

G. JUNCALES

PO
ANAR**R****QUISMOS**



VENIR



Un balance de década para una política anarquista

ANARQUISMOS POR VENIR

Un balance de década para una política anarquista

Anarquismos por venir

Un balance de década para una política anarquista

© de la obra: **G. Juncales**

© **de esta edición:** 17Delicias

C/ Juan Agapito y Revilla, 10-Bajo

47004 Valladolid

17delicias.org

ladeliciadeleer.com

@deliciadeleer

Colabora en esta edición:

Grupo Anarquista Cencellada

Diseño y maquetación

(interior y cubierta): Isabel Arenales

Primera edición, septiembre de 2021

Depósito Legal: VA 672-2021

Impreso en España - Printed in Spain

G. JUNCALES

Militante del Grupo Anarquista Cencellada

ANARQUISMOS POR VENIR

Un balance de década para una política anarquista

Grupo anarquista
Cencellada



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
EL ANARQUISMO	13
Las afueras	21
LAS IDEAS DEL ANARQUISMO:	
LA PIEDRA DE AFILAR	27
Anarquismo y modernidad	27
Poder y anarquismo	34
Qué sujeto	40
La política y su campo	44
El horizonte temporal de la política	48
La comunidad ¿regresión emancipadora?	50
RETOS PENDIENTES:	
NACION, IDENTIDAD, TERRITORIO	57
Nunca se fue: el nacionalismo y lo colectivo	58
La crítica al nacionalismo: nacionalismo o cultura	67
El gemelo cosmopolita	69
Coda: el federalismo como falsa oposición al nacionalismo	72
Identidad como posicionamiento	73
Arraigo y pertenencia	78
El territorio	80
Alquimia conceptual: a por la piedra filosofal de la liberación	85
NUESTRO PRESENTE	89
Movimientos postmodernos: feminismo, ecología, diversidad	89
La crisis política <i>post</i> : Cataluña y el resto	96
Pandemia y capital	100
El retorno del pragmatismo anarquista	108
REFERENCIAS	115

PRESENTACIÓN

La década que terminó con la primera gran pandemia global en varias generaciones ha ofrecido al anarquismo un buen puñado de situaciones de las que sacar lecciones. El clima general es de fracaso y expectativas frustradas, pero el diagnóstico no siempre es el mismo. En este caso, el diagnóstico del que parte este escrito es que el anarquismo encuentra serios problemas con su acción política. Con problemas teórico, tácticos, estratégicos y organizativos. Problemas a varios niveles y problemas que afectan a otros aspectos del anarquismo en el que tradicionalmente se ha desenvuelto algo mejor: desde la actividad sindical a la agitación cultural. Por ello, lo que se propone es hacer un balance de la década: de sus debates, encuentros, aportaciones y limitaciones de cara a un futuro en el que, parafraseando a Tyler Durden, *«hay mucho potencial, pero está desaprovechado»*.

Este escrito responde a una necesidad colectiva de aclarar términos y responder a preguntas. Tal vez no consiga dar todas las respuestas, pero al menos, debería despejar qué preguntas de las que están planteadas llevan a vías muertas y cuáles no. En un momento histórico realmente confuso, en el que la desorientación se impone a la ideología y al compromiso resulta absolutamente necesario hacernos preguntas.

Por ejemplo, nos preguntamos qué hacer con el eterno retorno del nacionalismo. ¿Qué hacemos con la desidia que nos rodea? ¿Qué hacemos en un entorno social individualista y paradójicamente antisocial? ¿Qué somos hoy? Estas preguntas aluden a la desorientación, a una falta de diagnóstico. Más incisivas son las preguntas que buscan causas: por qué hemos llegado a esta situación. ¿Por qué hemos perdido la capacidad de lucha que teníamos? ¿Por qué estamos aquí? ¿Por qué comprometerse con un futuro?

Las preguntas que nos hacemos tropiezan en todo momento con un plural que no conjugamos bien. Porque se nos ha olvidado o porque nunca supimos, es igual. En esta década incierta que se abre, en este siglo explosivo en el que hemos venido a parar, acertar a conjugar el plural es la tarea central de aquellos que nos proponemos cualquier incidencia en «lo social». Incidencia para conseguir cosas como mejorar nuestras condiciones de vida o para vivir con dignidad. O en sentido contrario, para resistir la degradación, el sometimiento y, en última instancia, el exterminio. Incluso más allá, incidir en «lo social» es la materia prima de transformar la sociedad, de experimentar aquello que llamamos revolución social. Tenemos un problema con el plural que nos impide pensarnos, reconocernos, organizarnos y al final, avanzar.

Ese problema con el plural, planteado así de forma genérica, tiene concreciones bien claras. Vivimos con personas con las que nos relacionamos a través de mediaciones como son el dinero o las instituciones del estado que hacen que apenas se pueda decir que

convivamos. Además, toda nuestra experiencia con otras personas está filtrada por aquello que llamamos, de manera muy problemática, cultura. Ese filtro nos pone en relación con personas que se agrupan por una suma de identidades que dificultan ese *pensarnos como conjunto*: nacionalidades, etnias, razas, clases, estamentos. No somos capaces ni de imaginarnos el trato directo sin temer sus consecuencias. Hasta las más pequeñas nucleaciones militantes tienen serios problemas por la complejidad que nace de romper con los esquematismos básicos con los que nos pensamos en plural: individualidad, organización, asamblea...Y con los que pensamos nuestra realidad: pueblo, nación, clase, género...

Este escrito viene a intentar plasmar negro sobre blanco algunas de las conclusiones necesarias tras largos debates, lecturas, experiencias y sobre todo, fracasos. Ante la oleada de nacionalismo con el que terminó 2019 pareciera que estamos ante un simple reinicio del siglo XX y que es necesario recuperar las posiciones de entonces. Y entonces 2020 nos ha devuelto a un acelerado siglo XXI en el que una sociedad hiperacelerada y desquiciada se enfrenta a los desgarreros provocados en una biosfera de la que somos parte: pandemia, incendios, aislamiento, incertidumbre...

Una de las ideas en las que resulta necesario incidir más es que no flotamos en el vacío. Somos en un tiempo y un espacio determinados pero, además, hay muchas más condiciones a nuestro alrededor que nos llevan a ser lo que somos, decir lo que decimos y hacer lo que hacemos. Por supuesto que este escrito tampoco flota en el vacío. Nace de una voluntad militante, de una militancia anarquista. Aspira a impactar en esta misma militancia, porque su intención es aclarar posiciones y llamarnos la atención sobre la época que nos atraviesa. Como se entrará más adelante, el anarquismo no es una posición arbitraria, aleatoria, espontánea. Es un movimiento político, la facción antiautoritaria del movimiento socialista inter-

nacional. Un movimiento que tras dos siglos de historia se revuelve ante un horizonte que amenaza con extinguirle, con superarlo en una maraña de otredades. Al menos, así es en el país en que se escribe, una Castilla difusa y borrada, inserta en unas Españas en transición permanente y a su vez en un norte global irremediabilmente *decadente*.

Pero la realidad nos avisa de que estas líneas no pueden quedarse en el estrecho horizonte de quienes hoy ya militan declaradamente contra la dominación allí donde se presente, sino que será parte de otras interpretaciones que puedan venir. Y que bienvenidas serán.

Dividiremos las reflexiones en cuatro apartados. El primero es una aclaración sobre el espacio político del anarquismo y viene a responder a la pregunta ¿qué es el anarquismo?. El segundo es una aproximación a distintos debates estrictamente teóricos que se han dado de forma más o menos explícita y sobre los que se plantean algunas posiciones. El tercer apartado enfrenta cuestiones más estratégicas que atenazan nuestra intervención política sistemáticamente: identidad, nacionalismo, territorio... El cuarto y último apartado aporta una lectura de la coyuntura de la parte final de la década y de sus principales eventos políticos.

EL ANARQUISMO

La primera parte del escrito pretende definir con la máxima claridad posible la respuesta a *qué somos* quienes hablamos en nombre del anarquismo. No es habitual hoy encontrar en los circuitos de consumo de noticias, opinión o análisis posturas que se reclamen anarquistas, lo cual es casi un alivio a la vista de la fortísima ambigüedad con la que se suele concebir el término cuando sí que es utilizado. No debe extrañarnos: durante décadas el anarquismo ha tenido unos representantes teóricos que han rehuido toda pretensión de ortodoxia en una maniobra para evitar lo que en otras corrientes políticas, especialmente socialistas, ha supuesto establecer doctrinas. Aunque la intención fuera loable, el resultado ha llevado a la vaguedad conceptual. Se ha pretendido hacer de anarquía, anarquismo y anarquista un significante vacío con tal de huir de la equivalencia a «terrorismo y caos» que imponía el Poder burgués de cada tiempo.

Lo más común es pretender hacer pasar al anarquismo por una suerte de humanismo radical, un conjunto de valores humanos supuestamente universales que casi por casualidad han dado lugar al anarquismo moderno. Así encontramos constantes afirmaciones de que anarquismo es «...una denominación nueva, tan sólo desde mediados del siglo XIX, de una actitud moral y de una concepción humanista básica; defiende la dignidad y la libertad del hombre cualesquiera que sean las circunstancias; puede manifestarse sin cubrirse o definirse con esa palabra que dio origen a tantas discusiones, hostilidades y martirios. Y en el fondo interesaría poco que la voz desapareciese, porque con ella no desaparecería su esencia, su anhelo, su mensaje»¹. O que el anarquismo «...surge naturalmente de los seres humanos...»².

Reducir el anarquismo con cualquier expresión humana (o animal) de desobediencia, rebelión, apoyo mutuo o solidaridad es un ejercicio que a lo único que conduce es a vaciar de significado político el término y, a la vez, asumir un marco conceptual excesivamente simple en el que cualquier persona en cualquier contexto es exactamente igual e igualmente susceptible de comportarse de manera similar. Y por los mismos motivos.

Vaya por delante que no se pretende negar la existencia de un anarquismo moral, de una ética anarquista que pueda leerse en épocas y contextos dispares. Lo que es importante indicar es que se trata, más bien, de un sentido de la justicia, la dignidad y la libertad sumado a un impulso por la emancipación humana que confronta con el dominio de unas personas sobre otras...lo cual son aspectos nucleares del anarquismo, aunque puedan encontrarse también en el cristianismo primitivo, el taoísmo u otras tantas expresiones colectivas que se han dado bien seguro desde antes que existiese la escritura.

1] Abad de Santillán, 1974, p.144.

2] Nestor Makhno en *El abecedario del anarquista revolucionario*.

No se pueden seguir sosteniendo este tipo de afirmaciones más allá de la mera propaganda. Siendo honestos, el anarquismo no es un conjunto de valores universales. Querer hacer del anarquismo un forma de moral nos lleva sobre un terreno que, aunque sea muy extenso, no nos permite edificar nada.

Para empezar, porque difumina completamente los sujetos que han intervenido en la historia del anarquismo, dejando a su paso un reguero de siglas, eventos, teorías y algunos nombres propios sin relación entre sí. Esto es falso: el anarquismo es un movimiento histórico de masas, de millones de personas, cuya voluntad compartida dio lugar a estructuras —organizaciones de todo tipo, pero también esquemas culturales propios— que son las que permitieron que esos eventos, teorías y nombres propios tuvieran lugar.

Para seguir, la concepción vaga del anarquismo impide realizar cualquier balance autocrítico, dado que la única referencia es un sentido de la ética que políticamente es necesario pero improductivo. Si el único criterio para la valoración interna es ser fiel a un código de conducta el camino por el que optamos se aleja de la transformación de la realidad y se acerca más a un ascetismo individual de carácter religioso. Podemos respetar esta opción, pero a quienes optamos por un anarquismo que opere políticamente no nos interesa.

Para terminar, una concepción del anarquismo tremendamente vaga se traduce en decenas de malentendidos con consecuencias bien concretas que cada vez pasan con más frecuencia. Sin irnos a otros tiempos, durante los últimos años hemos recibido constantes informaciones de «anarquismos», desde Hong Kong a Seattle pasando por Kiev, con los que nuestra relación política es más bien escasa: lo único que tenemos en común es un rechazo a la autoridad instituida, sin ninguna otra coincidencia en las propuestas. Considerar que compartimos espacio político con cualquiera que se rebele ante la autoridad es fruto de una concepción

o bien reduccionista o bien, sencillamente, estética de lo que es el anarquismo.

Estamos de acuerdo con Felipe Corrêa en su propuesta de definición³. Porque es válida y consistente: el anarquismo nace como rama antiautoritaria del movimiento socialista internacional del siglo XIX, por lo que comparte una cosmovisión de origen ilustrada y tiene una motivación, un sentido de su existencia, que es básicamente la emancipación humana. El anarquismo es, así, un producto social e histórico determinado por una época y una geografía: la modernidad europea.

Lo fundamental para nuestra disertación es delimitar el anarquismo como movimiento político. El anarquismo como lo entendemos cuenta con una cierta coherencia interna que además de anclarse en unos referentes teóricos comunes (principalmente Bakunin y Kropotkin) comparte iconografía, expresiones y prácticas.

Con referencia a los aspectos teóricos, la aproximación de Felipe Corrêa es suficientemente rigurosa y motivada como para tenerla en consideración. Se reproducen a continuación los 10 puntos que caracterizan el anarquismo, según el autor:

«1) Ética y valores. La defensa de una concepción ética, capaz de subsidiar críticas y proposiciones racionales, pautada en los siguientes valores: libertad individual y colectiva; igualdad en términos económicos, políticos y sociales; solidaridad y apoyo mutuo; estímulo permanente a la felicidad, la motivación y la voluntad.»

3] Circulan por varias webs de internet (portaloaca.com, anarkismo.net) varios artículos de Felipe Corrêa que contienen lo fundamental de su concepción del anarquismo, los cuales han sido editados recientemente en Corrêa (2020).

2) *Crítica de la dominación.* La crítica de las dominaciones de clase —constituidas por la explotación, coacción física y dominaciones político-burocrática y cultural-ideológica— y de otros tipos de dominación (género, raza, imperialismo, etc.)

3) *Transformación social del sistema y del modelo de poder.* El reconocimiento de que las estructuras sistémicas fundamentales en distintas dominaciones constituyen sistema de dominación y la identificación, por medio de una crítica racional, fundamentada en los valores éticos especificados, de que ese sistema ha de ser transformado en un sistema de autogestión. Para eso se torna fundamental la transformación del modelo de poder vigente, de un poder dominador, en un poder autogestionario. En las sociedades contemporáneas, esa crítica de la dominación implica una oposición clara al capitalismo, al Estado y a las otras instituciones creadas y sustentadas para el mantenimiento de la dominación.

4) *Clases y lucha de clases.* La identificación de que, en los diversos sistemas de dominación, con sus respectivas estructuras de clases, las dominaciones de clase permiten concebir la división fundamental de la sociedad en dos grandes categorías globales y universales, constituidas por clases con intereses irreconciliables: las clases dominantes y las clases dominadas. El conflicto social entre esas clases caracteriza la lucha de clases. [...] Otras dominaciones deben ser combatidas concomitantemente a las dominaciones de clase, siendo que el fin de las últimas no significa, obligatoriamente, el fin de las primeras.

5) *Clasismo y fuerza social.* La comprensión de que esa transformación social de base clasista implica una práctica política, constituida a partir de la intervención en la correlación de fuerzas que constituye las bases de las relaciones de poder vigentes.

Se busca, en ese sentido, transformar la capacidad de realización de los agentes sociales que son miembros de las clases dominadas en fuerza social, aplicándola en la lucha de clases y buscando aumentarla permanentemente. [...]

6) Internacionalismo. La defensa de un clasismo que no se restringe a las fronteras nacionales y que, por eso, se fundamenta en el internacionalismo, lo cual implica, en el caso de las prácticas junto a los actores dominados por relaciones imperialistas, el rechazo del nacionalismo y, en las luchas por la transformación social, la necesidad de la ampliación de la movilización de las clases dominadas más allá de las fronteras nacionales. [...]

7) Estrategia. La concepción racional, para ese proyecto de transformación social, de estrategias adecuadas, que implican lecturas de la realidad y el establecimiento de caminos para las luchas. [...]

8) Elementos estratégicos. Aunque los anarquistas defiendan estrategias distintas, algunos elementos estratégicos son considerados principios: el estímulo a la creación de sujetos revolucionarios, movilizados entre los actores que constituyen parte de las clases sociales concretas de cada época y localidad, las cuales dan cuerpo a las clases dominadas, a partir de procesos que incluyen a la consciencia de clase y del estímulo a la voluntad de transformación; el estímulo permanente al aumento de fuerza social de las clases dominadas, de manera que permita un proceso revolucionario de transformación social; la coherencia entre objetivos, estrategias y tácticas y, por eso, la coherencia entre fines y medios y la construcción, en las prácticas de hoy, de la sociedad que se quiere para el mañana; la utilización de medios autogestionarios de lucha que no

impliquen la dominación, sea entre los propios anarquistas o en la relación de los anarquistas con otros actores; la defensa de la independencia y de la autonomía de clase, que implica la oposición a las relaciones de dominación establecidas por partidos políticos, Estado u otras instituciones o agentes, garantizando el protagonismo popular de las clases dominadas, lo cual debe ser promovido por medio de la construcción de la lucha por la base, de abajo hacia arriba, incluyendo la acción directa.

9) Revolución social y violencia. La búsqueda de una revolución social, que transforme el sistema y el modelo de poder vigentes, siendo que la violencia, como expresión de un nivel de mayor tensión de confrontación, se acepta, en la mayoría de los casos, por ser considerada inevitable. Esa revolución implica luchas combativas y cambios de fondo en las tres esferas estructuradas de la sociedad y no se encuentra dentro de los marcos del sistema de dominación actual – está más allá del capitalismo, del Estado, de las instituciones dominadoras.

10) Defensa de la autogestión. La defensa de la autogestión que fundamenta la práctica política y la estrategia anarquista constituye las bases para la sociedad futura que se desea construir e implica la socialización de la propiedad en términos económicos, el autogobierno democrático en términos políticos y una cultura autogestionaria. [...]» (Corrêa, pp.27-29)

Como vemos, la definición del anarquismo ya contempla la existencia de una ética y unos valores que hacen de núcleo, pero el anarquismo como movimiento político no se limita a ello sino que adopta una orientación pragmática que se traduce en la adopción de estrategias, en la pretensión revolucionaria y en la aplicación de métodos concretos.

Más allá del movimiento político anarquista nos encontramos con su *cultura política*. Esta cultura política es un espacio social en el que el anarquismo permea, pero que no conforma un movimiento político en su totalidad por carecer de actividad política, sino que se compone de iniciativas parciales o desconectadas de lo político, expresiones de las otras dimensiones del anarquismo: cultura, deporte, sindicalismo, activismo... Esa cultura política conforma un movimiento social internacional que ha tenido muchas dimensiones debido a una concepción totalizante de la realidad, además de que ha evolucionado y se ha ido transformando conforme se recibía por culturas distintas, hibridándose y mutando. El carácter totalizante del anarquismo ha permitido que adoptara múltiples dimensiones siendo un movimiento político, social, sindical, espiritual, militar, técnico, artístico, cultural...

Sin contemplar que existe una cultura política anarquista en torno al movimiento no se permite identificar la continuidad del anarquismo: una cultura compartida que se materializa en ritos, símbolos, mitos e identidades que no se limitan a la actividad política. No es idéntica la cultura política del movimiento que sus bases teóricas, ni se la puede reducir a un conjunto de mitos-ritos-símbolos. Cultura política es la síntesis de esos elementos y, por lo tanto, no se puede diseñar ni acordar, sino que se produce a través de la actividad del movimiento. Por otro lado, no contemplar la existencia de este espacio, sin duda más problemático, no quita rigor a la definición del movimiento como rama del socialismo, pero sí que supone un cierre demasiado rígido para lo que podemos considerar anarquismo en la historia reciente. No solo para facilitar la identificación del anarquismo, sino porque la expansión de expresiones culturales propias del anarquismo ha sido un vehículo de supervivencia del propio movimiento. Es en esta cultura política en la que se encuentran una amplitud de experiencias, entidades o personas *libertarias*. Libertarias como atributo de quienes sin estar insertas en este movimiento anarquista, practican ese anarquismo moral al que se aludía antes.

Con una motivación pragmática y no tanto de querer hacer un análisis preciso de qué queda dentro y fuera del anarquismo, es obvio que hay un movimiento libertario difuso que dialoga con el anarquismo más formalizado y que en muchos casos ha sido un factor clave para la conformación de su cultura política. En este contorno libertario se deben incluir algunas posiciones que han dejado fuertes posos en el anarquismo: la ecología radical, el feminismo autónomo, el marxismo heterodoxo, el antirracismo postcolonial... No puede entenderse el movimiento anarquista de hoy sin estas aportaciones tanto en aspectos teóricos, como en determinadas prácticas y, posiblemente de manera más notable, en las manifestaciones culturales que se han asentado con firmeza en el núcleo del anarquismo. El anarquismo hoy mantiene referencias teóricas, prácticas y culturales acumuladas durante dos siglos: desde las referencias a la libertad y el apoyo mutuo al uso de banderas de colores rojos y negros. Pero el anarquismo político es algo más concreto: requiere de estrategias para alcanzar objetivos y de organizaciones para adoptar estrategias. En nuestra opinión, el anarquismo está privado de esta segunda faceta y esa es la explicación de su crisis.

Las afueras

Decimos que el anarquismo es un movimiento que bebe de unas concepciones básicamente socialistas, pero decimos también que existen otras líneas de pensamiento cuya influencia ha provocado tensiones y contradicciones en su cultura política. Eso significa hacer una simplificación con intenciones operativas: una cosa son las ideas que pertenecen al corpus de un movimiento político y que son centrales de su *cultura política* y otra cosa son las ideas que se generan en el entorno intelectual y que dialogan con las primeras, bien sea de forma explícita en conflictos entre líneas o

bien de forma difusa. Esto es: no es igual cuando se produce un debate público entre posturas delimitadas y definidas —por ejemplo, colectivismo contra comunismo— a cuando se produce una progresiva mutación del corpus teórico —por ejemplo, entre olas del feminismo—. La cultura política anarquista, en este caso, tiene un corpus teórico tan extremadamente poroso que ha sido muy habitual la circulación de ideas y de conceptos a través de su ser permitiendo, en ocasiones, reformulaciones y apropiaciones vanguardistas. Por poner un ejemplo, este sería el caso de la introducción de tendencias naturistas en el anarquismo de inicios del siglo XX o el caso de la introducción del veganismo, la ecología profunda o el antiespecismo en el anarquismo más contemporáneo. Sin ser corrientes intelectuales originarias del anarquismo socialista y más doctrinario, estas corrientes han permeado de manera muy notable su cultura política.

Esto es, en principio, independiente de otras circunstancias del movimiento, como su capacidad organizativa, su capacidad de análisis o su praxis política, que son producto de complejas correlaciones de fuerza entre posturas internas del movimiento y la coyuntura en la que se desenvuelve. El matiz *en principio* es crucial porque no puede admitirse hacer una división tajante e inmutable entre los diálogos teóricos que se dan en la cultura política del movimiento y su desarrollo histórico concreto. Esto significa que el hecho de que haya grupos, facciones o corrientes con distintas posiciones intelectuales que puedan ser contrapuestas no necesariamente se traduce en contradicciones y conflictos en el seno de la cultura política ni, en sentido contrario, que toda confrontación interna tenga asociada una posición intelectual diferenciada. Aludiendo al mismo ejemplo anterior, no parece prudente asociar estrictamente el naturismo o la ecología a ninguna de las corrientes que confrontaron, bien en el seno de la CNT de los años 30, bien en los conflictos entre CNT-CGT-FIJJ... que se dan a finales del siglo XX.

De entre esas ideas que circundan el anarquismo hay unas afueras de especial relevancia: el «anarquismo» que tiene más que ver con una posición puramente filosófica que con una posición política. Es esa filosofía que reflexiona sobre el individuo y la sociedad, sobre la autoridad y la libertad. Este «anarquismo», que puede ser libertario en tanto que posición moral, no es más que coetáneo del anarquismo como movimiento socialista ya que políticamente tiene más relación con el radicalismo político ilustrado. Este «anarquismo» de matriz filosófica se debe entender como autónomo del movimiento anarquista para poder explicar por qué ha habido contradicciones tan intensas en un cuerpo que aparentemente era el mismo. Entiéndase: el anarquismo socialista bebe de una concepción del individuo y de la sociedad que deriva en el antiautoritarismo y que le diferencia del resto del movimiento socialista. Pero no le separa del mismo. Cuando Kropotkin define el anarquismo para certificar su raigambre socialista, lo hace admitiendo la influencia del individualismo⁴. Pero siendo cierta la relación teórica entre el antiautoritarismo y el individualismo propio de la modernidad, lo único que indica es que el anarquismo es la síntesis de esas concepciones con las que son propias del socialismo, a saber:

4] Por ejemplo: «El Anarquismo, el sistema socialista sin gobierno, tiene un doble origen. Es una rama de los dos grandes campos de pensamiento en lo económico y lo político que caracterizan el siglo XIX, y en concreto su segunda mitad. En común con todos los socialistas, los anarquistas mantienen que la propiedad privada de la tierra, el capital y la maquinaria ya ha tenido su tiempo; estos están condenados a desaparecer, y todo lo que sea necesario para la producción debe, y será, una propiedad comunal de la sociedad, siendo gestionado de manera colectiva por los productores de la riqueza. Y en común con los más avanzados representantes del radicalismo político, mantienen que el ideal de organización política de la sociedad pasa por reducir las funciones del gobierno a lo mínimo, recuperando el individuo plena libertad de iniciativa y acción para satisfacer, por medio de grupos y federaciones, libremente constituidos, las infinitas necesidades de los seres humanos.» (Kropotkin, 2010, p.27).

horizonte de progreso a través de la igualdad y la fraternidad, idea de género humano universal, defensa de la libertad positiva frente a la libertad negativa.

El anarquismo de Stirner o Ravachol no es parte del movimiento socialista más que tangencialmente y, contrariamente a lo que se pueda pensar, su influencia en la cultura política del anarquismo es muy grande. Unabomber, la CCF, la FAI(i) y otros tantos fenómenos que han desertado explícitamente del socialismo son ejemplos de esta diferenciación que es necesario hacer para poder ver nítidamente la realidad, no por una intención de excomuniación. El anarquismo individualista, el insurreccionalismo o *la informalidad* son parte de la cultura política anarquista a pesar de quedar fuera de las bases teóricas del anarquismo. Comparten espacio, tiempo y actividad con quienes sí pueden definirse nítidamente en el espacio del anarquismo socialista. Estos movimientos a caballo entre unas bases filosóficas individualistas y una práctica anarquista suponen tensiones para el movimiento que han sido expuestas numerosas veces⁵. No es la intención de este escrito pontificar sobre esto, sino señalar que la tensión irresuelta nace de esas bases filosóficas que hacen de fuerza centrífuga.

Por otro lado, delimitar la existencia de una tendencia filosófica que se pueda catalogar como anarquista no niega tampoco su intensa vinculación con el anarquismo como movimiento político, dentro de esos contornos libertarios que se han mencionado antes. Pero esta tendencia reflexiva ha sido también la placa de Petri de otro tipo de fenómenos que han caído lejos del anarquismo como movimiento socialista y moderno. Por ejemplo, tenemos toda una constelación de sujetos que reclaman la herencia del

5] Por lo reciente y conocido, el mejor exponente de esa polémica se condensa en el escrito de Murray Bookchin «Anarquismo social o anarquismo personal: un abismo insuperable» (Bookchin, 2019a).

individualismo anarquista en nombre del liberalismo, que lejos de ser una anécdota son un *think tank* de enorme peso en nuestras sociedades. Lo mismo ocurre con cientos de propagandistas de las teorías conspirativas más absurdas y venenosas, que nadan en concepciones utopistas pretendidamente libertarias. Hoy encontramos en el mundo fenómenos políticos en los que no hay nada que tenga relación con el anarquismo ni formal ni históricamente pero que reclaman parte de su envoltura cultural o de sus bases teóricas. Esto no es anecdótico o casual. El magma cultural del neoliberalismo abre las puertas a la multiplicación de los gurús y de las teorías que son otro cortafuegos desplegado en nuestra sociedad para impedir la construcción colectiva.

LAS IDEAS DEL ANARQUISMO:

LA PIEDRA DE AFILAR

Anarquismo y modernidad.

El anarquismo al que nos estamos refiriendo ha sufrido cambios y transiciones cuyo contexto y extensión se pueden comprender bien tal y como las expone Ibáñez en su libro *Anarquismo es movimiento* (Ibáñez, 2014). Del mismo modo, dicho ensayo se complementa con unas necesarias aclaraciones sobre lo que es modernidad y posmodernidad, estructuralismo y postestructuralismo y un acercamiento al problema del relativismo. Con esta referencia a modo de glosario, cuyo alcance excede el de este escrito, cabe hacer algunos comentarios más operativos que nos acerquen a la relación entre anarquismo y modernidad hoy.

Se ha dicho anteriormente que el anarquismo bebe de la ilustración y nace en la modernidad europea. Esto tiene dos componentes que merece la pena separar: por un lado la ilustración y su contenido como propuesta emancipadora a través de la cultura y la política y, por otro lado, la modernidad europea como cultura de época. Esta distinción es pertinente y fértil si queremos distinguir aquellos aspectos que se mueven en la esfera de las ideas y la recepción que hace una determinada estructura social de dichas ideas. En la primera parte tenemos toda una serie de debates y avances intelectuales protagonizados por personas sinceramente preocupadas por mejorar su condición como personas. En la segunda parte tenemos un proceso de expansionismo europeo por el planeta y de nacimiento de un sistema mercantil que desembocará en el capitalismo, el cual pondrá en relación las ideas de aquellas personas y las subsumirá en los mecanismos de producción de hegemonía con las que asentar la dominación de la burguesía emergente. Cabría entrar a discutir si la propia matriz intelectual de la ilustración estaba destinada a acompañar este proceso de modernización social que se tradujo en una reformulación del patriarcado, en el colonialismo y en la industrialización, pero a los efectos que perseguimos resulta secundario. Lo importante es trazar la distinción que nos permita ubicar adecuadamente la cultura política anarquista entre las corrientes de pensamiento de su momento, del mismo modo que anteriormente se ha trazado una separación analítica entre ideas y cultura política de movimiento.

Diremos entonces que el anarquismo nace del impulso de la ilustración y se ve envuelto en la modernidad. Es, de hecho, un vector de la modernidad junto con el resto de ramas del movimiento socialista, desde el utopismo a la socialdemocracia. La modernidad despliega una serie de presupuestos que atraviesan a toda la cultura política europea que germinó entre la Bastilla en 1789 y la Comuna en 1871. Este despliegue supone una vulgarización de las ideas fuerza de la ilustración: del progreso a la acu-

mulación, del conocimiento al positivismo, de la exploración al expansionismo, del humanismo al antropocentrismo, de la democracia al republicanismo, del pueblo a la nación. Por descontado que esta operación no puede entenderse sin hacer algún matiz sobre qué es lo que ocurre cuando las ideas de filósofos y pensadores se difunden y convierten en sentidos comunes de una generación entera. No hubo una conspiración de generales ni de órdenes secretas que decidiera pervertir los significados, lo que hubo fue un largo y confuso proceso social en el que unas ideas se difundían y popularizaban en contextos tan determinados que marcaban el significado que finalmente asumían. Así, que la idea de progreso humano se difundiera a la vez que la época victoriana dejaba entrever las maravillas de la abundancia material obtenida a través del sistema colonial y la primera industrialización hizo asociar ambos aspectos: progreso con bienes materiales y tecnología. Del mismo modo, que la única formulación de la democracia fuese el republicanismo sufragista era casi inevitable en una sociedad con reyes absolutos, nobleza, clero e imperios. Ahí es donde el movimiento socialista nace como continuación del impulso ilustrado y se encuentra con el proyecto modernizador. El socialismo confronta con aspectos determinados del proyecto modernizador —como la parcelación nacional del mundo o el republicanismo burgués—, pero sin plantear una enmienda a la totalidad, bien por ausencia de alternativa concreta, bien por falta de perspectiva. El socialismo en general y el anarquismo en particular llevan la aspiración de la emancipación humana hasta las últimas consecuencias, si bien al poco de desplegar sus programas sucumbieron como fuerzas de la modernización. En el caso socialdemócrata el papel parece obvio: a través del parlamentarismo y del despliegue de un proto-estado del bienestar se consigue la integración de la clase obrera en el proyecto modernizador. Parteros tanto de la aristocracia obrera como del patriotismo obrero (que terminaría dando lugar al fascismo), la práctica de la socialdemocracia sirvió

de puente para la inclusión en la modernidad de capas sociales inicialmente excluidas. Por otro lado, además de otros balances pendientes respecto a la experiencia soviética, resulta obvio que la exportación del proyecto modernizador en el programa descolonizador de la III internacional ha tenido limitaciones como programa de liberación socialista. En el caso anarquista, respecto a la modernización, se puede afirmar que se han recorrido los mismos pasos que en otras ramas socialistas: culto a la producción, sobreestimación del sujeto obrero, historicismo lineal y positivismo.⁶

Lo que vino después es historia. La contraofensiva liberal se gestó lentamente desde la academia austriaca hasta impregnar todas las esferas de la cultura en un planeta que se puso a los pies de un imperialismo sin resistencias. El neoliberalismo ha sido capaz de convertirse en un sistema hegemónico tanto técnica y académicamente como culturalmente. Aquí es donde entra en escena la posmodernidad como cultura de época. De nuevo, como nos pasó con la ilustración, va a ser necesario hacer una distinción funcional: no vamos a dar el mismo trato a la posmodernidad académica que a la posmodernidad como hegemonía cultural. Si bien hay elementos de contacto, no podemos, siendo responsables, hacer pasar las aportaciones teóricas de Derrida, Foucault, Lyotard y otra tanta gente como los planos de un sistema de dominio que se nos ha impuesto por decreto. Una explicación así no tiene un pase más que al nivel de quienes creen con fe religiosa que hay grupos de judíos

6] Los casos de revoluciones anarquistas o de procesos sociales con fuerte influencia anarquista así lo atestiguan. La función real de la CNT de los años 30 fue de pragmatismo para permitir la pervivencia del marco institucional republicano, más allá de consignas, programas y mitos. (Vadillo Muñoz, 2019) Esto no significa que la CNT estuviera subordinada completamente a la república sino que el anarquismo, como movimiento, sostuvo activamente el proceso de reforma institucional que supuso la república para España en tanto que proceso de modernización. Como muestra palmaria de una defensa política de estas posiciones podemos señalar el pensamiento de Abad de Santillán (1978).

planificando cada movimiento del poder mundial desde hace siglos. Por ello es práctico plantear esta separación: una cosa es la «posmodernidad académica», cuya motivación es la crítica a los efectos devastadores de la modernidad que nos mostró el siglo xx⁷; y otra bien distinta es la lógica cultural del neoliberalismo. La distinción que estamos planteando sería matizable a la luz de trabajos como el de Jameson (1995), que vincula ambas «postmodernidades». Lo que se señala aquí es que la distancia entre ilustración y modernidad se reproduce de nuevo entre el conjunto postestructuralismo-deconstrucción-teoría crítica-estudios de género-pensamiento postcolonial y posmodernidad epocal.

Pero no nos detendremos en este asunto pudiendo avanzar lo suficiente como para llegar hasta el presente. Y es que aquí, quien marca la pauta con todo el acierto, son pensadoras como Marina Garcés⁸ que nos señala que la postmodernidad ha dado lugar a un nuevo escenario: la condición póstuma. O el Comité Invisible cuando mapea la profundidad del estado de crisis en que se encuentra el aparato cultural dominante durante décadas⁹.

7] Esas aportaciones son valiosas e imprescindibles. La difamada Escuela de Frankfurt (Adorno, Marcuse, Fromm, Horkheimer, Habermas...) es el centro de las iras de quienes han pretendido hacer pasar la *conspiración judeomasónica* de Franco por un nuevo ogro *marxista cultural*.

8] Ver *Tras la posmodernidad en Nueva ilustración radical* (Garcés, 2017).

9] «La novedad está en que vivimos una época donde la apocalíptica ha sido íntegramente absorbida por el capital, y puesta a su servicio. El horizonte de la catástrofe es aquello a partir de lo cual somos gobernados actualmente. Ahora bien, si hay una cosa condenada a permanecer incumplida, ésa es la profecía apocalíptica, ya sea económica, climática, terrorista o nuclear. Ella sólo es enunciada para exigir los medios que puedan conjurarla, es decir, en la mayoría de los casos, la necesidad del gobierno. Ninguna organización, ni política ni religiosa, jamás se ha reconocido derrotada porque los hechos desmintieran sus profecías. Pues la meta de la profecía nunca es tener razón sobre el futuro, sino operar sobre el presente: imponer aquí y ahora la espera, la pasividad, la sumisión. No solo no hay otra catástrofe por venir que la que ya está ahí, sino que es patente que la mayoría de los desastres efectivos le ofrecen una salida a nuestro desastre cotidiano.» (Comité Invisible, 2015, p.27).

Esto sería certificar que el crack de 2008 ha provocado una ruptura cultural que se superpone a la condición posmoderna anterior, lo que a su vez significa que las condiciones materiales que obviamente hemos visto alteradas tienen una traducción cultural tan inmediata que apenas somos conscientes de ello aunque percibamos sus efectos. Si, como hemos visto, la modernidad y la ilustración tuvieron una relación tensa, del mismo modo que posmodernidad académica y posmodernidad epocal; la condición póstuma viene acompañada de un vacío ideológico, o más bien una ideología del vacío.

Si admitimos la condición póstuma como envoltura cultural que acompaña la condición material desestructurada y desecha que nos envuelve desde la década pasada, la discusión en torno al encaje entre posmodernidad y anarquismo debe cambiar. No cabe ya preguntarse si la posmodernidad ha venido para quedarse o no, si es un periodo corto, si es una desviación puntual, si las aguas de la cultura volverán al cauce de la modernidad y el progreso o incluso a un estadio anterior de inmutabilidad, teología y catecismo. Lo que debemos hacer es entrar a preguntarnos si la envoltura cultural de esta época nos deja espacio para la acción o no. Quienes sostenemos que el proyecto de la ilustración no está agotado —ni se agotó con la modernidad ni se agotó con la posmodernidad—, afirmamos que tenemos en el anarquismo un vehículo para volver a poner a funcionar los mecanismos de la intervención política. El problema entonces pasa por delimitar los campos sobre los que intervenir.

Más allá de los pulsos de la intelectualidad mundial, bien sea desde la academia bien desde las entrañas de las luchas sociales, las subjetividades de nuestra época —sino las de todas— están fundidas con la trama de una realidad que se transforma constantemente. La sensación de incertidumbre preña los proyectos actuales porque la realidad material anuncia quiebros en lo conocido. La fragmentación intelectual es parte del mismo proceso de crisis del

centro global y de proletarización de amplias capas sociales, que son un cambio de tendencia tras dos generaciones de integración social hacia las certezas del estado del bienestar subsidiado por un capital fósil que habilitó un nuevo colonialismo en el siglo XX. La confusión y la desorientación están imbricadas con la impotencia de quienes se han visto excluidas del poder virtual que ofrecía el capitalismo ascendente: integración social a través del consumo, el voto y los impuestos. Por ello, buscar chivos expiatorios sobre los que volcar las explicaciones como tejedores de una red de mentiras es hacerse trampas al solitario: derrocar intelectualmente a ninguna corriente supone la reversión del proceso de mutación antropológica en la que estamos inmersas.

En este contexto, las mutaciones del anarquismo en esta época, la recepción de los nuevos aportes académicos y el encaje en el nuevo contexto tanto académico como cultural ha provocado una profunda desorientación, que si bien en algunos casos ha servido para absorber y estimular debates enquistados —como la cuestión del poder y la dominación— en otros casos han supuesto rupturas como la que llevó a Bookchin a bajarse declaradamente del anarquismo para abrazar un nuevo proyecto: el comunalismo.¹⁰

En lo sucesivo vamos a abordar los debates y aportes que de una manera abrupta y confusa se han planeado en el anarquismo y sus entornos, en muchos casos como recepciones de otras corrientes que, sin ningún cuidado, se han asumido. Este repaso pretende resituar cinco campos de debate centrales para el anarquismo como actor político para después llevarlo a categorías políticas habituales con las que hemos tenido graves problemas en los últimos años. Los cinco campos serán el poder, el sujeto, la política, el horizonte y la comunidad.

10] El tránsito de Bookchin entre el anarquismo y su deserción del mismo por el hartazgo del movimiento se puede rastrear en el compendio de escritos recientemente editados por Virus (Bookchin, 2019b).

Poder y anarquismo

El núcleo del anarquismo ha estado formado, históricamente, por la crítica y el combate al poder. Cuando desde hace décadas nos encontramos con una concepción del poder como categoría inmanente de lo social¹¹ sentimos un temblor en los cimientos de nuestra cultura política cuyas resonancias hoy todavía nos persiguen. Al anarquismo le toca replantear su relación con el poder. Casi nada.

Lo cierto es que los pensadores clásicos hacen del poder una lectura, en términos generales, plana: el poder es una propiedad del poderoso. Y el poderoso lo es por una suerte de condiciones históricas que le han llevado ahí. En ningún caso se plantea el poder más que como una fuerza que se ejerce por un actor consciente y premeditado y que nos lleva a definiciones absolutas del poder, donde el poder *se tiene* o *no se tiene*. En el mejor de los casos, se percibe como algo relativo: *más poder que* o *menos poder que*. Estamos en la época del mecanicismo en física, del dominio epistemológico de la mecánica de cuerpos sólidos. Cuando asoman las primeras luces de la termodinámica, ésta lo hace en esos mimbres: cuerpos que emiten calor, que radian su propiedad sobre el resto. Habría que esperar largas décadas para que se impusiera en las ciencias el concepto de campo. Campos eléctricos, magnéticos, gravitacionales... y con la noción de campo vino una nueva manera de conceptualizar la realidad social. Es en esas décadas del siglo XX en las que autores bandera del postestructuralismo reconceptualizan la idea del poder como una propiedad que se mueve en el campo social. Allí donde hay relaciones sociales hay relaciones de poder del mismo modo que donde hay cuerpos con masa hay relaciones de gravedad: unos

11] Foucault ha sido el principal representante intelectual de esta revisión, pero ni el único ni el inicial. Sin embargo, marca la diferencia entre la concepción clásica del poder que dominó el siglo XIX y que compartían todos los corpus teóricos socialistas y una nueva concepción del poder.

cuerpos ejercen atracción sobre otros modificando sus trayectorias. Estamos ante una tercera concepción del poder: la concepción relacional.

La fértil analogía de los campos, inaugurada por Bourdieu y manejada con lucidez por Enrique Dussel¹², nos permite, además, adentrarnos en discusiones más ricas. ¿Es el poder un campo gravitatorio —que afecta a todos los cuerpos con masa— o un campo magnético —que afecta tan sólo a los cuerpos ferrosos? Si estamos en el segundo caso, el poder no solo atrae sino que además polariza, dualizando los cuerpos en dos polos que son atraídos y repelidos por el elemento que produce el campo. En lo social, esta analogía nos permite pensar el poder como una actividad que las personas ejercen, provocando movimientos de atracción o repulsión, de sometimiento o de fuga. El poder es una propiedad de las relaciones sociales: convivir en sociedad es un ejercicio constante de poder para mantener esa convivencia o para romperla. En ese caso, el poder sería más como una fuerza gravitatoria, que afecta a todos los cuerpos con distinta intensidad. La gravedad sería el campo que relaciona los cuerpos, del mismo modo que las relaciones de poder serían las relaciones que existen en una sociedad.

Abundando más en ello, no hay libertad posible sin poder. Porque sin relaciones sociales no hay libertad más que la llamada *negativa* del liberalismo individualista para el que el individuo puede existir en un vacío. No se puede actuar en cumplimiento de una voluntad si no se tiene poder para hacerlo y esto, aplicado en la sociedad y no en la persona individual, implica que un grupo humano no es libre si no tiene poder sobre sí mismo y sobre su campo de acción.

12] De entre las obras de Enrique Dussel que mejor sistematizan y aportan elementos para la formación política de este siglo hay que destacar *20 tesis sobre política* y *16 tesis sobre economía política* (Dussel, 2006) y (Dussel, 2014).

Esta aproximación lo que nos permite es entender cómo el poder cala en la sociedad de una forma mucho más sana que con el tradicional lema atribuido a Bakunin: «*someterse al poder degrada, ejercer el poder corrompe*». O con otro ejemplo más actual: Bonanno. El italiano hace extensiva la idea de que el poder *permea la sociedad* sin romper con el esquematismo clásico que entiende que el poder es una *propiedad* y no una *relación*. Así se entiende que el poder es algo que corrompe la sociedad en la que existe.¹³ Sin embargo, lo que aquí se defiende es que el poder no es un atributo externo que atente contra una naturaleza prístina e inmaculada de lo humano. El poder está ahí, fluyendo, sirviendo como puente entre la voluntad y la acción.

Esto no significa que la tradición libertaria y anarquista errara en sus conceptos. En el anarquismo tradicional, sencillamente, se ha adoptado una aproximación parcial e incompleta. No errónea, pero sí insuficiente. Del mismo modo que la mecánica newtoniana permite explicar el movimiento de los cuerpos, el anarquismo tradicional explica a la perfección la existencia de dominio y sometimiento en la sociedad moderna. Sin embargo, falla cuando debe explicar cómo funciona el poder a otra escala —como la micropolítica interna de las organizaciones— o en otros momentos sociales —como los de cambio revolucionario—, del mismo modo que la mecánica newtoniana no sirve para explicar las singularidades del universo o la causa de la fuerza gravitatoria, al no concebir la existencia de campos, bosones y de todas las herramientas teóricas que se han ido añadiendo a la disciplina con posterioridad.

13] «...la crítica del Poder no quiere decir solamente la crítica del Estado, sino también la crítica de la familia, crítica de las estructuras familiares, crítica de un amor vendido a granel, día tras día, crítica de la sumisión de la mujer y crítica de la sumisión del hombre en relaciones no recíprocas [...] Porque es esto lo que forma el Poder, éste es el ejercicio del Poder en la realidad cotidiana.» (Bonanno, 2013 p. 30).

Si hacemos el esfuerzo de aterrizar bien estas conceptualizaciones, encontramos una diferenciación como la que plantean Corrêa entre poder y dominación (Corrêa, 2020, pp. 50-57), siendo el poder la *potentia*¹⁴ de Dussel (Dussel, 2006, p.27) y la dominación la *potestas*¹⁵ fetichizada y reificada. Esta reapropiación del concepto para absorber sus efectos pragmáticos ha permitido defender la noción de *poder popular* sin romper con la tradición anarquista socialista aunque sí, sin duda, ha provocado grandes fricciones con el pensamiento libertario de raigambre más individualista. Otra derivada de esta reapropiación está en la línea que desarrolla la escuela de Agambem y Tiquun/Comité Invisible al habla de la *potencia* en sus discursos.¹⁶

A este respecto, dice Dussel que el anarquismo idealiza la *potentia* renegando de la *potestas*, despreciando la institucionalización del poder. No es necesariamente así si entendemos que la cuestión, para el anarquismo, es cómo institucionalizar un poder social que no dé lugar al dominio, a la fetichización del poder y a la escisión entre *potentia* y *potestas*.

El efecto de esta nueva recepción sería demoledor en la teoría política del anarquismo clásico si no se hace una recepción cuidadosa. Los esquemas con los que el proletariado se lanzó a la conquista del mundo en 1871, 1917 o 1936 quedarían obsoletos a la vez que los sucesos que sistemáticamente se dieron en cada uno de esos asaltos quedan explicados. El poder no se toma, el poder no se abole. El poder se ejerce, lo que traslada el problema del poder en

14] «Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberana, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político.» (Dussel, 2006, p.27).

15] «La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*. La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediadores para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada.» (Dussel, 2006, p.30).

16] Véase, por ejemplo, *Cuidar de la potencia* (Comité Invisible, 2015, p. 239).

el anarquismo al problema del lugar desde el que se ejerce el poder o el objetivo con el que se ejerce. En general, estas disquisiciones apuntan así algo ya conocido: la diferenciación entre voluntad popular y poder instituido. El problema se traslada de nuevo a cómo se define esa voluntad popular, cómo se acota y cómo también en ella intervienen poderes, aunque no sean instituidos aún. Como decimos, ésta es la concepción que nos permite ver lo que pasó en la comuna, lo que pasó en la revolución soviética, o en el 36 colectivista. Ver ese momento en el que una potencia clara surge de lugares muy concretos desde el pueblo-asambleas, consejos o comités de fábrica— y cómo ese poder se instituye de una forma incompleta deviniendo en un poder fetichizado que habilita la reproducción de la dominación. Aquí empezamos a encontrar preguntas que se van a abrir más adelante: quién es el sujeto del poder, cuáles son los límites de su actuación y cómo se conjugan poder y emancipación.

Una vez iniciada esta senda, la consecuencia lógica es interiorizar la necesidad de relacionarnos con el poder como una realidad ineludible, lo que tampoco resulta sencillo. Hacia dentro, en la esfera más micropolítica, esta concepción del poder como algo que nos permea es lo que nos puede permitir encajar mejor críticas como las del feminismo o el antirracismo que ponen negro sobre blanco la existencia de roles y jerarquías en el seno de cualquier organización o micro-movimiento de nuestro campo político. El poder no reside en instancias ajenas desde las que nos gobierna sino que el poder es algo que nos atraviesa y por lo tanto una condición con la que convivimos, un campo que nos polariza o un campo que nos atrae.

Existe una segunda encrucijada cuando se adopta esta nueva conceptualización que nos lleva a redefinir la *acción directa*¹⁷. La

17] El conocido escrito *Ai ferri corti* que ha marcado a varias generaciones de anarquistas es una oda a la acción directa entendida de la forma más inmediata y abrupta: la del anarquismo insurreccionalista.

acción directa es una seña de identidad del anarquismo, lo que no es una buena señal, ya que se trata de una táctica de la que se ha hecho fetiche¹⁸. Sin embargo es cierto que para el anarquismo es un *elemento estratégico* (en palabras de Côrrea) que las personas tengamos capacidad de agencia propia, evitando la delegación en instancias de mediación del tipo que sean. Desde una concepción mecánica del poder, la acción directa se reduce a la confrontación directa entre el *uno-oprimido* y el *otro-opresor*, sin la existencia de mediaciones o arbitrajes. La óptica para asumir la idea de acción directa en la nueva conceptualización del poder pasa por ampliar lo que se considera sujetos y lo que se considera mediación y, sobre todo, por otorgar la dirección política de los procesos a quién queramos que la tenga. Desde esta nueva óptica, acción directa tiene más que ver con la capacidad de agencia de los sujetos políticos que con la forma particular que toma cada conflicto y los agentes que en él intervienen. La clave de la acción directa es negar la capacidad de mediación de poderes externos, negando así las estructuras que permiten la reproducción de la dominación existente. De esta forma, no sólo se ejerce la capacidad de agencia propia, sino que se evita la injerencia de poderes que trabajan activamente para amortiguar los conflictos sociales y políticos.

Un ejemplo de aplicación de esta conceptualización de acción directa se puede encontrar en el conflicto capital-trabajo que se da en las huelgas laborales en las que se establece una negociación directa entre la plantilla (sus sindicatos, asambleas, comités...) y las empresas (sean directamente empresarios o sean sus abogados, representantes...), siendo aquí la acción directa el conjunto de actividades que permiten la confrontación entre ambas partes sin necesidad de mediaciones de terceros (especialmente, de las instituciones existentes).

18] Esta conceptualización de la acción directa de forma amplia frente al fetiche se encuentra, por ejemplo, en la crítica al *fetiche de la acción directa* de Manzanera (2020).

Qué sujeto

Una vez problematizada la cuestión del poder, se abre la cuestión de quién ejerce el poder. Si el poder no es una propiedad del poderoso, como el magnetismo no es exclusivamente propiedad del imán, sino que es un efecto sobre el resto ¿Dónde reside el poder? ¿Quién lo ejerce? Esta es la cuestión del sujeto, y más en concreto, del sujeto político. El actor de la Historia.

La cuestión del sujeto es de nuevo especialmente punzante si no se parte desde la concepción del anarquismo socialista y se admite como perfectamente propia la idea de un anarquismo *ius naturalista* o individualista. Cuando el sujeto es el individuo, no hay lugar para la acción colectiva que no sea a través de alguna forma de contrato social. Cuando el sujeto es una colectividad, ya sea esta una clase, un pueblo, o un conjunto social —como pueden ser *los desposeídos*—, estamos asumiendo otro marco para la interpretación de la cuestión del sujeto. Ya no es una suma de las partes, sino una entidad social cualitativamente distinta a las mismas. En nuestro caso, consentir que el sujeto político parta desde el individuo de la manera que se plantea desde el liberalismo y el republicanismo es problemático y nos hace caer en sus mismas trampas ¿Cómo nace la voluntad general de un agregado informe de individuos? ¿Cómo deliberan los individuos, cómo es posible esto cuándo se sitúan en relaciones de poder desigual? ¿Basta con «negar el poder» para que los individuos deliberen en igualdad? La cuestión del sujeto se torna práctica cuando analizamos ejemplos históricos en los que se mezcla la confusión sobre cuál es el sujeto y cuál es la propia comunidad política, cuál es el campo de fuerzas, cuáles son las fuerzas que actúan y cuáles son los objetos sobre los que actúan.

Llegamos a dos problemas: uno es ontológico y tiene que ver con qué es el sujeto político, el otro es operativo y tiene que ver con cómo se construye un sujeto político.

Sobre la primera cuestión, continuando con el programa de recepción abierto con la cuestión del poder, el sujeto político sería la articulación de voluntades que permiten generar un campo de fuerzas en lo social. Aquí entran varios elementos: articular voluntades como condición de posibilidad, generar fuerzas como función del sujeto y lo social como objeto pasivo. Esta conceptualización, este modelo, permite deslindar lo que es y lo que no es un sujeto político. Sujeto es campo de fuerzas, no simples alineaciones de elementos. Sujeto es articulación y no un agregado informe de personas: tiene que haber procesos de diálogo, deliberación, encuentro y congruencia. Por otro lado, articular no es fusión de voluntades. Sujeto actúa sobre un elemento, que es lo social, y que no necesariamente es externo al propio sujeto.

Bajo este esquema conceptual podemos entender con más flexibilidad que un sujeto político requiere de un mínimo de escala para poder generar ese campo de fuerza, esto es, para poder ejercer un poder. Veamos un ejemplo: el movimiento obrero es un sujeto político en tanto que a través de sus organizaciones —más o menos formales— es capaz de ejercer un poder en la defensa de sus intereses de clase sobre un cuerpo social determinado y delimitado, sobre el que a la vez que se confronta con intereses contrapuestos, se generan agregaciones de otros sectores sociales: intelectuales, estudiantes... Desde este punto de vista, el poder que se ejerce no es una simple fuerza contra el adversario, sino todo un proceso de relación social en el que se produce una recomposición de las alineaciones sociales y que, a posteriori, permiten ejercer esa fuerza. Pensemos en un imán pequeño pero capaz de generar un campo intenso, que le permite atraer metales hacia sí a la vez que repele a otros cuerpos imantados. Llegado a un punto, el conglomerado imán-cuerpos atraídos tiene suficiente masa para poder actuar con fuerza y mover el soporte sobre el que todos estaban previamente. Esta es la imagen del sujeto que manejamos cuando hablamos en términos de campos.

Con ello, llegamos a una segunda problemática eminentemente operativa: cómo se construye el sujeto político. Esta cuestión es compartida en la problemática con el resto del espectro socialista. Por ejemplo, se ha dado en el marxismo una intensa cuestión en torno a cómo la clase se convierte de un sujeto pasivo, empírico, a un sujeto político activo. Tenemos que hacer una distinción entre el sujeto como *objeto en movimiento* a un sujeto real. Lo primero supone entender el sujeto como un objeto que se mueve, a saber, un grupo social con unas características determinadas —renta, relación con los medios de producción, condiciones físico biológicas— que hace algo. Lo segundo es entender que un sujeto político sea, efectivamente, un actor no sólo hacia fuera sino también hacia dentro, auto-constituyéndose permanentemente con independencia de los atributos de partida. Esta distinción, que en términos hegelianos se expresa con la dupla *en-sí/para-sí*, no es ni mucho menos simple y por ello es el origen de enconadas polémicas en la actualidad de nuestro entorno político. Ya no sólo por la cuestión de la delimitación del sujeto —¿hasta dónde llega la clase obrera, el concepto de mujer o la categoría de pueblo?— sino por la cómoda omisión de que exista un constante proceso de autoformación del sujeto que tenga todo que ver con el despliegue de técnicas narrativas y con el manejo de significantes por encima del sustrato material desde el que parte el agregado social que, a priori, constituye un sujeto. Claro, es mucho más sencillo enquistar la acción política en esculpir un sujeto político ideal buscando unas condiciones empíricas que lo diferencien del resto de la sociedad que lanzarse a hacer acción política en sujetos indeterminados e indefinidos.

La existencia de mediación social es un presupuesto de la política a todos los niveles, siendo como es la política, una actividad humana que surge de la relación, de las intersubjetividades colectivas. Que esta mediación tenga más que ver con procesos de significación-resignificación que con una epistemología positivista que consista en enunciar hechos verdaderos tal vez sea una cuestión

de época, de civilización, pero en ningún caso es una maldición secular. La clase trabajadora no es un sujeto político por compartir unas condiciones de vida o una posición con respecto al proceso productivo dominante en un determinado modo de producción: la clase trabajadora es un sujeto político en tanto se vea inmersa en un proceso de autoformación subjetiva en la que las condiciones de vida y la posición respecto del proceso productivo sean los elementos narrativos centrales, desplazando otras narrativas como las que se utilizan para la condición de ciudadano o la de compatriota.

En definitiva la cuestión del sujeto a lo que nos acerca es a la enorme plasticidad que supone pensar el sujeto político no ya como un agregado simple de personas sino como una estructuración de sus intereses y, a su vez, puesto esto en relación con el resto de actores de la sociedad tanto a pequeña como a gran escala. Esto es: cómo un sujeto político puede articular intereses confrontando a la vez con otros sujetos políticos y también sostenerse en relación con los procesos internos de una sociedad en la que ya existen campos de poder sobre los que los procesos colectivos generados por un sujeto político no los eliminan, sino que los superpone.

Llegamos al centro del debate ¿Cuál es el sujeto político del anarquismo? En general, todas las corrientes socialistas han sostenido durante más de un siglo que es la clase obrera, el sujeto de la revolución en una pretendida sintonía con lo contenido en el *Capital* de Marx¹⁹. La confusión de las últimas décadas ha intentado bien ampliar ese sujeto hasta desdibujarlo, bien sustituirlo. Por parte del anarquismo, lo más habitual es recurrir a fórmulas vagas:

19] Cabe señalar contra el economicismo dominante en el socialismo, la recepción de Marx que pone sobre la mesa la existencia de una concepción relacional de la clase en Marx que es coherente con lo que aquí se está defendiendo (Kohan, 2013, pp. 323-325). A la vez, siendo estrictos en las lecturas de Marx, señalar que con la lectura más centrada en *El Capital* sobre las clases sociales y más alejada de las reinterpretaciones sociológicas hechas a posteriori la cuestión de las clases es verdaderamente reducida como muestra *La revolución en el capital* (Rodríguez Rojo, 2019).

el pueblo, los oprimidos...o incluso la fórmula magistral de la última década: los de abajo.

No hay respuestas cerradas a esta pregunta. No debe haberlas. Y no debe haberlas porque en coherencia con la definición de sujeto que se ha recogido, este se autoconstituye con su propia evolución sin constreñirse a las clasificaciones empíricas que puedan hacerse sobre él. Por tanto, no es tan importante cuál es el espacio social del sujeto político del anarquismo como ser conscientes, de una vez por todas, que lo relevante es el proceso de agregación de intereses en contra del dominio.

La política y su campo

Una de las cuestiones que se abrían con el tema del poder era su alcance, lo que entronca con otro de los elementos más confusos de definir en el anarquismo de las últimas décadas: qué es hacer política y dónde se hace. Frente al reduccionismo parlamentario que entiende por política lo que hacen los políticos, tenemos su reverso que, por exceso, diluye la cuestión hasta que no define nada: política es cualquier actividad humana, todo es político.

Debemos focalizar el campo de actuación de lo político en dos aspectos: delimitar lo que es actividad política y definir cuál es el alcance de esta actividad. En primer lugar, para poder resituar la función del anarquismo en nuestra vida o al menos, clarificar los términos de un debate en el que todo parece conducir a una «política del modo de vida» como la denunciaba Bookchin. En segundo lugar, para aclarar qué es lo posible y lo deseable cuando se actúa políticamente.

En línea con la concepción de lo social que se viene manejando, la política va a tener que entenderse como un proceso que pone en relación distintos sujetos sociales. La política es relación y, sobre todo, es proceso. Pero ni todo proceso de la realidad es político ni

toda relación forma parte del proceso que pueda entenderse como político. Aquí es necesario recurrir a las analogías desplegadas para conceptualizar el poder y el sujeto: si la sociedad es un campo de fuerzas, la política es el fluido en el que se desarrollan las relaciones. Pensemos en una disolución en la que hay diferentes partículas, algunas con carga magnética y otras sin ella, pero todas con masa; los campos magnéticos provocan alineaciones e incluso coagulación de partículas, mientras que el campo gravitatorio provoca choques entre partículas con o sin carga. En esta analogía, el fluido es la política, pues es un espacio definido en el que las relaciones entre partículas provocan efectos cualitativos como podría ser un cambio en el color o la temperatura de la mezcla; cuando las partículas están fuera del fluido, en otro recipiente por ejemplo, el fluido que las ponía en relación desaparece, aunque no desaparezcan ni los campos ni las relaciones, pero estas dejan de ser política, dejan de surtir un efecto de conjunto como el que se produce cuando están en un mismo fluido.

Confrontamos así, con la idea de que todo es política, dado que hay actuaciones que fuera del espacio de lo político no modifican la realidad como sí lo hacen dentro de un espacio de fuerzas. Es la diferencia radical entre un reparto espontáneo de alimentos en un barrio entre la vecindad a uno que está inserto en una estrategia política de una fuerza concreta, sea un centro social, una parroquia o un partido político. Aunque estemos viendo la misma actividad, aunque sus efectos sobre la vida de la gente sean exactamente los mismos a efectos de procurar alimento, la incidencia política de lo primero y de lo segundo es diferente cualitativamente desde el momento en que el segundo tipo de repartos de alimentos se encuadran en un alineamiento de subjetividades que son parte del proceso de constitución de sujeto y que, su vez, es la condición de posibilidad del ejercicio del poder social.

Una segunda recepción de esta idea, tiene que ver con la necesidad de involucrar subjetividades; esto implica que lo político tiene

límites allí donde no hay posibilidad de mediación alguna entre subjetividades: no hay política posible entre personas entre las que no existe ninguna comunicación ni, por tanto, ningún grado de relación. Y esto nos lleva a una constatación necesaria: la política está en todo caso limitada a lo humano. Aquí igual saltan las alarmas de quienes, en sintonía con el signo de los tiempos, somos cada vez más receptivos a una concepción de la realidad y del conjunto economía-cultura-sociedad-tecnología cada vez más poroso y de fronteras más difuminadas con *lo natural*. Tomando por ejemplo al más nítido exponente de esta revisión de conceptos como es Jason W. Moore con su idea de *oikeios, ecología-mundo o trama de la vida*,²⁰ sabemos que la actividad humana está en permanente codeterminación con los procesos ambientales y geofísicos de su entorno; esto también implica la producción de subjetividades y, sin embargo, el espacio de relación de estas subjetividades al que venimos a llamar *política* no es capaz de incluir en su seno aquellos elementos extra-humanos. Más claro: no hacemos política con el río, la montaña o el milano, ni con el CO₂, el espacio o la gravedad, hacemos política, exclusivamente, con los conceptos que tenemos de esas realidades. Esta aclaración necesaria es especialmente pertinente cuando se pretende integrar aportes intelectuales como los indicados, que nos pueden llevar a una pretendida horizontalidad con *lo natural* que desdibuje el objeto de lo político y su ámbito de actuación: lo humano. Y es que, es exclusivamente a través de la cultura, de la articulación de intersubjetividades, del establecimiento de sistemas de mitos-ritos-símbolos, como podemos desplegar procesos en la trama de la vida conscientes y soberanos.

20] Estos conceptos son relevantes por el esfuerzo conceptual que suponen a la hora de trascender las limitaciones de los esquemas conceptuales de la crítica ecológica. Nociones como metabolismo social o interfaz sociedad-naturaleza se ven integrados y superados por las nociones que se propone en *El capitalismo en la trama de la vida*. (Moore, 2020).

Una vez hecha esta delimitación «hacia fuera» es necesario hacer las delimitaciones «hacia dentro». Y es que si asumimos que para que la política sea tal cosa debe haber un espacio común que sirva de lienzo en el que se den las relaciones. Hay muchas realidades colectivas que no serían políticas por no compartir dicho lienzo. En rigor, ese espacio común es más bien un proceso, dado que es un ámbito dinámico, que cambia con el tiempo y en el que todas las partes inmersas se ven afectas por la dinámica. Sin embargo, la palabra *espacio* resulta más operativa al permitirnos visualizar más sencillamente la idea de que la política se da entre grupos de personas en las que existe una relación subjetiva. Espacios políticos hay infinidad y además tienen distintas escalas: hay espacios micro-políticos en el seno de una organización, espacios de política territorial en un municipio o una comarca, espacios de política nacional y espacios de política global; también hay espacios políticos que, independientemente de la escala, reúnen, en exclusiva, a sectores sociales determinados y no a la totalidad de las personas.

Después de estas generalidades, el interés de esta idea de los espacios políticos es una operatividad para explicarnos que estamos situados en *comunidades políticas* y que operamos en *culturas políticas*. La comunidad política es una noción sustancialmente coincidente a la del proceso de lo político que se ha señalado antes, siendo así una comunidad política un ámbito de relación intersubjetiva permanente en el tiempo en el que actúan sujetos políticos. En lo sucesivo, vamos a llamar comunidad política a entidades políticas medianamente definidas y estables: los estados, los municipios o los soviets. La noción de cultura política es eminentemente práctica y nos sirve para referirnos a los espacios políticos que, sean o no sujetos, operan dentro de una comunidad política sin ser su totalidad, vehiculando fuerzas sociales. Una cultura política en el Estado Español sería la nacional-católica/conservadora, que sería todo un entramado político que va más allá de partidos como el PP, VOX o UPN incluyendo a gran parte de la iglesia y de la sociedad civil...y

militar. Otra cultura política sería la anarquista, con sus organizaciones, sus dinámicas locales, su idiosincrasia y sus espacios comunes. Y esto, sin que se pueda decir que los conservadores españoles o el anarquismo constituyan un sujeto político. La cultura política es algo más prosaico y simple, menos riguroso para el análisis.

El horizonte temporal de la política

Horizonte emancipador no significa programa, no significa propuesta cerrada, significa impulso, dirección y movimiento. No horizonte en un sentido temporal de futuro, sino en un sentido vital: tenemos una vida que construir. Esta diferenciación entre tiempo absoluto cartesiano y tiempo vital percibido es clave para entender el giro que necesita el concepto de horizonte emancipador, porque esa emancipación no «vendrá», sino que la tenemos que realizar.

Chocamos con una conceptualización del futuro que hace imposible avanzar y que entronca con el sentido común de época que nos envuelve. La profusión del análisis sobre la crisis y el colapso nos lleva a una teorización constante dentro de marcos auspiciados por el cataclismo y la inestabilidad. Sin embargo, el capital sigue funcionando, los estados se fortalecen, la sociedad vira hacia el autoritarismo y el nacionalismo. Algo no encaja con la teoría de la descomposición social. Miramos el árbol y no vemos el bosque: los motivos para el colapso del sistema económico lo serían si el sistema fuese exclusivamente económico. La caída de la tasa de ganancia o de la tasa de retorno energético, la destrucción ambiental, la crisis de cuidados...crisis para la forma capitalista de extracción y acumulación de riqueza del pasado. Pero esa forma es solo una consecuencia de la naturaleza política del sistema: un sistema de dominación que excede su funcionamiento económico e impregna el resto de procesos

sociales y vitales. La dominación no tiene visos de colapsar, ni de desaparecer ni siquiera de transformarse radicalmente. El paradigma del colapso civilizatorio puede ser útil como medio de propaganda, para hacernos pensar que hay otros mundos por venir, pero no tiene consistencia teórica aun con Jared Diamond de la mano, quien, con su determinismo bio-energético viene a insinuar que, tras cada colapso, las condiciones de reproducción de las subjetividades dominantes se han salvado. De hecho, a día de hoy, el discurso del colapso²¹ lo único que reporta es agrias discusiones políticas y relatos de nula eficacia política, porque más que chocar con la cosmovisión dominante, se acoplan con la cultura de época y alimentan la impotencia política al anunciar acontecimientos «inevitables» a la vez que se acepta la hegemonía cultural del individualismo que se traduce en una propuesta política escapista: ruralismo disperso, deconstrucción personal, microproyectos insulares... Todo esto revestido de un nihilismo antihumanista, una fe negativa en lo humano. Esta posición podría parecer inocua a nivel social, pero es verdaderamente relevante dentro del movimiento anarquista, que hasta no hace tanto acogió con entusiasmo discursos abiertamente reaccionarios.²²

La cuestión del horizonte emancipador choca de lleno con el relato político del colapso sistémico porque ponemos el carro delante de los bueyes: no hay horizonte porque haya colapso

21] Nos referimos aquí al discurso del colapso como narrativa de época, no como posición política dentro del ecologismo decrecentista de quienes apuestan por *colapsar bien*. Carlos de Castro, Antonio Turiel, Adrián Almazán, Yayo Herrero... estas personas representan una metabolización del discurso del colapso que lo inserta en posiciones de emancipación social, aunque desgraciadamente sus ópticas no sean en absoluto populares. El discurso del colapso que aquí se critica traslada la narrativa de final de los tiempos sin trasladar el contenido emancipador.

22] Se ha señalado por bastante gente (José Ardillo o Julio Reyero, por ejemplo) la perniciosa huella que dejó la incesante actividad intelectual de Feliz Rodrigo Mora en el anarquismo entre 2008 y 2015. Sobre todo por lo que indicaba: una horfandad de capacidad intelectual propia que cualquier predicador podía rellenar.

del sistema, hay colapso del sistema porque nos emancipamos de él. Un sujeto político revolucionario es en la práctica histórica el principal vehículo para la demolición de estructuras de poder como las que nos constriñen ahora. Además de esto, resituar la cuestión del horizonte es lo que nos permite operar políticamente en positivo y llevar ese impulso emancipador socialista a la sociedad. Es hacer operativos los conceptos y los análisis en pro de ese sujeto colectivo que conscientemente se dirige a cumplir su voluntad, sea ante un sistema fuerte y en ascenso o sea frente a un sistema en crisis y, consecuentemente, en recomposición.

La comunidad ¿regresión emancipadora?

Se impone en nuestros medios con profusión la idea de que el horizonte al que aspiramos es un horizonte comunitario. A veces, incluso, como manera de confrontar a la fórmula *pueblo*, problemática y sobre-explotada.

La recuperación de la palabra comunidad se puede rastrear hasta la sociología alemana del siglo XIX inicios del XX, y sin duda está en el ADN de todo un movimiento socialista que se inspiró en la comuna y quiso construir el comunismo. Pero comunidad empieza a significar algo vacío en manos de tanta gente. Hay quien utiliza la comunidad para hablar de la nación²³, quien propone la comunidad

23] I. Errejón «No hay política sin identidades fuertes y cuando ocurrió la crisis de los sistemas políticos, por el desprestigio de los políticos, por la corrupción, por la erosión de las condiciones de vida que ha supuesto la globalización neoliberal, esas poblaciones no han encontrado entre los partidos políticos tradicionales ningún canal para expresar las incertidumbres, pero fijate que no diría fundamentalmente económicas, porque hay opciones populistas de derechas en sitios donde la crisis no ha golpeado particularmente: es sobre todo el anhelo de comunidad, el expresar que a mí, por el hecho de ser ciudadano de un país, alguien me va a cuidar, va a cuidar de mí.» Entrevista en LaMarea.com, 23/12/2016, incluida en el Dossier #LaMarea44.

como único horizonte de fuga²⁴, quien problematiza la comunidad en un sentido sociológico²⁵... Lo comunitario es una salida discursiva sencilla y cómoda en el horizonte nacionalista y ante la sensación de individualización que impone el capitalismo. Así ha sido con la pandemia: ante el obvio aislamiento que supone confinarse, prolifera el llamamiento por parte de los movimientos populares a hacer comunidad frente al movimiento táctico del poder mediático y el derechismo social de llamar al patriotismo, a hacer país y a remar juntos.

Dentro de la maniobra retórica y esencialista, que en muchos casos supone el recurso a lo comunitario, hay que señalar lo habitual que es confundir este comunitarismo con un retorno a un pasado idílico. Por ejemplo, Carlos Taibo lleva tiempo difundiendo en sus ponencias algunas reflexiones que circulan por distintas expresiones del movimiento popular —desde el ecologismo al sindicalismo—, que indican que hay que recuperar elementos precapitalistas como condición que posibilite la superación del capitalismo. Esta maniobra resulta de la oposición a la apisonadora modernizadora de la que hemos hablado cuando poníamos al anarquismo y al socialismo del siglo XIX como elementos modernizadores, cuya acción práctica, en muchos casos, disolvió los lazos preexistentes. La recuperación de la memoria comunal, de formas igualitarias que están en nuestra historia y de la certeza de que la modernización no ha supuesto una necesaria mejora de la calidad humana serían las expresiones más visibles de este giro discursivo, en el que el comunitarismo tiene un papel central.

Esto es un mensaje que necesita muchos matices, sin que sea falso ni negativo en sí mismo. La mayoría de las veces porque se trata de idealizaciones históricas, visiones romantizadas de sociedades del

24] Véase *habitar de manera revolucionaria* (Comité Invisible, 2015).

25] Véase *Compromís i acció col·lectiva*, de César Rendueles en Dossier *Ciudad Abierta* (2018) de Barcelona Metrópolis.

pasado que no pueden usarse para mucho más que para estimular la imaginación. Además, en la mayoría de los casos, de lo que se trata no es tanto de dibujar horizontes de emancipación como de, por un lado, demostrar que lo que proponemos es viable porque ya se ha practicado y por otro lado, enlazar con creencias preexistentes en la sociedad que faciliten la movilización. En ambos casos, hablamos de un recurso propagandístico, comunicativo. De esta segunda faceta tenemos abundantes ejemplos que van desde movimientos de raíz nacionalista que se revisten de comunitarios para mantener su espina dorsal en torno a una nueva formulación emancipadora o como expresión sincera de un cambio de tendencia y una deserción del esquematismo territorio-nación de la modernidad.

El retorno retórico a la comunidad como forma precapitalista de vida aceptable sirve para resituar cuál es entonces el horizonte al que nos dirigimos. ¿El horizonte es un retorno? ¿Es un futuro? La cuestión del horizonte emancipador plantea inevitablemente la cuestión del futuro, de qué es el futuro y cómo lo proyectamos. En este punto hay que reconocer que la teoría posmoderna académica como el influjo cultural de la posmodernidad epocal ha distorsionado la concepción del futuro que podíamos tener, que por otro lado, era maniquea y bruscamente lineal. Otro reduccionismo y vulgarización de lo que es un horizonte emancipador al convertirlo en una suerte de milenarismo de masas, de redención colectiva en sentido religioso.

Para poder vislumbrar con claridad de qué estamos hablando, hay que volver a hacer una separación que, por lo menos, sea pragmática como la existente entre el concepto comunidad y el concepto sociedad en la línea de Tönnies (2011). Si la comunidad es la agrupación de personas en la que se dan relaciones sin mediaciones y la sociedad es aquel conjunto de personas en las que sí que hay mediación, parece entonces que lo que nos distancia de nuestro objetivo es identificar las mediaciones y eliminarlas. Una mayor concreción, sin salir del campo teórico, de lo que significa este concepto lo encontramos en Dussel (2014, pp.244-245) como

relación entre la comunidad *material* («[una comunidad] que produce satisfactores para cumplir con esas necesidades de la vida humana, con valor de uso, valor y valor de cambio») y la comunidad *formal* («comunidad de comunicación donde todos los miembros simétricamente deben llegar a consensos racionales válidos acerca de la organización y de las labores...»). Esta concreción bien leída nos aleja de la imagen de comunidad como tribu, horda o familia. Comunidad no es necesariamente simple sino que puede ser compleja y puede recoger en su haber mediaciones que sirvan para su articulación, instituciones que permitan la convivencia y que, de hecho, sean la garantía de que la parte *formal* de la comunidad se reproduzca en el tiempo. Porque la imagen de la comunidad como convivencia simple de lo que bebe es del relato contractualista del *buen salvaje*, del *edén civilizatorio* al que volver tras la penitencia de la vida en la tierra. Debemos abandonar los esencialismos, esas concepciones cerradas de cómo tiene que ser la convivencia humana y sustituirlos por referencias para entender la tensión en la que se mueve nuestra convivencia social. No perdamos de vista que el objetivo del impulso ilustrado, y en particular del anarquismo, es la eliminación de la dominación, y esto no significa necesariamente una forma de comunitarismo o una estructura social determinada por un tipo de relaciones recíprocas concretas.

La cuestión de la comunidad vuelve sobre la cuestión del poder antes apuntada. Decimos, por convención y comodidad, que la comunidad es el espacio de la *potentia* mientras que la sociedad, con sus mediaciones, el de la *potestas*, pero esto no tiene porqué ser necesariamente así. El anarquismo no es necesariamente enemigo de la sociedad porque no es necesariamente enemigo de la mediación social. Es una suerte de idealismo pretender que exclusivamente en grupos sociales en los que no hay mediación pueda no haber dominio. No porque suponga una reivindicación de una sociabilidad de pequeña escala con relaciones humanas de alta densidad y complejidad frente a una sociabilidad extendida con relaciones de baja

densidad y muy mediadas; el anarquismo que desde aquí defendemos opina que debe de tener un programa válido para ambas situaciones: civilizaciones de escasa complejidad y elevada densidad relacional directa y civilizaciones con complejidad y relacionalidad mediada. El objetivo del anarquismo es abolir el dominio y en su lugar implantar la libertad positiva.

La cuestión del poder entonces se traslada a la cuestión de las mediaciones sociales y cómo estas mediaciones se autonomizan de las voluntades imponiéndose sobre ellas. En el campo de la economía política estaríamos ante el afamado *fetichismo de la mercancía y su secreto*, el proceso que Marx describe y por el cual el trabajo vivo contenido en las mercancías adopta la pulsión de la vida y da pie a constituir el sujeto automático, aquel que opera sobre las voluntades de las personas que entran en relación a través de él. Un alien, en términos de Ian Wright,²⁶ una voluntad extrahumana que domina la vida del planeta. La recepción de la nueva lectura de Marx de este aspecto sepultado por el marxismo tradicional abre la posibilidad a una reconceptualización de las relaciones que Marx descubre en su crítica que conectan con esta lectura relacional del poder. El Marxismo, como el resto del socialismo, asumió de inmediato una visión mecanicista del poder social, lo que dejó en un segundo plano estas cuestiones.

Las formas precapitalistas han sido históricamente despreciadas por el movimiento socialista, que en su nacimiento convivió con muchas de estas formas. Más adelante, el mecanicismo del materialismo histórico reduccionista condenó cualquiera de estas formas humanas en pro del progreso técnico que posibilitaría el socialismo. Ha sido bastante después cuando, con la publicación de los *Elementos para la crítica de la economía política* (Marx, 2019), se abriría una discusión en clave marxista mucho más profunda en torno a estas formas sociales, en las que el determinismo productivo

26] Véase el blog de Ian Wright con entradas como *Marx on Capital as a Real God*.

base-superestructura se dejaba permear por un método histórico mucho más riguroso y propio de Marx. El escrito encabezado *Formas que preceden a la producción capitalista* recoge una conceptualización de formas precapitalistas y sus mutaciones de forma mucho más realista que el esquematismo primitivo-esclavista-feudal-industrial de la II internacional; y por descontado, mucho más fértil, abriendo la puerta a una conexión entre la crítica a la economía política y el pensamiento descolonial que fructificaría casi a finales del siglo XX²⁷.

Con esa base entendemos mejor la distinción de Marx entre forma comunitaria y forma social mediada, entre dominación directa interpersonal y dominación mediada por las cosas, propia del capitalismo y central en su concepto de fetichismo. Ahora bien, tampoco podemos reducir o reinterpretar la aportación de Marx al socialismo con la única clave del fetichismo y la comunidad negada, omitiendo el resto del trabajo de crítica a la economía política en la que la noción de clase y de progreso tecnológico es imprescindible para entender la crítica planteada.

Mirando, desde esta aclaración, al resto de la tradición socialista, rescatamos la conceptualización de Marx que, aunque poco presente para el marxismo hegemónico, es el fondo de la cuestión para el comunismo que merece tal nombre. Tenemos entonces tres estadios principales de metabolismo social:

1. Relación directa entre personas dominadas, dominación por mecanismos formales y explícitos: tribalismo, feudalismo, esclavismo... En este estadio se dan formas relacionales no mediadas, lo que da lugar a formas culturales llamadas premodernas de manera muy simple y que tal vez lo único que tengan en común es el predominio de la sociabilidad directa.

27] A este respecto, destacar el trabajo *Karl Marx. Escritos sobre la Comunidad Ancestral* (Vicepresidencia de Bolivia, 2015) en el que se recoge el extracto, entre otros, con aportaciones de otros autores como Hobsbawm o García Linera.

2. Relación mediada entre personas formalmente libres, dominación a través de las cosas: capitalismo. En este estadio aparecen formas de mediación que permiten el dominio de unas personas sobre otras en un marco de libertad formal: la mercancía, el trabajo, el capital...Las formas culturales de esta época corresponden históricamente con las de la modernidad y se caracterizan por la mediación.

3. Relación directa entre personas libres: individuos libres y trabajo asociado. Este tercer estadio se corresponde con el comunismo.

La cuestión comunitaria se debe entender entonces como una fórmula contrapuesta a la mediación social fetichizada. Este matiz es crucial: no se descarta la mediación social, porque de hecho es cuestionable que la mediación social no sea intrínseca de la sociabilidad; se combate contra la fetichización de esas mediaciones; se combate la autonomía simbólica y formal de estas ideas bajo cuya acción se reproduce el dominio de unas personas sobre otras. La eliminación de formas fetichizadas de cultura (en tanto sistema de mitos-ritos-simbolos) es el programa de quienes sostienen el programa del comunismo, de la libre asociación. Esta constatación no dice nada sobre la complejidad social, que puede ser elevada o reducida, ni dice nada sobre el tipo de cultura admisible: más idealista o más materialista, más colectivista o individualista. Lo que señala es, en todo caso, lo que resulta admisible en el proceso de producción de cultura y de su recepción para dejar fuera el proceso de objetivación cultural que cosifique la cultura. Este recorrido nos resulta difícil de concebir porque somos incapaces de pensar formas culturales que no se objetiven en cosas contingentes: mitos-ritos-símbolos. La cuestión no es tanto abolir esa triada sino someterla al juicio constante de las voluntades humanas, reemplazar la repetición de los procesos por la deliberación sobre los mismos.

RETOS PENDIENTES:

NACION, IDENTIDAD, TERRITORIO

Tras una aproximación tortuosa a través de conceptos y categorías de lo político que han intentado abrirse paso de alguna forma en los últimos años, los siguientes apartados van a girar en torno a la materia prima que hace funcionar a la mayoría de la actividad política actual: la pertenencia a lo colectivo. En nuestro caso, debemos acercarnos al elemento que, en los últimos años, ha retornado con fuerza como principal actor de pertenencias en nuestra sociedad, el nacionalismo. Pero no solo ha sido el nacionalismo, la fragmentación identitaria de la sociedad ha sido una pesadilla para un movimiento socialista ensimismado con las categorías de clase y pueblo.

Vamos a acercarnos a la cuestión nacional, a la identidad y al territorio como elementos en conflicto que nos atraviesan y en los que hemos tenido que reubicarnos con urgencia, por lo que estas

reflexiones y referencias son el fruto de algunos sonoros fracasos que hemos cosechado muy recientemente en el intento de metabolizar situaciones que nos han sobrepasado: desde el 15M a las caceroladas guarimberas de mayo de 2020.

Nunca se fue: el nacionalismo y lo colectivo

Resulta necesario dedicar espacio a pensar la nación y el nacionalismo por varios motivos. En primer lugar por su omnipresencia en la política hegemónica, bien de manera descarada, bien hibridado en otros tipos de articulación política y social. En segundo lugar, por las carencias conceptuales que nuestra cultura política tiene para acercarse a este fenómeno, lo que ha supuesto grandes problemas teóricos y prácticos. En tercer lugar, para distinguir nítidamente el nacionalismo de otras expresiones de sociabilidad colectiva que más adelante veremos.

A pesar de la profusión de lo nacional en todo lo que tiene que ver con las ciencias sociales, desde la antropología a la economía más *mainstream*, no existen definiciones cerradas que permitan identificar nítidamente los objetos nacionales. Esto es así por la propia naturaleza del concepto, que está a caballo entre la categoría analítica de la ciencia y el recurso discursivo de movilización de masas.

En primer lugar, vamos a hacer un acercamiento a algunas definiciones propias de las ciencias sociales del fenómeno nacional. No tiene la misma implicación la idea de nación en el análisis histórico que en el geográfico o que en la economía. Es por ello que se dan diferentes concepciones de nación las cuales, en algunos casos, resultan contradictorias. Para esta aproximación es bastante útil el recorrido que plantea Jaime Pastor en su libro *Los nacionalismos, el Estado español y la izquierda* (Pastor, 2012), sobre todo para abordar los diferentes nacionalismos y los diferentes enfoques para su concepción.

Haciendo balance en los inicios de este siglo XXI podríamos agrupar las principales «escuelas» o paradigmas de interpretación de los fenómenos nacionales en las siguientes: la modernista (que considera que parten de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa y que en ese marco se «inventan»), la perennialista (que resalta ya sea su continuidad o su recurrencia en el pasado y el presente), la primordialista (que remite su origen a un pasado lejano) y la etno-simbolista, que da más peso a los elementos subjetivos; una variante de la modernista sería la constructivista (que considera que la nación es resultado de un proceso de construcción social y discursiva), especialmente influyente en estudios recientes. (Pastor, 2012. p.19).

Lo que parece incuestionable es que han existido y existen distintos tipos de nacionalismos. Relacionada con el balance histórico y la sucesión de procesos vividos, tenemos la clasificación entre protonacionalismos, nacionalismos de unificación, nacionalismos de separación, nacionalismos de liberación y nacionalismos de renovación, con sus consiguientes subtipos.

Otra clasificación ya superada es la que pretendía oponer un nacionalismo cívico a otro étnico: con esta distinción generalmente se tendía a identificar el primero con el del Estado nacional vigente, mientras que el segundo era el de la «minoría» que reclamaba su reconocimiento como nación dentro de ese mismo Estado. De esta forma un liberalismo —o un «socialismo»— ciego a las diferencias nacionales pretendía imponer una concepción de la ciudadanía uniforme en torno a la identificación con la nación dominante frente a una(s) «minoría(s)» que demandaba(n) el reconocimiento de sus derechos colectivos como nación(es), incluido el de tener su propio Estado. Porque, en realidad, en la mayoría de los nacionalismos existen componentes étnicos y cívicos, aunque no es indiferente que predominen unos u otros a la hora de tratar con sus minorías respectivas. (Pastor, 2012. p.24).

Aceptando este punto de partida, resulta obvia la existencia de, al menos, una doble dimensión del fenómeno nacional: la política y la cultural. Si bien, como indica Pastor, esta división ni es pura ni es la única posible, dándose una casuística bastante particular en cada despliegue nacional. En este sentido apunta el clásico de Ernest Renan *¿qué es una nación?* de 1882, en el que discute como una nación no es un concepto reducible a ninguna de sus características: la raza, la lengua, la religión, la comunidad de intereses, la geografía... hay algo más. Si rastreamos el devenir de lo nacional en la historia, deducimos que la nación es un concepto político ilustrado que se propaga en la modernidad. En origen, la nación era poco más que un grupo humano con personalidad jurídica siendo a lo largo del siglo XIX cuando el concepto se nutre de concepciones étnicas, territoriales, lingüísticas e históricas que abren el complejo sistema nacional que llegó al siglo XX. (Hobsbawm, 2013). Situando los conceptos de nación que han ido surgiendo en la historia moderna, hay que señalar los hitos fundadores: la nación revolucionaria y la nación económica. La primera nace de forma evidente en Francia, en la excepcional revolución antiabsolutista que sacudió Europa y materializó el concepto nación. Esta nación revolucionaria de raíz ilustrada era un objeto puramente político, era un proyecto colectivo que garantizaba la igualdad jurídica de las personas, para lo que necesitaba dotarse de algunas herramientas organizadas en torno a un estado: una lengua, unos códigos comunes, un territorio definido... Fue más adelante cuando en torno a esta nación revolucionaria surge un sistema de ritos-mitos-símbolos que serían la nación francesa moderna. En parte tradiciones inventadas, en parte religión laica, la nación revolucionaria dio lugar a la nación cultural.

La segunda forma originaria de nación es la económica, a la que se refería, entre otros, Adam Smith. Una nación sería una economía, un grupo humano con un entorno económico común que, para el liberalismo no podía ser otra cosa que un mercado.

De manera natural, en torno al mercado se uniforman aspectos necesarios: lenguas, medidas, comunicaciones, regulaciones... que van dando lugar a leyes, administración y estados modernos, pero la justificación de la existencia de la nación era la simple existencia de economías en relación. Esta concepción tenía una particularidad que con el tiempo quedó soterrada, aunque no desapareciera del todo: el principio de umbral. Al ser la nación una economía, para ser viable necesita un cierto volumen, careciendo de sentido las naciones pequeñas. Esto además establecía una flecha de progreso en la cuestión nacional: de pequeñas economías tribales, a economías nacionales a una gran economía mundial ya sin naciones. La nación liberal era una forma transitoria entre la tribu y la humanidad, unidas y definidas todas estas formas por el mercado.

Con el desarrollo y la difusión de ambas ideas —nación revolucionaria y nación económica— van surgiendo en Europa y América naciones cuya evolución rápidamente tiende a dotarse de sistemas culturales asociados. Hobsbawm señala varios hitos en el siglo XIX en los que esta mutación acaba por dar lugar, en la segunda mitad de siglo, a dos fenómenos: el nacionalismo y la nación-étnicoracial. El nacionalismo surgiría como manera de designar al derecho francés que, asumiendo la irreversibilidad de la república, la codifica como una nueva forma de religión política.

El segundo fenómeno sería la extensión de la fusión entre nación y cultura local que, sumado a la lógica positivista de la época obsesionada en buscar una catalogación botánica de los fenómenos sociales dio lugar a etnias, razas y otras formas de clasificación humana que justificaban la existencia de naciones. Todo este proceso se propició con la envoltura cultural del romanticismo y sus expresiones artísticas asociadas.

El último añadido a la idea nacional vendría del llamado austromarxismo, con exponentes como Otto Bauer, que pusieron el broche final a la metabolización de la cuestión nacional por la

socialdemocracia, originando la concepción nacional como *comunidad de destino*. Esta comunidad *espiritual* de la nación se trasladaría a otras interpretaciones nacionales del marxismo, siendo posible rastrearla hasta nuestros días²⁸. La dimensión metafísica que asumió la cuestión nacional al vincularse al *espíritu nacional* ha sido una auténtica losa tanto sobre la teorización del hecho nacional y el análisis político de la realidad como sobre las estrategias políticas que se han desplegado con esos presupuestos, combinando lo peor de un positivismo antropológico que encuentra las clasificaciones rígidas entre personas y que busca allí donde mira, con un recubrimiento que en nombre de *lo cultural* permite justificar cualquier realidad contradictoria. Al final, se reproducen los esquemas nacionales existentes de manera inevitable.

La dispersión por el mundo de estas tendencias dio lugar a muchas tipologías y procesos diferentes y particulares. Pero las bases para el nacionalismo que existió realmente en el siglo XX y que dio lugar al sistema de estados nación mundial que hoy se reparte el mundo es éste y en su interior siguen insertas las contradicciones entre las tres fuerzas que se asociaron al término en el siglo XIX:

28] El ejemplo más notorio es la definición que da Stalin a la nación y que se vuelve hegemónica —o más bien doctrina— en todos los partidos de la III Internacional. Esta definición incluye la «comunidad [...] de psicología», que sería una vinculación *espiritual* cuyo reflejo sería la comunidad de cultura. A pesar de los matices y reinterpretaciones que se pretenden hacer, el reflejo histórico de esta concepción ha sido la traslación de la idea austromarxista de nación y su extensión por el mundo de la mano de las iniciativas de modernización soviética.

Autores especialmente metódicos con la recepción de Stalin en el presente (Armesilla, 2017) justifican que su definición de nación se opone y supera a la de Bauer y el austromarxismo. Sin embargo se omite la problemática de añadir el elemento *espiritual* como condición de necesidad de la existencia de una nación como si eso no fuera la misma operación metafísica. Pero sobretodo, se omite el efecto histórico, material, que ha tenido la recepción metafísica de *lo nacional* y la devastación que ha provocado.

la nación revolucionaria, la nación económica y la nación étnico-cultural. Rara vez confluyen las tres dimensiones en un solo objeto, a pesar de que sea el campo de trabajo del aparato de cada estado y de cada movimiento político que busca su estado propio, a través de escisión o unificación. Tras la segunda guerra mundial, la proliferación de naciones en el proceso de la descolonización no puede entenderse sin el impulso del leninismo de la III internacional, para quien la construcción de estados nación en clave revolucionaria era un mecanismo, una estrategia. En otro sentido, el hundimiento del bloque socialista derivó en la reaparición del etno-nacionalismo en Europa de una forma que hoy sentimos con especial fuerza. La primera gran escenificación de este retorno fue el horror de los Balcanes, seguido en el tiempo de un reguero de revoluciones de colores que desde Georgia a Kiev han ido perpetrándose en toda la periferia de Rusia. Pero no es la única manifestación de ese retorno, dado que todo el este europeo se encuentra cautivo de movimientos etno-nacionalistas de masas, desde Rusia hasta Alemania pasando por Polonia y Hungría.

El caso español es paradigmático de la crisis nacional que existe en el norte global, con un estado-nación consolidado en torno a una nación étnico-cultural muy discutible y de matriz básicamente imperial²⁹. La reapertura constante de la problemática territorial de las Españas en toda época pone de manifiesto esta carencia, si bien hay también un empeño político por rearmar la nación española como proyecto revolucionario-democrático a falta de base étnica. A su vez, las naciones y nacionalidades históricas que la conforman —Cataluña, Galicia, Aragón, Castilla...— se ven carentes de

29] La indisoluble vinculación de la nación española a su dimensión imperial podemos buscarla en la literatura antifascista y descolonial, pero resulta mucho más notoria cuando se lee de los propios defensores de la forma nacional de España: «*España, pues, no se agota en su ser nacional, no es, sin más, una nación entre otra homóloga, sino que si España importa algo en el contexto histórico y universal, lo hace por su carácter imperial y no por su carácter nacional*» (Insua, 2018, p.13).

los elementos que les permitan encajar nítidamente en el esquema nacional de los siglos XIX y XX, lo que facilita que se mantenga en conflicto permanente la cuestión nacional española como vehículo de contradicciones políticas, económicas y sociales. Y todo esto, al lado de la única sociedad en la que las definiciones de nación revolucionaria, económica y étnica mejor han casado entre sí en comparación con, prácticamente, el mundo entero: Portugal, o más bien, el Portugal postcolonial.

Entre las concepciones individualistas del anarquismo del siglo XIX y las recepciones metafísicas que calaron en el marxismo oficial, la tradición socialista siempre ha tenido serios problemas con la llamada cuestión nacional. A pesar de ello y del horror nacional desatado durante más de un siglo, a lo largo del siglo XX es indiscutible que la nacionalidad ha jugado su papel en luchas de liberación social, en muchos procesos descolonizadores y antiimperialistas que han conjugado con relativo éxito nación y liberación, patria y emancipación. ¿Ha sido un simple espejismo? ¿Un malentendido? ¿Estábamos ante una confusión entre nacionalismo y otra cosa? La experiencia descolonizadora no da pie a pensar que todo nacionalismo sea endémicamente reaccionario o funcional al dominio y nos pone en la pista, de nuevo, de que lo nacional es un proceso de articulación de intereses políticos en el contexto de la modernidad.

El principal matiz entre la concepción de lo nacional dentro de las principales teorías políticas de la modernidad y aquellos casos en los que lo nacional ha sido un motor de procesos de liberación social es que en los segundos lo nacional es un vehículo subordinado al proceso y no al revés. Lo nacional deja de ser un objetivo al que llegar o una esencia fundante y pasa a ser un instrumento que a veces es, incluso, coproducido por la lucha. De hecho, la reflexión descolonial se topa muy a menudo con la denuncia de lo tribal, lo étnico, lo nativo como un elemento que envenena el devenir de la emancipación social. Así lo expresa Franz Fanon:

La conciencia nacional, en vez de ser la cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de la totalidad del pueblo, en vez de ser el producto inmediato más palpable de la movilización popular, no será en todo caso sino una forma sin contenido, frágil, aproximada. Las fallas que se descubren en ella explican ampliamente la facilidad con la cual, en los jóvenes países independientes, se pasa de la nación a lo étnico, del Estado a la tribu. Son esas grietas las que explican los retrocesos, tan penosos y perjudiciales para el desarrollo y la unidad nacionales. Veremos cómo esas debilidades y los peligros graves que encierran son el resultado histórico de la incapacidad de la burguesía nacional de los países subdesarrollados para racionalizar la praxis popular, es decir, descubrir su razón. (Fanon, 1983, p.74)

La nación no existe en ninguna parte, si no es en un programa elaborado por una dirección revolucionaria y recogido lúcida-mente y con entusiasmo por las masas. (Fanon, 1983, p.100)

Edward Said recupera la legitimidad de hablar de nacionalismo en el contexto descolonial como el producto de occidente que, en manos de los colonizados, se vuelve una herramienta para la emancipación (Said, 2018). Sin embargo, en el mismo sentido de Fanon, avisa de un riesgo de *nativismo*, una deriva étnica y primitivista que hunde sus raíces en la autolegitimación cultural del movimiento nacional pero cuyas consecuencias son la devastación del movimiento. De ahí la relevancia en el marco de la descolonización de lo nacional no como horizonte de llegada sino como proceso, como vehículo, como argamasa del sujeto político descolonizador.

Nada se dice en todo esto sobre la identidad personal, ni sobre qué es la cultura humana, ni siquiera estamos más cerca de establecer sistemática y definitivamente qué es una nación. A la vista de las definiciones que manejamos y su desarrollo histórico, nación y nacionalismo son dispositivos políticos casi ajenos a su contenido.

Nación y nacionalismo son artefactos cuya existencia sólo se entiende por el campo de fuerzas sociales en el que tienen lugar, por las tensiones de clase que se despliegan en un territorio determinado con el desarrollo de la modernidad capitalista. Por eso existe esa tensión entre la nación como expresión democrática igualitaria, nación como mercado o nación como religión política de síntesis: porque lo nacional se aproxima al producto de un proceso de conflicto social, al resultado de una determinada correlación de fuerzas entre programas de articulación política de intereses determinados. Por ello, nación y nacionalismo no son categorías útiles para pensar la construcción colectiva más que como referencia de un estado de las cosas, como temperatura de la olla a presión en la que se cocina una sociedad en la modernidad, calentada por el conflicto de clases.

Ahora bien, esta aproximación al fenómeno nacional como proceso político lo que sí arroja es luz sobre las posibilidades de la estrategia y la acción política en torno a este constructo. La articulación política en torno a la nación puede ser un vehículo para la transformación social positiva o un cortafuegos para la misma. En esa articulación es en la que se disputa el sentido del progreso social, por lo que resultará crucial ubicarse adecuadamente respecto de esta cuestión. Ni descalificarla por principio ni abrazarla sin cuestionamiento: es necesario adoptar un enfoque relacional con lo nacional que nos permita, como sujeto político, participar del proceso de producción de naciones de forma activa y estratégica. Esto no siempre significa apoyar el nacionalismo étnico, el nativismo o un corpus político reaccionario. También es producir nación actuar en el sujeto político nacional vaciándolo de componentes contrarias. Es el ejemplo del anarquismo español de principios de siglo xx que revestido de un antinacionalismo declarado, reforzó la concepción de una España progresista, ilustrada...una España en un sentido descolonial. Sin duda, los actores del anarquismo español de los años 20 y 30 participaron en el proceso de nacionalización española que fue derrotado con la invasión italo-alemana,

aportando desde su antinacionalismo las bases de lo que sería una España como nación-revolucionaria.³⁰

Para seguir con la aproximación al fenómeno nacional hay que acercarse a las críticas y deserciones del nacionalismo.

La crítica al nacionalismo: nacionalismo o cultura

La gran mayoría de los debates en torno a la cuestión nacional centran el conflicto en elementos antropológicos o socioculturales por encima de la construcción política de la nación. Así, las naciones quedan reducidas a agrupaciones socioculturales. Esto es un mecanismo de suplantación de la cultura de un grupo humano por el principio de nacionalidad.

Frente a esta suplantación e impostura se alza la escasamente reconocida obra de Rudolf Rocker *Nacionalismo y cultura*. Rocker no era individualista, no negaba la existencia de grupos humanos que producen y consumen cultura. De hecho, Rocker afirma la existencia de una categoría primigenia a la nacional a la que llama pueblo³¹. Partiendo de esta premisa es lícito hacer el recorrido

30] A veces de forma velada e implícita y en otras con abiertas declaraciones en favor de *la independencia de España*, formula bastante habitual en la prensa y la propaganda cenetista y faista. Sin limitarnos a esas décadas, resulta muy significativa la concepción del país que mantuvieron durante décadas algunos pensadores icónicos de aquel movimiento, como Abad de Santillán (1974).

31] *Un pueblo es el resultado natural de las alianzas sociales, una confluencia de seres humanos que se produce por una cierta equivalencia de las condiciones exteriores de vida, por la comunidad del idioma y por predisposiciones especiales debidas a los ambientes climáticos y geográficos en que se desarrolla. De esta manera nacen ciertos rasgos comunes que viven en todo miembro de la asociación étnica y constituyen un elemento importante de su existencia social. Ese parentesco interno no puede ser elaborado artificialmente, como tampoco se le puede destruir de un modo arbitrario, salvo que se aniquile violentamente y barra de la tierra a todos los miembros de un grupo étnico. Pero una nación no es nunca más que la consecuencia artificiosa de las aspiraciones políticas de dominio, como el nacionalismo no ha sido nunca otra cosa que la religión política del Estado moderno.* (Rocker, 2013, p. 495).

histórico que este autor nos presenta como demostración de la naturaleza impostada de la suplantación de nacionalidad como cultura, presentando, en todo caso, la nacionalidad como una técnica de dominio —del Estado— y la cultura como el producto de la sociabilidad humana.

El principal problema de la cuestión nacional es que al producirse esta inversión de términos entre cultura y nación, se naturaliza un objeto político y se esteriliza un producto social. Por un lado, la nación se toma como un objeto de la naturaleza humana, lo que deriva en que se admita la existencia de un esencialismo nacional, una característica de las personas determinada por su nacionalidad que a veces emerge en su carácter, en su conducta o en sus razonamientos. Las consecuencias políticas de esto por sí mismas son devastadoras. Lo fueron durante el siglo XX y lo son cuando se suman concepciones postestructuralistas a este tipo de interpretaciones sin cuestionarlas, aduciendo que la nacionalidad es una suerte de identidad vivida que se conecta con la historia o que se puede descodificar de la condición nacional subyacente de los discursos y relatos de una población.

Por otro lado, está la esterilización de la cultura, cuando se cosifica el producto social que son la lengua, los códigos, los mitos, los símbolos... Se toma la cultura como un objeto artificial susceptible de convertirse en mercancía que se puede producir en masa. Este tipo de mutaciones son las que están detrás de prácticas bárbaras de aculturación y mutilación cultural en nombre del progreso y del orden social como ha sido común durante la modernidad, desde la represión lingüística en clave nacional hasta la persecución religiosa de cualquier espiritualidad heterodoxa—aunque esto segundo está en la raíz de la modernidad.

Por ende, salvando que la cultura es también una categoría conflictiva por sí misma que tiende a ser cosificada, fetichizada y separada del proceso en el que se produce, proceso en el que se da toda relación socio-ambiental. La cultura no puede entenderse como

una capa superpuesta a la economía o como una contraposición a *lo natural* desde el momento en que admitimos que la subjetividad humana es producto y productor de un medio ambiente, de una espacialidad y de un contexto social dado.

El gemelo cosmopolita

Nos encontramos de nuevo con una interacción entre una serie de ideas de raíz ilustrada y un proceso social en el que estas ideas mutaron en sentidos comunes. El caso del cosmopolitismo es una de ellas, siendo un viejo principio que se remonta a la antigüedad y que la ilustración adopta de la mano de Kant para conformarse en una idea de fraternidad universal que hoy podemos seguir encontrando en el fondo de muchas posiciones políticas, (Harvey, 2017) por ejemplo, cuando hemos hablado de que la nación liberal era una nación transitoria, temporal, destinada a subsumirse en un planeta de humanos iguales, siempre individuos. La concepción cosmopolita del progreso fue un elemento de tensión frente al despliegue de estados-nación con raigambre étnica o recursos culturales diferenciados. El destino del cosmopolitismo estuvo ligado en todo momento al destino de la globalización económica durante la primera globalización económica del siglo XIX; la idea del cosmopolitismo como sentido común del progreso se asienta de manera generalizada en el mundo. Tal es así que el imperialismo de dicha época y de posteriores ha recurrido a una suerte de cosmopolitismo de colonias al revestirse de misión histórica de exploración y reunión de pueblos en un proyecto común (Said, 2018). Así se explica que a lo largo del siglo XX el cosmopolitismo haya reaparecido recurrentemente, con especial fuerza en la segunda globalización económica —la de final del siglo XX—.

Los principios éticos del cosmopolitismo en ningún momento fueron puestos en duda más que desde posiciones excéntricas,

aunque lamentablemente muy influyentes, que lo asociaban a conspiraciones internacionales con el caso más visible de la judeidad. Esto no quita que el cosmopolitismo sí fuese rechazado por ser parte de la pulsión modernizadora como en parte hace Gramsci.³² Más adelante, topamos con una prudente reticencia al cosmopolitismo como universalismo expansivo; de hecho, de manera más reciente y mucho más explícita se ha dado un debate académico sobre el cosmopolitismo partiendo de la propuesta clásica (neoestoica) de Marta Naussbam, que ha recibido las respuestas de pensadores clasificables como postmodernos cuyas críticas iban en el sentido de reabrir el humanismo hacia formas más plurales de humanidad alejándose del sujeto ideal ilustrado y de la centralidad de la razón, permitiendo otras expresiones de inteligencia colectiva y dialogada con la que es posible hablar de convivencia global. En este sentido se pronuncia Harvey en *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad* (2017) respondiendo tanto al cosmopolitismo universalizante como a algunos pensadores postcoloniales hiperlocales. Señala el autor que en estas materias se cae de manera general en los males de la geografía...y en especial en su falta de comprensión. El recurso al «habitar» de Heidegger abre la puerta a esencialismos del «lugar» que en la teoría geográfica son conflictivos. Así, la diferenciación entre el lugar —con toda su carga existencial y todo su particularismo— permite dialogar con las distintas categorías de espacio: espacio absoluto, espacio relativo y espacio vivido. Este rescate, a través de H. Lefebvre, da pie a problematizar la cuestión del universalismo partiendo de una concepción sólida del territorio que nos permita, a la vez, pensar de manera relacional el territorio y así encajar la pulsión particularizante de los territorios vividos con la

32] «un desastroso desapego condicionado culturalmente, vinculado concretamente con el imperialismo, el falso ecumenismo universal de la Iglesia católica y el desarrollo de una clase dirigente intelectualizada y sin raíces» (Harvey, 2017, p.100).

lógica universal de la ilustración y, por tanto, de la emancipación humana. No es incompatible, sino que son simplemente momentos distintos de la espacialidad.

En cualquiera de los casos, la inserción del cosmopolitismo en las estrategias y tácticas políticas del movimiento socialista ha sido conflictiva. En primer lugar, por la operatividad narrativa del marco nacional, muy superior al marco global y la abstracción que supone hablar a la humanidad en su conjunto. En segundo lugar, por el carácter velado del cosmopolitismo como principio del universalismo ideológico del socialismo más milenarista. Esto es: el cosmopolitismo funciona como la lógica subyacente de las ideologías emancipadoras, que asumen un horizonte revolucionario que llevará a la fraternidad universal entre personas y culturas diferentes. La combinación de ambas situaciones, la operatividad de lo nacional y lo velado del cosmopolitismo, llevaron a que la inmensa mayoría de los movimientos socialistas del mundo y en todas sus ramas fueran aceptadas estrategias revolucionarias en clave nacional, lo que contradecía, en muchos casos, el espíritu cosmopolita de fondo, que quedaba como un recurso retórico.

En muchos casos, estas dos problemáticas se superponen en determinados proyectos políticos nacionales que pretenden que la nación revolucionaria sea un tipo de cosmopolitismo frente a la nación étnica y resolver así las contradicciones entre naturaleza nacional e impulso ilustrado. Es en ese juego en el que desde muchos liberalismos se pretende revestir a naciones como la española, británica, alemana o italiana como «patrias grandes» que superan el tribalismo de lo local. En este movimiento retórico se está difuminando la barrera entre nacionalismo y cosmopolitismo, haciendo pasar lo uno por lo otro y aprovechando el impulso de progreso que lleva inscrito el cosmopolitismo tras la ilustración. Ésta ha sido una maniobra habitual en el campo del socialismo y más en el socialismo descolonial del siglo XX, pues como se ha indicado, cuando

el objeto nacional es fundamentalmente un proceso emancipatorio con una significación nítida ha tenido que sobreponerse a sus dimensiones étnicas y particularizantes. Por ello, no deja de ser una impostura pretender que una comunidad política asentada en un estado del centro global se fragüe culturalmente en torno a una narrativa similar a la planteada por Fanon para la descolonización de países como Argelia.

Coda: el federalismo como falsa oposición al nacionalismo

Existe en el recorrido sobre el problema nacional un aspecto que no se ha abordado todavía y es aquel que señala dicho problema reducido al centralismo intranacional. Esto sería desplegar una contradicción dentro de un determinado espacio nacional entre centralismo y descentralización, en donde entra en escena la concepción federal de la soberanía. Esta es una salida habitual en el campo socialista a los problemas de la cuestión nacional y que abunda especialmente en el anarquismo. Sin embargo, es una salida cómoda pero incierta.

El federalismo parte de una concepción contractualista de la política, según la cual la política nace de los acuerdos entre personas que dan lugar a la sociedad. En el caso más particular, el federalismo anarquista, en muchas ocasiones, pretende articular una sociedad postrevolucionaria como una gran conjunción de pactos interpersonales. Esta concepción arrastra una simplificación individualista de la sociedad difícil de remediar, pero su operatividad política como respuesta a los problemas de encaje nacional y territorial se pone de relieve muy habitualmente. Así es como cada vez que hay un conflicto nacional, la respuesta de parte del socialismo y en especial del anarquismo es proponer soluciones federalizantes que reconozcan distintos ámbitos de soberanía para cada entidad,

lo que deriva inmediatamente en problemas de definición de sujetos soberanos y de fórmulas de reparto del poder³³.

Con independencia del acierto de la crítica federalizante a los modelos institucionales centralistas, lo cierto es que la propuesta federal no sólo no es incompatible con los problemas nacionales sino que suele ser la puerta de entrada para nuevos conflictos debido a que no afronta explícitamente la cuestión nacional, ocultándola bajo la existencia de supuestos pactos entre iguales. Si aceptamos que lo nacional es el producto de una determinada estructura social e institucional, que a su vez es el resultado de una correlación de fuerzas sociales con intereses enfrentados, el federalismo sólo puede servir como técnica de gobierno de dicha situación y no como una manera de reemplazarla. El final, la solución federalizante es simplemente una dispersión del poder y de sus envolturas culturales; aun en los casos de federalismo radical, como sería el municipalismo o el comunalismo de Bookchin, en el que el propio autor alerta de que puedan darse retornos al percibir el territorio como elemento común separador. Esto es porque el problema nacional no reside en la estructura sentimental de la nación o en su forma política, sino en su fundamento como espacio de relaciones humanas.

Identidad como posicionamiento

Tras abordar la cuestión nacional como un problema que opera en el campo de la subjetividad social pero que es producto de fuerzas sociales e históricas, hay que entender no sólo el por qué se producen los fenómenos nacionales como producto de correlaciones

33] Tomamos como referencia el trabajo de Felix Carrasquer (2018), en el que se va desarrollando una combinación de federalismo municipalista y contractualista que pone de manifiesto como la propuesta de democracia radical federalista propone una dispersión del poder como estrategia para contrarrestar sus conflictos.

de fuerzas sociales sino por qué se producen las asociaciones subjetivas a entidades colectivas como son las naciones. Este aspecto es trascendental en la práctica política que defendemos y no podemos permitirnos abordarlo con los esquematismos, negaciones y simplificaciones que hasta ahora se han venido utilizando. Sin comprender los aspectos básicos que explican cómo y por qué se producen los sujetos colectivos en nuestra sociedad no podemos conocer en qué condiciones estamos hoy para esta tarea.

Lo que sigue pretende ser un abordaje a la cuestión de la identidad, la territorialidad y demás elementos que se conjuran en la subjetividad humana siendo el elemento primario sobre el que se vertebran las comunidades políticas, los sujetos y sobre las que proyectamos los comunitarismos por venir.

Por identidad hemos visto pasar muchas cosas en estas últimas décadas. La identidad es el nuevo paradigma para explicar procesos políticos complejos que se dan en el marco de la fragmentación social de nuestra época. La identidad sirve para explicaciones individuales e individualistas: las personas se vinculan entre sí con una identidad que les satisface. Así visto, no hay legitimidad en negar a nadie que se identifique como considere, que viva su vida conforme a su subjetividad preferente.

El problema es que la identidad así entendida es una suerte de contractualismo cultural en el que cada individuo adopta la forma cultural que libremente elige. Y eso no es ni mucho menos lo que vemos que ocurre en la realidad.

La identidad es una propiedad contradictoria que nos vincula a algunas personas y nos diferencia de otras. La identidad emerge de la consciencia personal. La relevancia de la psicología a este respecto es central y sin embargo secundaria para lo que aquí se pretende, que no es sino cuestionar cómo la identidad sirve para formar o destruir asociaciones humanas. Desde esta perspectiva, la identidad se construye, o más bien, se produce de forma social. La identidad es una forma de subjetividad que nace de la rela-

ción entre personas y que permite su vinculación. Esta forma de subjetividad opera como una forma de posicionarse, dado que el ejercicio de asociación de una persona con una identidad colectiva supone un distanciamiento respecto de otras personas y al final, un posicionamiento respecto a la realidad social tal y como se percibe.

En este sentido, la identidad no es una esencia de personas, sino una contingencia. Y a efectos políticos, la identidad es principalmente un posicionamiento ante el mundo. Recurriendo a Stuart Hall:

La identidad no puede ser en absoluto una esencia fija, como si permaneciese invariable al margen de la historia y la cultura, y esto es así por una razón principal: la identidad no queda asignada de una vez por todas por algo que se transmite en los genes que determinan nuestro color de piel, sino que se define y se transforma histórica y culturalmente. Esta es la dimensión discursiva de la identidad a la que siempre vuelvo a lo largo de estas ponencias. La identidad no es un origen fijo al que estemos unidos por el arnés de la tradición, un origen al que podamos regresar de forma definitiva y absoluta. Por otro lado, no se infiere que debemos sustituir la concepción cartesiana del sujeto por su versión «nómada» que flota libremente tal y como presentan algunas de las alternativas posmodernas. La identidad cultural siempre es específica, cimentada en las marcas de similitud y diferencia, y este es mi énfasis principal, ya que es tal proceso de marca discursiva el que otorga a cualquier identidad cultural sus historias y sus lenguajes. Además, estas condiciones de identificación siempre tienen efectos reales, materiales y simbólicos. (Hall, 2020, p.112).

Tal y como lo expresé en otro ensayo, la identidad no es una cuestión de esencia sino de posicionamiento, y por lo tanto siempre hay una política de identidad, una política de posición y posicionalidad que deriva del «final de la noción inocente del sujeto negro esencial», que no puede tener ninguna garantía en un ley originaria trascendental

y sin conflicto. Por lo tanto, defiende que las identidades culturales son importantes no porque nos fijen políticamente en una posición, sino porque son lo que está en juego, lo que se pierde o se gana, en las políticas culturales. (Hall, 2020, p.115).

Partiendo de esta aproximación, el siguiente paso es reconocer que la identidad como posicionamiento no es neutral, no es indiferente a cuál se adopte. Hay y ha habido históricamente diferentes formas de identidad. Hasta donde sabemos, en el origen histórico del patriarcado, la escisión entre identidades individuales e identidades relacionales fue uno de los aspectos fundamentales de la transformación que supuso esta nueva institución. (Fernández Durán y González Reyes, 2018)

Esta escisión entre tipos de identidad es rastreable en la historia y, de la mano del patriarcado, ha llegado a nuestros días (Hernando, 2018). La dupla identidad individual-identidad relacional estaría en la base de la distinción entre formas de relación y convivencia fundadas en el trato directo y formas mediadas por aparatos culturales y subjetividades. La primera forma es la que suponemos se produce en condiciones de comunitarismo como se ha definido antes, mientras que la segunda es la forma preferente en sociedades complejas en las que hay procesos de mediación cultural.

A este complejo teorizar sobre qué es la identidad hay que añadir otra capa dado que la identidad no se define sólo por afectos sentidos, no se elige de manera soberana y libre, sino que se define en una constante iteración con su entorno.³⁴ De hecho, el sistema colonial-patriarcal que se despliega en la modernidad se ha caracterizado por generar una subjetividad que opera fuertemente en la producción de identidades. La consecuencia fundamental de esta

34] Problematizar esta cuestión para evitar reducir la identidad a «las esencias» que están inscritas en nuestra personalidad es el punto de partida del necesario ensayo *Identidades mal entendidas* (Haider, 2020).

producción de subjetividad es la posibilidad de dividir el cuerpo social en categorías: blancos, negros, mujeres, niños...con rígidas barreras entre sí que a posteriori se justificaban a través del positivismo. Sobre esta base, la postmodernidad abre una ola de diferencias como las llama Derrida, que posibilitan la fragmentación de la sociedad en un sinfín de subjetividades que se van dispersando. Como recuerda Marina Garcés, (Garcés, 2017) esta fragmentación tenía un punto emancipador al partir de la premisa de la secesión con lo existente. Sin embargo, Garcés señala la existencia, hoy, de un proceso semejante pero en otra dirección: la segmentación. La sociedad es una gran masa, pero se encuentra segmentada en grupos que permiten que se les gobierne de manera quirúrgica; la segmentación es una práctica común en el mundo de los datos, técnica de gobierno clave en nuestros días. En cualquier caso añadimos una capa nueva sobre el objeto identidad: la identidad segmentada por la subjetividad de época.

Así, vemos cómo no solo es que haya un tipo de identidad dominante —la individual— sino que además esta identidad se produce de forma social y mediada por el sistema cultural dominante, que en el caso moderno es colonial y patriarcal, lo que introduce en las identidades una segmentación, siempre en esas coordenadas, que permiten luego el despliegue de mecanismos de gobierno.

Si la identidad individual, como la define Almudena Hernando (2018), requiere de constructos con los que vincular esas identidades centradas en el individuo, esos constructos se encuentran en formas sociales fetichizadas, esto es, formas sociales en las que opera una inversión de términos entre los objetos y sus propiedades, en las que personificamos cosas y a la vez, cosificamos personas.³⁵

35] Varios son los autores que han abundado en la cuestión del fetichismo y cómo esta categoría fundamental en Marx, en el Marx filósofo, es central para entender las mediaciones sociales. Anselm Jappe resulta especialmente didáctico analizando las implicaciones este concepto (Jappe, 2020).

Arraigo y pertenencia

Retomando la inversión entre nacionalismo y cultura que se indicaba en este escrito, la operación de adscripción a identidades cerradas, como son las nacionales, es un mecanismo muy claro por el cual la identidad es un posicionamiento ante el mundo. En este caso, se toma una identidad como objeto, una identidad como una cosa pasiva que un individuo adopta como parte de su ser y que le vincula a un agregado social a través de la mediación. Podemos llamar a esto *identidad objeto*. El encadenamiento que supone este consumo de *identidades objeto* que a su vez están insertas en procesos de cosificación de subjetividades, es el puente que se establece entre los afectos al territorio y a la cultura y la adscripción a la nación y al estado. Ahondando más, es este mecanismo el mismo del que nos alertan Fanon o Said en los procesos descolonizadores, ese tribalismo o nativismo que se apodera de procesos liberadores y antiimperialistas y que acaba reproduciendo patrones que rehabilitan la dominación social.

Detrás de esa operación hay un impulso más profundo que tiene que ver con el sentimiento de arraigo y con la necesidad de pertenencia. El arraigo y la pertenencia son de nuevo atributos personales que son un fecundo campo de estudio de la psicología, como lo es la identidad. Pero, de nuevo, lo que nos interesa aquí es su relevancia política.

El arraigo tiene una dimensión colectiva cuando se vincula a una narrativa. Arraigar en un paisaje o en una historia es siempre, necesariamente, vincularse con la recepción que hacemos de esa realidad física que leemos como paisaje o con ese relato con el que codificamos los sucesos históricos. Esto implica dos movimientos: en el primero supone vincularse con la forma de esta narración y en el segundo con el contenido de la misma. Por ejemplo, sentir arraigo como creyente del cristianismo implica asumir implícitamente la forma —las religiones como manera

de estructurar la espiritualidad humana— y el contenido —la fe cristiana. Otro ejemplo: sentirse arraigado en España implica conectarse con la forma —las naciones estructuran el mundo, por lo que es a lo que alguien se puede vincular— y con el contenido —la hispanidad.

Por otro lado, la pertenencia a un grupo humano es el impulso que está detrás de cualquier asociacionismo y, a la vez, del sufrimiento mental cuando se nos priva de esta pertenencia a través de la exclusión. El sentido de pertenencia opera en un nivel inferior a la identidad, haciéndola posible y motivando la identificación grupal.

La importancia política del arraigo y la pertenencia reside en que son el sustrato sobre el que germina la identidad colectiva, en cualquiera de sus tipos. La manera de subvertir el encadenamiento que da lugar al consumo de *identidades objeto* y promover otro tipo de vinculaciones, de lazos sociales.

Hacer esto de manera consciente y planificada es sumamente complejo para la tradición política libertaria. Sin embargo, se hace de forma involuntaria, automática y, por ello, irreflexiva. Por ejemplo, desde el anarquismo ha habido bastante crítica con la figura reduccionista del obrerismo de cuello azul sobre el que otras fuerzas socialistas han desplegado sus narrativas. Esa operación fundaba la identidad política obrera sobre el arraigo a determinado modo de vida —el del obrero fabril— con el que fundar una identificación que operara como posicionamiento político, lo que hemos reconocido habitualmente como *tener conciencia de clase*. Desde el anarquismo ha sido habitual subvertir esa operación bien incluyendo otro tipo de figuras con las que identificarse —campesinado, mujeres, migrantes...— bien promoviendo la necesidad de fundar la pertenencia no en el grupo social reducido —la clase obrera fabril— sino en el conjunto de la humanidad. Así, ha sido habitual encontrar en el anarquismo discursos y formas de comunicación que han pretendido ampliar el objeto con el que

identificarse: de la clase obrera al *género humano*. Lo que el anarquismo no preveía es que esa identificación conduce a una identidad politizada —*el anarquista, el revolucionario*— que termina separada por mecanismos identitarios del resto de la clase obrera y, por descontado, del resto de ese *género humano* idealizado. ¿Por qué ocurre esto? Porque estas operaciones sobre la subjetividad deben ser necesariamente parte de un proceso histórico, concreto y bien fundado en la realidad.

Lo que sigue es conectar el arraigo con su principal campo de operaciones: el territorio. Cuando hablamos de arraigar lo habitual es que pensemos que las personas, como las plantas, arraigamos necesariamente sobre un suelo. Esto no es necesariamente así. Lo que sin duda sí que juega un papel fundamental en el arraigo es el territorio. Pasa que el territorio humano, a diferencia del de las plantas, no es exclusivamente un trozo de suelo.

El territorio

Harvey, con acierto, establece la necesidad de pensar lo colectivo siempre en relación con el territorio. Aunque pudiera parecer una elección arbitraria, esta reflexión es el punto de llegada de muchas de las polémicas en torno al sujeto político, su articulación y su relación con la cultura humana. Y más allá, con el sustrato material, físico, de todo lo anterior. La escisión cartesiana entre cultura y naturaleza nos ha llevado a una escisión entre el espacio de lo natural y el espacio de lo cultural como si fueran dos dimensiones autónomas. No lo son. De la necesaria síntesis entre los procesos subjetivos que estamos abordando y el espacio físico sobre el que se dan, nace el concepto de territorio que se vuelve crucial para reubicar en la realidad histórica las categorías que estamos manejando.

Pero para ello es necesario hacer un acercamiento a los principales conceptos que conforman lo que entendemos por territorio.

Para ello hay que partir de tres dimensiones del territorio: el espacio, el lugar y el entorno. (Harvey, 2017) Estas dimensiones existen porque existen tres maneras fundamentales de acercamiento a la cuestión. La primera es la que piensa el territorio como un espacio, una extensión. Esta primera concepción es bastante compleja y es en la que brotan tres aspectos: la concepción cartesiana del espacio como un absoluto representable en un plano de coordenadas, las concepciones relacionales del territorio como el espacio vivido de H. Lefebvre y la geografía crítica. La segunda dimensión es la más problemática y es la que se refiere a la esencialización de los lugares, la que interpela a la identidad de las personas en relación al lugar. El lugar no es un simple sitio, es un sitio con un significado, por lo que es un producto social soportado por una materialidad. Esta dimensión del territorio es de la que deviene toda su subjetividad asociada. La tercera dimensión de lo territorial es la que alude a la matriz bio-física del mismo. Desde una perspectiva cartesiana, sería *la naturaleza*, esa otredad a lo humano sobre la que nos desarrollamos. Desde nuestra posición, esta tercera dimensión del territorio es tanto su dimensión física y biológica como antrópica y, por lo tanto, cultural. En tanto que no se puede entender el territorio humano sin su intervención, no se puede entender el territorio sin la institucionalidad humana y sus procesos.

Tras esta conceptualización, la manera de afrontar cualquier propuesta militante de construcción colectiva se entiende la razón por la cual debe pasar por el territorio y sus irregularidades, que son las que están detrás de las particularidades de la cultura y la complejidad de la identidad en nuestra sociedad. Así, el territorio es además un aspecto crudamente material de cualquier propuesta de cambio social, como ponen de relieve los análisis decrecentistas y ecologistas. Sin embargo, las propuestas de este movimiento para con el territorio son excesivamente simplistas al omitir la dimensión vivencial y por lo tanto, básicamente cultural del territorio. La

principal propuesta se articula en torno al palabra *bioregión*. Ocorre lo mismo con el anarquismo que ha intentado mostrar preocupación por la articulación territorial: Berneri con la acción comunalista³⁶ o Bookchin con el municipalismo libertario...que terminaría en comunismo. El comunismo parte de bases ilustradas para organizar el territorio sin incluir procesos de nacionalización. Esa operación omite la complejidad identitaria, lo que supone obviar la realidad del territorio y plantearlo como un lienzo en blanco sobre el que se desparrama la actividad humana. La práctica de esta concepción, en teoría, se ha dado en la revolución de Rojava, y sin embargo, es bastante dudoso que haya puesto en práctica un proceso institucional que lamina la articulación social identitaria, nacional o tribal, sino más bien lo contrario.

El territorio se perfila como un eje que conecta las condiciones materiales que nos envuelven (tierra, agua, aire, fauna, flora...) con las condiciones subjetivas que nos condicionan (identidades, pertenencia, arraigo...). La relación no es ni mucho menos clara ni se reduce a la nacionalidad, el patriotismo o el localismo, sino que hay múltiples formas en las que se da esta conexión material-subjetiva a través del territorio, desde expresiones artísticas a procesos de organización política. Nos encontramos aquí con un viejo amigo: el fetichismo. Del mismo modo que en la identidad se produce un proceso de fetichización de cosas que suplantán las relaciones que permiten, en torno al territorio se produce una fetichización del paisaje como sinónimo de territorio. El paisaje está en la tercera dimensión, en el espacio vivido, el territorio del que nos apropiamos de manera activa las personas. Es en este proceso de vivencia en el que aparece la mediación por la cual constituimos el símbolo y reemplazamos con él la realidad. Por ejemplo, la subordinación de

36] Nos referimos al célebre manifiesto de Camilo Berneri *Por un programa de acción comunalista* de 1926, icónico de las llamadas del anarquismo a pasar del campo estrictamente económico del anarcosindicalismo a la acción política.

conceptos como Castilla con el paisaje de Tierra de Campos o de una ciudad con algún monumento (Burgos a su Catedral, Segovia a su acueducto...). Esta reducción abre la puerta a procesos que se estudian cuando se aborda la turistificación del territorio, dado que la operación de fetichización del mismo suele ser condición de partida para la generación de un producto turístico. Pero el proceso es más profundo y consistente. Se toma una parte —un objeto— por el todo —un espacio de relación humana y natural—, lo que es el punto de partida de los procesos de subjetivación del territorio que conducen al tipo de esencialización que permite el despliegue de, por ejemplo, el nacionalismo.³⁷

La cuestión que se nos plantea entonces es: ¿qué subjetividad territorial queremos? ¿Podemos elegir cómo pensamos el territorio? ¿Importa? A la vista está que determinadas maneras de conceptualizarlo conducen a artefactos políticos determinados, como el nacionalismo, que no solo cosifica el territorio sino que elimina de su concepto las dimensiones ecológicas que demuestran la necesaria interconexión planetaria de toda la biosfera.

Queríamos abundar en la línea del ecologismo social de Bookchin y apostar por un concepto del territorio de base local, donde lo central sean los asentamientos humanos y su inserción en un ecosistema global, lo que da pie a pensar en un localismo universalista. Otra opción se decanta por un biorregionalismo con tintes históricos, en el que el marco central sea la región «natural», aquella unidad paisajística en la que haya una integración de aspectos sociales y naturales. O la proposición del federalismo radicalmente personal según el cual las personas podemos establecer interrelación sin que medie el territorio en el que nos inscribimos, por lo que la subjetividad mediada por el territorio sería un aspecto del pasado a superar.

37] De entre los múltiples mecanismos de esta inversión, el texto de Xabier Oliveras en la publicación *Anarquisme i pobles* de la FEL-UAB. (Oliveras, 2010)

Por desgracia sabemos que no podemos proponer de manera aislada una concepción del territorio, sino que esta se dará alrededor de un metabolismo social. Parece lógico que en una economía —del tipo que sea— densamente conectada regionalmente surjan representaciones espaciales coherentes con lo regional, mientras que en una economía centrada en localidades que se interrelacionan sin mediaciones, desaparezca la subjetividad territorial regional sustituida por una suerte de cosmopolitismo urbano. Algunos procesos de este tipo ya se están dando y, sin embargo, la operatividad política de algunas concepciones del territorio sigue sirviendo para poner en marcha procesos políticos que reviertan esas situaciones. Por ejemplo, tenemos como el retorno del nacionalismo se vuelve especialmente intenso en zonas cercanas a fronteras y se conecta con la renacionalización económica en época de crisis comercial. Por otro lado, a nivel más micro, el concepto de territorio que se desarrolla en luchas ecologistas (ZAD, Val-di-susa, no-Tav, Fracking...) hemos visto que es la pieza clave para desplegar movimientos políticos.

Es por ello que resulta necesario trazar algunas líneas que nos orienten respecto de las concepciones que hacemos del territorio, ya que, como vemos, ni están absolutamente determinadas por el tipo de metabolismo social, ni cualquier tipo de subjetividad territorial sirve de base para formas sociales emancipadas sino todo lo contrario: abren la puerta a sistemas de pensamiento fetichista funcional a la dominación. De este apartado podemos rescatar algunos hitos en la relación con el territorio que nos pueden servir de orientación:

1. Huir de la esencialización del territorio. El territorio cambia como cambian sus habitantes, no es un simple escenario por el que pasamos y que permanece por generaciones.
2. La inserción ecosistémica. El territorio siempre tiene una dimensión ecológica, una vida propia no-humana con la que tenemos que entendernos.

3. Cuidar la escala. La subjetividad del territorio se abstrae más del mismo cuanto mayor es la escala en la que opera. Altos grados de abstracción llevan a mayores simplificaciones y, después, a la esencialización. Aquella escala en la que se pueda desarrollar una relación directa entre la experiencia personal y el territorio será más difícil de pervertir.

Alquimia conceptual: a por la piedra filosofal de la liberación

Reestructurando el haz de conceptos y categorías que se han venido manejando, tenemos la necesidad de reubicar el horizonte de la emancipación desde un sujeto político que pueda, en cada comunidad política, hacer que el ejercicio del poder suprima la dominación. Este programa, es el programa del comunismo.

El puente entre el comunismo y la triada nación-identidad-territorio que hoy nos envuelve y que se ha venido repasando parece endeble. Especialmente si entendemos el comunismo como una propiedad limitada al modo de producción y desde el que ordena el resto de aspectos de la sociedad. Sin embargo, nación, identidad y territorio se interponen de manera rígida en las transformaciones económicas necesarias para implantar el comunismo hoy. Aunque, desde luego, hay aportes teóricos que sí permiten plantear ese puente.

Debemos retomar los elementos planteados en la crítica a la nación para resituar nuestras opciones. Salta a la vista el problema planteado por la esencialización de lo nacional por la tolerancia con la idea de nación cultural. En muchos casos, los movimientos descolonizadores fueron dignos herederos del nacionalismo revolucionario inicial, que planteaba superar las divisiones tribales inducidas por los colonizadores para crear naciones democráticas.

Pero esto duró poco, y el retorno de lo étnico en el siglo XX reabrió muchos de los conflictos que, por muy «artificiales» que fuesen, encubrían conflictos de intereses y en consecuencia, llevaban la marca del conflicto de clases en su interior. Es necesario hacer dos matices aquí a modo de balance de la experiencia revolucionaria y su relación con lo nacional.

Lo primero es que las naciones no son mentira.

Las naciones tal y como las estamos definiendo no son una falsedad, una máscara muerta bajo la que se organiza el poder para reproducir el dominio. Las naciones son objetos políticos con varias dimensiones que, como vemos, en muchos casos se enraízan en aspectos culturales, pero que en cualquiera de los casos hacen de puente entre poderes en potencia y poderes instituidos dando lugar a comunidades políticas. Que lo nacional sea instrumental, que sea útil para determinados sujetos políticos, que sea una categoría básicamente política no significa que sea mentira. La nación existe en el sentido de que permite operar en la realidad, permite operar políticamente y por ello es una realidad absolutamente tangible, aunque sea contradictoria o inconsistente. Retomando una metáfora anterior, la nación es el fluido en el que se despliega un campo de fuerza que sujeta todas las partículas, aunque no esté en las partículas, aunque no sea un objeto que flota y se puede meter o sacar del fluido. Lo nacional está ahí y define los contornos de lo que es posible o imposible políticamente, define el marco de oportunidades abiertas.

Lo segundo, es que las naciones no son verdades.

De manera provocadora, hay que reconocer que aunque lo nacional existe y opera sobre la realidad, las naciones no son verdades universales, no son inmutables en el tiempo. Las naciones son co-

yunturales, tanto como las realidades de las que emergen y sobre las que se posan. Existe un sistema de naciones porque existe un sistema político que las sostiene, no al revés. A pesar de ello, es necesario tomar cautela porque el problema nacional se ha encarado tradicionalmente como un problema histórico, transitorio, lo que dentro de una concepción moderna del progreso ha llevado a pensar que las naciones son un problema menor que se extinguiría según pasase el tiempo. Esto nos recuerda la impronta de la definición liberal de nación, según la cual éstas se disolverían según se abriese paso la sociedad mundial, esto es, el mercado mundial. Ha ocurrido lo contrario. En ese proceso, el cosmopolitismo se ha reducido a un sentido de progreso inevitable que enlaza con una concepción teleológica de la historia. Las naciones no son inmutables, no son objetos físicos, no son verdades empíricas. Pero los efectos que dejan sobre la Historia sí son completamente ciertos como verdades empíricas.

A pesar de todo, hay un puente conceptual entre el espacio nacional y la crítica a la economía política que pasa por la concepción de la comunidad política como un valor de uso, lo que permite resituar el elemento fundamental de la nación en términos de relación entre productores (García Linera, 2015). Que la comunidad política se defina como el espectro en el que se realizan los valores de uso es tanto como decir que es el espacio del trabajo libre asociado, esto es, del comunismo efectivo. Ahora bien, esta asociación necesita a su vez reconocer que en tanto exista valor, la nación será el espacio de realización del valor —no del valor del uso— y por tanto, un dispositivo más al servicio de la acumulación de capital y, en última instancia, del dominio de clases. La solución al problema nacional pasa, como se suele decir, por la abolición de la sociedad de clases. El matiz que añadimos es que esa solución perfila en el horizonte emancipador comunidades humanas en las que la cultura (étnica, nacional, identitaria...) es un presupuesto más para la realización de valores de uso, para la supervivencia de la comunidad. Que esta

cultura humana se estime como un elemento más del modo de producción comunista evitará que se cosifique y dé pie a la rehabilitación de la dominación para la cual hasta ahora ha sido funcional.

La práctica política que nos lleve a ese proceso es en donde se ponen en funcionamiento las concepciones de la identidad y el territorio que se han analizado. Una identidad que huya de las esencias para destilar su potencial como agregador, junto a una territorialidad que sitúe nuestras conciencias en su lugar en el proceso de la vida, son los dos presupuestos para la construcción de sujetos políticos cuyo horizonte sea la abolición de la dominación, lo que llamamos la anarquía.

NUESTRO PRESENTE

Movimientos postmodernos: feminismo, ecología, diversidad

Si tomamos cierta perspectiva de lo que ha sido el último lustro para el anarquismo, nos va a costar distinguir la personalidad propia del mismo por la profunda imbricación que ha tenido el movimiento anarquista con el resto de agentes sociales que se han movilizad y organizado estos años. Por ejemplo, la fusión de gran parte del anarquismo con el transfeminismo en un movimiento que ha permitido los históricos 8 de marzo de 2018 y 2019. O el peso de la cultura política del anarquismo en el movimiento ecologista, que cada vez ocupa más peso en la sociedad y que, como consecuencia, cada vez resulta más contradictorio. O la participación del anarquismo en la mayor escenificación de la crisis de régimen que ha

padecido el estado español: el otoño calatán de 2017. También, a nivel global, la inserción del movimiento libertario como un aliado más de Rojava coincidiendo con compañeros de viaje, en muchos casos, detestables.

Todos estos ejemplos han sido palmarias muestras de cómo funciona esa dispersión del anarquismo que se mencionaba antes: a la vez que había grandes entusiasmos en el sentido del feminismo, del ecologismo o con la ruptura en Cataluña, ha habido notables bajadas del barco en el movimiento socialista en las que no han faltado posiciones anarquistas. Ha habido «partículas» de anarquismo abiertamente descreídas de feminismo, ecologismo, de kurdos y catalanes y que han sido unos más en la reacción desatada desde parte de la izquierda política española a partir de 2018 contra «lo posmo».

Vamos a analizar estos ejemplos con cierto detalle para poder ver qué hebras de modernidad, posmodernidad, cultura póstuma e impulso emancipador ha habido y hay en cada caso, a modo de balance crítico del anarquismo más reciente de su capacidad de incidencia.

En primer lugar toca abordar el caso del feminismo, que ha sido el que más recorrido ha tenido y en el que las posturas más radicales se han podido ver. Ya desde principios de la década, en el movimiento libertario empezaron a circular publicaciones que planteaban debates que sacudieron los cimientos de muchos colectivos, centros sociales y organizaciones porque trataban sobre la necesaria revisión de los roles de género. Algo que para desesperación de muchas compañeras, llegaba muy tarde. Los años que median entre 2011 y 2015 van desde que se arranca entre aplausos de la Plaza de Sol la pancarta de «*la revolución será feminista o no será*» hasta que los casos de agresiones sexuales en colectivos y eventos sociales se hacen absolutamente comunes, sientan las bases de lo que vendría en la segunda mitad de la década. Fanzines como «*Partes de mí que me asustan*», pensadoras como Pérez Orozco, publicaciones como

Píkara... De manera dispersa y fragmentada, distintas expresiones del feminismo van ganando su merecida visibilidad.

Esto ocurre simultáneamente en todo el movimiento popular, que se encuentra inmerso en una ola de movilizaciones seguidas de un parón tras 2014. Desde cada célula comunista hasta las bases del PSOE, hay una lluvia fina feminista que va calando. A partir de 2015/2016 se difunde de forma masiva una sensibilidad feminista en la sociedad en la que podemos identificar dos ejes: el de las violencias y el de los cuidados. En pocos años se sumarían otros tantos. La causa de las violencias se descubre especialmente movilizadora en las calles, pues permite conectar con toda una generación concienciada contra la violencia de género y que empieza a reconocer otras formas de opresión a través de violencias cotidianas. El caso de la Manada, el de los violadores de Málaga y otros tantos casos de abuso sexual son rápidamente difundidos y respondidos. Con estos mimbres llegamos al 2017 en los que se empieza a planear una gran movilización para 2018: una huelga general feminista el 8 de marzo, fecha que pasaría a ser histórica para el feminismo no solo en las Españas, sino en todo el planeta por la capacidad de movilización demostrada. El éxito de la movilización puso en el centro de todos los debates al movimiento feminista y eso introdujo nuevos ejes y frentes de conflicto en un movimiento acéfalo y en gran parte difuso. Durante este primer impulso la participación de organizaciones radicales y de marcada impronta libertaria es explícita, evidente, si bien no puede afirmarse que las grandes movilizaciones feministas se hayan traducido en la formación de estructuras permanentes. Lo que sin duda han hecho es transgredir el sentido común de toda una generación.

Durante todo este recorrido hubo un incesante martilleo de aquellos que consideraban que todo esto era una pérdida de tiempo, cuando no una desviación que dividía a los movimientos políticos. Estas posiciones rápido identificaron al feminismo como una moda externa a nuestra cultura política o directamente una especie

de inyección desde las élites que encajaba perfectamente con la condición posmoderna de la sociedad actual. Y lo cierto es que no faltaban razones, como no podía ser de otra manera. En una sociedad en la que domina la hegemonía cultural postmoderna parece lógico que la gente adopte conductas, patrones y formas de relación con el compromiso político que en vez de nacer de la adhesión a los grandes principios y relatos modernizadores nacen de las experiencias personales particulares. Por supuesto, la militancia social no está exenta de adoptar este tipo de patrones como no lo estaba en la época de hegemonía de la modernidad. Pero lo cierto es que esto no impide la acción política, sólo la transforma. No podemos bloquearnos en el paso entre formas políticas basadas en una centralidad que irradia consignas a formas políticas que parten de la dispersión y que necesitan de un trabajo lento de tejer consignas comunes partiendo de experiencias hiperparticulares.

Señalar esto no quita que la crítica que se ha hecho al reciente movimiento feminista centrada en su condición postmoderna sea trivial y estéril. El problema viene cuando estas argumentaciones se usan de puerta de entrada para fraccionar e inmovilizar a una fuerza social, cómo se ha hecho en la confrontación sobre la prostitución o sobre la cuestión trans. En tiempos más recientes, estas voces críticas con «la posmodernidad» no han centrado sus críticas en las limitaciones organizativas del feminismo o en la articulación entre posiciones, sino que se han concentrado en una confrontación teórica en la que se reduce a sectores del feminismo como si fuera una fuerza académica completamente ajena o directamente un plan preestablecido para destruir movimientos sociales. En 2019 y 2020 es bastante común encontrar relatos según los cuales «la posmodernidad» a través de un «culto queer» pretende desactivar las conquistas sociales del feminismo, en un giro narrativo donde el feminismo ya deja de ser el agente infiltrado posmodernizante para ser el objetivo de la conspiración posmodernizadora. El debate feminista es víctima de una vulga-

rización de la crítica política con efectos lamentablemente tristes en la cultura política que los adopta, por sus formas conspirativas y sus conclusiones reaccionarias. Nos encontramos circulando materiales que apuntan a que existe un Lobby Queer que actúa bajo financiación de grandes capitalistas que actúan en la sombra para destruir derechos, movimientos o lo que se considere. Entidades como *ContraElBorrado*, nacidas del feminismo abolicionista y derivadas en plataformas anti-trans han constituido un bloque escindido y enfrentado al resto del movimiento feminista que movilizó las huelgas generales de 2018 y 2019. El efecto de esta confrontación es una irreparable brecha en el campo popular alimentada por una militancia virtualizada durante 2020.

Una trayectoria similar a la feminista la hemos visto en la cuestión ecologista, si bien ésta no ha nacido tanto de los movimientos sociales cómo de una urgencia ciudadano-activista cuya palanca de movilización ha sido un impulso mediático asociado a la crisis climática que ha pillado a las organizaciones políticas del ecologismo a contrapié. Aun así, en el campo del ecologismo hay un muy reconocible poso de la cultura política del anarquismo, desde sus organizaciones hasta algunas de sus figuras más mediáticas. De hecho, en este contexto hemos visto saltos a la política y la institucionalidad que han puesto explícitamente en cuestión al movimiento libertario sin que se pueda decir que fueron por desconocimiento u hostilidad.³⁸ El espacio que queda para considerar que en el ecologismo social, el movimiento decrecentista, el antidesarrollismo o incluso la militancia del Green New Deal son deserciones traicioneras del anarquismo, de la historia socialista o incluso del

38] Tomamos como muestra más notoria la de Emilio Santiago y su *Viejos planes, nuevas estrategias*: <https://enfantsperdidos.com/2017/08/12/viejos-planes-nuevas-estrategias/> que recoge algunas críticas pertinentes al movimiento anarquista y algunas sonoras «bajadas del tren», como la que se ha señalado anteriormente que motivó a Bookchin.

impulso ilustrado es bastante escaso³⁹. Las distintas variantes del ecologismo se pueden englobar sin mucha complicación dentro de la cultura política del anarquismo. Lo que se ve nítidamente en las limitaciones que encuentra este ecologismo en su praxis política.

Por otro lado, en todas estas expresiones del ecologismo encontramos un claro impulso emancipador que se topa con el constante surgimiento de pulsiones antihumanistas y transhumanistas⁴⁰, con las que existe un continuo conflicto teórico cuyas expresiones políticas claras se asoman en muchos debates en torno a la liberación animal o en las posiciones respecto a la crisis climática.

Superpuesto con esto y con la descomposición del movimiento feminista emerge en 2018 toda una tendencia crítica encabezada por Daniel Bernabé⁴¹ como icono mediático que pretende distanciarse de la situación del movimiento popular contemporáneo y que, como hemos señalado antes, se ve como tendencia posmoderna, como producto externo al movimiento popular e incluso como amenaza a los derechos sociales existentes. *La trampa de la diversidad* ha sido un hito mediatizado en la izquierda social por señalar una causa de la incomodidad militante de determinados sectores como algo ajeno, como una perversión. Se toma la actual situación de dispersión social y cultural no como un contexto de época sobre

39] Aun así, esto da pie a polémicas como la que cruzaron Margarita Mediavilla y el colectivo anarquista Amor y Rabia a ton de la publicación del nº5 de sus boletines en septiembre de 2019, titulado nada menos que «Sembrando el pánico. La doctrina del shock del capitalismo verde.»

40] Con el movido 2020 que hemos pasado este tipo de posturas han aflorado. Por un lado, quienes han utilizado la pandemia para lanzar mensajes como que «*El virus es la humanidad, la tierra se defiende*» han condensado todo el antihumanismo maniqueo que ha podido generarse desde hace décadas en los entornos ecologistas. En sentido contrario, la crisis desatada por la pandemia ha hecho enloquecer a los transhumanistas del capitalismo digital en sus planes de vencer a la muerte.

41] Tras la publicación de su libro *La trampa de la diversidad* (Bernabé, 2018), el autor concentró la atención de toda la izquierda refractaria con la deriva de los movimientos de masas de nuestra época.

el que trabajar políticamente sino como una expresión consciente y organizada de desestructuración social, lo que lleva a concluir que es necesario «un retorno» a la intervención política tradicional, centrada en la definición de sujetos políticos, la estructuración de organización sociopolítica en torno a ellos y la intervención política de estas organizaciones. El diagnóstico puede ser hasta compartido pues es una de las motivaciones de este escrito: cómo construir fuerza colectiva en el presente. En efecto, la crítica a los particularismos dentro de la acción política ya había sido señalada anteriormente desde el marxismo o el anarquismo (Kohan, 2013; Bookchin, 2019b). Sin embargo, la crítica que visibiliza Bernabé se ha traducido en una simplificación entre identidad y particularismo fragmentario que se ha popularizado a cuenta de permitir la confrontación política entre la izquierda de Podemos, con la cual no es posible comulgar porque nos lleva a la vía muerta de querer un retorno, de querer omitir la existencia de complejidad tal cual existe en nuestra sociedad y de pretenderse inmunes o ajenos a la dinámica cultural en la que nos inscribimos.

Lo que sobresale de estos ejemplos es que no son ni de matriz moderna ni, puramente posmoderna; ni se puede destilar la herencia ilustrada, ni se puede decir que sean en general ideologías de laboratorio. Son, como todo lo vivo y como todo lo social, formas dinámicas que emergen en nuestras relaciones, evolucionan con el tiempo, mutan en el espacio y se ven afectadas por los acontecimientos. Con todo, además de la discusión sobre la relación entre cultura política y teoría que se puede entrever de estos años, queda a parte la cuestión de los intereses sociales que hay detrás de cada acontecimiento, movimiento y confrontación. Por supuesto que hay intereses operando en esos movimientos que a veces son de clase, a veces son de facción ideológica, a veces son puramente partidistas, pero que haya una capa oculta de intereses no hace que lo visible sea una simple mascarada ni una mentira. Es un producto bien real aunque no sea material.

La crisis política *post*: Cataluña y el resto

Mucho más hiriente ha sido cómo hemos vivido el caso catalán. Esta década ha sido, como entiende Xavier Domenech, «un prólogo». Durante toda la década, *el tema catalán* ha sido un práctico monotema en los medios y en la política hegemónica por ser una de las caras más visibles de la crisis de régimen que atraviesa el estado español en particular, dentro de una Europa sacudida por la decadencia, el terrorismo y la acefalia política⁴². De hecho, por ser una de las particularidades de la crisis en esta sociedad hay ríos de tinta al respecto, también desde perspectivas antagonistas y emancipadoras.

Encontramos entre las posiciones que se han hecho públicas tanto el anarquismo como el resto del movimiento socialista claros síntomas del agotamiento de los esquemas de razonamiento que venimos manejando. El agotamiento de las categorías nación, clase, pueblo, estado, federalismo, autogestión, autonomía... Se ha puesto de manifiesto que necesitamos herramientas nuevas para pensar nuestra relación con una sociedad, cuyo momento histórico no hemos sabido ver en perspectiva. Ahora mismo lo interesante es rescatar como en el otoño de 2017 mientras gran parte del movimiento anarquista catalán se posicionaba abiertamente partidario de lo que era una fuerza social mayoritaria en su pueblo en favor del referéndum⁴³ esa no fue la reflexión unánime del movimiento.

42] La acefalia política de la UE no significa su impotencia ni su desaparición. Pero es su caracterización: en una encarnizada batalla entre facciones de capitales territorializados que, ante el declive de las tasas de ganancia, no permiten consolidar ningún poder cohesionado. De ahí la permanente inestabilidad europea y su incapacidad de avanzar el proyecto de institucionalidad europea. Se ha perdido toda ilusión de unos Estados Unidos de Europa.

43] Destacamos el comunicado *Triem lluitar, el 3 d'octubre totes i tots a la Vaga General* firmado por CGT, CNT, Embat, Heura Negra, Oca Negra, SO y Negres Tempestes, una muy significativa muestra del anarquismo organizado catalán.

Tanto en Castilla como en el resto de países de la península, así como en algunas excepciones minoritarias de la propia Cataluña, hubo ejemplos de reacciones que en nombre de la modernidad, la ilustración y otros principios invocados con vehemencia se distancian de manera abrupta de las tendencias mayoritarias del anarquismo y el resto del movimiento socialista⁴⁴.

Sin duda fue la coyuntura en la que se reabrieron debates dados por cerrados en falso bien desde una perspectiva doctrinaria bien desde un movimientismo irresponsable con el propio movimiento.⁴⁵ La segunda parte de este movimiento la vimos en otoño de 2019 tras la sentencia, cuando la juventud catalana estalló en las calles ya sin la dirección de unas cúpulas dirigentes del *procés*, completamente ausentes. De nuevo aquí encontramos esquematismos modernos y posmodernos para explicar una realidad cambiante y, en particular, encontramos un continuo recurso a la ideología como algo ajeno a la realidad incluso en el paroxismo de esta concepción en teorías que sostienen que el movimiento independentista catalán es un plan insuflado desde fuera como una conspiración. No es simplemente que haya fricciones teóricas o que no se entienda el encaje de nuestra cultura política en este contexto, es que se reduce el movimiento a simples consignas y a partir de ahí se construyen dicotomías. El impacto de la crisis catalana en el anarquismo es de la misma magnitud que en el resto del campo político, síntoma e indicador de un estado de las cosas en el que los consensos sociales están caducando sin que seamos conscientes del alcance de esa quiebra.

44] Son especialmente reseñables los comunicados del colectivo Amor y Rabia al respecto, así como las publicaciones *Contra el nacionalismo, Camino a ninguna parte* o *El Maidan Catalán*, que pusieron en circulación en las fechas del octubre catalán.

45] Posiciones de este debate, relevantes tanto por sus formas como por su contenido, podemos encontrarlas en *Anarquismo frente a los nacionalismos* (vva., 2018). Contrasta la vehemencia de este debate, enconado y doctrinal, con los que se apuntan en uno directamente conectado y mucho más rico: qué hacer en la actual coyuntura política, que se recoge en *La apuesta directa* (vva. 2015).

Además las reacciones no se agotan en la geografía catalana. Al otro lado de la franja de Aragón tenemos una respuesta del españolismo que dejó perplejos a la gran mayoría de los movimientos populares, y es que más allá de Vox hay toda una respuesta social en clave reaccionaria que venía conformándose desde hace años pero que ahora tiene cuerpo, estructura y fuerza social.⁴⁶ Ya en 2019 aparece la recepción pretendidamente de izquierdas de toda esta reacción, si bien podría datarse de años atrás, por ejemplo, en Santiago Armesilla (Armesilla, 2017) y en el viraje de cuadros de partidos como Reconstrucción Comunista (desde 2019 Frente Obrero) hacia el españolismo más o menos abierto. Todas estas tendencias que, en principio, son comunes al campo de la izquierda política y social tienen su traducción visible y explícita dentro del movimiento libertario, en el que si bien no ha habido una expresión españolista visible, sí que han proliferado los atrincheramientos en consignas antinacionalistas como maniobra defensiva ante el mismo proceso de desintegración de las certezas políticas.

Mirando más allá no dejamos de ver en todas partes el colapso del sistema cultural que heredamos. En Europa, América y algunos casos en Asia —China e India principalmente— hay un proceso que se ha acelerado la última década que ha hecho implosionar los sistemas de orden social preexistentes. Entre ellas, la crisis política europea es más que evidente y no se queda en «el surgimiento de populismos», bien visibles en la nueva ultraderecha o el Brexit, sino que tiene un asiento mucho más profundo en dos movimientos: la segmentación-fragmentación social y el descrédito. La primera parte tiene mucho que ver con la parcelación social en compartimentos estancos de clase revestidos de

46] Como repaso del magma cultural reaccionario que ha posibilitado toda una nueva generación de españolismo político se recomienda el artículo «Y no pido perdón»: el rearme simbólico del nacionalismo español, de Marta Sánchez a Blas de Lezo, de Pablo Batalla Cueto, publicado en elcuadernodigital.com en diciembre de 2019.

particularismos culturales. Esta parcelación se puede leer como una fragmentación, una condición postmoderna en la que se yuxtaponen culturas distintas sobre un contexto material común; o bien como una segmentación, que sería un mecanismo de subdivisión de poblaciones en las que ejercer la gobernanza... sino, también, como una mezcla tensa de ambas: un proceso de centrifugación por el cual hay grupos relativamente grandes desertando de la hegemonía cultural⁴⁷ y a la vez un mecanismo del gobierno estatal-empresarial que actúa con precisión quirúrgica sobre cada grupo.⁴⁸ En segundo lugar, la crisis de la economía política que choca con sus límites internos y externos nos dirige a una exclusión de cada vez más personas de los mecanismos de absorción del malestar —estado del bienestar, democracia representativa, consumo de masas...— que paradójicamente lleva aparejada un abandono de la política. O al menos de la política tal y como la conocemos. Estaríamos en cualquier caso en el cuarto nivel de crisis que plantea Anselm Jappe: *«Podríamos hablar de crisis de la forma sujeto, o de una crisis de la constitución psíquica de los sujetos capitalistas: una crisis prácticamente antropológica. Se trata por tanto también de una crisis de la imaginación»* (2015, p.55).

Desde aquí defendemos la necesidad de utilizar un nuevo sistema de coordenadas para desenvolvemos en esta coyuntura, pero eso no significa renunciar al bagaje anterior. Cuando hablamos de nacionalismo, identidad y territorio; de sujetos y subjetividades; de pueblo y comunidad; nos encontramos con un terreno proclive a la experimentación en nuestra propia vecindad que actualmente

47] Pensemos por ejemplo en el recurso que ha supuesto el Islam radical para amplias capas populares de migrantes de Centroeuropa, como espacio cultural escindido del marco general de la sociedad que habilita la conformación de comunidades políticas independientes en potencia.

48] Las políticas *multiculturales* serían la rutina de gobierno de una sociedad conformada por un mosaico cultural, como teorizan entre otros Stuart Hall (2020).

navega entre esa fragmentación y ese desencanto. Nuestro papel es encontrar la manera de articular la imaginación rebelde que combina elementos de nuestra memoria (raíces, pertenencias, arraigos) con anhelos de nuestro presente (utopías, ideas, deseos) que sirvan tanto para romper la fragmentación como para poner en marcha el entusiasmo. En lo concreto, hay mucho trabajo en marcha para reinterpretar nuestro pasado en una clave emancipadora que rompa con la lectura hegemónica: la rehabilitación del comunal, de la comunería castellana, de las resistencias premodernas... Un trabajo ciertamente descolonial, que desdibuje los resortes que un sistema de pensamiento dominante ha insertado para que nos pensemos a nosotras mismas.

Pandemia y capital

Escribir sobre política tras 2020 hace imposible no referirse a lo ocurrido tras la irrupción de la pandemia global por el virus COVID-19. El balance para el anarquismo es una muestra palmaria de incapacidad política bordeada por otros aciertos que a la vez son bastante relevantes. El siguiente apartado pretende hacer un balance crítico de la actividad del anarquismo ante la pandemia, centrado fundamentalmente en Castilla y el resto de las Españas, pero bastante generalizable al resto del anarquismo mundial.

El presente balance requiere de distinguir tres coyunturas superpuestas de mayor a menor generalidad: la primera es la reestructuración capitalista global en curso y su relación con la pandemia, la segunda la coyuntura del espacio político antagonista respecto de la pandemia y la tercera la apertura de nuevas líneas de conflicto internas del anarquismo.

En primer lugar, contextualizar la pandemia con la reestructuración del capitalismo global es «poner la pandemia en su contexto», tal y como hace Corsino Vela (2021). Esto nos pone sobre la pista

de dos cuestiones: cómo la pandemia ha beneficiado a algunos sectores del capitalismo global y cómo la pandemia ha afectado de forma diferente a las distintas clases sociales e incluso de forma diferente a distintos segmentos de las clases. El principal motor de la reconversión por la que apuestan los sectores más punteros del capitalismo global es la digitalización y la apuesta por la desmaterialización de gran parte de los circuitos de valor. Esta apuesta es básicamente una profundización de la estrategia de financiarización + informatización de las últimas décadas apoyadas en una mayor penetración de tecnologías digitales en la esfera social a través de redes sociales. La pandemia aquí ha venido a acelerar el proceso, provocando una profunda crisis económica que permita la reestructuración y, ya de paso, moviendo las posiciones en política económica de las principales potencias (EEUU-UE) hacia un mayor intervencionismo de mercado precisamente para acelerar las inversiones necesarias para esa digitalización (redes de telecomunicaciones de alta capacidad 5G, generación energética distribuida para un mayor consumo eléctrico, administraciones digitalizadas para una mejor integración público-privada).

La pandemia, por su parte, no sólo ha desencadenado una crisis económica sino que también ha sido el contexto en el que se han puesto en marcha una serie de medidas de excepción bajo justificación epidemiológica que ha supuesto una profundización de la desigualdad social en prácticamente todo el mundo. Si a ello le sumamos el colapso temporal de un sistema sanitario orientado a la productividad económica y no a la salud de la población, nos encontramos con una clase obrera expuesta a unas cifras de muertes completamente evitables no ya con una revolución social, sino con medidas sanitarias de contención, tratamiento y seguimiento coherentes. En particular, los países del centro global han sido los más golpeados por una gestión interesada y mezquina de la pandemia, preservando en todo momento la circulación de capitales, lo que se ha traducido en unas cifras de muertes insólitas.

Esta coyuntura general nos lleva a analizar cuáles han sido las posiciones políticas radicales, anticapitalistas y, como término general, antagonistas. Está claro que la pandemia ha sido un impacto repentino que nadie se esperaba, a pesar de tener numerosos avisos. Eso se ha hecho notar en un espacio político que vivió desde la parálisis los primeros momentos de la pandemia, obsesionados por el día a día militante. Febrero de 2020 terminó a las puertas de un 8 de marzo en el que preocupaba más la fractura en torno al asunto *trans* que el confinamiento que ya se perfilaba. Así fue que cuando a mediados de marzo toda Europa recluyó a sus poblaciones en sus viviendas con los ejércitos en las calles, la mayor respuesta por parte del espacio antagonista fue la solidaridad semi-espontánea a través de redes de distribución de alimentos que facilitarían el confinamiento a los sectores más vulnerables sanitaria y económicamente. Esta situación se alargó más de lo esperado y no faltaron los comunicados que se perdían en unas semanas en las que la única forma de relación social fue digital. Tras este primer impacto, vino una primera reacción ante el confinamiento espoleada por la ultraderecha europea que destilaba un aroma a negacionismo (en distintos grados: desde negar la existencia del virus a negar su importancia). En las Españas esto se tradujo en las caceroladas de abril y mayo que ahogaron los aplausos de las 20h. Esas primeras caceroladas y espectáculos callejeros de la derecha se amplificaron lo suficiente para inducir la idea de que «la derecha se ha quedado las calles». Sin entrar a valorar la justicia de esta afirmación, lo indiscutible es que inmediatamente empezaron a emerger «paseos populares» a modo de contra-manifestación antifascista. Al rebufo de los acontecimientos y con complejo de inferioridad, el espacio antagonista ha estado dando cada paso básicamente con miedo al siguiente.

Estos complejos han sido generosamente alimentados por parte de una corriente interna de opinión que considera que no

se ha reaccionado lo suficiente al despliegue autoritario de los Estados ante la pandemia. Incluso, quienes afirman que el confinamiento fue excesivo, injustificado e ineficaz para evitar muertes; y cargan sobre la izquierda política y social su irresponsabilidad por permitirlo.

Estas críticas son injustas con la izquierda social en general y con los espacios políticos antagonistas en particular —anarquismo, comunismo, independentismo...—. La progresión hacia estados más autoritarios no es una novedad de 2020 ni de la pandemia. La pasada década se conjuran tres elementos que fomentan el aumento del autoritarismo estatal y el refuerzo de la legislación y la práctica represiva estatal:

1. El cierre del ciclo global de movilizaciones de 2011 con una nueva estrategia de contrainsurgencia y represión social. El caso español es especialmente representativo a este respecto: en 2014 tras el colapso de las movilizaciones rupturistas con las marchas de la dignidad y la respuesta a la abdicación del Rey, se pone en marcha la Ley Mordaza y diversos operativos «antiterroristas» contra anarquistas (operaciones Pandora, Piñata), independentistas y otros militantes sociales. Sin este antecedente, la salida militar con la que el estado respondió en 2017 al referéndum catalán no puede entenderse, pero tampoco la pasividad de la población general ante los excesos autoritarios posteriores, incluidos los de la pandemia. Pero por supuesto el caso español no es único ni especial: Francia ha respondido con un estado de excepción casi permanente a sus revueltas internas, Italia y Grecia mantienen una guerra sucia antianarquista y en EEUU las revueltas contra la violencia policial han sido respaldadas por grupos parapoliciales sin consecuencias hasta llegar a los sucesos extremos de 2020.

2. El reverso de las revueltas árabes de 2011 se acabó traduciendo en una crisis de terrorismo ultraderechista global, desde Raqqa a Christchurch y con actores distintos: desde una organización semi-estatal como el Daesh al enjambre caótico de QAnon. Ante esta ofensiva y sus efectos, especialmente en Europa, los estados han adoptado estrategias antiterroristas especialmente duras y hasta hace poco exclusivas de determinadas zonas vascas e irlandesas. Controles masivos e indiscriminados, vigilancia preventiva de comunicaciones, sitio de barrios...

3. Por último, pero no menos importante, la coyuntura geopolítica apunta en la dirección del autoritarismo. Estados especialmente autoritarios como Rusia o China emergen y su modelo de «gobernanza» interna se vuelve más atractivo para sus zonas de influencia. Turquía, Hungría o Polonia avanzan hacia modelos de estado autoritario a semejanza del modelo Ruso, con las miras puestas en la transformación de Ucrania. Y la legitimación de estas formas de gobierno va en aumento frente a unas democracias liberales incapaces de proveer derechos básicos para la subsistencia a la población. El giro autoritario empieza por los sectores más excluidos: las personas migrantes. Así se explica el tratamiento a la crisis de los refugiados en el este de Europa y de las migraciones en el contexto global (EEUU, España...): un primer paso en una desuniversalización de los derechos humanos.

Con estos mimbres, que la respuesta de los estados occidentales a la pandemia haya sido principalmente represiva no debe sorprender a nadie. Pero lo que es más importante: no permite achacar a la coyuntura sanitaria el autoritarismo estatal. Si a esta tendencia le sumamos el marcado carácter de clase de nuestras sociedades,

queda completo el cuadro de por qué se tomaron medidas excepcionalísimas contra gran parte de la población sin más criterio que, supuestamente, el sanitario. La principal novedad es que ha habido un aumento del autoritarismo, sí, pero de clase. Las contradicciones y el cinismo institucional a la hora de aplicar medidas durísimas contra sectores precarios pero mucho más suaves contra empresas e instituciones evidencian esta situación. Especialmente tras la primavera de 2020 se despliega un doble juego por el cual las empresas han operado con casi total normalidad mientras la vida social se laminaba a través de toques de queda y restricciones a la reunión.

Con apenas excepciones, la gran mayoría del espacio antagonista ha respondido a este cierre autoritario reclamando, ante todo, medidas que —con el conocimiento disponible— podrían acabar con la pandemia (inversión en sanidad, paralización total de la economía...) pero que frenaban el componente clasista del confinamiento. Los meses que median entre mayo de 2020 y el presente han sido un goteo de movilizaciones tímidas pero dignas, entre las que hay que destacar Vallekas, la defensa de la sanidad o el estallido en torno a Hasel.

En el invierno e 2021 se produce un estallido debido al encarcelamiento de Pablo Hasel que es caricaturizado por la derecha como una pataleta infantil por un rapero, cuando lo que evidencian es todo lo contrario: se trata de una respuesta a un contexto represivo asfixiante que es estructural al Estado Español y no coyuntural de la pandemia.

Solo desde la miopía o la mezquindad se puede pretender defender que «la izquierda ha perdido la calle», como gustosamente se prestan a oír los sectores derechistas que en mayo de 2020 o en el primer sábado de toque de queda promovieron disturbios y guarimbas. Salvo algún caso puntual y localizado, no se han dado verdaderos estallidos sociales, tan sólo *putsch* orquestados desde el mundo ultra. Desde luego no existe un contrapoder popular con

una agenda nítida que esté avanzando posiciones sociales y políticas, pero de ahí a certificar una derrota va un trecho.

En este sentido, las críticas a la izquierda por no «haber respondido» al autoritarismo estatal son, de nuevo miopes o mezquinas. Miopes si no contemplan que la lucha antirrepresiva lleva acumulando derrotas bastantes años ante una ofensiva estatal que además viene reforzada por un movimiento social reaccionario con el que convivimos (campañas por la cadena perpetua, empresas de desokupación con buena prensa, movilizaciones policiales —jusapol—...). Mezquinas si caen allanar el camino a una reacción que pretende eliminar todo el espacio antagonista existente y reemplazarlo por una izquierda exclusivamente rojiparda (españolista, obrerista, antifeminista y productivista).

Sobre esta segunda coyuntura se abren otras contradicciones ya en el campo del anarquismo que abren viejos debates en contextos nuevos. Destacamos aquí, por su relevancia, la polémica en torno a «la ciencia» a cuento de la vacuna. La vacuna ha revelado las tensiones que venían acumulándose entre tecno-optimismo ciego y primitivismo, soterradas bajo muchos matices. El descrédito al que se ha visto sometida toda la esfera pública de opinión e información ha hecho mucha mella en los consensos mínimos en torno al conocimiento válido. La desconfianza en una política de masas encarnada en políticos profesionales falsos y corruptos ha ido permeando la confianza en otras instituciones y en particular la ciencia y la sanidad. El caso de la vacuna ha sido paradigmático porque los habituales bulos y conspiraciones propias de lo más profundo de internet han ocupado titulares de telediarios: desde teorías de control mental con chips inoculados a la imantación de personas vacunadas. En la dimensión política, la vacuna ha revelado lo delicado de no contemplar el contexto social en que nos movemos.

El anarquismo ha asumido alegremente que la sana desconfianza a la clase política podía alimentarse también contra los

monopolios farmacéuticos y sus productos. Lo que a priori parece un consenso anticapitalista —criticar a las multinacionales—, se convierte en una maniobra torpe sin tener en cuenta a dónde apunta el contenido de la crítica, ya que inducir la desconfianza en la seguridad de las vacunas por ser de empresas es abundar en la veta de irracionalidad que padecemos. Criticar las vacunas contra la pandemia por desconfianza en su calidad científica sin cuidado ha sido pegarse un tiro en el pie que se traduce en incómodas situaciones en nuestros espacios militantes al descubrir a mucha de nuestra gente consumiendo discursos sobre manipulación genética y transhumanismo en una vacuna. Todo esto, a la vez que la vacuna y su naturaleza mercantil sí son un objeto para la polémica y la movilización política: por la supresión de patentes, por la prioridad de la clase trabajadora en protegerse, por la redistribución global, por la socialización de los medios de producción de vacunas... Que además es ampliable a otros aspectos como la ausencia de inversión en tratamientos tempranos alternativos y complementarios a la vacunación.

Esta cuestión pone de relieve en primer lugar la ausencia de espacios propios para el debate ni para la información, reemplazadas por una miríada de grupos de mensajería. En segundo lugar, la falta de mecanismos críticos para depurar nuestros discursos, para elaborar estrategias claras de comunicación e intervención política. Y, en tercer lugar, la madurez política «espontánea» de la mayoría de nuestro espacio político, que sin lo anterior ha sido capaz de optar por los discursos más sensatos y cerrar el paso a la peor propaganda conspirativa e irracionalista.

La pandemia nos deja al descubierto las limitaciones políticas del anarquismo para clarificar sus propias estrategias, para intervenir en una coyuntura política rechazada y para responder a un reconversión económica en marcha. Pero también nos deja enseñanzas positivas a un nivel sindical y auto-organizativo.

El retorno del pragmatismo anarquista

La realidad del anarquismo actual en la mayoría de los territorios de las Españas no puede entenderse sin la desaparición de las estructuras colectivas que se generaban en torno a organizaciones políticas o sindicales fuertes. Las viejas FAI o CNT, que luego dieron paso a otro tipo de estructuras tal vez más pequeñas o de menor ámbito territorial pero igualmente cohesionadoras (FIJL, Centros sociales, asambleas de barrio...) han ido menguando en favor de una constelación de grupos y particulares, lo que ha ido traduciéndose en una disipación del movimiento en una sociedad en la que, en general, el horizonte se estrecha para las organizaciones políticas de masas. Esto es: no estamos ante una particularidad del anarquismo, le sucede a todas las ramas del movimiento socialista internacional, hoy en gran parte amenazado con la extinción. Y más allá: la cultura dominante de final de siglo sumado a la emergencia de nuevas formas de socialización sustentadas en nuevas tecnologías ha hecho mutar la manera de relacionarnos con el compromiso político...y posiblemente con el resto de aspectos de las relaciones sociales. La política no se centra hoy en la generación de estructuras sociales estables, cohesionadas y disciplinadas sino en una destructiva carrera evolutiva que se desarrolla en redes sociales en las que se intenta gobernar los relatos, las narrativas y las cosmovisiones.

En el caso del anarquismo, la particularidad del momento actual es que si bien es posible reconocer los aspectos de la cultura política de anarquismo en distintos eventos (ideas fuerza, mitos, símbolos, prácticas...), la falta de estructuras provoca una discontinuidad en el tiempo. El anarquismo existe, pero fragmentado espacial y generacionalmente.

Simplificando mucho y por comparación, el anarquismo ayer era una roca: un objeto sólido que podía moverse a través de la sociedad manteniendo la estructura; hoy el anarquismo es una sal

que se disuelve en el fluido que es la sociedad, formando a veces una suerte de enlaces coloidales que duran un tiempo en un equilibrio inestable permitido por la polarización de su entorno inmediato. Entre uno y otro estado habría que destacar que el fluido del entorno ha cambiado también su composición: de existir líquidos inmiscibles en la mezcla como el agua y el aceite —o un conflicto de clases antagónicas—, los cambios de temperatura, presión y la centrifugación de la mezcla han nucleado los líquidos, difuminando la clara línea entre líquidos anterior y sin que se haya producido una reacción que haya cambiado su naturaleza, esto es, siguen existiendo diferencias en el fluido —como sigue existiendo una división de clases.

Las reflexiones de este escrito, cuando somos partículas dispersas en un mar, hacen difícil pensar en el impulso, porque estamos acostumbrados a ver impulso y movimiento en objetos sólidos. El horizonte emancipador hoy se parece más a una fuerza, a un campo de fuerzas. Podemos pensarlo como una fuerza telúrica, o siguiendo con la metáfora de las sales y las rocas, lo que sería el magnetismo. El impulso emancipador es una fuerza magnética que primero, polariza la sales —las orienta—, segundo, es capaz de moverlas de una manera uniforme y acorde entre sí —las moviliza y organiza—, y tercero, es capaz de agitar todo el líquido en el que se encuentran las sales —transforma la realidad. Pensemos en un campo que transmite señales a través de cuerpos que flotan en una disolución, y dejemos de lado la maquinaria formada por ruedas dentadas que mueven unas a otras. De lo que hablamos es de qué tipo de impulso teórico tenemos que alcanzar para poder ser una fuerza magnética que nos mueva en la época de la condición póstuma.

Lo que desde aquí señalamos es que no hay porque obcecarse con retrotraernos al pasado, lo que muchas veces es impracticable. Es mucho más funcional asumir el diagnóstico y conociéndolo, intervenir. Esperamos que este escrito aporte alguna clave útil para tal fin.

Es en este escenario y con los deberes sin hacer en el que nos encontramos con una pandemia que transforma —todavía no sabemos cuánto— las relaciones sociales en las que estamos acostumbrados a fracasar haciendo política. Durante los meses que llevamos de pandemia hemos visto distintas expresiones de los límites de la derecha política que intentó movilizar al españolismo en varias ocasiones sin tener el éxito arrollador que vaticinaban en los medios de comunicación de masas. Veremos si la facción social de la reacción religiosa-liberal, que es constitutiva de esta derecha política⁴⁹, es capaz de articular un movimiento político de los de antes en estos tiempos. También hemos visto en estos meses de pandemia la crisis de la forma Estado, la impotencia de las empresas, el descrédito de la política y un nuevo capítulo de la crisis de régimen en la que está el constitucionalismo español tras la huida de un rey. En esta aceleración del tiempo histórico, se encuentra la capacidad de improvisación del movimiento popular en torno a redes de solidaridad, despensas sociales y otras formas de respuesta que, aunque no son mayoritarias ni hegemónicas, demuestran que el movimiento popular tiene pulso. Y sobre todo que no está constreñido en batallas culturales ni apriorismos teóricos.

En los últimos años, hemos certificado la mengua del anarquismo como cultura política identificable, esto es, como grupo social con unos códigos diferenciados (como llevar determinada estética a las manifestaciones, publicar y circular fanzines, la autoorganización a través de asambleas generales para cada lucha...). Sin embargo, en paralelo, se puede reconocer un rearme del sindicalismo o protosindicalismo social que se anunció a principios de década y que ha tomado forma a final de la década. Nos referimos a los intentos de organizar redes de solidaridad

49] Se está diferenciando aquí la facción social (parroquias, sindicatos derechistas, asociaciones civiles...) de la derecha política (hoy VOX-PP-Cs).

inspiradas en la *Red de Solidaridad de Seattle*⁵⁰ que si bien al principio naufragaron de manera general⁵¹, para final de década se puede asumir que hay una muestra nutrida y consolidada de nuevas experiencias de sindicalismo libertario bien en vivienda, bien en redes de solidaridad bien en campo laboral. En este último campo resulta especialmente notorio el cambio de tendencia protagonizado por CNT a partir de 2010 que le ha llevado, tras un tortuoso proceso interno, a volcarse en la actividad sindical. Este retorno a la praxis sindical ha dotado de herramientas de intervención a un anarquismo que llegó al 15M de 2011 con una clara falta de base social y capacidad técnica de organización. Hoy esa base social ha ido aumentando en torno a este sindicalismo, si bien la técnica organizativa y la capacidad de conformar proyectos políticos siguen con claros déficits.

El intento, en torno a 2015, de generar un proyecto político específicamente libertario en torno a Apoyo Mutuo merece un comentario aparte porque implica acercarnos a la actividad específicamente política del anarquismo. Podemos considerar esa experiencia en 2020 como un ejemplo de las limitaciones de nuestra cultura política para producir sujetos políticos solventes. Sin embargo, la necesidad de dotarnos de proyectos políticos propios, de tener capacidad de agencia, de constituir un sujeto político reaparece entre quienes chocan con los límites intrínsecos de la actividad sindical, de los cuales somos, en términos generales, plenamente conscientes. En esta segunda mitad de década y con la necesidad

50] Esta referencia no es, literamente, que dicha experiencia local estadounidense fuera el icono, sino los debates que surgieron tras la publicación en 2012 de un libro por la Editorial Klinamen que sirvió de excusa para replantear las estrategias políticas de una parte relevante del anarquismo.

51] Merece subrayar a este respecto el papel jugado durante toda la década la Federación Anarquista de Gran Canaria como catalizador de debates al respecto, llevando su modelo de intervención social a través de la acción directa como modelo a seguir para el difuso espectro anarquista del resto de las Españas.

de dotarnos de fuerza política es en la que ha aparecido la impronta kurda como un ejemplo, eso sí, con toda su problemática. El apoyo generalizado del movimiento libertario a la lucha kurda contra el ISIS y el proyecto de Rojava ha sido de ida y vuelta, en el que estamos recibiendo un retorno en forma de propuestas políticas inspiradas en los proyectos del PYD o el PKK, que sin embargo no acaban de calar. Sin negar lo valioso de estos aportes, hay que señalar que la verdadera tarea pendiente del movimiento anarquista es definir su capacidad de intervención política, tanto estableciendo métodos de intervención como programas y estrategias prioritarias. Los aportes que vengan tendrán que subordinarse al objetivo principal del anarquismo que ahora no es otro que ese: dotarnos de capacidad política operativa en estos tiempos.

En el balance que tenemos pendiente de hacer para rearticular nuestra capacidad política una de las tareas más bastas es la reformulación de nuestros imaginarios de emancipación. La cuestión del comunitarismo, del colapso y del límite de lo institucionalmente posible son los elementos con los que partimos. Y que además dominan nuestra cultura política. Por ello, por lo general apuntamos a un utopismo resignado a lo que venga, a retrotraernos a pequeñas comunidades autogobernables en un contexto de colapso social. La ausencia de ambición revolucionaria es un problema y debe solventarse poniendo a funcionar de nuevo el horizonte emancipador, para lo cual debemos, en palabras de Jappe *reforestar la imaginación*. Esta ausencia de horizonte es bastante común en nuestro entorno, en donde proliferan las propuestas regresivas —el retorno a la nación fuerte y cohesionada o a unos valores de la ilustración petrificados— y escasean las propuestas tangibles de sociedades mejores, de mundos nuevos. Sin embargo las hay, pero suelen chocar con el horizonte delimitado por los imaginarios del colapso que imponen un escenario cerrado de emancipación ruralizada que nos lleva a pensar en sociedades *a la antigua*. La cuestión del colapso lo que nos indica es la necesi-

dad de contemplar la dimensión técnica de la emancipación, que además ha sido siempre imprescindible⁵². Son pocas las propuestas técnicamente factibles de reorganizar el presente desde otro paradigma, aunque algunas empiezan a despuntar en el campo socialista⁵³.

Nos toca encajar los retos técnicos del presente con un horizonte de emancipación que sea políticamente deseable. Claro que definir lo deseable supone chocar con los retos culturales que hemos atravesado al abordar la cuestión de la nación, la identidad y el territorio. De ahí la importancia de trabajar políticamente en esas esferas espinosas. Del mismo modo que sabemos que no es posible ni conveniente una sociedad tecnificada hasta lo distópico, sabemos que no podemos plegarnos al impulso nacionalizante que hoy brota en cada pueblo. Pero esta década nos ha enseñado que tanto la técnica como el arraigo son elementos con los que debemos hacer política, sobre los que apoyar un programa político emancipador. Esta década nos deja agrias lecciones sobre la identidad pero también nos enseña su potencial político.

El trabajo político que tenemos por delante supone articular ambas esferas de la revolución —su despliegue técnico y su atractivo cultural— para definir horizontes de cambio, propositivos y concretos que hagan realidad la herencia del anarquismo, que materialicen la sociedad sin dominación que llamamos anarquía.

52] En palabras del Comité Invisible (2015, p.102): «No es la debilidad de las luchas lo que explica el desvanecimiento de toda perspectiva revolucionaria; es la ausencia de perspectiva revolucionaria creíble lo que explica la debilidad de las luchas. Obsesionados como estamos por una idea política de la revolución, hemos descuidado su dimensión técnica. Una perspectiva revolucionaria no se dirige ya a la reorganización institucional de la sociedad, sino a la configuración técnica de los mundos.»

53] Por su lucidez, aunque desde el campo leninista, hay que subrayar los aportes de Maxi Nieto y la escuela de Paul Cockshot que han entrado en nuestra escena política con el libro *Ciber-comunismo*(2017) o por otro lado el imaginario que inaugura Aaron Bastati con su *Comunismo de lujo totalmente automatizado* (2020).

REFERENCIAS

- ABAD DE SANTILLÁN, D. (1978) *Táctica y estrategia*. Ed. Biblioteca Júcar.
- ARMESILLA, S. (2017) *El marxismo y la cuestión nacional española*. Ed. El Viejo Topo.
- BASTATI, A. (2020). *Comunismo de lujo totalmente automatizado*. Ed. Antipersona.
- BERNABÉ, D. (2018). *La trampa de la diversidad*. Ed. Akal.
- BONANNO, A. (2013) *El anarquismo entre la teoría y la práctica* Ed. Bardo.
- BOOKCHIN, M. (2019a) *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable* Ed. Virus.
- BOOKCHIN, M. (2019b) *La próxima revolución* Ed. Virus.
- CARRASQUER, F. (2018). *Federalismo. Estructura y dinámica federal*. Ed. Descontrol.
- COMITÉ INVISIBLE, (2015) *A nuestros amigos*. Ed. Pepitas de calabaza.
- CORRÊA, F. (2020). *Hacia un pueblo fuerte. Anarquismo, organización y poder popular*. Ed. Descontrol.
- DUSSEL, E. (2006) *20 tesis sobre política*. Ed. Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2014) *16 tesis sobre economía política: interpretación filosófica*. Ed. Siglo XXI.
- FANON, F. (1983) [1963] *Los condenados de la tierra*. Ed. Fondo de cultura económica.
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. y GONZÁLEZ REYES, L. (2018). *En la espiral de la energía. Vol 1*. Ed. Libros en Acción.
- GARCÉS, M. (2017) *Nueva ilustración radical*. Ed. Anagrama.
- GARCÍA LINERA, A. (2015) *Forma valor y forma comunidad*. Ed. Traficantes de Sueños.

- HOBBSWAM, E. (2013) *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Ed. Planeta.
- HALL, S. (2020). *El triangulo funesto. Raza, etnia, nación*. Ed. Traficantes de Sueños.
- HARVEY, D (2017) *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Ed Akal.
- HERNANDO, A (2018) *La fantasía de la individualidad* Ed. Traficantes de Sueños.
- HAIDER, A. (2020). *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco* Ed. Traficantes de Sueños.
- IBÁÑEZ, T. (2014) *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Ed. Virus.
- INSUA, P. (2018) *1492. España contra sus fantasmas*. Ed. Ariel.
- JAMESON, F. (1995) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Ed. Paidós Iberica.
- JAPPE, A (2015) *Reforestar la imaginación*. En Jappe, A, Maiso, J. y Manuel Rojo, J. *Criticar el valor, superar el capitalismo* Ed. Enclave de libros.
- JAPPE, A. (2020) *Las aventuras de la mercancía*. Ed. Pepitas de Calabaza.
- KOHAN, N. (2013) *Nuestro Marx*. Ed. La Oveja Roja.
- KROPOTKIN, P. (2010) *Anarcocomunismo: sus fundamentos y principios*. Ed. Tierra de Fuego.
- MANZANERA, G. (2020) *Anarcosindicalismo: recuperar el entusiasmo* Ed. Piedra Papel Libros.
- MARX, K. (2019) [1971] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Borrador) 1857-1858. Grundrisse*. Ed. Siglo XXI.
- MOORE, J. W. (2020) *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Ed. Traficantes de Sueños.
- NIETO, M. y COCKSHOTT. P. (2017) *Cibercomunismo. Planificación económica, computadoras y democracia*. Ed. Trotta.

- OLIVERAS, X. (2010) *L'arrelament al territori. Una perspectiva anarquista*. En *Anarquisme i pobles*. Ed. FEL-UAB.
- PASTOR, J. (2012) *Los nacionalismos, el Estado español y la izquierda*. Ed. La Oveja Roja.
- ROCKER, R. (2013) [1936] *Nacionalismo y cultura*. Ed. La biblioteca anarquista [web].
- RODRÍGUEZ ROJO, J. (2019) *La revolución en el capital. Significados y potencial de la lucha de clases*. Ed. El Garaje Ediciones.
- SAID, E. (2018) *Cultura e imperialismo*. Ed. Debate.
- TÖNNIES, F. (2011) *Comunidad y asociación*. Ed. Biblioteca Nueva.
- VADILLO MUÑOZ, J. (2019) *Historia de la CNT. Utopía, pragmatismo y revolución*. Ed. Catarata.
- VVAA. (2015) *La apuesta directa*. Ed. Enclave de libros.
- VVAA. (2018) *Anarquismo contra todos los nacionalismos*. Ed. FAL y Queimada.
- VELA, C. (2021). *Capitalismo patológico*. Ed. Kaxilda.
- VICEPRESIDENCIA DE BOLIVIA (coord.) (2015). *Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral*.

Anarquismos por venir es un recorrido por los debates y controversias del anarquismo en los últimos años. Desde cuestiones de teoría política como la noción de poder y de sujeto en el anarquismo a aspectos más prácticos sobre la relación del anarquismo con lo nacional, lo identitario o lo territorial, este ensayo recoge una serie de recursos teóricos y de reflexiones que son fruto de la coyuntura actual del anarquismo. También se recogen algunos apuntes que sirven para situar el papel del anarquismo en los últimos años entre los distintos procesos políticos que se han venido dando: las huelgas generales feministas, la crisis catalana o la pandemia. Un balance de la situación actual del anarquismo que se posiciona sobre multitud de reflexiones que se han ido dando de manera dispersa e inconexa en foros, ateneos, publicaciones y conversaciones.

Este ensayo hace una apuesta con comprender y promover un anarquismo *político*, un anarquismo con capacidad propia de diagnóstico y de acción como actor político en nuestra sociedad. Para ello, se reúnen y se señalan los principales obstáculos que tiene el anarquismo actual para proyectarse como tal.



Grupo anarquista
Cencellada



8,00€ PVP