

David Graeber

**Fragmentos de
antropología
anarquista**

Y OTROS TEXTOS

PROYECTO DOBLE AA

David Graeber
*Fragmentos de antropología anarquista y otros
textos*
México, Distrito Federal
Proyecto Doble AA
2013

Traducción del inglés de *Fragmentos...*:
Ambar Sewell
Traducciones solidarias de Alberto David Moreno y
compañerxs afines

Recopilación, revisión, traducción y maquetación: Proyecto doble AA
Diseño de portada: Proyecto Rhabdovirus

**Se recomienda la difusión total o parcial de este
texto. Difunde libremente**

Contacto:
proyectodobleaa@riseup.net

Nota editorial

Los caminos que este libro recorrió fueron lentos y llenos de conflictos. En el año de 2011 un grupo de alumnxs de la Escuela Nacional de Antropología e Historia abrieron un curso con el nombre “Antropología y anarquismo”. Con un programa propuesto por lxs mismxs asistentes, comenzó la odisea por la revisión y discusión de textos, la mayoría muy poco conocidos para la antropología, pero también para el ámbito anarquista. Así, muchxs nos acercamos con curiosidad por descubrir un nuevo campo y abrir nuevas puertas desde una crítica y práctica anarquista. Uno de los problemas a los que nos enfrentamos fue la continua presencia de textos en inglés, los cuales nos hicieron sudar y si no fuera por la ayuda y colaboración de varixs compañerxs, todo hubiese sido mucho más difícil.

Los primeros textos revisados fueron acaparando nuestra atención, entre ellos se encontraba *Fragmentos de antropología anarquista* y, ante la oportunidad de ser un libro traducido y estar en la red, nació la iniciativa de editarlo y darle una

oportuna difusión. En pocos meses ésta estaba realizada y lista para ser impresa, sin embargo, ante la falta de recursos económicos, esta posibilidad cada vez se alejaba más y más. Por otra parte, el primer boceto del libro nos pareció insuficiente y tal vez, sólo una copia de la versión cibernética de la editorial Virus, por lo que un grupo de compañerxs nos dimos a la tarea de integrar una versión mucho más nutrida. Ahí comenzó otro dolor de cabeza.

Teníamos algunos textos más en español, pero queríamos meter otros tantos que estaban en inglés. Las traducciones nos llevaron casi un año y medio, el cual también estuvo atravesado por varios conflictos en los que nos veíamos involucradxs. Uno fue nuestra visita y trabajo al pueblo mazateco de Eloxochitlán Flores Magón en Oaxaca, lugar donde parte del grupo sigue trabajando en las cuestiones comunitarias contra la represión.¹ Los otros, no tan distantes, fueron las constantes olas de represión y detención de las que el movimiento anarquista -principalmente en la Ciudad de México-.ha sido objeto en los últimos

¹ Para más información:
<https://solidaridad-eloxochitlan.espivblogs.net/>

años y que nos han mantenido en la búsqueda constante de fondos monetarios, apoyo y solidaridad con nuestrxs compañerxs.

Finalmente, el libro concluyó pese a todo ello. Y no hubiese sido posible sin la colaboración de muchxs compañerxs que prefieren no dar su nombre. A todxs ellxs: ¡Gracias! Les mandamos miradas de complicidad, fuerza a sus pasos y salud en sus cabezas.

Un último comentario merece explicar por qué editamos este libro que parece referirse a una discusión académica. Efectivamente, creemos que la academia tal y como está construida y alimentada no merece más que nuestra crítica y ánimos para ser derrumbada y creemos que este libro brinda algunas pistas de cómo hacerlo, así como abre una ventana a mirar con malos ojos el quehacer de las ciencias sociales y a plantearnos una nueva forma de trabajo donde, el anarquismo como propuesta práctica es y puede ser llevada a investigaciones mucho más libres, igualitarias y recíprocas. Asimismo el proyecto no coincide con la totalidad de las posturas que aquí se vierten, muchas de ellas nos provocan dudas, otras se nos

hacen insostenibles e ingenuas y otras más nos causan risa, pero creemos necesario darlas a conocer para abrir un debate pertinente. Así que si quieres empezarlo no dudes en escribirnos.

Sin más, esperamos que este planteamiento abra puertas de discusión y debate a las ramas por las que se enreda el anarquismo.

Ciudad de México
Noviembre de 2013
Proyecto doble AA

Prólogo

“Nos autoorganizamos y ayudamos mutuamente todo el tiempo. Siempre lo hemos hecho.”

D. Graeber

Al presentar un autor y a la obra se corre el riesgo de hacer culto a la personalidad o al objeto-libro, de petrificar a ambos en un nicho aséptico y fuera de contexto. Sin embargo, a cuenta del riesgo que se corre es necesario rondar algunos asuntos que ubican a David Graeber y a los *Fragmentos de antropología anarquista* en una amplia maraña de los tiempos que corren. Sin ánimo de definir de manera sentenciosa a los *Fragmentos*, se podría decir que son una especie de panfleto con ánimo de ensayo provocativo, corto y explosivo, que se perfila a ser un escrito que difícilmente pasa desapercibido para propios y extraños del anarquismo y de la antropología. Su autor David Graeber, tampoco pasa de incógnito en centros de formación antropológica o en las manifestaciones

de *Occupy Wall Street*, así que pasemos pues a platicar un poco de ambos y un poco más allá de ellos.

La pequeña importancia de este panfleto está ampliamente esparcida y sus repercusiones apenas comienzan. Los *Fragmentos* de Graeber (*Fragments of Anarchist Anthropology*) fueron editados en 2004 por primera vez bajo la editorial Prickly Paradgym,² el cual es un proyecto de antropólogos e investigadores sociales que recuperan la tradición del panfleto, y cuyo editor ejecutivo de la editorial es el veterano antropólogo norteamericano Marshall Sahlins, de posición marxista e ímpetu por la crítica antropológica. Con su tentador título la indiferencia escaseaba. Las reseñas realizadas después de la aparición de los *Fragmentos*³ muestran un debate que tiempo atrás ya era latente, en un contexto mundial de

2 Más acerca de la labor e historia del colectivo editorial en <http://prickly-paradigm.com/our-history> .

3 Por nombrar algunas de reseñas y críticas más visibles tenemos la de Steven Shaviro, crítico cultural, que ataca al consenso como elemento que refuerza la conformidad; o la del cyber-activista Jason Adams que identifica a Graeber como materialista. (Reseña de Shaviro en: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=338>. La de Adams se encuentra en: <http://interactivist.autonomeia.org/node/3415> .
[Páginas consultadas 1/6/12]

férrea resistencia a la dominación del mercado y a los aparatos estatales. La toma de posición crítica frente a las tradiciones marxistas y liberales removieron un terreno donde la actividad política y la académica parecían ya resueltas.

“¡¿Antropología anarquista, y eso qué es?!”. Se podría preguntar uno mismo, harto de la adjetivación de la disciplina (antropología estructuralista, antropología política, antropología económica, etc.). Los posmodernos cuestionaban su existencia adjudicando idénticas metas y horizontes ideológicos, “¿No había ya una antropología marxista?”, con la intención de guardar un relativismo ideológico cómodo. “¿Fragmentos? ¿Por qué no *El Manifiesto* o *El Manual de la Antropología Anarquista?*”, exigían los viejos militantes del marxismo para inferir la pequeñez intelectual. Pero, precisamente esa fragmentación, el posicionamiento anarquista y su perfil bajo han sido su carta de presentación, a la vez que su señuelo. Su “casi” y su duda a lo “imposible” no tiran línea, provocan la duda y a hacer nuevas preguntas, quizá no tan originales pero con una lectura del contexto actual desde una visión libertaria; ensaya acudiendo a ejemplos etnográficos e históricos para ejemplificar diversas

formas de lucha social y nociones dominantes del conocimiento; nos plantea, entre muchas sugerencias más, un camino posible del actuar más allá del simple “profesional” académico escudado en una objetividad ficticia y cómplice.

Su presencia en las bibliografías de los centros de investigación dedicados a los estudios anarquistas y políticos⁴ es parte de un cúmulo de debates abiertos y en circulación. En los terrenos de la antropología se han colado temas vinculados con las expresiones del anarquismo y la anarquía engarzados entre diferentes investigadores y activistas que encuentran una afinidad con la disciplina antropológica y la etnografía. Antropólogos como Beltrán Roca (2010) y Charles Macdonald (2009) reconocen algunas de las aportaciones de los *Fragmentos*, así como la pertinencia teórica-metodológica, además de política, del quehacer de los y las antropólogos. Como señala el propio Graeber, la imbricación

4 Al parecer se ha desatado una moda “anarquista” dentro de la academia del mundo anglosajón de la cual encontramos las siguientes publicaciones e instituciones: Anarchist Studies, Institute for Anarchist Studies, la Red Norteamericana de Estudios Anarquistas, Anarchist Studies Network-Political Studies Association, etc.

entre el anarquismo y la antropología se puede rastrear desde hace más de un siglo atrás, entre el horizonte revolucionario del anarquismo (abolición de toda figura de dominación política, económica y de pensamiento) y las situaciones de interés de la antropología (grupos humanos diferenciados de las potencias colonizadoras). Por eso mismo las pistas, a veces francas a veces entre líneas, van desde las reflexiones de los clásicos del anarquismo como Piotr Kropotkin o Mijaíl Bakunin, pero también por los fundadores de la institución antropológica como Radcliffe-Brown, Marcel Mauss o Pierre Clastres. Son tantas las referencias anteriores a la publicación de los *Fragmentos* que en el camino de pistas se podría dejar fuera a muchas, pero es necesario reconocer a otros antropólogos menos conocidos como Perry Richard (1972), Lester Hyatt (1996), Harold Barclay, quien en 1982 editó el libro *People Without Government (Pueblo sin gobierno)*, o Brian Morris (2004) quienes en los últimos años han ahondado en la relación del anarquismo y la antropología.

Por otra parte, desde la militancia anarquista la vista puesta a los documentos antropológicos ha desatado un debate de acciones y de principios. El anarquismo verde o primitivismo, impulsado por

John Zerzan, han utilizado parcialmente los datos de los investigadores de la prehistoria y de la arqueología, así como las bases de la antropología económica sentadas por M. Sahlins, encontrándose en una margen del movimiento anarquista que desconfía de la posibilidad de organización, acusa al lenguaje oral de semilla de la dominación y preconiza una vuelta a algún jardín del edén sin sustento de haber existido⁵. Asi mismo buena parte del los documentos que alimentan al posible campo de la antropología y el anarquismo son parte de una posición anarcosindicalista de variopinto tono, la cual si bien no duda en desechar cualquier imagen romántica, sí encuentra en la organización de diferentes culturas y sociedades del pasado y del presente, potencialidades de horizontalidad e igualdad en la diferencia, mecanismos de “contrapoder” frente a la máquina de extracción y tortura del sistema.

5 Ver Anarchism vs. Primitivism, de Brian Oliver Sheppard en:
http://theanarchistlibrary.org/HTML/Brian_Oliver_Sheppard_Anarchism_vs._Primitivism.html

David Graeber es antropólogo y anarquista, hijo de una familia de trabajadores comprometidos políticamente con las luchas de izquierda. Nació en 1961 en Illinois, EE.UU. Su trayectoria académica se puede referir con su doctorado por la Universidad de Chicago a través de su trabajo realizado sobre la magia, la esclavitud y la política en Madagascar. Su carrera como profesor de la Universidad de Yale, EE.UU. --iniciada desde 1998 poco antes de doctorarse--, terminó polémicamente en 2005 cuando la administración de Yale le negó la recontractación, al parecer por el apoyo de Graeber a la actividad sindical al interior de la universidad. La respuesta interna e internacional de colegas y camaradas dio visibilidad a su caso, con lo cual investigadores como Maurice Bloch dedicaron algunas líneas de solidaridad y se recolectaron listas de miles de firmas dirigidas a Yale para su reincorporación al cuerpo docente, lo cual no sucedió. Como giro dramático, Graeber fue llamado por la Escuela de Economía de Londres (London School of Economics) en 2006 para ser el antropólogo más joven invitado por esta institución para impartir la cátedra Malinowsky, reservada a investigadores con aportaciones importantes a la teoría

antropológica. Actualmente es profesor en la Universidad Goldsmith de Londres, al tiempo que intercala su militancia política y los cursos de antropología social.

En su parte visible de actividad política lo encontramos como miembro del sindicato de Trabajadores Industriales del Mundo (IWW, por sus siglas en inglés), como cofundador de la Convergencia Anti-capitalista de 1998 en Seattle, participante de las acciones en contra del Foro Económico Mundial de 2002 en Nueva York y de los inicios de las asambleas y discusiones del Ocupa Wall Street, además de miembro de la Organización Internacional por una Sociedad Participativa, donde también se encuentran el geógrafo David Harvey o el lingüista Noam Chomsky.

Los libros editados por Graeber abarcan desde la antropología una cantidad considerable de temas contemporáneos y de pertinencia en la descripción del mundo actual. Entre sus títulos tenemos algunos teóricamente densos y bastante extensos como *Towards an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams* (*Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*) de 2001, o el

recién publicado *Debt: the First 5000 Years* (*Deuda: los primeros cinco mil años*) de 2011; también existen los ensayos reunidos en *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire* de 2007, (*Posibilidades: ensayos sobre jerarquía, rebelión y deseo*), o un estudio extenso acerca del activismo y la investigación en *Direct Action: an Ethnography* (2009), (*Acción directa: una etnografía*), cuya confluencia de intereses se relaciona con el escrito coeditado junto con Steven Shukaitis, y la participación de más de una decena de militantes e investigadores sobre campo, en el libro editado en 2007, *Constituent Imagination: Militant Investigations//Collective Theorization* (*Constituyendo imaginación: Investigación militante/teorización colectiva*). Actualmente trabaja en dos proyectos, uno sobre el movimiento ocupa y su transformación política, y el otro sobre la burocracia.

El camino que los *Fragmentos* han pasado para llegar a esta presentación es un poco largo para los tiempos de alta velocidad informática. La verticalidad de las instituciones académicas, marcadas por la concentración de escritos en lengua inglesa y por las formalidades anquilosadas

que subordinan las discusiones de las instituciones antropológicas de las “periferias”, apenas retrasaron siete años su edición en castellano, la cual apareció a cargo de la editorial Virus, de Barcelona con la traducción de Ambar Sewell.⁶

La edición que se presenta forma parte del interés generado por el tema que aborda este libro, pero sobre todo, de la voluntad colectiva de jóvenes investigadores sociales, culturales e históricos reunidos por afinidades políticas e inquietudes teóricas. Durante el segundo semestre del año 2011 más de una treintena de estudiantes de diferentes licenciaturas y generaciones, reunidos bajo la materia optativa *Anarquismo y Antropología* de la licenciatura de Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, llevamos a cabo sesiones de discusión y debate a partir de una bibliografía y temario reunidos por integrantes del mismo grupo. Como parte de los resultados ahí logrados -además de la participación presencial y vía electrónica de

⁶ Desde 2010 estudiantes mexicanos y catalanes de antropología por cuenta separada intentaron realizar traducciones colectivas que fueron subidas a blogs de internet. <http://fragmentosgraeber.wordpress.com/> y <http://annibalhernandez.wordpress.com/category/traduccion/fragmentos-de-una-antropologia-anarquista/>

invitados internacionales y nacionales-, la edición de los *Fragmentos*, que corre a cargo de Ediciones Hormiga Libertaria, es presentada como un esfuerzo colectivo de este grupo de estudiantes y dicha editorial con el objetivo de divulgar los textos de los autores que confluyen entre el anarquismo y la antropología, o que, aún no son editados en México, o no han sido traducidos.

Los *Fragmentos* son hoy muestra de la potencia de los canales ajenos al círculo elitista de la antropología profesional, de las decadencias de la academia rancia y de la posibilidad de trascender el sectarismo, pero sobre todo de una voz más que conecta con un murmullo que irrumpe por calles y campos, otro grano de arena para hacer pequeñas cosas importantes en millones de sitios impensables.

¡Salud y etnografía libertaria!

Alberto D. Moreno Ibarra

Sevilla, junio 2012

Primera parte:

**FRAGMENTOS DE
ANTROPOLOGÍA
ANARQUISTA**

Anarquismo:

Nombre dado al principio o teoría de la vida y la conducta que concibe una sociedad sin gobierno; sociedad en la que la armonía se obtiene no por la sumisión a la ley, ni por la obediencia a la autoridad, sino mediante acuerdos libres entre los diferentes grupos, territoriales y profesionales, constituidos libremente para la producción y el consumo, así como para la satisfacción de la infinita variedad de necesidades y aspiraciones de un ser civilizado.

Piotr Kropotkin,
Encyclopedia Britannica

En pocas palabras, si no eres un utópico, es que eres imbécil.

Jonothon Feldman,
Indigenous Planning Times

¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la academia?

Ésta es una cuestión pertinente ya que hoy en día el anarquismo como filosofía política está en apogeo. Los movimientos anarquistas o inspirados en el anarquismo crecen por todas partes; los principios anarquistas tradicionales —autonomía, asociación voluntaria, autoorganización, ayuda mutua, democracia directa— se pueden encontrar tanto en las bases organizativas del movimiento de la globalización como en una gran variedad de movimientos radicales en cualquier parte del mundo. Los revolucionarios de México, Argentina, India y otros lugares han ido abandonando cada vez más los discursos que abogaban por la toma del poder y han empezado a formular ideas diferentes acerca de qué podría significar una revolución. Es cierto que la mayoría utiliza todavía con timidez la palabra «anarquista», pero como ha señalado recientemente Barbara Epstein, el anarquismo ya ha ocupado sobradamente el lugar que el marxismo tenía en los movimientos sociales de los años sesenta. Incluso aquellos que no se consideran a sí mismos anarquistas se ven abocados a definirse en relación a éste e inspirarse en sus ideas.

Sin embargo, esto apenas se refleja en las universidades. La mayoría de académicos suele tener una idea muy vaga sobre qué es el anarquismo, o lo rechazan sirviéndose de los estereotipos más burdos. («¡Organización anarquista! ¿Acaso no constituye eso un contrasentido?») En los EE.UU. hay miles de académicos marxistas de una escuela u otra, pero apenas una docena de profesores dispuestos a autodenominarse anarquistas.

¿Se trata de una cuestión de tiempo? Es posible. Quizá en unos años las universidades estén a rebosar de anarquistas, pero no albergó grandes esperanzas. Parece que el marxismo tiene una afinidad con la universidad que el anarquismo nunca tendrá. Después de todo, se trata del único gran movimiento social inventado por un académico, aunque luego se convirtiera en un movimiento que perseguía la unión de la clase obrera. La mayoría de los ensayos sobre la historia del anarquismo afirman que sus orígenes fueron similares a los del marxismo: el anarquismo se presenta como una creación de ciertos pensadores decimonónicos —Proudhon, Bakunin, Kropotkin, etc.—, fuente de inspiración de organizaciones obreras, que se vería envuelto en luchas políticas, dividido en corrientes... El anarquismo, en los relatos más comunes, se suele presentar como el pariente pobre del marxismo, teóricamente un poco cojo, el cual se ve compensado, sin embargo, en el plano ideológico por su pasión y sinceridad. Pero de hecho, la analogía es forzada, en el mejor de los casos. Los «padres fundadores» decimonónicos nunca creyeron haber inventado nada particularmente nuevo. Los principios básicos del anarquismo —autoorganización, asociación voluntaria, ayuda mutua— se refieren a formas de comportamiento humano que se

consideraba habían formado parte de la humanidad desde sus inicios. Lo mismo se puede decir de su rechazo del Estado y de todas las formas de violencia estructural, desigualdad o dominio (anarquismo quiere decir, literalmente, «sin gobernantes»), y también del reconocimiento de que todas estas formas se relacionan y refuerzan hasta cierto punto entre sí. Estas ideas nunca se presentaron como el germen de una nueva doctrina. Y de hecho, no lo eran: se puede encontrar constancia de gente que defendió semejantes argumentos a lo largo de la historia, a pesar de que todo apunta a que, en casi todo momento y lugar, estas opiniones raramente se expresaban por escrito. Nos referimos, por lo tanto, menos a un cuerpo teórico que a una actitud o incluso podríamos decir una fe: el rechazo de cierto tipo de relaciones sociales, la confianza en que otras serán mucho mejores para construir una sociedad habitable, la creencia de que tal sociedad podría realmente existir.

Si además se comparan las escuelas históricas del marxismo y el anarquismo, se observa que se trata de proyectos fundamentalmente diferentes. Las escuelas marxistas poseen autores. Así como el marxismo surgió de la mente de Marx, del mismo modo tenemos leninistas, maoístas, trotskistas, gramscianos, althusserianos... (Nótese que la lista está encabezada por jefes de Estado y desciende gradualmente hasta llegar a los profesores franceses). Pierre Bourdieu señaló en una ocasión que si el mundo académico fuese como un juego en que los expertos luchan por el poder, uno sabría que ha vencido cuando esos mismos expertos empiecen a preguntarse cómo crear un adjetivo a partir de su nombre. Es precisamente para preservar la posibilidad de ganar este juego que los intelectuales insisten en

continuar usando en sus discusiones teorías de la historia del tipo «Gran Hombre», de las que sin duda se mofarían en cualquier otro contexto. Las ideas de Foucault, como las de Trotsky, nunca son tratadas como un producto directo de un cierto medio intelectual, resultado de conversaciones interminables y de discusiones en las que participan cientos de personas, sino como el producto del genio de un solo individuo o, muy ocasionalmente, de una mujer. Tampoco se trata de que la política marxista se haya organizado como una disciplina académica o de que se haya convertido en un modelo para medir, cada vez más, el grado de radicalidad de los intelectuales. En realidad, ambos procesos se han desarrollado en paralelo. Desde la perspectiva de la academia, esto ha producido resultados satisfactorios —el sentimiento de que debe existir algún principio moral, de que las preocupaciones académicas deben ser relevantes para la vida de la gente—, pero también desastrosos: han convertido gran parte del debate intelectual en una parodia de la política sectaria, en la que todos se esfuerzan por caricaturizar los argumentos del otro no solo para mostrar lo erróneos que son, sino sobre todo lo malévolos y peligrosos que pueden llegar a ser. Y todo ello cuando las discusiones que se plantean se sirven de un lenguaje tan hermético que solo quienes se hayan podido permitir siete años de estudios superiores podrán tener acceso a ellas.

Consideremos ahora las diferentes escuelas del anarquismo. Hay anarcosindicalistas, anarcocomunistas, insurreccionalistas, cooperativistas, individualistas, plataformistas... Ninguna le debe su nombre a un Gran Pensador; por el contrario, todas reciben su nombre de algún tipo de práctica o, más a menudo, de un principio organizacional. Significativamente, las corrientes

marxistas que no reciben su nombre de pensadores, como la autonomía o el comunismo consejista, son las más próximas al anarquismo). A los anarquistas les gusta destacar por su práctica y por cómo se organizan para llevarla a cabo y, de hecho, han consagrado la mayor parte de su tiempo a pensar y discutir precisamente eso. Los anarquistas jamás se han interesado demasiado por las cuestiones estratégicas y filosóficas que han preocupado históricamente a los marxistas. Así los anarquistas consideran que cuestiones como «¿son los campesinos una clase potencialmente revolucionaria?» es algo que deben decidir los propios campesinos. ¿Cuál es la naturaleza de la forma mercancía? En lugar de ello, discuten sobre cuál es la forma verdaderamente democrática de organizar una asamblea y en qué momento la organización deja de ser enriquecedora y coarta la libertad individual. O sobre qué ética debe prevalecer en la oposición al poder: ¿qué es acción directa?, ¿es necesario (o correcto) condenar públicamente a alguien que asesina a un jefe de Estado?, ¿o puede ser considerado el asesinato un acto moral, especialmente cuando evita algo terrible, como una guerra?, ¿cuándo es correcto apedrear una ventana?

En resumen:

1. El marxismo ha tendido a ser un discurso teórico o analítico sobre la estrategia revolucionaria.

2. El anarquismo ha tendido a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria.

Obviamente, todo lo que he dicho hasta ahora no deja de ser un poco caricaturesco (ha habido

grupos anarquistas muy sectarios y muchos marxistas libertarios, partidarios de la práctica, incluyéndome posiblemente a mí). De todas formas, tal y como he señalado, esto implica una gran complementariedad potencial entre ambos. Y de hecho, la ha habido: Mijaíl Bakunin, aparte de discutir con Marx sobre cuestiones de índole práctico en incontables ocasiones, también tradujo personalmente *El Capital* al ruso. Pero, además, facilita la comprensión de por qué hay tan pocos anarquistas en la academia. No se trata simplemente de que el anarquismo no emplee una teoría elevada, sino que sus preocupaciones se circunscriben sobre todo a las formas de práctica; insiste, antes que nada, en que los medios deben ser acordes con los fines; no se puede generar libertad a través de medios autoritarios. De hecho, y en la medida de lo posible, uno debe anticipar la sociedad que desea crear en sus relaciones con sus amigos y compañeros. Esto no encaja demasiado bien con trabajar en la universidad, quizá la única institución occidental, además de la iglesia católica y de la monarquía británica, que ha permanecido inalterable desde la Edad Media, promoviendo debates intelectuales en hoteles de lujo y pretendiendo incluso que todo ello fomenta la revolución. Al menos, cabe esperar que un profesor abiertamente anarquista cuestione cómo funcionan las universidades —no me refiero aquí a solicitar un departamento de estudios anarquistas — y eso, por supuesto, le iba a traer muchas más complicaciones que cualquier cosa que jamás pudiera escribir.

Esto no significa que una teoría anarquista sea imposible

Esto no quiere decir que los anarquistas deban estar *contra* la teoría. Después de todo, el anarquismo es en sí mismo una idea, aunque sea muy antigua. También es un proyecto, que se plantea empezar a crear las instituciones de una nueva sociedad «en el seno de la vieja», poner al descubierto, subvertir y socavar las estructuras de dominio, pero siempre procediendo de una manera democrática, demostrando de ese modo que dichas estructuras son innecesarias. Evidentemente, un proyecto de estas características necesita las herramientas que proporcionan el análisis intelectual y el conocimiento. Quizá no necesite de una Gran Teoría, en un sentido familiar y, por supuesto, no requiere en absoluto de una Gran Teoría Anarquista. Eso sería completamente contrario a su espíritu. Creo que sería mucho mejor algo acorde al espíritu de los procesos anarquistas de toma de decisión y válido tanto para pequeños grupos de afinidad como para encuentros de miles de personas. La mayoría de los grupos anarquistas opera por un proceso de consenso que se ha desarrollado, en muchos sentidos, como lo contrario del estilo de voto a mano alzada, divisor y sectario, tan popular entre otros grupos radicales. Aplicado a la teoría, esto significa aceptar la necesidad de una gran diversidad de perspectivas teóricas amplias, unidas por algunas premisas y compromisos comunes. En el proceso de consenso, todo el mundo se pone de acuerdo desde el inicio en una serie de principios amplios de unidad asumidos como necesarios para la cohesión del grupo; pero, más allá de esto, se

acepta como una obviedad que nadie va a convertir a nadie completamente a sus puntos de vista y que es mejor que no lo intente; y que, por tanto, la discusión se debe centrar en el tema concreto de la acción y en trazar un plan aceptado por todos y que nadie pueda sentir como una violación de sus principios. Es posible ver un paralelismo aquí: una serie de perspectivas diversas unidas por su deseo común de entender la condición humana y de avanzar en la dirección de una mayor libertad. Se basa más en la necesidad de buscar proyectos particulares que se refuercen mutuamente que en demostrar que los demás parten de suposiciones erróneas. Que las teorías sean distantes en determinados aspectos no quiere decir que no puedan existir ni reforzarse mutuamente, del mismo modo que el hecho de que los individuos tengan puntos de vista únicos e irreconciliables no implica que no puedan ser amigos o amantes o trabajar en proyectos comunes.

Más que una Gran Teoría, podríamos decir que lo que le falta al anarquismo es una Base Teórica: un mecanismo para confrontar los problemas reales e inmediatos que emergen de todo proyecto de transformación. En realidad, la ciencia social oficial no es de gran ayuda porque en ella este tipo de problemas se clasifican como «cuestiones políticas» y ningún anarquista que se precie querría tener nada que ver con ello.

contra la política (un pequeño manifiesto):

La noción de «política» presupone un Estado o aparato de gobierno que impone su voluntad a los demás. La «política» es la negación de lo político; la política está al servicio de alguna forma de élite, que afirma conocer mejor que

los demás como deben manejarse los asuntos públicos. La participación en los debates políticos lo único que puede conseguir es reducir el daño causado, dado que la política es contraria a la idea de que la gente administre sus propios asuntos.

Así que, en este caso, la pregunta es la siguiente: ¿qué tipo de teoría social puede ser realmente de interés para quienes intentamos crear un mundo en el cual la gente sea libre para administrar sus propios asuntos?

Este ensayo está dedicado a analizar esta cuestión.

Para empezar, diría que una teoría de esta índole debe tener algunas premisas iniciales. No demasiadas. Probablemente con dos basta. Primero, deberá partir de la hipótesis que «otro mundo es posible», como dice una canción popular brasileña; que instituciones como el Estado, el capitalismo, el racismo o el patriarcado, no son inevitables; que sería posible un mundo en que semejantes cosas no existieran y en el que, como resultado de ello, todos estaríamos mucho mejor. Comprometerse con este principio es casi un acto de fe, ya que ¿cómo podemos estar seguros de que es posible? Podría darse el caso de que un mundo así fuese *imposible*. Pero también se podría argumentar que es precisamente esta imposibilidad de tener un conocimiento absoluto la que convierte el optimismo en un imperativo moral. Como tampoco se puede saber si es imposible un mundo radicalmente nuevo, ¿no estamos acaso traicionando a todos al insistir en continuar justificando y reproduciendo el embrollo actual? De todas formas, aunque nos equivoquemos, seguro que así nos acercamos mucho más.

contra el antiutopismo (otro pequeño manifiesto)

Aquí, por supuesto, debemos lidiar con la inevitable objeción: el utopismo nos ha conducido a verdaderos horrores, como el hecho de que estalinistas, maoístas y otros idealistas trataran de dar formas imposibles a la sociedad, asesinando a millones de personas en el proceso.

Este argumento esconde un malentendido: que el problema residía en imaginar mundos mejores. Los estalinistas y la gente de su ralea no asesinaron en nombre de grandes sueños —en realidad los estalinistas eran conocidos por su falta de imaginación—, sino porque confundieron sus sueños con certidumbres científicas. Esto los indujo a creerse en el derecho de imponer sus visiones a través de una maquinaria de violencia. Sea como sea, los anarquistas no se proponen nada parecido. Los anarquistas no creen en un desarrollo inevitable de la historia ni en que se pueda avanzar más rápidamente hacia la libertad creando nuevas formas de coerción. De hecho, todas las formas de violencia sistémica son (entre otras cosas) asaltos al papel de la imaginación como principio político, y la única vía para empezar a pensar en la eliminación de la violencia sistémica es reconocer esto.

Sin duda, se podrían escribir libros muy gruesos sobre las atrocidades que han cometido los cínicos y otros pesimistas a lo largo de la historia...

Así pues, ésta es la primera proposición. La segunda sería que cualquier teoría social anarquista debería rechazar de forma consciente cualquier indicio de vanguardismo. El rol de los

intelectuales no es, definitivamente, el de formar una élite que pueda desarrollar los análisis estratégicos adecuados y dirigir luego a las masas para que los sigan. Pero entonces, ¿cuál es su papel? Éste es uno de los motivos por los que he titulado este ensayo «*Fragmentos de una antropología anarquista*», porque considero que éste es un campo en el que la antropología está especialmente bien posicionada para ayudarnos. Y no solo porque la mayoría de comunidades basadas en el autogobierno y en economías fuera del mercado capitalista que existen en la actualidad hayan sido investigadas por antropólogos, y no por sociólogos o historiadores, sino también porque la etnografía proporciona por lo menos algo equiparable a un modelo, aunque muy rudimentario, de cómo podría funcionar una práctica intelectual revolucionaria no vanguardista. Cuando se realiza una etnografía, se observa lo que la gente hace, tratando de extraer la lógica simbólica, moral o pragmática que subyace en sus acciones, se intenta encontrar el sentido de los hábitos y de las acciones de un grupo, un sentido del que el propio grupo muchas veces no es completamente consciente. Un rol evidente del intelectual radical es precisamente ese: observar a aquellos que están creando alternativas viables, intentar anticipar cuáles pueden ser las enormes implicaciones de lo que (ya) se está haciendo, y devolver esas ideas no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades, como regalos. Eso es lo que he tratado de hacer en los párrafos anteriores cuando sugerí que la teoría social se podría reinventar a sí misma a la manera de un proceso democrático directo. Y como apunta el ejemplo, dicho proyecto debería tener en realidad dos aspectos o

momentos, si se prefiere: uno etnográfico y otro utópico, en un diálogo constante.

Nada de esto tiene mucho que ver con lo que la antropología, incluso la antropología radical, ha hecho durante al menos los últimos cien años. Aun así, a lo largo de los años ha existido una extraña afinidad entre la antropología y el anarquismo que es en sí misma significativa.

Graves, Brown, Mauss, Sorel

La cuestión no es, ni mucho menos, que los antropólogos abrazasen el anarquismo o, incluso, que adoptaran conscientemente las ideas anarquistas, sino más bien que se movían en los mismos círculos, que sus ideas se influenciaban recíprocamente, que había algo en el pensamiento antropológico en particular —su gran conocimiento de la gran variedad de posibilidades humanas— que le proporcionaba su afinidad con el anarquismo.

Empecemos con Sir James Frazer, a pesar de que nadie hay más alejado del anarquismo. Frazer, catedrático de Antropología en Cambridge a finales del XIX, era el típico victoriano pesado que escribía informes sobre las costumbres salvajes basándose sobre todo en los resultados de los cuestionarios que se enviaban a los misioneros y a los oficiales de las colonias. Aparentemente, su actitud teórica era muy condescendiente — afirmaba que casi todos los mitos, la magia y los rituales se basaban en estúpidos errores lógicos—, pero su obra maestra, *La rama dorada*, contenía tal cantidad de descripciones exuberantes, fantasiosas y extrañamente hermosas de los espíritus de los árboles, los obispos eunucos, los dioses moribundos de la vegetación y el sacrificio de los reyes divinos, que fue la inspiración de toda

una generación de poetas y literatos. Entre ellos figuraba Robert Graves, un poeta británico que se hizo famoso escribiendo versos mordaces en las trincheras durante la Primera Guerra Mundial. Al final del conflicto, Graves terminó en un hospital en Francia, por causa de una neurosis provocada por la guerra, y allí fue tratado por el doctor W. H. R. Rivers, antropólogo británico conocido por su expedición al estrecho de Torres, que además era psiquiatra. Graves quedó tan impresionado con Rivers que llegaría a proponer, más adelante, que todos los gobiernos del mundo debían ser dirigidos por antropólogos profesionales. Es cierto que no se trataba de un sentimiento demasiado anarquista, pero Graves solía inclinarse por opciones políticas más bien raras. Al final, terminó abandonando por completo la «civilización» —la sociedad industrial— y se instaló en un pueblo de la isla de Mallorca, donde pasaría aproximadamente los cincuenta últimos años de su vida sobreviviendo gracias a las novelas que escribía y a la edición, asimismo, de numerosos libros de poesías de amor y una serie de ensayos que se encuentran entre los más subversivos que se hayan escrito jamás.

La tesis de Graves era, entre otras, que la grandeza es una patología; que los «grandes hombres» eran esencialmente destructores y los «grandes» poetas no eran mejores (sus archienemigos eran Virgilio, Milton y Pound), que la poesía de verdad siempre ha sido y continúa siendo una celebración mítica de una antigua Diosa Suprema, de la que Frazer solo entrevió confusos destellos, y cuyos seguidores matriarcales fueron conquistados y destruidos por las hordas arias que Hitler adoraba y que llegaron desde las estepas ucranianas a principios de la Edad del Bronce (aunque sobrevivirían un poco

más de tiempo en la Creta minoica). En un libro llamado *La diosa blanca: una gramática histórica del mito poético*, Graves intentó establecer los rudimentos de un calendario de los ritos en diferentes partes de Europa, centrándose en el asesinato ritual periódico de los consortes reales de la diosa, lo que entre otras cosas garantizaba que no hubiera ningún gran hombre descontrolado, y terminando el libro con una llamada a un eventual colapso de la sociedad industrial. He utilizado aquí el verbo «intentar» con prudencia. Lo que resulta delicioso, si bien confuso, en los libros de Graves, es que resulta tan evidente que disfruta escribiéndolos, lanzando una tesis estrambótica tras otra, que se hace imposible discernir qué es lo que podemos tomarnos en serio; e incluso si esta cuestión es importante. En un ensayo, escrito en los años cincuenta, Graves inventa la distinción entre «razonabilidad» y «racionalidad» que más tarde haría famosa Stephen Toulmin en los ochenta, pero lo hace en un ensayo escrito para defender a la mujer de Sócrates, Jantipa, de su reputación de gruñona espantosa. (Su argumento: imaginaos como debía ser la vida conyugal con Sócrates.)

¿Creía realmente Graves que las mujeres son siempre superiores a los hombres? ¿Esperaba que nos creyéramos que había solucionado un problema mítico cayendo en un «trance analéptico» en el que escuchó una conversación sobre los peces entre un historiador griego y un oficial romano en Chipre en el año 54 de nuestra era? Vale la pena plantear estas preguntas porque fue en la oscuridad de estas obras donde esencialmente Graves inventó dos tradiciones intelectuales diferentes que más tarde se convertirían en las principales líneas teóricas del anarquismo moderno, si bien se admite, por lo

general, que se trata de las dos más excéntricas. Por una parte, el culto a la Gran Diosa que, una vez revivido, se ha convertido en una de las inspiraciones directas del anarquismo pagano para los derviches hippies, siempre bienvenidos en las acciones de masa porque parecen tener un don para influir en el tiempo. Por otra parte, el rechazo de Graves de la civilización industrial y su deseo de un colapso económico general ha sido llevado aún más lejos por los primitivistas, cuyo representante más famoso (y extremo) es John Zerzan, que ha llegado a argumentar que incluso la agricultura ha sido un grandioso error histórico. Curiosamente, tanto los paganos como los primitivistas comparten por igual la cualidad inefable que hace del trabajo de Graves algo tan especial: es verdaderamente imposible saber a qué nivel debemos leerles. Es al mismo tiempo una parodia ridícula y algo muy serio.

También ha habido antropólogos, entre los cuales destacan algunos de los fundadores de la disciplina, que se han interesado por la política anarquista o anarquizante.

El caso más notable es el de un estudiante de finales del XIX llamado Al Brown, conocido por sus compañeros de la universidad como «Anarchy Brown». Brown era un admirador del famoso príncipe anarquista (que, por supuesto, renunció a su título) Peter Kropotkin, explorador del Ártico y naturalista que condujo al darwinismo social a una crisis de la que todavía no se ha recuperado por completo, documentando de qué modo las especies con mayor éxito son aquellas que cooperan con más eficacia. (La sociobiología surgió básicamente para intentar dar respuesta a Kropotkin.) Más tarde, Brown empezaría a vestir una capa y a utilizar un monóculo y adoptaría un nombre muy chic y aristocrático (A. R.

Radcliffe-Brown) y, finalmente, en los años veinte y treinta, se convertiría en el principal teórico de la antropología social británica. Al Brown más maduro no le gustaba demasiado hablar de sus aventuras políticas juveniles, pero probablemente no sea ninguna coincidencia que su principal interés teórico siguiera siendo el mantenimiento del orden social fuera del Estado.

Pero quizá el caso más intrigante sea el de Marcel Mauss, contemporáneo de Radcliffe-Brown e inventor de la antropología francesa. Mauss era hijo de padres judíos ortodoxos y sobrino de Emile Durkheim, el fundador de la sociología francesa, lo que tenía un lado bueno y otro malo. Además, Mauss era socialista revolucionario. Durante gran parte de su vida dirigió una cooperativa de consumo en París y escribía sin descanso artículos para periódicos socialistas, desarrollando proyectos de investigación sobre las cooperativas en otros países e intentando crear vínculos entre ellas con el fin de construir una economía anticapitalista alternativa. Su obra más famosa fue escrita en respuesta a la crisis del socialismo que observó en la reintroducción del mercado por parte de Lenin en la Unión Soviética de los años veinte: si resultaba imposible erradicar la economía monetaria incluso en Rusia, que era la sociedad menos monetarizada de Europa, entonces los revolucionarios quizá debieran empezar a interesarse por los informes etnográficos, para ver qué tipo de criatura era el mercado y qué aspecto podían tener algunas alternativas viables al capitalismo. De ahí que en su *Ensayo sobre el don* —escrito en 1925, y en el que señalaba (entre otras cosas) que el origen de todos los contratos está en el comunismo, en un compromiso incondicional para con las necesidades de los demás— afirmase que, a pesar

de lo que muchos libros de texto de economía sostienen, ha existido una economía basada en el trueque: que las sociedades que todavía hoy no emplean el dinero han sido economías de trueque en las que las distinciones que hacemos hoy entre interés y altruismo, persona y propiedad, libertad y obligación, simplemente no han existido.

Mauss creía que el socialismo jamás podría ser construido por decreto estatal sino que era un proceso gradual, que se desarrollaba desde la base, que era posible crear una nueva sociedad basada en la ayuda mutua y en la autoorganización «en el seno de la vieja». Sentía que las prácticas populares ya existentes ofrecían la base tanto para la crítica moral del capitalismo como para formarse una idea de cómo podría ser la sociedad futura. Se trata sin duda de posiciones anarquistas clásicas, aunque Mauss no se considerase anarquista. De hecho, jamás dedicó una palabra amable a los anarquistas, y esto es así porque al parecer identificaba el anarquismo con la figura de Georges Sorel, un anarcosindicalista y antisemita francés que a nivel personal era, por lo visto, muy desagradable, y cuya obra más famosa en la actualidad es su ensayo *Reflexiones sobre la violencia*. Sorel afirmaba que como las masas no se podían considerar fundamentalmente ni buenas ni racionales, era una tontería dirigirse a ellas utilizando argumentos razonados. La política es el arte de inspirar a los demás mediante grandes mitos. Sugería que para los revolucionarios ese mito podía ser el de una huelga general apocalíptica, un momento de transformación total. Para mantener este mito vivo era necesaria una élite capaz de participar en actos de violencia simbólica, una élite semejante al partido de vanguardia marxista (a menudo menos simbólico

en su uso de la violencia), que Mauss describía como una especie de conspiración continua, una versión moderna de las sociedades políticas secretas de la Antigüedad.

En otras palabras, Mauss pensaba que Sorel, y por lo tanto el anarquismo, introducía un elemento de irracionalidad, de violencia y de vanguardismo. Les debió parecer un poco extraño a los revolucionarios franceses de aquella época ver a un sindicalista enfatizar el poder del mito y a un antropólogo llevándole la contraria, pero en el contexto de los años veinte y treinta, con el ascenso del fascismo en todas partes, es comprensible que un radical europeo, que además era judío, considerara eso algo escalofriante. Lo suficientemente escalofriante como para arrojar un jarro de agua fría sobre la imagen, muy atractiva por otro lado, de la huelga general, que no deja de ser la forma menos violenta de imaginar una revolución apocalíptica. En los años cuarenta, Mauss llegaría a la conclusión de que sus sospechas habían sido fundadas.

Mauss escribió que Sorel había añadido a la doctrina de una vanguardia revolucionaria una noción extraída originalmente de su propio tío Durkheim: la idea de corporativismo, es decir, la existencia de unas estructuras verticales unidas por técnicas de solidaridad social. Ésta tuvo una clara influencia en Lenin, como el propio Lenin reconocía, y luego sería adoptada por la derecha. Al final de su vida, el propio Sorel sintió una simpatía cada vez mayor por el fascismo, siguiendo la misma trayectoria que Mussolini (otro que en su juventud tonteó con el anarcosindicalismo) y que, según decía Mauss, llevó las ideas de Durkheim, Sorel y Lenin hasta sus últimas consecuencias. También hacia el final de su vida, Mauss llegó a convencerse de que

incluso los grandes desfiles rituales de Hitler y sus procesiones de antorchas acompañadas de los cantos de «*Sieg heil!*» se inspiraban en realidad en las descripciones que él y su tío habían hecho sobre los rituales totémicos de los aborígenes australianos. Mauss lamentaba que «cuando describíamos de qué modo un ritual puede crear solidaridad social y sumergir a un individuo en la masa, inunca se nos ocurrió que alguien pudiera aplicar dichas técnicas en la Edad Moderna!». (De hecho, Mauss se equivocaba. Investigaciones recientes han demostrado que los mítines de Nuremberg se inspiraban en realidad en los de Harvard. Pero ésa es otra historia.) El estallido de la guerra acabó con Mauss, que nunca se había recuperado por completo de la pérdida de algunos de sus mejores amigos durante la Primera Guerra Mundial. Cuando los nazis ocuparon París se negó a huir y cada día esperaba sentado en su oficina, con una pistola en el escritorio, la llegada de la Gestapo. Ésta jamás se presentó, pero el terror y el peso de su sentimiento de complicidad histórica terminaron por minar su salud.

La antropología anarquista que ya casi existe

Al final, sin embargo, Marcel Mauss ha ejercido probablemente más influencia sobre los anarquistas que todos los demás combinados. Y esto se debe a su interés por las formas de moral alternativas, que permitieron empezar a pensar que si las sociedades sin Estado y sin mercado eran como eran se debía a que ellas deseaban activamente vivir así. Lo que para nosotros equivaldría a decir: porque eran anarquistas. Los fragmentos que existen hoy de una antropología anarquista derivan en su mayoría de Mauss.

Antes de Mauss se asumía de forma universal que las economías sin dinero o sin mercado operaban por medio del trueque; intentaban emular el comportamiento del mercado (adquirir bienes y servicios útiles al menor coste posible, hacerse ricos si era posible...), pero todavía no habían desarrollado fórmulas sofisticadas para lograrlo. Mauss demostró que en realidad se trataba de «economías basadas en el don». No se basaban en el cálculo, sino en el rechazo del cálculo; estaban fundamentadas en un sistema ético que rechazaba conscientemente la mayoría de lo que llamaríamos los principios básicos de la

economía. No era cuestión de que todavía no hubieran aprendido a buscar el beneficio a partir de medios más eficientes, en realidad habrían considerado que basar una transacción económica, por lo menos las que se realizaban con aquellos a quienes no se tenía por enemigos, en la búsqueda de beneficios era algo profundamente ofensivo.

Es significativo que uno (de los pocos) antropólogos abiertamente anarquistas de reciente memoria, otro francés, Pierre Clastres, se hiciera famoso por argumentar algo similar en un plano político. Clastres señalaba que los antropólogos políticos no han logrado todavía superar por completo las viejas perspectivas evolucionistas que consideraban el Estado como una forma mucho más sofisticada de organización que las formas anteriores. Se asumía tácitamente que los pueblos sin Estado, como las sociedades amazónicas que Clastres estudiaba, no habían alcanzado el nivel de, por ejemplo, los aztecas o los incas. Pero Clastres planteaba: ¿y si los pueblos amazónicos no fuesen en absoluto ajenos a lo que podrían ser las formas elementales de poder estatal —lo que significaría permitir a algunos hombres dar órdenes a los demás sin que éstos pudieran cuestionarlas por la amenaza del uso de la fuerza— y, por lo tanto, quisieran asegurarse de que algo así no ocurriera jamás? ¿Y si resultase que consideran las premisas fundamentales de nuestra ciencia política moralmente inaceptables?

Las similitudes entre ambos argumentos son realmente sorprendentes. En las economías del don hay a menudo espacios para los sujetos emprendedores, pero se organiza todo de tal manera que jamás se podrán utilizar como plataforma para crear desigualdades permanentes

en términos de riqueza, ya que quienes más acumulen terminarán por competir entre sí para ver cuál es capaz de dar más. En las sociedades amazónicas (o norteamericanas) la institución del jefe jugaba el mismo rol en un plano político: su posición exigía tanto a cambio de tan poco, se hallaba tan desprotegida, que atraería a muy pocos sujetos con ambición de poder. Se podría decir que los amazónicos cortaban las cabezas de sus gobernantes cada pocos años en un sentido metafórico, que no literal.

Desde esta perspectiva, y en un sentido muy real esta vez, se trataba de sociedades anarquistas. Todas ellas se fundaban en un rechazo explícito de la lógica del Estado y del mercado.

Hay, sin embargo, algunas sociedades extremadamente imperfectas. La crítica más habitual a Clastres consiste en preguntar cómo era posible que los amazónicos organizaran sus sociedades contra la emergencia de algo que jamás habían experimentado. Una cuestión ingenua, pero que pone de manifiesto otra ingenuidad en la propia aproximación de Clastres. Clastres habla alegremente del igualitarismo radical de las propias sociedades amazónicas que eran famosas, por ejemplo, por su uso de la violación colectiva como medio para aterrorizar a las mujeres que transgredían los roles de género que tenían asignados. Es un punto ciego tan llamativo que uno se pregunta cómo pudo pasarlo por alto, especialmente si se considera que proporciona una respuesta adecuada a dicha cuestión. Quizá los hombres amazónicos conozcan ya ese poder arbitrario, incuestionable y que se mantiene gracias al uso de la fuerza, porque es justamente el que ejercen contra sus mujeres e hijas. Quizá por esa misma razón no quieren

estructuras capaces de ejercitar ese mismo poder sobre ellos. Vale la pena señalar esto porque Clastres es, en muchos aspectos, un romántico ingenuo. Pero desde otra perspectiva, no existe ningún misterio. Después de todo, la cuestión es que los amazónicos no quieren delegar en otros el poder de amenazarlos con infringirles daño físico si no obedecen sus órdenes. Mejor haríamos en preguntarnos qué dice eso de nosotros, que sentimos la necesidad de una explicación.

Hacia una teoría del contrapoder imaginario

A esto me refiero, pues, cuando hablo de una ética alternativa. Las sociedades anarquistas no son menos conscientes de la disposición humana a la avaricia o la vanagloria que los norteamericanos modernos de la disposición a la envidia, la glotonería o la pereza, solo que las consideran poco interesantes como base de su civilización. De hecho, consideran estos fenómenos tan peligrosos moralmente que terminan organizando gran parte de su vida social con el objeto de prevenirlos.

Si este fuera un ensayo puramente teórico, explicarí que éste es un modo interesante de sintetizar las teorías del valor y las teorías de la resistencia, pero para el objetivo que me propongo es suficiente decir que creo que Mauss y Clastres han logrado, en cierto modo a pesar suyo, sentar las bases para una teoría del contrapoder revolucionario.

Me temo que se trata de una explicación compleja. Iré paso a paso.

En un discurso típicamente revolucionario, un «contrapoder» es una colección de instituciones

sociales opuestas al Estado y al capital: desde comunidades autónomas a sindicatos radicales o milicias populares. A veces también se conoce como «antipoder». Cuando estas instituciones se erigen cara a cara contra el Estado, se suele hablar de una situación de «poder dual». Según esta definición, en realidad la mayor parte de la historia de la humanidad se caracterizaría por situaciones de poder dual, ya que muy pocos Estados han tenido los medios para eliminar dichas instituciones, por mucho que lo desearan. Pero las teorías de Mauss y Clastres proponen algo mucho más radical: que el contrapoder, al menos en su sentido más elemental, existe incluso en las sociedades donde no hay ni Estado ni mercado y que, en dichos casos, no se halla encarnado en instituciones populares que se posicionan contra el poder de los nobles, los reyes o los plutócratas, sino en instituciones cuyo fin es garantizar que jamás puedan existir esos tipos de personas. El «contra» se erige pues frente a un aspecto latente, potencial o, si se prefiere, una posibilidad dialéctica inherente a la propia sociedad.

Esto ayuda a explicar un hecho por otra parte peculiar: la forma en que las sociedades igualitarias, en particular, suelen padecer profundas tensiones o, al menos, formas de violencia simbólica extremas.

Por supuesto, todas las sociedades están, hasta cierto punto, en guerra consigo mismas. Siempre existen enfrentamientos entre intereses, facciones o clases, y también es cierto que los sistemas sociales se basan siempre en una búsqueda de diferentes formas de valor que empuja a la gente en diferentes direcciones. En las sociedades igualitarias, que suelen poner un gran énfasis en la creación y el mantenimiento del consenso comunal, esto provoca a menudo un tipo de

respuesta elaborada equitativamente en forma de un mundo nocturno habitado por espectros, monstruos, brujas y otras criaturas terroríficas. Y, en consecuencia, son las sociedades más pacíficas las que, en sus construcciones imaginarias del cosmos, se hallan más acosadas por espectros en guerra perpetua. Los mundos invisibles que las rodean son, literalmente campos de batalla. Es como si la labor incansable de lograr el consenso ocultara una violencia intrínseca constante, o quizá sería más apropiado decir que en la práctica es el proceso mediante el cual se calibra y se contiene esa violencia intrínseca. Y ésta es precisamente la principal fuente de creatividad social, con todas sus contradicciones morales. Por lo tanto, la realidad política última no la constituyen estos principios en conflicto ni estos impulsos contradictorios, sino el proceso regulador que media en ellos.

Quizá aquí nos sean de ayuda algunos ejemplos:

Caso 1: Los piaroa, una sociedad muy igualitaria que se extiende a lo largo de los afluentes del Orinoco y que la etnógrafa Joanna Overing describe como anarquista. Los piaroa dan un gran valor a la libertad individual y a la autonomía, y son muy conscientes de la importancia de garantizar que nadie esté jamás bajo las órdenes de otra persona, o de la necesidad de asegurar que nadie controle los recursos económicos hasta el punto de que pueda emplear dicho control para constreñir la libertad de los demás. Pero también insisten en que la propia cultura piaroa fue la creación de un dios malvado, un bufón caníbal bicéfalo. Los piaroa han desarrollado una filosofía moral que considera la condición humana atrapada entre

el «mundo de los sentidos» —de deseos salvajes, presociales—, y el «mundo del pensamiento». Crecer significa aprender a controlar y canalizar dichos deseos a través de una atenta consideración hacia los demás y cultivar el sentido del humor. Pero este proceso se ve entorpecido por el hecho de que todas las formas de conocimiento tecnológico, por otro lado muy necesario para la vida cotidiana, tienen su origen en elementos de locura destructiva. Del mismo modo, si bien los piaroa son famosos por su pacifismo —no se conoce el asesinato y creen que cualquier ser humano que matase a otro caería fulminado al instante y moriría del modo más horrible—, habitan un mundo en constante guerra invisible, en que los magos repelen los ataques de dioses predadores locos, y todas las muertes responden a asesinatos espirituales y deben ser vengadas mediante la masacre mágica de comunidades enteras (lejanas y desconocidas).

Caso 2: Los tiv, otra sociedad notoriamente igualitaria, construyen sus casas a lo largo del río Benue, en el centro de Nigeria. En comparación con los piaroa, su vida doméstica es bastante jerárquica: los varones adultos suelen tener varias mujeres e intercambian entre ellos los derechos sobre la fertilidad de las mujeres jóvenes. Los varones jóvenes se pasan gran parte de la vida pagando por el poblado paterno como solteros dependientes. Los tiv no lograron mantenerse fuera del alcance de las incursiones en busca de esclavos en siglos pasados, sus tierras tenían mercados locales y se producían ocasionalmente pequeñas guerras entre clanes, aunque la mayoría de las disputas se solucionaban en grandes «asambleas»

comunales. No existían instituciones políticas mayores que el poblado; de hecho, cualquier cosa que se asemejara un poco a una institución política se consideraba sospechosa *per se* o, para ser más precisos, rodeada de un áurea de horror oculto. Esto era así, como dijo en pocas palabras el etnógrafo Paul Bohannan, debido a como veían la propia naturaleza del poder: «los hombres consiguen poder consumiendo la sustancia de los otros». Los mercados estaban protegidos, las normas que los regían se hallaban reforzadas por amuletos que encarnaban las enfermedades y cuya fuerza provenía de partes del cuerpo humano y de la sangre. Los emprendedores que lograban crearse una cierta fama, riqueza o clientela, eran por definición brujos. Sus corazones estaban cubiertos por una sustancia llamada *tsav*, que sólo podía crecer si comían carne humana. Aunque muchos intentaran evitarlo, se dice que existía una sociedad secreta de brujos que deslizaba trozos de carne humana en la comida de sus víctimas, por lo que éstas incurrían en una «deuda de carne» que les producía antojos antinaturales que podían llegar a empujarlas a comerse a toda su familia. Esta sociedad secreta de brujos se consideraba el gobierno invisible del país. Por tanto, el poder se institucionalizaba como un poder maligno y cada nueva generación surgía un movimiento de caza de brujos para desenmascarar a los culpables y poder destruir, de forma efectiva, cualquier estructura emergente de autoridad.

Caso 3: Las tierras altas de Madagascar, donde viví entre 1989 y 1991, eran un lugar muy diferente. La zona había sido el centro del Estado malgache, el reinado de Merina desde

principios del siglo XIX, y resistió muchos años el duro gobierno colonial. Durante el tiempo que estuve allí, existían una economía de mercado y, en teoría, un gobierno central, dirigido por lo que se consideraba la «burguesía merina». Pero lo cierto es que este gobierno se había retirado de la mayor parte de comunidades rurales y campesinas, y éstas se gobernaban a sí mismas. En muchos sentidos se las podía considerar anarquistas: la mayoría de las decisiones locales se tomaba por consenso en instituciones informales, el liderazgo se colocaba, en el mejor de los casos, bajo sospecha; se creía que era un error que un adulto diera órdenes a otro, especialmente si lo hacía de forma continuada, por lo que incluso instituciones como el trabajo asalariado se consideraban moralmente sospechosas. O para ser más precisos, se consideraban no-malgaches, pues así se comportaban los franceses, los reyes malvados y los dueños de esclavos. La sociedad era, por encima de todo, muy pacífica, aunque también se hallaba rodeada de una guerra invisible. Todo el mundo tenía acceso a espíritus o hechizos peligrosos o podía permitirles la entrada; la noche estaba dominada por brujas que bailaban desnudas sobre tumbas y montaban a los hombres como si fueran caballos. Todas las enfermedades se debían a la envidia, el odio y los ataques mágicos. Y aún más, la brujería mantenía una extraña y ambivalente relación con la identidad nacional. Si por una parte se hacían referencias retóricas al pueblo malgache como igual y unido «como cabellos en una cabeza», eran escasas las referencias a la igualdad económica si alguna vez se invocaba. De todos modos, se asumía que la brujería destruiría a cualquiera

que se hiciera demasiado rico o poderoso; y se tenía esta brujería como algo maligno pero al mismo tiempo como una seña de identidad malgache (los hechizos eran sólo hechizos, pero los hechizos malignos eran «hechizos malgaches»). Los rituales de solidaridad moral, donde se invocaba el ideal de igualdad, se producían precisamente en el transcurso de aquellos rituales dirigidos a eliminar, expulsar o destruir esas brujas que, perversamente, eran la encarnación retorcida y la aplicación práctica del *ethos* igualitario de la propia sociedad.

Nótese que en cada caso existe un contraste sorprendente entre un universo cosmológico tumultuoso y el proceso social, que busca la mediación, la llegada a un consenso. Ninguna de estas sociedades es completamente igualitaria, pues existen ciertas formas clave de dominio, al menos la de los hombres sobre las mujeres y los adultos sobre los más jóvenes. La naturaleza e intensidad de estas formas varía enormemente: en las comunidades piaroa esas jerarquías eran tan débiles que Overing duda incluso de si se puede hablar de «dominio masculino» en absoluto (aunque todos los líderes comunales son siempre varones). Los tiv son otra historia. Sin embargo, siempre existen desigualdades estructurales y, por tanto, creo que es justo afirmar que estas anarquías no sólo son imperfectas, sino que llevan en sí las semillas de su propia destrucción. No es casual que cuando emergen formas de dominio mayores, más sistemáticamente violentas, empleen precisamente el lenguaje de la edad y el género para justificarse a sí mismas.

Sin embargo, creo que sería un error considerar el error y la violencia invisible simplemente como una forma de resolver las «contradicciones

internas» creadas por esas formas de desigualdad. Se podría argumentar que la violencia real, tangible, sí lo es. Por lo menos, es curioso que, en las sociedades donde las únicas desigualdades notables se basan en el género, los únicos asesinatos que se producen son entre hombres que se matan por las mujeres. De igual modo, y en términos generales, parece darse el caso de que cuanto más pronunciadas son las diferencias entre los roles masculino y femenino en una sociedad, más violencia física tiende a haber. Esto no significa que si desapareciesen todas las desigualdades, todo —incluida la imaginación— se volvería plácido y sin preocupaciones. Sospecho que, hasta cierto punto, todas esas turbulencias emergen de la propia naturaleza del ser humano. No existe ninguna sociedad que no considere la vida humana como, fundamentalmente, un problema, y por mucho que difieran en el tratamiento del mismo, consideran que la existencia del trabajo, el sexo y la reproducción está llena de dilemas, los deseos humanos son siempre volubles y además está el hecho de que todos vamos a morir. Así que hay mucho de lo que preocuparse. Ninguno de estos dilemas desaparecerá si eliminamos las desigualdades estructurales (aunque estoy seguro de que ello mejoraría radicalmente las cosas). De hecho, la fantasía de que la condición humana, el deseo o la mortalidad sean cuestiones que se pueden resolver de algún modo, es especialmente peligrosa, una imagen de la utopía que siempre parece estar al acecho tras las pretensiones del poder y el Estado. Pero como he sugerido, de las propias tensiones inherentes al proyecto de proteger una sociedad igualitaria emerge una violencia espectral, pues de no ser así podríamos

llegar a creer que la imaginación de los tiv es mucho más turbulenta que la de los piaroa.

También Clastres creía que el Estado era la imagen resultante de una imposible resolución de la condición humana. Mantenía que, históricamente, la institución del Estado no podía haber surgido de las instituciones políticas de sociedades anarquistas, que estaban diseñadas para que esto jamás ocurriera, sino de las instituciones religiosas, señalando que los profetas tupinamba dirigían a toda la población en una gran migración en busca de una «tierra sin maldad». Por supuesto, y en contextos posteriores, lo que Peter Lamborn Wilson denomina «la máquina clastriana», ese conjunto de mecanismos que se oponen a la emergencia del dominio, lo que yo llamo el aparato de contrapoder, puede verse atrapado por esas fantasías apocalípticas.

Seguro que en estos momentos el lector debe de estar pensando: «De acuerdo, pero ¿qué tiene todo esto que ver con el tipo de comunidades insurreccionalistas a las que se refieren normalmente los teóricos revolucionarios cuando emplean el concepto de “contrapoder”?».

Aquí quizá sea útil analizar las diferencias que hay entre los dos primeros casos y el tercero, porque las comunidades malgaches que conocí en 1990 vivían en una situación en muchos sentidos insurreccional. Entre el siglo XIX y el XX hubo una importante transformación en las actitudes populares. Casi todos los informes del siglo XIX insistían en que, a pesar del amplio resentimiento contra el corrupto y a menudo brutal Gobierno malgache, nadie cuestionaba la legitimidad de la monarquía en sí misma o, en particular, la lealtad

personal absoluta a la reina. Tampoco nadie hubiera cuestionado explícitamente la esclavitud. Después de la conquista francesa de la isla en 1895, seguida inmediatamente por la abolición de la monarquía y de la esclavitud, todo esto cambió a una gran velocidad. En menos de una generación, se empezó a entrever ese tipo de actitud que sería casi universal cien años más tarde: la esclavitud era el mal y se consideraba a los reyes inherentemente inmorales porque trataban a los demás como esclavos. Al final, todas las relaciones de dominio (servicio militar, trabajo asalariado, trabajo forzado) aparecían en el imaginario colectivo como variedades de la esclavitud; las instituciones que previamente habían estado fuera de duda eran ahora, por definición, ilegítimas, y todo ello especialmente para quienes habían tenido un acceso menor a la educación superior y a las ideas ilustradas francesas. Ser «malgache» se convirtió en sinónimo de rechazo a esas prácticas extranjeras. Si uno combina esta actitud con una resistencia pasiva constante a las instituciones estatales y la elaboración de formas de autogobierno autónomas y relativamente igualitarias, ¿no estaríamos acaso ante una revolución? Tras la crisis financiera de los años ochenta, el Estado se hundió en la mayor parte del país o se convirtió en una forma vacía al carecer del respaldo de un sistema coercitivo. Los habitantes de las comunidades rurales siguieron funcionando como lo habían hecho hasta entonces, yendo periódicamente a las oficinas a rellenar papeles aunque en la práctica hubiesen dejado de pagar impuestos; el Gobierno apenas proveía de servicios y en el caso de un robo o incluso de asesinato, la policía ya no hacía ni acto de presencia. Si la revolución consistiera en un pueblo resistiendo a algún tipo de poder

considerado opresivo, identificando en él algún aspecto clave como la fuente de esa opresión para a continuación deshacerse de los opresores de forma que dicho poder quedara eliminado para siempre de la vida cotidiana, entonces es difícil negar que se trate por tanto de una revolución. Quizá no haya habido exactamente un levantamiento, pero no por eso deja de ser una revolución.

Cuanto tiempo pueda durar es otro tema; era una forma de libertad muy sutil, frágil. Muchos espacios como esos han sucumbido, tanto en Madagascar como en otros lugares. Otros perduran, y a cada momento nacen nuevos. El mundo contemporáneo está lleno de esos espacios anárquicos, y cuanto más éxito tienen, menos oímos hablar de ellos. Ni siquiera cuando se acaba violentamente con ellos nos llegan a los forasteros noticias de su existencia.

La pregunta es ¿cómo pueden producirse cambios tan profundos en las actitudes populares de un modo tan rápido? La respuesta más plausible es que estos cambios jamás se produjeron. Seguramente hubo movimientos incluso durante el reinado del siglo XIX que los observadores extranjeros (incluidos aquellos residentes que llevaban mucho tiempo en la isla) simplemente no percibieron. Pero también resulta evidente que la imposición del Gobierno colonial permitió un rápido reajuste de las prioridades. Y si esto es posible, yo diría que es gracias a la existencia de formas de contrapoder profundamente arraigadas. De hecho, una gran parte del trabajo ideológico necesario para hacer una revolución se realizaba precisamente en el mundo nocturno y espectral de las brujas y los magos, en las redefiniciones de las implicaciones morales de diferentes formas de poder mágico.

Pero con ello sólo se subraya que estas zonas espectrales siempre son el fulcro de la imaginación moral, y también una especie de reserva creativa de un potencial cambio revolucionario. Es precisamente desde estos espacios invisibles, en su mayoría, al poder, de donde proviene en realidad el potencial para la insurrección y la extraordinaria creatividad social que aparece, no se sabe muy bien de dónde, en los momentos revolucionarios.

Para resumir lo dicho hasta ahora, entonces:

1. El contrapoder hunde sus raíces en primer lugar y sobre todo en la imaginación. Emerge del hecho que todas las sociedades son una maraña de contradicciones y que siempre están, hasta cierto punto, en guerra consigo mismas. O, para ser más precisos, tiene su origen en la relación entre la imaginación práctica necesaria para mantener una sociedad basada en el consenso (como en última instancia debería ser cualquier sociedad no basada en la violencia), el trabajo constante de identificación imaginativa con los otros —que hace posible el entendimiento—, y la violencia fantasmal que parece ser su persistente y quizá inevitable corolario.

2. En las sociedades igualitarias se puede afirmar que el contrapoder es la forma predominante de poder social. Se mantiene alerta frente a algunas posibilidades que se consideran aterradoras dentro de la propia sociedad, sobre todo contra la emergencia de formas sistemáticas de dominio político o económico.

2a) Institucionalmente, el contrapoder adopta la forma de lo que denominaríamos instituciones de democracia directa, consenso y mediación, es decir, formas de controlar e intervenir públicamente en los conflictos internos que inevitablemente se producen y de transformarlos en aquellos estados sociales (o si se prefiere, formas de valor) que la sociedad considere más deseables: convivencialidad, unanimidad, fertilidad, prosperidad, belleza, sea cual sea su estructura.

3. En sociedades sumamente desiguales, el contrapoder imaginativo suele concretarse en la lucha contra ciertos aspectos del dominio particularmente odiosos y que puede tratar de eliminar por completo de las relaciones sociales. Cuando lo logra, se convierte en un contrapoder revolucionario.

3a) Institucionalmente, como fuente imaginativa, es responsable de la creación de nuevas formas sociales y de la revalorización o transformación de las viejas, y también,

4. en momentos de transformación radical, de revolución en el sentido tradicional, es lo que permite, precisamente, el desarrollo de una habilidad popular destinada a crear nuevas formas políticas, económicas y sociales. Por lo tanto, es el origen de lo que Antonio Negri denomina «poder constituyente», el poder de crear constituciones.

La mayoría de los gobiernos constitucionales se consideran hijos de la rebelión: la Revolución americana, la Revolución francesa, etc. Pero esto

no siempre ha sido así. Sin embargo, nos lleva a plantearnos una cuestión muy importante y que cualquier antropología políticamente comprometida deberá confrontar seriamente: ¿qué separa en realidad lo que nos gusta llamar mundo «moderno» del resto de la historia de la humanidad, historia de la que normalmente se excluye a los piaroa, tiv o malgaches? Como es de imaginar, se trata de una cuestión muy controvertida, pero me temo que es imposible evitarla porque de lo contrario quizá muchos lectores no se convenzan de la necesidad de una antropología anarquista.

Derribando muros

Como ya he señalado, en realidad no existe una antropología anarquista. Sólo hay fragmentos. En la primera parte de este ensayo he intentado reunir unos cuantos y buscar temas comunes; en esta parte quiero ir más lejos e imaginar el cuerpo de teoría social que podría llegar a existir en algún momento del futuro.

Objeciones obvias

Pero antes de hacerlo debo contestar la típica objeción a un proyecto de esta naturaleza: que el estudio de las sociedades anarquistas que existen en la actualidad carece de interés para el mundo contemporáneo. Después de todo, ¿acaso no estamos hablando de un puñado de primitivos?

Para los anarquistas que están familiarizados con la antropología, los argumentos resultan harto conocidos. El diálogo típico vendría a ser algo así:

Escéptico: Bueno, me tomaría más en serio la idea de anarquismo si me dices alguna razón por la que pudiera funcionar. ¿Puedes nombrarme un único ejemplo viable de sociedad que no haya tenido gobierno?

Anarquista: Por supuesto. Ha habido miles, pero te puedo nombrar las primeras que me vengan a la cabeza: los bororo, los baining, los onondaga, los wintu, los ema, los tallensi, los vezo...

Escéptico: ¡Pero si son todos un puñado de primitivos! Me refiero a anarquismo en una sociedad moderna, tecnológica.

Anarquista: De acuerdo. Ha habido todo tipo de experimentos exitosos: en la autogestión obrera, por ejemplo la cooperativa de Mondragón; proyectos económicos basados en la idea del don, como Linux; todo tipo de organizaciones políticas basadas en el consenso y la democracia directa...

Escéptico: Claro, claro, pero son ejemplos poco representativos y aislados. Me refiero a sociedades enteras.

Anarquista: Bueno, no es que la gente no lo haya intentado. Fíjate en la Comuna de París, en la revolución en la España republicana...

Escéptico: Sí, ¡y mira lo que les pasó! ¡Los mataron a todos!

Los dados están trucados, es imposible ganar. Porque cuando el escéptico habla de «sociedad», en realidad se refiere a «Estado» o incluso a un «Estado-nación». Como nadie va a dar un ejemplo de un Estado anarquista, lo cual sería una contradicción terminológica, en realidad lo que se nos pide es un ejemplo de un Estado-nación moderno al que de algún modo se le haya extirpado el Gobierno. Por poner un ejemplo al azar, como si el Gobierno de Canadá hubiera sido derrocado o abolido y no reemplazado por ningún otro, y en su lugar los ciudadanos canadienses se empezaran a organizar en colectividades libertarias. Obviamente, jamás se permitiría algo así. En el pasado, siempre que ocurrió algo similar —la Comuna de París y la guerra civil española son ejemplos excelentes— todos los políticos de los Estados vecinos se apresuraron a dejar sus diferencias aparte hasta lograr detener y acabar con todos los responsables de dicha situación.

Existe una solución, que es aceptar que las formas anarquistas de organización no se parecerían en nada a un Estado, que implicarían una incontable variedad de comunidades, asociaciones, redes y proyectos, a cualquier escala concebible, superponiéndose y cruzándose de todas las formas imaginables y, probablemente, de muchas que no podamos siquiera imaginar. Algunas serán muy locales, otras globales. Quizá lo único que tengan en común es el hecho de no tener nada que ver ni con el uso de armas ni con mandar a los demás callar y obedecer. Y, dado que los anarquistas no persiguen la toma del poder en un territorio nacional, el proceso de sustitución de un sistema por otro no adoptará la forma de un cataclismo revolucionario repentino, como la toma de la Bastilla o el asalto al Palacio de Invierno, sino que será necesariamente gradual, la creación de formas alternativas de organización a escala mundial, de nuevas formas de comunicación, de nuevos modos de organizar la vida menos alienados que harán que los modos de vida actuales nos parezcan, finalmente, estúpidos e innecesarios. Esto significará, al mismo tiempo, que existen numerosos ejemplos de anarquismo viable: casi todas las formas de organización disponen de alguno, en la medida que no han sido impuestas por una autoridad superior, desde las bandas klezmer hasta el servicio internacional de correos.

Desgraciadamente, este argumento no satisface a la mayoría de escépticos. Quieren «sociedades». De modo que uno se ve obligado a rebuscar en los registros históricos y etnográficos entidades semejantes a Estados-nación (un pueblo que hable una lengua común, que viva dentro de unos límites territoriales, que reconozca un conjunto común de principios legales...), pero que

carezca de aparato estatal (lo que, siguiendo a Weber, se puede definir más o menos como: un grupo de personas que reivindican, al menos cuando están juntas y en cumplimiento de sus funciones oficiales, el uso legítimo y exclusivo de la violencia). También se pueden encontrar, si uno lo desea, comunidades relativamente pequeñas de estas características alejadas en el tiempo y el espacio. Pero entonces el argumento es que, precisamente por este motivo, tampoco sirven.

Así que volvemos al problema inicial. Se asume que hay una ruptura absoluta entre el mundo en el que vivimos y el mundo que habitan aquellos que identificamos como «primitivos», «tribales» o incluso «campesinos». Los antropólogos no son los responsables: llevamos décadas intentando convencer a la gente de que no existe nada que sea «primitivo», que las «sociedades simples» no son en absoluto simples, que jamás han vivido en un aislamiento temporal, que no tiene sentido hablar de la existencia de sistemas sociales más o menos desarrollados, pero hasta el momento no hemos hecho grandes progresos. Resulta prácticamente imposible convencer al norteamericano medio de que un puñado de amazónicos podría tener algo que enseñarles, más allá de la necesidad de abandonar la civilización moderna e ir a vivir a la Amazonia, y el motivo es que creen hallarse en un mundo absolutamente diferente. Y nuevamente, aunque resulte raro, esto sucede debido a nuestra forma de pensar las revoluciones.

Dejadme retomar el argumento que esboqué en el último capítulo e intentar explicar por qué creo que esto es cierto:

un manifiesto relativamente breve sobre el concepto de revolución:

El término «revolución» está tan degradado por su uso continuado en el lenguaje común que se emplea para prácticamente cualquier cosa. Cada semana se producen nuevas revoluciones: revoluciones financieras, cibernéticas, médicas o en Internet, cada vez que alguien inventa algún nuevo dispositivo de software.

Esta retórica es posible porque la definición tradicional de revolución siempre ha implicado un cambio en la naturaleza de un paradigma: una ruptura clara en la naturaleza de la realidad social tras la cual todo cambia y ya no sirven las viejas categorías. Es también gracias a esta definición que es posible afirmar que el mundo moderno es el resultado de dos «revoluciones»: la Revolución francesa y la Revolución industrial, a pesar de que no tienen nada en común, excepto el hecho de haber supuesto una ruptura con lo anterior. Un resultado inesperado de esto es, como señala Ellen Meskins Wood, que tengamos la costumbre de hablar sobre la «Modernidad» como si resultara de la combinación de la economía británica del *laissez faire* y el Gobierno republicano francés, a pesar de que jamás se dieron de forma conjunta. La Revolución industrial se produjo bajo una extraña constitución, anticuada y aún muy medieval, mientras que la Francia del XIX fue cualquier cosa menos un *laissez faire*.

(El atractivo que la Revolución rusa ejerció durante un tiempo en el «mundo en desarrollo» parece derivar del hecho de que es un ejemplo en que ambos tipos de

revolución parecen converger: una toma del poder nacional que condujo a una rápida industrialización. Como resultado de ello, casi todos los gobiernos del siglo XX en el Sur global que querían ponerse económicamente al día respecto a los poderes industriales también debían presentarse como regímenes revolucionarios.)

Si existe un error lógico en todo esto es creer que el cambio social e incluso el tecnológico funcionan del mismo modo que lo que Thomas Kuhn denominó «la estructura de las revoluciones científicas». Kuhn se refiere a acontecimientos como el cambio del universo newtoniano al einsteiniano: de repente hay un avance muy importante tras el cual el universo es diferente. Aplicado a algo que no sean las revoluciones científicas, implica que en realidad el mundo siempre ha sido equivalente a nuestro conocimiento del mismo, y en el momento en que modificamos los principios sobre los que se basa nuestro conocimiento, la realidad también cambia. Los psicólogos del desarrollo afirman que es supuestamente en nuestra más tierna infancia cuando superamos ese tipo de error intelectual básico, aunque al parecer esto solo le ocurre a muy poca gente.

De hecho, el mundo no tiene por qué ajustarse a nuestras expectativas, y en la medida en que la «realidad» se refiera a algo, se referirá justamente a aquello que jamás podrán abarcar nuestras construcciones imaginarias. Las totalidades, en particular, son siempre criaturas de la imaginación. Las naciones, las sociedades, las ideologías, los sistemas cerrados... nada de ello existe realmente. La realidad es muchísimo más

compleja, incluso cuando la fe en su existencia es una fuerza social innegable. No es extraño que el hábito de definir el mundo, o la sociedad, como un sistema totalizador (en el que cada elemento es significativo únicamente en relación con los demás) tienda a conducir casi de forma inevitable a considerar las revoluciones rupturas catastróficas. Porque, después de todo, ¿cómo podría un sistema completamente nuevo reemplazar a un sistema totalizador sino por medio de un cataclismo? La historia humana se convierte así en una serie de revoluciones: la revolución neolítica, la revolución industrial, la revolución de la información, etc., y el sueño político acaba tomando el control sobre el proceso hasta el punto de que podemos causar una ruptura de esta naturaleza, un avance momentáneo que no se producirá por sí solo sino como resultado de una voluntad colectiva. «La revolución», para ser más exactos.

Por lo tanto, no es sorprendente que, cuando los pensadores radicales sintieron que tenían que abandonar su sueño, su primera reacción fuera redoblar sus esfuerzos por identificar las revoluciones en curso, hasta el punto de que, según Paul Virilio, la ruptura es nuestro estado permanente; o que para alguien como Jean Baudrillard, ahora cada par de años el mundo cambie por completo, es decir, cada vez que se le ocurre una nueva idea.

Este no es un llamamiento a un rechazo rotundo de semejantes totalidades imaginarias —aun asumiendo que esto fuese posible, que probablemente no lo es—, ya que quizá sean una herramienta necesaria

del pensamiento humano. Es un llamamiento a tener siempre muy presente justo eso: que se trata de herramientas del pensamiento. Por ejemplo, resulta muy bueno poder preguntar «tras la revolución, ¿cómo organizaremos el transporte de masa?», «¿quién financiará la investigación científica?» o, incluso, «tras la revolución, ¿creéis que todavía existirán las revistas de moda?». El concepto es un instrumento mental útil, aunque reconozcamos que, en realidad, a no ser que queramos masacrar a miles de personas (e incluso de ser así), la revolución jamás será una ruptura tan clara como podría hacerlo creer esa sola palabra.

Entonces, ¿en qué consistirá? Ya he hecho algunas sugerencias. Una revolución a escala mundial llevará mucho tiempo, pero podemos estar de acuerdo en que ya está empezando a ocurrir. La forma más sencilla de cambiar nuestra perspectiva es dejando de pensar en la revolución como si de una cosa se tratara —«la» revolución, la gran ruptura radical— y empezar a preguntarnos: «¿qué es una acción revolucionaria?». Podemos proponer que una acción revolucionaria es cualquier acción colectiva que rechace, y por tanto confronte, cualquier forma de poder o dominación y al hacerlo reconstituya las relaciones sociales bajo esa nueva perspectiva, incluso dentro de la colectividad. El objetivo de una acción revolucionaria no tiene por qué ser necesariamente derrocar gobiernos. Por ejemplo, los intentos de crear comunidades autónomas frente al poder (empleando la definición de Castoriadis: aquellas que se constituyen a sí mismas, crean sus propias

normas o principios de acción colectivamente y los reexaminan continuamente) serían por definición actos revolucionarios. Y la historia nos demuestra que la acumulación continua de actos de esta naturaleza puede cambiar (casi) todo.

No soy el primero en ofrecer una argumentación de este tipo, esta visión es el corolario inevitable cuando se deja de pensar en términos de estructura del Estado y en la toma del poder estatal. Lo que deseo enfatizar aquí es su impacto en nuestro modo de pensar la historia.

Un experimento del pensamiento o derribando muros

Lo que propongo, esencialmente, es que nos impliquemos en una especie de experimento mental. ¿Y si, como afirma Bruno Latour en una de sus obras, «jamás hubiéramos sido modernos»? ¿Y si jamás hubiera habido una ruptura fundamental y, por lo tanto, no estuviésemos viviendo en un universo moral, social y político esencialmente diferente al de los piaroa, los tiv o los malgaches rurales?

Hay un millón de formas diferentes de definir la «Modernidad». Según algunos, el concepto hace referencia sobre todo a la ciencia y la tecnología, mientras que para otros es una cuestión de individualismo o bien de capitalismo, racionalidad burocrática o alienación, o un ideal de libertad de un tipo u otro. Pero se defina como se defina, casi todo el mundo está de acuerdo en que en algún momento entre los siglos XVI, XVII o XVIII, tuvo lugar una Gran Transformación en Europa occidental y en sus colonias y que, a resultas de

ello, nos convertimos en «modernos». Y que una vez convertidos, nos transformamos en un tipo de criatura totalmente diferente a todo lo anterior.

¿Y si nos deshiciéramos de todo este aparato? ¿Y si derribáramos el muro? ¿Y si aceptásemos que los pueblos que Colón o Vasco de Gama «descubrieron» en sus expediciones éramos nosotros? O, ciertamente, al menos más «nosotros» que lo que Colón o Vasco de Gama jamás fueron.

No estoy diciendo que no haya cambiado esencialmente nada en quinientos años, ni tampoco que las diferencias culturales no sean importantes. En cierto sentido, todos, cada comunidad, cada individuo, vive en su propio universo único. Por «derribar muros» me refiero sobre todo a acabar con la presunción arrogante e irreflexiva de que no tenemos nada en común con el 98% de la gente que ha existido, de modo que no tenemos ni que tenerla en cuenta. Ya que, después de todo, si asumimos que ha habido una ruptura radical, la única cuestión teórica que uno se puede plantear es alguna variante de «¿qué nos hace tan especiales?». Una vez nos deshagamos de dichas presunciones, quizá nos percatemos de que no somos tan especiales como nos gusta creer y podamos entonces empezar a pensar en qué ha cambiado realmente y qué no.

Un ejemplo:

Durante mucho tiempo ha habido un debate sobre cuál era la ventaja particular de «Occidente», como les ha gustado autodenominarse a Europa occidental y sus colonias, sobre el resto del mundo, que le había permitido conquistar gran parte de éste en los cuatrocientos años que separan 1500 de 1900. ¿Fue un sistema económico

más eficiente? ¿Una tradición militar superior? ¿Tenía algo que ver con el cristianismo o el protestantismo, o con un espíritu de cuestionamiento racionalista? ¿Era una simple cuestión de tecnología? ¿O más bien tenía que ver con una estructura familiar más individualista? ¿Una combinación de todos estos factores, quizá? En gran medida, la sociología histórica occidental se ha dedicado a resolver este problema. Que solo muy recientemente los expertos hayan sugerido que quizá Europa occidental no tuviera ninguna ventaja especial, es un signo de lo profundamente arraigadas que están estas creencias. La tecnología europea, las estructuras económicas y sociales, la organización estatal y todo lo demás no estaban de ningún modo más «avanzadas» en 1450 en Europa que en Egipto, Bengala, Fujian o cualquier otra parte urbanizada del Viejo Mundo en aquella época. Europa quizá fuera a la cabeza en determinadas áreas (por ejemplo, técnicas de guerra naval, algunas formas de banca), pero se quedaba significativamente atrás en otras (astronomía, jurisprudencia, técnicas de guerra terrestre). Quizá no hubiera ninguna ventaja secreta. Probablemente se tratase de una coincidencia. Europa occidental se encontraba en la parte mejor situada del Viejo Mundo para navegar hacia el Nuevo; los primeros que lo hicieron tuvieron la enorme fortuna de encontrar tierras muy ricas pobladas por gente que vivía en la Edad de Piedra que, indefensa, empezaría a morirse, muy convenientemente, poco después de los primeros contactos. La bonanza resultante y

la ventaja demográfica que supuso disponer de tierras donde colocar el exceso de población constituyeron elementos clave para los posteriores éxitos de los poderes europeos. A partir de ahí les será posible cerrar la industria textil india (mucho más eficiente) y crear un espacio para una revolución industrial y, en general, saquear y dominar Asia hasta tal punto que en términos tecnológicos particularmente de tecnología industrial y militar, ésta quedaría muy rezagada.

Durante los últimos años, muchos autores (Blaut, Goody, Pommeranz, Gunder Frank) han desarrollado argumentos similares. Se trata de un argumento de origen moral, un ataque a la arrogancia occidental. Y como tal es extremadamente importante. El único problema que presenta, en términos morales, es que tiende a confundir medios y predisposición. En otras palabras, se basa en la asunción que los historiadores occidentales no se equivocaban al afirmar que independientemente de qué hizo posible que los europeos desposeyeran, secuestraran, esclavizaran y exterminaran a millones de seres humanos, era una muestra de superioridad y, por lo tanto, fuese lo que fuese, hubiera sido insultante de cara a los no-occidentales sugerir que ellos en su caso no hubieran procedido así. A mí me parece mucho más insultante sugerir que cualquiera hubiera actuado igual que los europeos del siglo XVI y XVII, por ejemplo, despoblando grandes regiones de los Andes o de México central, condenando a sus habitantes a morir extenuados en las minas o secuestrando a una parte importante de la población africana

para llevarla a morir en las plantaciones de azúcar, a no ser que se contara con evidencias para demostrar sus inclinaciones genocidas. De hecho, parece que existen muchos ejemplos de pueblos cuya posición les hubiera permitido causar estragos similares a escala mundial —es el caso de la dinastía Ming en el siglo XV—, pero que no lo hicieron, no por una cuestión de escrúpulos, sino porque, para empezar, jamás se les hubiera ocurrido actuar de este modo.

En el fondo, y aunque parezca extraño, todo es cuestión de cómo se defina el capitalismo. Casi todos los autores citados anteriormente tienden a considerar el capitalismo como otro logro más reivindicado por los occidentales, y por consiguiente, lo definen (igual que los capitalistas) como una cuestión de comercio y de instrumentos financieros. Pero esa voluntad de situar el beneficio por encima de cualquier otra preocupación humana, que condujo a los europeos a despoblar regiones enteras del mundo con el objeto de acumular la máxima cantidad de plata o de azúcar en el mercado, era ciertamente otra cosa. Creo que se merece un nombre propio. Por esta razón considero que es preferible continuar definiendo el capitalismo como reclaman sus opositores, como un sistema fundado en la conexión entre el régimen salarial y el principio eterno de búsqueda del propio beneficio. Esto nos permite argumentar que fue en su origen una extraña perversión de la lógica comercial normal que se desarrolló en un rincón del mundo, previamente bastante bárbaro, y que impulsó a sus habitantes a comportarse de una forma que en otras circunstancias se hubiera considerado atroz.

Insisto en que esto no significa que debamos estar de acuerdo con la premisa de que, una vez surgido el capitalismo, se convirtió instantáneamente en un sistema totalizador y que todo lo que ocurrió a partir de ese momento solo se puede entender en relación con él. Pero señala uno de los ejes a partir de los cuales se puede empezar a plantear qué es lo que ha cambiado en la actualidad.

Imaginémonos pues que, Occidente, lo definamos como lo definamos, nunca ha sido nada especial y que, además, no ha habido ninguna ruptura radical en la historia humana. Nadie puede negar que ha habido enormes cambios cuantitativos: la cantidad de energía consumida, la velocidad a la que los humanos podemos viajar, el número de libros editados y leídos, todo ello ha crecido exponencialmente. Pero pongamos por caso que todos estos cambios cuantitativos, en sí mismos, no impliquen necesariamente un cambio de cualidad: no vivimos en una sociedad radicalmente diferente a cualquier otra anterior, la existencia de fábricas o de microchips no significa que la naturaleza esencial de las posibilidades políticas y sociales haya cambiado. O, para ser más precisos, quizá Occidente haya introducido nuevas posibilidades, pero no ha eliminado ninguna de las viejas.

Lo primero que se descubre cuando se intenta pensar así es lo extremadamente difícil que es. Se debe sortear la infinita multitud de artilugios y trucos intelectuales que han creado un muro de separación alrededor de las sociedades «modernas». Permittedme un ejemplo. Es habitual la distinción entre las denominadas «sociedades basadas en el parentesco» y las modernas, que se consideran basadas en instituciones impersonales

como el mercado o el Estado. Las sociedades que tradicionalmente han estudiado los antropólogos tienen sistemas de parentesco. Se organizan en grupos de descendencia —linajes o clanes, o mitades o ramas— que trazan la descendencia a partir de ancestros comunes, viven sobre todo en territorios ancestrales y se consideran «tipos» similares de gente, una idea que normalmente se expresa en lenguajes físicos de carne, hueso, sangre o piel. A menudo los sistemas de parentesco se convierten en la base de la desigualdad social en la medida que algunos grupos se consideran mejor que otros, como por ejemplo en los sistemas de castas. El parentesco siempre define el papel del sexo y el matrimonio y la herencia de la propiedad a través de las generaciones.

El término «basado en el parentesco» se utiliza a menudo del mismo modo que se solía emplear la palabra «primitivo»; se trata de sociedades exóticas que no se parecen en nada a las nuestras. (Por eso es necesaria la antropología, para estudiarlas. La economía y la sociología, que son disciplinas completamente diferentes, ya se encargarán de estudiar las sociedades modernas.) Pero casualmente la misma gente que emplea este argumento da por sentado que la mayoría de los principales problemas de nuestra sociedad «moderna» (o «posmoderna»: para lo que nos interesa es exactamente lo mismo) están relacionados con la raza, la clase o el género. En otras palabras, precisamente con la naturaleza de nuestro sistema de parentesco.

Después de todo, ¿qué quiere decir que la mayoría de los norteamericanos creen que el mundo se divide en «razas»? Significa que creen que se divide en grupos que comparten un mismo ascendente y origen geográfico, y que por eso se

consideran gente de diferente «tipo», idea que se expresa normalmente a través de la sangre y la piel; y que el sistema resultante regula el sexo, el matrimonio y la herencia de la propiedad y, por lo tanto, crea y mantiene las desigualdades sociales. Estamos hablando de algo muy parecido al sistema de clanes, solo que a una escala global. Se puede objetar que hay muchos matrimonios interraciales y aún más sexo interracial, pero entonces eso sería lo máximo a lo que podríamos aspirar. Los estudios estadísticos siempre muestran que, incluso en las sociedades «tradicionales» como los nambikwara o los arapesh, al menos un 5-10% de los jóvenes se casan con quien no deberían. Estadísticamente, ambos fenómenos tienen una importancia similar. Respecto a la clase social, es un poco más complejo, dado que las fronteras son menos claras. Pero la principal diferencia entre la clase gobernante y el conjunto de personas que han ascendido socialmente es, precisamente, el parentesco: la habilidad de casar a los hijos de forma adecuada y transferir las prerrogativas de las que uno goza a su propia descendencia. También la gente se casa a pesar de las diferencias de clase, pero no es muy común. Y mientras la mayoría de los norteamericanos considera que éste es un país de gran movilidad social, cuando se les pide ejemplos lo máximo que ofrecen es un puñado de historias de pobres que se han hecho ricos. Es imposible encontrar ningún ejemplo de un norteamericano que naciera rico y terminara viviendo de la beneficencia del Estado. De modo que nos encontramos con el hecho, familiar para cualquiera que haya estudiado historia, que las élites gobernantes (excepto las polígamas) jamás son capaces de reproducirse demográficamente por lo que siempre necesitan

reclutar sangre nueva (y si son polígamas, por supuesto, eso se convierte en una forma de movilidad social).

Las relaciones de género son, sin lugar a dudas, la base sobre la que se sustenta el parentesco.

¿Qué haría falta para derribar esos muros?

Yo diría que mucho. Demasiada gente ha invertido demasiado en su mantenimiento. Y esto incluye, por cierto, a los anarquistas. Al menos en Estados Unidos, los anarquistas que se toman más en serio la antropología son los primitivistas, una facción pequeña pero ruidosa que afirma que el único modo de volver a encarrilar a la humanidad es abandonando por completo la Modernidad. Inspirados en el ensayo de Marshall Sahlins *La sociedad de la abundancia primitiva*, afirman que hubo un tiempo en el que no existieron ni la alienación ni la desigualdad, en que todos los pueblos eran cazadores-recolectores anarquistas y que, por lo tanto, la auténtica liberación pasa por el abandono de la «civilización» y el retorno al Paleolítico Superior o, por lo menos, al inicio de la Edad del Hierro. De hecho, lo desconocemos prácticamente todo sobre el Paleolítico, aparte de lo que podemos inferir del estudio de algunos cráneos (por ejemplo, que tenían mejor dentadura o que morían con más frecuencia como consecuencia de heridas traumáticas en la cabeza). Pero lo que observamos a partir de las etnografías más recientes es que existe una variedad infinita de formas sociales. Había sociedades cazadoras-recolectoras con nobles y esclavos y sociedades agrarias extremadamente igualitarias. Incluso en las áreas favorecidas del

Amazonas de Clastres, junto a grupos descritos mercedosamente como anarquistas, como los piaroa, coexistían otros que eran todo lo contrario (por ejemplo, los belicosos sherente). Y las «sociedades» están en constante transformación, avanzando y retrocediendo entre lo que consideramos diferentes estadios evolutivos.

No creo que represente una gran pérdida reconocer que los humanos jamás hemos vivido en el jardín del Edén. Derribar los muros existentes implica que nuestra historia pueda ser utilizada como un recurso mucho más interesante, ya que opera en dos sentidos. No solo seguimos teniendo parentesco (y cosmología) en nuestras sociedades industriales; en otras sociedades se producen movimientos sociales y revoluciones. Esto significa, entre otras cosas, que ya no es necesario que los teóricos radicales sigan estudiando sine die los mismos escasos doscientos años de historia revolucionaria.

Entre los siglos XVI y XIX, la costa oeste de Madagascar estuvo dividida en una serie de reinados vinculados a la dinastía Maroantsetra. Sus súbditos eran conocidos colectivamente como los sakalava. En el noroeste de la isla existe hoy en día un «grupo étnico» localizado en una zona del país montañosa y de bastante difícil acceso y conocido como los tsimihety. La palabra significa literalmente «los que nunca se cortan el pelo» y alude a la costumbre sakalava de que todos los varones se rapaban el pelo al cero en señal de duelo cuando moría un rey. Los tsimihety eran los rebeldes que se negaban a reconocer la autoridad de la monarquía sakalava, y cuyas prácticas y organización sociales se han caracterizado hasta la actualidad por su firme

igualitarismo. Son, en otras palabras, los anarquistas del noroeste de Madagascar. Hasta el día de hoy han conservado la reputación de ser maestros en el arte de la evasión: bajo los franceses, los administradores se quejaban de que enviaban delegaciones para reclutar trabajadores con el fin de construir una carretera cerca de un pueblo tsimihety, negociando las condiciones con adultos aparentemente dispuestos a colaborar, y que volvían con el equipo al cabo de una semana solo para descubrir que el pueblo había sido completamente abandonado. Todos los habitantes se habían ido a vivir con familiares de otras partes del país.

Lo que me interesa básicamente aquí es el principio de lo que se conoce hoy como «etnogénesis». En la actualidad, se considera a los tsimihety un *foko* —un pueblo o grupo étnico—, pero su identidad es el resultado de un proyecto político. El deseo de vivir libres de la dominación sakalava se tradujo en el deseo de vivir en una sociedad libre de marcadores de jerarquía, un deseo que impregnó todas las instituciones sociales desde las asambleas populares a los ritos mortuorios. Este deseo se institucionalizó como forma de vida de una comunidad que, a un mismo tiempo, empezó a ser considerada como una «especie» particular de pueblo, un grupo étnico, un pueblo al que, además, debido a su tendencia a la endogamia, se le consideró unido por ancestros comunes. Es más fácil ver este proceso en un lugar como Madagascar, donde casi todo el mundo habla el mismo idioma. Pero dudo que sea tan poco frecuente. Los estudios sobre la etnogénesis son relativamente recientes, pero cada vez resulta

más evidente que gran parte de la historia humana se ha caracterizado por un cambio social continuo. En lugar de grupos intemporales viviendo durante miles de años en territorios ancestrales, se han estado creando grupos nuevos y disolviendo los viejos todo el tiempo. Muchos de los grupos que hemos descrito como tribus, naciones o grupos étnicos, eran en su origen proyectos colectivos de algún tipo. En el caso de los tsimihety se trata de un proyecto revolucionario, al menos en el sentido que le he dado a este concepto aquí: un rechazo consciente de ciertas formas de poder político global que lleva a un grupo a replantearse y reorganizar el modo en que se relacionan entre sí en un nivel cotidiano. La mayoría no lo son. Algunos son igualitarios, otros fomentan una cierta visión de la autoridad o la jerarquía. Aun así, se trata de grupos que encajan bastante bien con lo que hemos definido como movimiento social, solo que, al no existir panfletos, mítines ni manifiestos, los medios a través de los cuales se podían crear y reivindicar nuevas formas de (lo que hemos denominado) vida social, económica o política — de lograr otras formas de valor— eran diferentes: se expresaban, literal o figurativamente, en los modos de esculpir el cuerpo, en la música y los rituales, en la comida y la ropa, en las formas de relacionarse con los muertos. Pero en parte como resultado de ello, con el tiempo, lo que en un momento dado fueron proyectos se convirtieron en identidades que incluso mostraban su continuidad con la naturaleza. Se osificaron y se convirtieron en verdades manifiestas o en propiedades colectivas.

Sin duda, se podría inventar una disciplina totalmente nueva para entender por qué ocurre esto: un proceso en algunos sentidos análogo a la

«rutinización del carisma» de Weber, lleno de estrategias, cambios de rumbo, despilfarro de energía... Espacios sociales que son, en esencia, escenarios para el reconocimiento de ciertas formas de valor, se pueden convertir en fronteras que defender; representaciones y medios de valor se convierten en poderes divinos en sí mismos; los momentos de creación en conmemoración; los restos osificados de los movimientos de liberación pueden terminar, en manos de los Estados, transformados en lo que denominamos «nacionalismos» que se movilizan para recabar el apoyo a la maquinaria estatal o bien para devenir la base de nuevos movimientos sociales de oposición.

Creo que lo importante aquí es que esta petrificación no solo afecta a los proyectos sociales; también le puede suceder a los propios Estados. Se trata de un fenómeno que los teóricos del conflicto social pocas veces han sabido apreciar.

Como era de esperar, cuando la Administración colonial francesa se estableció en Madagascar empezó a dividir a la población en una serie de «tribus»: merina, betsileo, bara, sakalava, vezo, tsimihety, etc. Como existen pocas diferencias en la lengua, es mucho más sencillo en este caso que en otros discernir qué principios se emplearon para estas divisiones. Algunos son políticos. Se define a los sakalava como súbditos de la dinastía Maroantsetra (que estableció al menos tres reinos a lo largo de la costa oeste). Los tsimihety son quienes le negaron su lealtad. Los denominados «merina» eran gentes de las tierras altas originariamente unidos por su lealtad a un rey llamado Andrianampoinimerina; los súbditos de otros

reinos de las tierras altas, más al sur, que los merina conquistaron poco después, son conocidos colectivamente como los betsileo. Algunos nombres están relacionados con el lugar donde vive la gente o de qué vive: los tanala son «el pueblo del bosque» en la costa este; en la costa oeste los mikea son cazadores y recolectores y los vezo pescadores. Pero incluso en estos casos hay normalmente elementos políticos: los vezo coexistían con las monarquías sakalava pero, igual que los tsimihety, se mantenían independientes porque, como cuenta la leyenda, cada vez que oían que los representantes reales estaban de camino se subían a sus canoas y permanecían alejados de la costa hasta que éstos se marchaban. Los poblados pesqueros que se rindieron se convirtieron en sakalava, no en vezo.

Los merina, sakalava y betsileo son con diferencia los más numerosos. Así que la mayoría de los malgaches se definen no por sus lealtades políticas, sino por las lealtades profesadas por sus ancestros allá por 1775 o 1800. Lo que resulta interesante es saber qué pasó con estas identidades cuando dejaron de existir los reyes. Los merina y los betsileo representan dos opciones opuestas. Muchos de estos antiguos reinos eran poco más que sistemas institucionalizados de extorsión. El pueblo participaba en la política mediante un trabajo ritual: por ejemplo, cada clan tenía asignado un rol específico en la construcción de los palacios reales o las tumbas. Bajo el reinado Merina este sistema incurrió en tantos abusos que cuando llegaron los franceses era objeto del mayor descrédito y las leyes, como ya he mencionado con

anterioridad, se identificaban con la esclavitud y el trabajo forzado. En consecuencia, hoy los «merina» solo existen sobre el papel. Es difícil encontrar a alguien que se defina a sí mismo de ese modo, excepto quizá en los trabajos que escriben los niños en la escuela. Los sakalava son otra historia. Continúan existiendo como una identidad viva en la costa oeste que sigue identificando a los seguidores de la dinastía Maroantsetra. Pero durante los aproximadamente últimos ciento cincuenta años, las lealtades primeras de la mayoría de los sakalava se dirigen a los miembros ya muertos de esa dinastía. Mientras por una parte se ignora a los reyes vivos, por otra las tumbas de los antiguos reyes se reconstruyen y redecoran una y otra vez gracias a grandes proyectos comunales, y ser sakalava consiste precisamente en eso. Y los reyes muertos siguen transmitiendo sus deseos a los vivos a través de médiums espirituales que normalmente son ancianas de origen plebeyo.

Tampoco en otras partes de Madagascar nadie parece tomarse en serio a las autoridades a menos que estén muertas. Quizá el caso sakalava no sea tan extraordinario, pero pone de manifiesto una forma muy común de evitar los efectos directos del poder: si uno no puede ponerse fuera de su alcance, como los vezo o los tsimihety, puede al menos intentar fosilizarlo. En el caso de los sakalava la osificación del Estado es bastante literal: aquellos reyes que todavía son venerados adoptan la forma física de reliquias reales convirtiéndose, literalmente, en dientes y huesos.

Pero este hábito es bastante más común de lo que nos podríamos imaginar.

Kajsia Eckholm, por ejemplo, ha sugerido recientemente que el tipo de monarquía divina sobre la que escribió Sir James Frazer en *La rama dorada*, en que los reyes estaban rodeados de rituales y tabúes (no podían tocar la tierra, no podían ver el sol...), no se refería, como hasta ahora habíamos creído, a una forma arcaica de monarquía, sino en la mayoría de los casos a una forma muy tardía.

Pone como ejemplo la monarquía del Congo, pues cuando los portugueses hicieron su primera aparición en la zona a finales del siglo XV, pudieron comprobar que no estaba menos ritualizada que las monarquías española o portuguesa de la misma época. Existía una cierta dosis de ceremonial en la corte pero que apenas afectaba a la forma de gobierno. No sería hasta más tarde, cuando estalló la guerra civil y el reino se dividió en fragmentos cada vez más pequeños, que los gobernantes se convirtieron en seres sagrados. Se crearon rituales muy elaborados, se multiplicaron las restricciones hasta que al final hubo incluso «reyes» confinados en pequeños edificios o literalmente castrados en el momento de acceder al trono. En consecuencia, gobernaron muy poco, de hecho la mayor parte de Bakongo se convirtió en un extenso sistema de autogobierno, aunque muy conflictivo, atrapado en la maraña del tráfico de esclavos.

¿Qué importancia tiene todo esto para la actualidad? A mí me parece que mucha. Durante las dos últimas décadas, los pensadores autónomos italianos han desarrollado una teoría de lo que han denominado el «éxodo» revolucionario. Esta teoría está en parte inspirada en el propio contexto italiano, en el amplio

rechazo de los jóvenes al trabajo en las fábricas, la proliferación de okupaciones y de centros sociales okupados en muchas ciudades italianas, etc. Esta Italia parece haber funcionado como una especie de laboratorio para movimientos sociales futuros, anticipando tendencias que ahora se empiezan a observar a una escala global.

La teoría del éxodo propone que la forma más efectiva de oponerse al capitalismo y al Estado liberal no es a través de la confrontación directa sino de lo que Paolo Virno ha llamado una «retirada emprendedora», una defección de masa protagonizada por quienes desean crear nuevas formas de comunidad. Sólo hace falta repasar un poco la historia para darse cuenta de que los movimientos de resistencia popular más exitosos han adoptado precisamente esta forma. Su objetivo no ha sido la toma del poder (lo que normalmente conduce a la muerte o a convertirse a menudo en una variante si cabe más monstruosa de aquello que se pretendía combatir), sino una u otra estrategia para situarse fuera de su alcance, emigrando, desertando, creando nuevas comunidades. Un historiador también autónomo, Yann Moulier Boutang, ha llegado incluso a afirmar que la historia del capitalismo es la historia de los intentos de resolver el problema de la movilidad obrera —la incansable creación de instituciones como los contratos de aprendizaje, la esclavitud, los sistemas de culíes, los trabajadores contratados, los *guest workers* (trabajadores invitados) e innumerables formas de control de las fronteras—, puesto que si alguna vez se hiciera realidad la propia versión fantásica del sistema, según la cual los trabajadores serían libres para vender o no su fuerza de trabajo, todo el sistema se vendría abajo. Es precisamente por este motivo que una

de las reivindicaciones más consistentes de los elementos radicales del movimiento de la globalización, desde los autónomos italianos hasta los anarquistas norteamericanos, ha sido siempre la libertad global de movimiento, «una verdadera globalización», la destrucción de las fronteras y un derribo general de los muros.

Este derribo de los muros conceptuales que he propuesto aquí nos permite no solo confirmar la importancia de la defección, sino que nos asegura una concepción infinitamente más enriquecedora de cómo pueden funcionar las formas alternativas de acción revolucionaria. Ésta es una historia aún por escribir, pero podemos divisar ya algunos destellos. Peter Lamborn Wilson ha producido algunos de los más brillantes, con una serie de ensayos que incluyen reflexiones sobre el fin de las culturas hopewell y del Misisipi en gran parte del este de Norteamérica. Estas sociedades estaban en apariencia dominadas por una élite de sacerdotes, basadas en un sistema social de castas y sacrificios humanos, que desaparecerían misteriosamente para dar paso a sociedades cazadoras-recolectoras y agrícolas mucho más igualitarias. Él sugiere, cosa que me parece muy interesante, que la famosa identificación de los nativos americanos con la naturaleza quizá no fuera en realidad una reacción a los valores europeos, sino una posibilidad dialéctica inherente a sus sociedades, de las que habían huido de forma consciente. La historia continúa con la desertión de los colonos de Jamestown, un grupo de sirvientes abandonados por sus amos en la que fuera la primera colonia de Virginia y que terminaron por convertirse, al parecer, en indios; prosigue luego con una serie de interminables «utopías» piratas en las que los renegados británicos se unían a los corsarios musulmanes o

bien a comunidades nativas desde la Española a Madagascar, pasando por repúblicas «trirraciales» clandestinas fundadas por cimarrones en los márgenes de las colonias europeas, o por antinomianos, y otros enclaves libertarios poco conocidos, diseminados por todo el continente mucho antes de que los shakers y fourieristas crearan sus famosas «comunidades intencionales» en el siglo XIX.

La mayoría de estas pequeñas utopías eran incluso más marginales que los vezo o los tsimihety en Madagascar, pero todas terminaron desapareciendo con el tiempo. Esto nos lleva a preguntarnos cómo neutralizar el aparato estatal en ausencia de una política de confrontación directa. Sin duda, algunos Estados y élites corporativas terminarán por desplomarse bajo su propio peso —algunas ya lo han hecho—, pero es difícil imaginarse un escenario en que todos hayan desaparecido. Llegados a este punto, quizá los sakalava y bakongo nos proporcionen algunas ideas útiles. Lo que resulta indestructible se puede intentar al menos evitar, congelar, transformar e ir desproveyendo gradualmente de su sustancia; que en el caso de los Estados es, en última instancia, su capacidad para inspirar terror. ¿Qué significaría esto en las condiciones actuales? No resulta evidente. Quizá los aparatos estatales se acabarían convirtiendo en una simple fachada, a medida que se los fuera vaciando de sustancia tanto por arriba como por abajo, por ejemplo, a través del aumento de las instituciones internacionales y del desarrollo de formas de autogobierno locales y regionales. Quizá las formas de gobierno espectaculares terminen convirtiéndose en espectáculo puro y duro, un poco en la línea que sugería el yerno de Marx y autor de *El derecho a la pereza*, Paul Lafargue,

cuando decía que después de la revolución los políticos aún serían capaces de realizar una función social importante en la industria del entretenimiento. Pero seguramente adoptará formas que aún no estamos en condiciones de anticipar, aunque sin duda muchas ya están en funcionamiento. Del mismo modo que los Estados neoliberales adquieren características feudales, concentrando todo su armamento alrededor de comunidades cercadas, también surgen espacios insurreccionales donde menos lo esperamos. Los cultivadores de arroz merina descritos en el último capítulo saben algo que muchos aspirantes a revolucionarios desconocen: que hay momentos en que alzar la bandera rojinegra y hacer declaraciones desafiantes es la mayor estupidez que uno puede cometer. A veces lo mejor es simular que nada ha cambiado, permitir que los representantes estatales mantengan su dignidad, incluso presentarse en sus despachos, rellenar sus formularios y, a partir de ese momento, ignorarlos por completo.

Principios de una ciencia que no existe

Permitidme señalar algunas de las áreas teóricas que una antropología anarquista podría querer explorar:

1) Una teoría sobre el Estado

Los Estados tienen un carácter dual peculiar. Son al mismo tiempo formas institucionalizadas de ataque y de extorsión y proyectos utópicos. La primera forma es, sin duda, el modo en que cualquier comunidad con un mínimo grado de autonomía experimenta la presencia del Estado; la segunda, sin embargo, es como suelen aparecer por escrito.

En cierto sentido, los Estados son la «totalidad imaginaria» por excelencia, y gran parte de la confusión asociada a las teorías del Estado reside históricamente en la incapacidad o la falta de voluntad para reconocerlo. En gran medida, los Estados eran ideas, maneras de imaginar el orden social como algo que se podía controlar, modelos de control. Es por este motivo que las primeras obras conocidas sobre teoría social —ya fueran persas, chinas o griegas— se centraban en el arte de gobernar. Esto

tuvo dos efectos desastrosos. Uno fue que se asociara el concepto de utopía con algo malo. (La palabra «utopía» remite en primer lugar a la imagen de una ciudad ideal, normalmente con una geometría perfecta —esta imagen parece recordarnos originalmente el modelo del campo militar de la realeza: un espacio geométrico que es la emanación directa de una voluntad individual, única; una fantasía de control total—.) Todo ello tuvo consecuencias políticas nefastas. El segundo efecto fue que tendemos a creer que los Estados y el orden social, e incluso las sociedades, están en armonía. En otras palabras, tendemos a tomarnos en serio las afirmaciones más grandilocuentes e incluso paranoicas de los dirigentes, asumiendo que por muy cosmológicos que sean sus proyectos seguro que, al menos, tienen algún vínculo con lo terrenal. Mientras que lo cierto es que, en la mayoría de esos casos, dichas afirmaciones solo eran aplicables en un perímetro de unos once metros alrededor del monarca, y la mayoría de individuos veían más bien a las élites gobernantes, en la vida cotidiana, como a una especie depredadora.

Una teoría adecuada de los Estados debería empezar distinguiendo en cada caso entre el ideal trascendente del gobierno (que puede ser casi cualquiera cosa: una necesidad de reforzar la disciplina militar, la habilidad para proporcionar una representación teatral perfecta de la vida de los gobernantes que sea estimulante para los demás, la necesidad de sacrificar a los dioses un sinfín de corazones humanos para así evitar el apocalipsis...), y la mecánica del gobierno, sin reconocer que existen necesariamente

muchos paralelismos entre ambos. (Los hay, pero deben ser establecidos empíricamente.) Por ejemplo: gran parte de la mitología «occidental» remite a la descripción de Herodoto del choque histórico entre el imperio persa, basado en un ideal de obediencia y de poder absoluto, y las ciudades griegas de Atenas y Esparta, basadas en los ideales de la autonomía de la ciudad, la libertad y la igualdad. No se trata de que estas ideas, especialmente expresadas por poetas como Esquilo o historiadores como Herodoto, no sean importantes, ya que no se podría entender la historia de Occidente sin ellas. Pero su fuerza y su importancia impidieron a los historiadores ver algo que resultaba muy evidente: que fueran cuales fueran sus ideales, el imperio aqueménida era en comparación mucho más suave en el control diario de sus súbditos que los atenienses en el control que ejercían sobre sus esclavos o los espartanos sobre la inmensa mayoría de la población de Laconia, que eran hilotas. Independientemente de cuáles fueran los ideales, la realidad para la mayor parte de la gente era otra.

Uno de los descubrimientos más sorprendentes de la antropología evolucionista ha sido que es perfectamente posible la existencia de reyes y nobles, con todo el boato asociado a la monarquía, sin que haya un Estado en el sentido estricto del término. Se podría pensar que esto debería interesar a todos esos filósofos políticos que han gastado tanta tinta escribiendo sobre las teorías de la «soberanía», pues sugiere que muchos soberanos jamás fueron jefes de

Estado y que en realidad su concepto favorito está construido sobre un ideal casi imposible, según el cual el poder real logra traducir sus pretensiones cosmológicas en un control burocrático legítimo sobre una población territorial determinada. (En cuanto esto empezó a ocurrir en la Europa occidental de los siglos XVI y XVII, el poder personal del soberano fue rápidamente reemplazado por una figura ficticia llamada «pueblo» y la burocracia asumió todo el poder.) Pero, por lo que sé, los filósofos políticos no han dicho ni una palabra al respecto. Sospecho que se debe en gran medida a una mala elección de los conceptos. Los antropólogos evolucionistas utilizan el término de «jefaturas» para referirse a las monarquías que no poseen burocracias con atribuciones coercitivas, concepto que nos remite más a Jerónimo o a Toro Sentado que no a Salomón, Luis el Piadoso o el Emperador Amarillo. Y por supuesto, la propia teoría evolucionista permite que dichas estructuras se consideren el paso previo a la emergencia del Estado, no una forma alternativa o incluso algo en lo que pueda llegar a convertirse un Estado. Clarificar todo esto sería un proyecto histórico muy importante.

2) Una teoría sobre instituciones políticas que no son Estados

Aquí tenemos pues un proyecto: reanalizar el Estado como relación entre una utopía imaginaria y una realidad compleja que involucra estrategias de fuga y evasión, élites depredadoras y una mecánica de regulación y control.

Y esto pone de relieve la acuciante necesidad de un nuevo proyecto que intente responder a la siguiente cuestión: si muchas de las instituciones políticas que estamos acostumbrados a considerar Estados, al menos en un sentido weberiano, no lo son, entonces ¿qué son? ¿Y qué implicaciones tiene esto en cuanto al abanico de alternativas políticas?

En cierto sentido, es asombroso que todavía no exista una producción teórica sobre el tema. Supongo que es una muestra más de lo difícil que nos resulta situarnos fuera de la estructura mental estatalista. Existe un caso ejemplar sobre esta cuestión: una de las reivindicaciones más coherentes de los activistas «antiglobalización» es la eliminación de las restricciones en el paso de las fronteras. Si avanzamos hacia la globalización, hagámoslo en serio. Eliminemos las fronteras nacionales. Dejemos que la gente entre y salga cuando le plazca y que viva donde quiera. La reivindicación suele expresarse en términos de ciudadanía global. Pero esta noción plantea rápidamente dos objeciones: ¿significa lo mismo hacer un llamamiento a una «ciudadanía global» que a alguna forma de Estado global?, ¿es eso lo que en realidad queremos? Así que la cuestión es cómo plantear una ciudadanía fuera del Estado. Esto se convierte a menudo en un dilema profundo, quizá insuperable, pero si consideramos la cuestión desde un punto de vista histórico, no tiene por qué serlo. Las nociones occidentales modernas de ciudadanía y de libertades políticas suelen ser hijas de dos tradiciones. Una se origina en la antigua Atenas y la otra surge en la

Inglaterra medieval (y se remonta a la afirmación de los privilegios de la aristocracia frente a la corona en la Carta Magna, Petición de Derechos, etc., y la extensión gradual de estos mismos derechos al resto de la población). De hecho, no existe consenso entre los historiadores respecto a si la Atenas clásica o la Inglaterra medieval eran Estados; y no lo hay, precisamente, porque en ambas estaban muy bien establecidos, en primer lugar, los derechos de los ciudadanos y, en segundo, los privilegios de la aristocracia. Resulta difícil imaginarse Atenas como un Estado, con un monopolio de la fuerza por parte del aparato estatal, si tenemos en cuenta que el aparato gubernamental mínimo existente estaba formado íntegramente por esclavos, que eran propiedad colectiva de la ciudadanía. La fuerza policial de Atenas consistía en arqueros escitas importados de lo que hoy es Rusia o Ucrania y cuyo estatuto legal podemos inducir del hecho que, según la ley ateniense, el testimonio de un esclavo no tenía validez alguna para un tribunal a no ser que se hubiera obtenido a través de la tortura.

Por tanto, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de instituciones?, ¿a «jefaturas»? Resulta concebible que alguien pueda describir al rey Juan I de Inglaterra (Juan Sin Tierra) como a un «jefe», en el sentido técnico, evolutivo, pero aplicar ese término a Pericles es cuando menos absurdo. Tampoco tiene sentido seguir definiendo la Atenas antigua como una «ciudad-Estado» si no era en absoluto un Estado. Es como si no dispusiéramos de las herramientas intelectuales apropiadas para hablar de

según qué. Lo mismo se podría decir de la tipología de Estados o instituciones similares a Estados de épocas más recientes: un historiador llamado Spruyt ha sugerido que en los siglos XVI y XVII el Estado-nación territorial coexistía con muchas otras formas políticas (ciudades-Estado italianas, que en realidad eran Estados; la liga hanseática de centros mercantiles confederados, cuyo concepto de soberanía era totalmente diferente) que no lograron imponerse, al menos enseguida, aunque no por ello fueran menos viables. Yo mismo he sugerido que la razón por la cual el Estado-nación territorial terminó por imponerse es porque, en ese estadio temprano de la globalización, las élites occidentales trataban de emular a China, el único Estado existente en aquel momento que realmente se acomodaba a su ideal de una población homogénea, que en palabras de Confucio era la fuente de la soberanía, creadora de una literatura popular, sujeta a un código de leyes uniforme, administrado por burócratas escogidos por sus méritos y entrenados en dicha literatura popular, etc. Dada la actual crisis del Estado-nación y el rápido aumento de instituciones internacionales que no son exactamente Estados, pero que en muchos sentidos son igual de detestables, yuxtapuesto a los intentos de crear instituciones internacionales con atribuciones similares a los Estados pero menos odiosos, la falta de un cuerpo teórico nos aboca a una verdadera crisis.

3) Todavía una teoría más sobre el capitalismo

Lamento tener que decir esto, pero la interminable campaña para naturalizar el capitalismo reduciéndolo a una simple cuestión de cálculo comercial, lo que sería equivalente a afirmar que se remonta a la antigua Sumeria, clama al cielo. Al menos necesitamos una teoría adecuada de la historia del trabajo asalariado, y de otras relaciones similares, ya que, después de todo, es al trabajo asalariado, y no a la compra y venta de mercancías, a lo que dedica la jornada la mayoría de humanos y lo que los hace sentirse tan miserables. (Aunque los miembros de la IWW no se definiesen como anticapitalistas, muchos lo eran, llegando a manifestarse «contra el sistema del salario».) Los primeros contratos salariales que se conocen fueron en realidad los de los esclavos. ¿Qué os parece un modelo de capitalismo surgido de la esclavitud? Donde algunos antropólogos como Jonathan Friedman afirman que la esclavitud no era más que una versión antigua del capitalismo, nosotros podríamos argumentar fácilmente, de hecho con mucha más facilidad, que el capitalismo moderno es en realidad una versión renovada de la esclavitud. Ya no es necesario un grupo de personas que se dedique a vender o alquilar a otros seres humanos, nos vendemos nosotros mismos. Pero en definitiva no existe una gran diferencia.

4) Poder/ignorancia o poder/estupidez

A los académicos les encanta la teoría de Foucault que identifica conocimiento y poder y que insiste en que la fuerza bruta ya no es un factor primordial en el control social. Les gusta porque les favorece: es la fórmula perfecta para aquellos que quieren verse a sí mismos como políticos radicales aunque se limitan a escribir ensayos que apenas leerán una docena de personas en un ámbito institucional. Por supuesto, si cualquiera de estos académicos entrara en una biblioteca universitaria para consultar un volumen de Foucault sin acordarse de llevar una identificación válida, decidido a hacerlo contra viento y marea, descubriría rápidamente que la fuerza bruta no está tan lejos como desearía creer: un hombre con una gran porra, y entrenado en su uso contra la gente, entraría pronto en escena para echarlo.

De hecho, la amenaza que ejerce ese hombre con la porra está presente en todo momento en nuestro mundo, hasta el punto que muchos hemos incluso abandonado la idea de cruzar las incontables barreras y límites que crea y poder así olvidar su existencia. Si ves a una mujer hambrienta a algunos metros de distancia de un enorme montón de comida, algo que suele ocurrir a menudo en las grandes ciudades, existe una sola razón por la que no puedas coger un poco y ofrecérselo. Es muy probable que aparezca un hombre con una porra y te golpee. Por el contrario, a los anarquistas les encanta recordárnoslo. Por ejemplo, los habitantes de la comunidad ocupada de Christiania, en Dinamarca, tenían un ritual

navideño que consistía en disfrazarse de papánoeles, coger juguetes de los grandes almacenes y distribuirlos entre los niños en la calle, en parte para ofrecer el edificante espectáculo de la policía aporreando a los papánoeles y quitándoles los juguetes de las manos a los niños que se han puesto a llorar.

Este énfasis teórico abre el camino hacia una teoría de la relación del poder, ya no con el conocimiento, sino con la ignorancia y la estupidez. Porque la violencia, y en particular la violencia estructural en que el poder se concentra solo en un lado, crea ignorancia. Quien tiene el poder de golpear a la gente en la cabeza siempre que quiere no tiene por qué preocuparse en saber en qué estará pensando esa gente y, por lo tanto, generalmente ni se lo plantea. Así que el modo más sencillo de simplificar los acuerdos sociales, de ignorar el juego increíblemente complejo de perspectivas, pasiones, percepciones, deseos y acuerdos recíprocos es crear una ley y amenazar con atacar a todo aquel que se atreva a quebrarla. Es por este motivo que la violencia siempre ha sido el recurso favorito de los estúpidos: es prácticamente la única forma de estupidez a la que es casi imposible enfrentarse mediante una respuesta inteligente. Y por supuesto, es la base del Estado.

A diferencia de lo que sostiene la creencia popular, las burocracias no crean la estupidez. Hay muchas maneras de gestionar ciertas situaciones que son inherentemente estúpidas porque en el fondo están basadas en la arbitrariedad de la fuerza.

Al final, esto nos llevaría a una teoría sobre la relación entre la violencia y la imaginación.

¿Por qué la gente que está oprimida (las víctimas de la violencia estructural) tratan siempre de imaginarse cómo deben sentirse los opresores (los beneficiarios de la violencia estructural) pero casi nunca ocurre al revés? El hecho de que los humanos sigan siendo criaturas comprensivas se ha convertido en uno de los baluartes de cualquier sistema de desigualdad —lo cierto es que a los pisoteados les preocupan sus opresores, al menos mucho más de lo que éstos se preocupan por ellos—; pero éste también podría ser un efecto de la violencia estructural.

5) Una ecología de las asociaciones de voluntariado

¿Qué tipo de asociaciones de voluntariado hay? ¿En qué entornos prosperan? Por cierto, ¿de dónde ha salido la extraña noción de «corporación»?

6) Una teoría sobre la felicidad política

Mejor que una teoría sobre por qué la mayoría de la gente jamás la ha experimentado hoy en día. Eso sería demasiado fácil.

7) Jerarquía

Una teoría sobre cómo las estructuras jerárquicas generan debido a su lógica intrínseca su propia contraimagen o negación. Porque no hay duda de que así es.

8) Sufrimiento y placer: sobre la privatización del deseo

Existe un acuerdo tácito entre los anarquistas, los autónomos, los situacionistas

y otros nuevos revolucionarios en que el viejo espécimen de militante adusto, serio, dispuesto al sacrificio y que ve siempre el mundo en términos de sufrimiento solo puede producir, en última instancia, más sufrimiento. Lo cierto es que así fue en el pasado, de ahí el énfasis en la diversión, en el carnaval, en la creación de «zonas temporalmente autónomas» donde vivir como si ya se fuera libre. El ideal del «festival de resistencia» con su música loca y sus muñecos gigantes es, de una forma bastante consciente, una vuelta al mundo tardo-medieval de los dragones y los gigantes de mimbre, de los mayos y los bailes tradicionales; precisamente el mundo que los pioneros puritanos del «espíritu del capitalismo» odiaban tanto y lograron destruir. La historia del capitalismo va desde los ataques al consumo colectivo, festivo, hasta la promulgación de sucedáneos personales, privados e incluso furtivos (después de todo, cuando consiguieron poner a toda la gente a producir mercancías en lugar de a divertirse, tuvieron que idear una manera de venderlas). Es decir, es la historia de un proceso de privatización del deseo. La cuestión teórica es cómo reconciliar esto con una percepción teórica tan inquietante como la de alguien tipo Slavoj Žižek: si se desea inspirar el odio étnico, la forma más sencilla de hacerlo es concentrarse en los medios tan extraños y perversos que emplea el otro grupo para alcanzar el placer. Si lo que se desea es enfatizar el aspecto comunitario, lo más fácil es recordar que ellos también sienten dolor.

9) Una o varias teorías sobre la alienación

En definitiva, lo que queremos saber es, precisamente, ¿cuáles son las dimensiones posibles de una experiencia no alienada?, ¿cómo pueden considerarse o catalogarse sus modalidades? Cualquier antropología anarquista que se precie tiene que intentar responder a estas preguntas porque es justo eso lo que buscan en la antropología esa colección de punkis, hippies y activistas de todo tipo. Los antropólogos temen tanto ser acusados de crear una imagen idílica de las sociedades que estudian que llegan a rechazar incluso la posibilidad de que exista una respuesta, lo que termina por lanzarlos en brazos de los verdaderos románticos. Los primitivistas como John Zerzan, que está intentando reducir al mínimo aquello que nos separa de una experiencia pura, no mediatizada, acaban por reducirlo absolutamente todo. Las cada vez más populares obras de Zerzan terminan condenando la propia existencia del lenguaje, las matemáticas, el cronómetro, la música y todas las formas de arte y representación. Son consideradas sin excepción formas de alienación, abocándonos a una especie de ideal evolucionista imposible: el único ser humano realmente no alienado ni siquiera era demasiado humano, sino más bien una especie de homínido perfecto que se relacionaba con sus compañeros mediante una telepatía hoy en día inimaginable, en un entorno natural salvaje, hace miles de años. La verdadera revolución solo podría pasar por el retorno a esa época. El hecho de que «aficionados» de este tipo aún sean capaces

de llevar a cabo una acción política efectiva (y están realizando un trabajo considerable, lo digo por propia experiencia) ya es de por sí una cuestión sociológica fascinante. Sin duda, aquí nos sería de gran utilidad un análisis alternativo de la alienación.

Podríamos empezar con una sociología de las microutopías, la otra cara de una tipología paralela de las formas de alienación, de las formas de acción alienadas y no alienadas... Desde el momento en que dejemos de insistir en ver todas las formas de acción solo por su función en la reproducción de formas de desigualdad total cada vez mayores, seremos también capaces de ver relaciones sociales anarquistas y formas no alienadas de acción a nuestro alrededor. Y esto es muy importante porque nos demuestra que el anarquismo siempre ha sido una de las bases principales de la interacción humana. Nos autoorganizamos y ayudamos mutuamente todo el tiempo. Siempre lo hemos hecho. También participamos en la creatividad artística, lo que a mi entender podría significar, en un examen más detallado, que la mayoría de las formas menos alienadas de experiencia comprenden normalmente un elemento que cualquier marxista definiría como fetichismo. Y todavía es más urgente desarrollar dicha teoría si reconocemos (como he dicho a menudo) que los momentos revolucionarios siempre implican una alianza tácita entre los menos alienados y los más oprimidos.

Algunas posibles líneas de pensamiento y organización actuales

P: ¿Cuántos votantes hacen faltan para cambiar una bombilla?

R: Ninguno. Porque los votantes no pueden cambiar nada.

No existe, evidentemente, ningún programa anarquista único —ni jamás podría existir—, pero sería de una gran ayuda poder ofrecer al lector alguna idea sobre las líneas de pensamiento y de organización actuales.

La globalización y la abolición de las desigualdades Norte-Sur

Como ya he mencionado, cada vez es mayor la influencia anarquista dentro del «movimiento antiglobalización». A largo plazo, la posición anarquista sobre la globalización es obvia: la desaparición de los Estados-nación significará eliminación de las fronteras nacionales. Ésa es la verdadera globalización. Cualquier otra cosa es

una farsa. Pero provisionalmente, se proponen toda una serie de acciones para mejorar la situación, sin caer en aproximaciones estatistas o proteccionistas. Un ejemplo.

En una ocasión, durante las protestas anteriores a la celebración de un Foro Económico Mundial, un grupo de magnates, empresarios y políticos reunidos para establecer contactos y compartir cócteles en el hotel Waldorf Astoria fingieron estar discutiendo la forma de aliviar la pobreza mundial. Me invitaron a participar en un debate en la radio con uno de sus representantes. Como suele ocurrir, al final fue otro activista en mi lugar pero llegué a elaborar un programa de tres puntos para abordar el problema creo que de una forma muy apropiada:

- una amnistía inmediata sobre la deuda internacional (una amnistía sobre la deuda personal no habría sido mala idea tampoco, pero eso es otro tema);
- la cancelación inmediata de todas las patentes y otros derechos de propiedad intelectual relacionados con la tecnología de más de un año de antigüedad;
- la eliminación de todas las restricciones a la libertad global de desplazamiento o residencia.

Lo demás ya se arreglaría por sí solo. En el momento preciso en que se dejase de prohibir a cualquier ciudadano de Tanzania o Laos mudarse a Minneapolis o a Rotterdam, los gobiernos de los países más ricos y poderosos tendrían como prioridad buscar rápidamente el modo de que los habitantes de Tanzania y Laos prefiriesen quedarse en sus países respectivos. ¿Creéis en serio que no encontrarían la manera?

La cuestión es que, a pesar de la sempiterna retórica sobre «problemas complejos, espinosos e

insolubles» (como justificación a décadas de investigación costosísima realizada por los ricos y sus bien pagados lacayos), el programa anarquista podría haber resuelto la mayoría de ellos en unos cinco o seis años. Pero me diréis, ¡estas reivindicaciones no son en absoluto realistas! Sí, es cierto, pero ¿por qué no son realistas? Sobre todo porque esos tipos ricos que se reúnen en el Waldorf no las apoyarían jamás. Es por este motivo que afirmamos que el problema son ellos.

La lucha contra el trabajo

La lucha contra el trabajo siempre ha sido central en la organización anarquista. Por ella se entiende no la lucha por una mejora de las condiciones de trabajo o por mejores salarios, sino por abolir totalmente el trabajo en tanto que relación de dominio. De ahí el eslogan de la IWW «contra el sistema del salario». Se trata por supuesto de un objetivo a largo plazo. A corto plazo, aquello que no se puede eliminar se puede al menos reducir. A finales del XIX los wobblies y otros anarquistas jugaron un papel central en lograr una semana laboral de cinco días y una jornada diaria de ocho horas.

Actualmente, en Europa occidental los gobiernos socialdemócratas están por primera vez en casi un siglo recortando de nuevo la semana laboral. Están introduciendo solo pequeños cambios (pasando de la semana de cuarenta horas a la de treinta y cinco), pero en los EE.UU. eso es algo que ni siquiera se plantea.⁷ Más bien al

⁷ La situación, evidentemente, ha cambiado mucho desde que David Graeber escribió su texto. En Europa actualmente no solo se intenta alargar el horario de trabajo y recortar festivos, sino que se está procediendo a alargar la vida laboral más allá de los 65 años. [N. del E.]

contrario, se habla de si sería necesario o no eliminar las horas extra, y eso a pesar de que los norteamericanos trabajan más horas que cualquier otra población del mundo, incluyendo Japón. Así que los wobblies han reaparecido con el que debía ser el siguiente paso en su programa, incluso en los años veinte: la semana de dieciséis horas («cuatro horas al día, cuatro días a la semana»). Esta reivindicación nos vuelve a resultar poco realista, por no decir una locura. ¿Acaso alguien ha realizado un estudio sobre su viabilidad? De hecho, se ha demostrado en repetidas ocasiones que una parte considerable de las horas que se trabajan en Norteamérica son para compensar los problemas derivados del hecho que los norteamericanos trabajen tanto. (Pensad en trabajos como el de repartidor nocturno de pizzas o el de quien se dedica a lavar perros, o el de las mujeres que trabajan en centros de asistencia por la noche para cuidar a los niños de las mujeres que trabajan por la noche cuidando los hijos de otras mujeres que son empresarias... Por no mencionar las horas interminables que dedican los especialistas a intentar reparar los daños emocionales y físicos que provoca el sobretrabajo, los accidentes, los suicidios, los divorcios, los intentos de asesinato, la producción de medicamentos para tranquilizar a los niños, etc.)

Por consiguiente, ¿qué trabajos son realmente necesarios?

Bien, para empezar, casi todo el mundo estaría de acuerdo en que hay un montón de trabajos cuya desaparición sería un gran avance para la humanidad. Pensemos en los teleoperadores, los fabricantes de vehículos deportivos o los abogados de empresas. También podríamos eliminar por completo las industrias dedicadas a la

publicidad y las relaciones públicas, despedir a los políticos y a todo el personal que trabaja para ellos, y cerrar cualquier empresa que tenga que ver, aunque sea de forma remota, con las HMO (corporaciones médicas privadas), que no han tenido nunca la más mínima función social. La supresión de la publicidad también comportaría una reducción en la producción, el transporte y la venta de productos innecesarios, pues la gente ya se espabilaría para encontrar aquellos productos que realmente necesita. La eliminación de las desigualdades existentes significará que ya no serán necesarios los servicios de una gran parte de las millones de personas que en la actualidad trabajan como porteros, guardas de seguridad, funcionarios de prisiones, unidades de operaciones especiales, por no mencionar a los militares. Después, habrá que investigar. Todos los que trabajan en relación con la banca, las finanzas, las empresas aseguradoras y la inversión son esencialmente parásitos, pero seguro que hay trabajos útiles en estos sectores que no pueden reemplazarse fácilmente por programas informáticos. Con todo, si descubrimos qué trabajo es realmente necesario para que vivamos de un modo confortable y ecológicamente sostenible y redistribuimos las horas, quizá descubramos que la plataforma propuesta por los wobblies es perfectamente realista. Sobre todo si tenemos en cuenta que a nadie se le impedirá trabajar más de cuatro horas, si así lo desea. Hay mucha gente a la que realmente le gusta su trabajo, por lo menos más que pasarse todo el día por ahí sin saber qué hacer (por eso en las cárceles cuando quieren castigar a los reclusos les quitan el derecho al trabajo), y si se eliminan los aspectos humillantes y sadomasoquistas que posee inevitablemente toda organización jerárquica, le gustaría a mucha

más gente. Se podría incluso dar el caso de que nadie tuviera que trabajar más de lo que quisiera.

nota al margen:

Es cierto que todo esto implica una reorganización total del trabajo, una especie de escenario «después de la revolución» que, insisto, es una herramienta necesaria incluso para empezar a pensar en las alternativas humanas, aun cuando probablemente la revolución jamás adopte una forma tan radical. Pero, como es de imaginar, se planteará la típica cuestión de «¿quién hará los trabajos sucios?» que siempre se suele lanzar contra anarquistas y otros utópicos. Hace mucho tiempo Piotr Kropotkin señaló la falacia que esconde dicho argumento. No existe ninguna razón para que deban mantenerse los trabajos sucios. Si las tareas desagradables se reparten equitativamente, eso significa que los mejores científicos e ingenieros del mundo también tendrán que realizarlas, con lo que es de esperar la inmediata creación de cocinas que se autolimpian y de robots mineros.

Todo esto es una especie de reflexión aparte, porque lo que realmente quiero hacer en este último apartado es centrarme en:

LA DEMOCRACIA

Esto puede permitir al lector hacerse una idea de qué es una organización anarquista o de influencia anarquista — algunas de las características del nuevo mundo que se está construyendo en el seno

del viejo— y mostrarle cómo puede contribuir a ello la perspectiva histórico-etnográfica que he intentado desarrollar aquí, nuestra ciencia no existente.

El primer ciclo del nuevo levantamiento global, lo que la prensa insiste en seguir llamando absurdamente «movimiento antiglobalización», empezó en los municipios autónomos de Chiapas y culminó en las asambleas barriales de Buenos Aires y otras ciudades argentinas. La historia es demasiado larga para explicarla aquí: empezando por el rechazo de los zapatistas a la idea de la toma del poder y su intento de crear un modelo de organización democrática en el que pudiera inspirarse el resto de México; la creación de una red internacional (Acción Global de los Pueblos o AGP) que hizo un llamamiento a jornadas de acción contra la OMC (en Seattle), el FMI (en Washington, Praga...), etc. y, por último, el hundimiento de la economía argentina y la impresionante rebelión popular que de nuevo rechazó la idea de que la solución pasase por la sustitución de un grupo de políticos por otro. El eslogan del movimiento argentino fue, desde el primer momento, «que se vayan todos», en clara referencia a los políticos de todas las tendencias. En lugar de un nuevo gobierno, crearon una amplia red de instituciones alternativas, empezando por asambleas populares a nivel de los barrios urbanos (la única limitación a la participación es que no se puede formar parte de un partido político), cientos de fábricas ocupadas y autogestionadas por los obreros, un sistema complejo de «trueque», una nueva moneda alternativa que les permitiera seguir operando, en resumen, una variedad infinita de prácticas relacionadas con la democracia directa.

Todo esto ha ocurrido bajo la mirada atenta de los medios de comunicación oficiales que, sin embargo, no han sabido entender las grandes movilizaciones. La organización de estas acciones es una viva ilustración de lo que podría ser un mundo democrático, desde los muñecos festivos a la cuidadosa organización de grupos de afinidad y encuentros, sin necesidad de recurrir a una estructura jerárquica sino siempre a partir de una democracia directa basada en el consenso. Es el tipo de organización con el que la mayoría ha soñado alguna vez y considerado imposible, pero que funciona, y de una forma tan efectiva que ha desbordado por completo a la policía de muchas ciudades. Por supuesto, esto tiene que ver con el uso de unas tácticas que jamás se habían empleado con anterioridad (centenares de activistas vestidos de hadas madrinas golpeando a la policía con plumeros o equipados con trajes hinchables y cojines de goma que rodaban por las barricadas como muñecos Michelin, incapaces de herir a nadie pero al mismo tiempo inmunes a los golpes de la policía...), tácticas que subvirtieron por completo las categorías tradicionales de violencia y no violencia.

Cuando los manifestantes cantaban «así es la democracia» en Seattle, lo decían muy en serio. En la mejor tradición de la acción directa, no solo se enfrentaron a una cierta forma de poder, desenmascarando sus mecanismos e intentando ponerle literalmente freno, lo hicieron demostrando los motivos por los cuales el tipo de relaciones sociales en las que se basaba dicho poder eran innecesarias. Es por este motivo que las afirmaciones condescendientes de que el movimiento estaba dominado por un grupo de jóvenes descerebrados sin una ideología coherente carecen totalmente de sentido. La

diversidad era el resultado de la forma de organización descentralizada, y esta organización era la ideología del movimiento.

La palabra clave del nuevo movimiento es «proceso», en referencia al proceso de toma de decisiones. En Norteamérica, ésta se realiza casi siempre a través de algún proceso que busca el consenso. Como ya he comentado, esto es ideológicamente mucho menos agobiante de lo que podría parecer porque se considera que en todo buen proceso de consenso nadie debe intentar convencer a los otros de convertirse a sus puntos de vista, sino que se busca que el grupo llegue a un acuerdo común sobre cuáles son las mejores medidas a adoptar. En lugar de votar las propuestas, éstas se discuten una y otra vez, se desestiman o reformulan, hasta que se llega a una propuesta que todos puedan asumir. Cuando se llega al final del proceso, al momento de «encontrar el consenso», existen dos posibles formas de objeción: uno puede «quedarse al margen», es decir, «no estoy de acuerdo y no participaré pero no evitaré que nadie lo haga», o bien «bloquearlo», lo que tiene el efecto de un veto. Solo se puede bloquear una propuesta si se considera que se vulneran los principios fundamentales o las razones por las cuales se está en un grupo. Se podría argumentar que cualquiera que tenga la valentía para enfrentarse a la voluntad colectiva (aunque por supuesto hay también formas de evitar los bloqueos sin sentido) desarrolla la misma función que las cortes en la Constitución de los EE.UU., que vetan las iniciativas legislativas que violan los principios constitucionales.

Podríamos referirnos también a los métodos tan elaborados y sorprendentemente sofisticados que se han desarrollado con el fin de asegurar que

esto funcione: las formas de consenso modificado necesarias en grupos muy numerosos; las maneras en que el propio consenso refuerza el principio de descentralización al procurar que no se presenten propuestas en grupos demasiado grandes a no ser que sea imprescindible; los mecanismos que posibilitan la igualdad de género y la resolución de conflictos... La cuestión es que se trata de una forma de democracia directa muy diferente a la que solemos asociar con el término o, en todo caso, a la que empleaban los anarquistas europeos o norteamericanos en generaciones anteriores o, incluso, a la utilizada todavía hoy en las asambleas urbanas argentinas, por ejemplo. En Norteamérica, el proceso de consenso surgió sobre todo en el movimiento feminista como parte de una amplia reacción contra algunos de los elementos más aborrecibles y ególatras del liderazgo machista de la nueva izquierda de los años sesenta. El procedimiento fue adoptado en gran medida de los cuáqueros y de los grupos que se inspiraban en ellos, y los cuáqueros, a su vez, afirmaban inspirarse en los nativos americanos. De todos modos, resulta difícil de

terminar en términos históricos si esto último es cierto. Sin embargo, los nativos americanos tomaban las decisiones normalmente de una forma consensuada. En realidad, la mayor parte de las asambleas populares existentes hoy en día así lo hacen, desde las comunidades de habla tzeltal, tzotzil o tojolabal en Chiapas, hasta las *fokon'olona* de Madagascar. Después de haber vivido dos años en Madagascar, me sorprendió lo familiares que me resultaron los encuentros de la Red de Acción Directa en Nueva York la primera vez que asistí a ellos, siendo su principal diferencia que el proceso de la RAD estaba mucho

más formalizado y era más explícito. Pero hacía falta explicarlo, porque nadie entendía cómo podían tomarse las decisiones de aquel modo, mientras que en Madagascar era algo que se aprendía al mismo tiempo que a hablar.

De hecho, y los antropólogos son muy conscientes de esto, toda comunidad humana conocida que tiene que tomar decisiones utiliza alguna variedad de lo que denomino «proceso de consenso», excepto las que se inspiran de algún modo en la tradición de la antigua Grecia. La democracia mayoritaria, en lo formal las Reglas de Orden de Robert⁸, raramente surge por propio acuerdo. Parece curioso que casi nadie, incluyendo los antropólogos, se pregunte por qué ocurre esto.

Una hipótesis

La democracia mayoritaria fue, en sus orígenes, una institución fundamentalmente militar.

Por supuesto, que éste sea el único tipo de democracia merecedor de dicho nombre es un prejuicio particular de la historiografía occidental. Se suele decir que la democracia nació en la antigua Atenas, como la ciencia o la filosofía, consideradas también invenciones griegas. Pero no queda claro qué se quiere decir con esto. ¿Acaso significa que antes de los atenienses a nadie se le había ocurrido congregarse a los miembros de la comunidad para tomar decisiones conjuntas en las que todas las intervenciones tenían el

⁸ La situación, evidentemente, ha cambiado mucho desde que David Graeber escribió su texto. En Europa actualmente no solo se intenta alargar el horario de trabajo y recortar festivos, sino que se está procediendo a alargar la vida laboral más allá de los 65 años. [N. del E.]

mismo valor? Eso sería ridículo. Ha habido centenares de sociedades igualitarias en la historia, muchas enormemente más igualitarias que Atenas, muchas anteriores al 500 antes de nuestra era y, obviamente, debían disponer de algún tipo de procedimiento para adoptar decisiones en temas que afectaban a toda la comunidad. Y, sin embargo, siempre se ha afirmado que estos procedimientos no eran propiamente «democráticos».

Incluso los académicos promotores de la democracia directa, algunos con credenciales impecables, han tenido que realizar verdaderos malabarismos para intentar justificar dicha actitud. Las comunidades igualitarias no occidentales se basan en el parentesco, afirma Murray Bookchin. (¿Y Grecia no? Es evidente que el ágora ateniense no se basaba en el parentesco, pero tampoco la *fokon'olona* malgache o la *seka* balinesa. ¿Y?) «Algunos se referirán a la democracia iroquesa o berebere», argumentaba Cornelius Castoriadis, «pero se trata de un mal uso del término. Son sociedades primitivas que consideran que el orden social deriva de los dioses o espíritus, no que es creado por el propio pueblo, como en Atenas». (¿De verdad? De hecho, la «Liga de los Iroqueses» era una organización nacida de un acuerdo común, de un tratado histórico sujeto a constante renegociación.) Los argumentos utilizados son totalmente absurdos. Pero en realidad no tienen por qué serlo, ya que no estamos tratando con explicaciones sino con prejuicios.

La verdadera razón por la que la mayoría de expertos no quiere considerar un consejo

popular de los tallensi o los sulawezi como «democrático» —aparte de por simple racismo y por el rechazo a reconocer que la mayoría de los pueblos que han sido exterminados por los occidentales, con una impunidad relativa, estaban al mismo nivel que Pericles— es porque no votan. Admito que es un hecho interesante, ¿por qué no? Si aceptamos la idea de que una votación a mano alzada o el separar en dos grupos a quienes apoyan una propuesta de quienes no lo hacen, no son procedimientos tan increíblemente sofisticados como para que no se utilizasen hasta que una especie de genio los «inventara» en la Antigüedad, ¿por qué se emplean tan poco? De nuevo, tenemos un ejemplo de un rechazo explícito. Repetidamente, en todo el mundo, desde Australia a Siberia, las comunidades igualitarias han preferido algún tipo de proceso de consenso. ¿Por qué?

La explicación que propongo es la siguiente: es mucho más fácil, en una comunidad en la que todo el mundo se conoce, saber qué quieren sus miembros que intentar convencer a los que están en desacuerdo. La toma de decisiones por consenso es característica de sociedades en las que sería muy difícil obligar a una minoría a aceptar la decisión mayoritaria, ya sea porque no hay un Estado con el monopolio efectivo de la fuerza o bien porque el Estado no se entromete en las decisiones que se toman en un ámbito local. Si no existe ningún mecanismo capaz de imponer a una minoría la decisión de la mayoría, entonces recurrir a una votación es absurdo porque sería hacer pública la derrota de dicha minoría. Votar

sería el mejor medio para garantizar humillaciones, resentimientos y odios y, en definitiva, la destrucción de las comunidades. De hecho, el difícil y laborioso proceso de encontrar el consenso es un proceso largo que garantiza que nadie sienta que sus puntos de vista son ignorados.

La democracia de la mayoría solo puede ser el resultado de la convergencia de dos factores:

1. la opinión de que todo el mundo tiene el mismo derecho a hablar en la toma de decisiones colectivas, y
2. un aparato coercitivo capaz de hacer cumplir esas decisiones.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, ha sido muy raro que ambos factores coincidieran. Donde existen sociedades igualitarias, se suele considerar un error imponer una coerción sistemática. Donde ya existía un aparato coercitivo, jamás se les hubiera ocurrido a quienes lo detentaban que éste pudiera servir para reforzar ningún tipo de voluntad popular.

Es muy importante el hecho de que la antigua Grecia fuese una de las sociedades más competitivas conocidas en la historia. Era una sociedad que tendía a convertirlo todo en una competición pública, desde el atletismo a la filosofía, la tragedia o cualquier otra cosa. Así que no es de extrañar que también convirtiesen el proceso político de toma de decisiones en una competición pública. Pero aún es más importante el hecho de que las decisiones las tomara un pueblo en armas.

Aristóteles, en su *Política*, señala que la constitución de la ciudad-Estado griega

dependía normalmente del arma principal empleada por su ejército: si era la caballería, sería una aristocracia, ya que los caballos eran caros. Si se trataba de infantería hoplita, sería una oligarquía, ya que no todos se podían permitir la armadura y el entrenamiento. Si su poder se basaba en la marina o en la infantería ligera, era de esperar una democracia, ya que todo el mundo puede remar o emplear una honda. En otras palabras, si un hombre está armado, se deberá tener en cuenta su opinión. En el *Anábasis* de Jenofonte se puede encontrar su realidad más despiadada, cuando cuenta la historia de un ejército de mercenarios griegos que de repente se encuentran perdidos y sin jefe en medio de Persia. Eligen a nuevos oficiales y después hacen una votación colectiva para decidir qué harán a continuación. En un caso como éste, incluso si el voto fuera de 60/40, sería sencillo ver el equilibrio de fuerzas y qué ocurriría en caso de desacuerdo. Cada voto era, en realidad, una conquista.

También las legiones romanas se regían por una democracia similar; es por este motivo que nunca se les permitió entrar en Roma. Y cuando Maquiavelo reavivó la noción de república democrática al principio de la era «moderna», retomó inmediatamente la noción del pueblo en armas.

Esto a su vez nos puede ayudar a explicar el propio concepto de «democracia», muy estigmatizado por sus oponentes elitistas: literalmente significa la «fuerza» e incluso la «violencia» del pueblo. *Kratos*, no *archos*. Los elitistas que acuñaron el término siempre consideraron que la democracia era algo

cercano a la simple rebelión o al gobierno de la multitud, por lo que eran partidarios de la permanente conquista del pueblo. E irónicamente, cuando lograban abolir la democracia con este argumento, lo que ocurría con cierta frecuencia, la única vía de expresión de la voluntad popular eran los motines, una práctica que llegó casi a institucionalizarse en la Roma imperial o en la Inglaterra del siglo XVIII.

Con todo ello no quiero decir que las democracias directas, tal y como se practicaban por ejemplo en los concejos municipales de las ciudades medievales o en Nueva Inglaterra, no fueran procedimientos disciplinados y ensalzados, pues es de imaginar que existía una cierta base de búsqueda del consenso. Sin embargo, era ese trasfondo militar el que permitió a los autores del *Federalist Papers*, y a otros hombres letrados de su época, dar por sentado que aquello a lo que ellos llamaban «democracia», y que en realidad se refería a la democracia directa, era por su propia naturaleza la forma de gobierno más inestable y tumultuosa, por no mencionar el peligro que representaba para los derechos de las minorías (y la minoría específica que tenían en mente, en este caso, eran los ricos). Solo cuando el concepto de democracia se transformó hasta el punto de incorporar el principio de representación — un término que tiene en sí mismo una historia curiosa, ya que, como señala Castoriadis, se refería originariamente a los representantes del pueblo ante el rey, que eran en la práctica embajadores internos, y no a quienes ejercían el poder—, pudo ser

rehabilitado de cara a los teóricos políticos de buena cuna y tomó el significado que tiene hoy en día.

En cierto sentido, pues, los anarquistas están bastante de acuerdo con todos aquellos políticos de derechas que insisten en que «Norteamérica no es una democracia, sino una república». La diferencia es que para los anarquistas eso representa un problema, ya que piensan que debería ser una democracia. Sin embargo, cada día están más dispuestos a aceptar que la crítica elitista tradicional de la democracia directa mayoritaria no carece por completo de base.

Antes he señalado que todos los sistemas sociales están hasta cierto punto en guerra consigo mismos. Los que no desean establecer un aparato coercitivo para imponer las decisiones tienen que desarrollar necesariamente un aparato que les permita crear y mantener el consenso social (al menos en el sentido de que quienes están en desacuerdo puedan sentir, como mínimo, que han decidido libremente asumir las decisiones erróneas). En consecuencia, las guerras internas se proyectan hacia el exterior en forma de batallas nocturnas y de una violencia espectral sin límites. La democracia directa mayoritaria siempre amenaza con hacer explícitas estas líneas de fuerza. Por esa razón tiende a ser inestable o, más precisamente, si se perpetúa en el tiempo es porque sus formas institucionales (la ciudad medieval, el consejo municipal en Nueva Inglaterra, los sondeos de opinión o los referendos...) siempre se protegen dentro de una estructura de gobierno mayor en que las élites dirigentes utilizan esa misma inestabilidad para justificar su monopolio de los medios de violencia. Por último, la amenaza de esta inestabilidad se

convierte en una excusa para una forma de «democracia» tan minimalista que se reduce a poco más que a la insistencia de que las élites dirigentes deben consultar de vez en cuando «al público» —en competiciones cuidadosamente escenificadas, repletas de justas y torneos sin sentido— con el fin de restablecer su derecho a seguir tomando las decisiones en su lugar.

Es una trampa. El constante ir y venir entre ambas solo asegura que jamás podamos llegar a imaginarnos la posibilidad de gestionar nuestras propias vidas sin la ayuda de «representantes». Es por este motivo que el nuevo movimiento global ha empezado por reinventar el mismo concepto de democracia. Esto significa, en última instancia, asumir que «nosotros», como «occidentales» (si es que eso significa algo), como «mundo moderno» o como lo que sea, no somos el único pueblo que ha puesto en práctica la democracia; que, de hecho, más que difundir la democracia por todo el mundo, lo que han hecho los gobiernos «occidentales» es dedicar mucho tiempo a entrometerse en la vida de otros pueblos que han practicado la democracia durante miles de años para disuadirles de abandonar sus prácticas.

Uno de los aspectos más alentadores de estos nuevos movimientos de inspiración anarquista es que nos proponen una nueva forma de internacionalismo. El viejo internacionalismo comunista poseía algunos ideales hermosos, pero en lo que atañe a la organización, todos debían seguir la misma dirección. Se convirtió en un medio para que los regímenes no europeos y sus colonias conocieran las formas de organización occidentales: estructuras partidistas, plenarios, purgas, jerarquías burocráticas, policía secreta... En esta ocasión, lo que podríamos denominar la segunda ola de internacionalismo o, simplemente,

la globalización anarquista, ha ido en la dirección opuesta en cuanto a las formas de organización. No se trata solo del proceso de consenso; la idea de una acción de masas directa no violenta se desarrolló inicialmente en Sudáfrica e India; el modelo de red actual se inspira en el propuesto por los rebeldes de Chiapas; incluso la noción de grupo de afinidad procede de España y de América Latina. Los frutos de la etnografía, y sus técnicas, podrían ser de una gran utilidad si los antropólogos pudiesen superar su indecisión (sin duda inconfesable), heredera de su propia historia colonial, y se percataran de que la información que se guardan para sí no es un secreto inconfesable (y mucho menos su secreto intransferible) sino una propiedad común de la humanidad.

Antropología (donde el autor —en cierta medida a su pesar— muerde la mano que le da de comer)

La última cuestión —y debo reconocer que la he estado evitando hasta el final— es ¿por qué los antropólogos no lo han hecho hasta ahora? Ya he explicado por qué creo que los académicos, en general, no sienten una gran afinidad con el anarquismo. Me he referido brevemente al sesgo radical de la antropología de principios del siglo XX, que a menudo manifestó una gran afinidad con el anarquismo, pero eso parece haberse evaporado con el paso del tiempo. Es todo un poco extraño. Los antropólogos son el único grupo de científicos sociales que conocen las sociedades sin Estado que existen en la actualidad; muchos han vivido en zonas del mundo donde los Estados han dejado de funcionar o al menos han desaparecido temporalmente y donde la gente se organiza de forma autónoma. Al menos, son totalmente conscientes de que los lugares comunes típicos sobre qué ocurriría si no hubiera Estado («¡pero si la gente se mataría entre sí!») son objetivamente falsos.

Entonces, ¿por qué?

Bueno, existen muchas razones. Algunas son bastante comprensibles. Si el anarquismo es, esencialmente, una ética de la práctica, una

reflexión sobre la práctica antropológica nos puede revelar cuestiones muy desagradables, particularmente si nos centramos en la experiencia del trabajo de campo antropológico, que es lo que suelen hacer todos los antropólogos en cuanto se vuelven reflexivos. La disciplina que conocemos hoy es el resultado de estrategias de guerra horribles, de la colonización y del genocidio, como ocurre con la mayoría de las disciplinas académicas modernas, incluyendo la geografía y la botánica, por no mencionar las matemáticas, la lingüística o la robótica, que todavía lo son. Pero como el trabajo de los antropólogos implica establecer un contacto personal con las víctimas, éstos le han dado muchas más vueltas al asunto que sus colegas de otras disciplinas. El resultado ha sido muy paradójico: el mayor efecto de las reflexiones antropológicas sobre la propia culpabilidad de los antropólogos ha sido proporcionar a los no antropólogos, que no se han molestado en aprender nada acerca del 90% de la experiencia humana, dos o tres frases de rechazo muy útiles (de esas que sirven para proyectar el propio sentido de la otredad en los colonizados) para poder sentirse así moralmente superiores a quienes sí se han tomado esa molestia.

Pero también para los propios antropólogos los resultados han sido muy paradójicos. A pesar de que conocen una gran variedad de experiencias humanas y muchos experimentos sociales y políticos que son desconocidas para la mayoría, esta parte de la etnografía comparativa se considera algo vergonzoso. Como ya he dicho antes, no se la trata como un patrimonio común de la humanidad sino como nuestro pequeño secreto inconfesable. Lo que, por otra parte, resulta muy oportuno dado que el poder

académico es en gran medida la capacidad de establecer derechos de propiedad sobre una cierta forma de conocimiento y asegurarse, por otra, que los demás no tengan demasiado acceso a éste. Porque, como también he comentado, nuestro secreto inconfesable sigue siendo nuestro. No es algo que necesitemos compartir con los demás.

Pero hay algo más. En muchos sentidos, la antropología parece una disciplina asustada de su propio potencial. Es, por ejemplo, la única disciplina que ocupa una posición desde la cual se pueden hacer generalizaciones sobre la humanidad, ya que es en realidad la única que tiene en cuenta a toda la humanidad y que está familiarizada con los casos anómalos. («¿Afirmáis que en todas las sociedades se conoce el matrimonio? Bueno, eso depende de cómo defináis “matrimonio”. Entre los Nayar...»). Pero se niega terminantemente a hacerlo. Yo no creo que esto se pueda atribuir solamente a una reacción comprensible frente a la propensión de la derecha a hacer grandes discursos sobre la naturaleza humana para justificar instituciones sociales muy concretas y particularmente nefastas (la violación, la guerra, el capitalismo de libre mercado), aunque sin duda se debe en parte a ello. Pero sobre todo se debe a que es un tema inconmensurable. ¿Quién puede tener los medios para analizar, por ejemplo, los conceptos de deseo o de imaginación, o del yo o de la soberanía, teniendo en cuenta además del canon occidental, lo que han dicho sobre ellos los pensadores hindúes, chinos e islámicos, sin olvidar además las concepciones populares en centenares de sociedades nativas americanas o de Oceanía? Sería una tarea ímproba. En consecuencia, los antropólogos ya no realizan amplias generalizaciones teóricas sino que se vuelcan en el trabajo de los filósofos

Europeos, para quienes no representa ningún problema hablar del deseo, de la imaginación, el yo o la soberanía, como si dichos conceptos hubieran sido inventados por Platón o Aristóteles, desarrollados por Kant o el marqués de Sade, y como si jamás hubieran sido motivo de discusión fuera de las tradiciones literarias de Europa occidental o Norteamérica. Si antes los conceptos clave de los antropólogos eran palabras como maná, tótem o tabú, éstos se sustituyen ahora por palabras derivadas en su totalidad del latín o el griego, normalmente a través del francés y, a veces, del alemán.

Por lo tanto, aunque la antropología parezca perfectamente posicionada para proporcionar un foro intelectual con cabida para debates mundiales de todo tipo, ya sean sobre política o sobre cualquier otro tema, se resiste a ello.

Además, está la cuestión de la política. Muchos antropólogos escriben como si su trabajo tuviera una relevancia política clara, en un tono que da a entender que consideran lo que hacen algo bastante radical y, desde luego, de izquierdas. ¿Pero en qué consiste realmente esta política? Cada día que pasa resulta más difícil saberlo. ¿Suelen los antropólogos ser anticapitalistas? La verdad es que no resulta fácil encontrar a alguno que hable bien del capitalismo. Muchos describen la época en la que vivimos como la del «capitalismo tardío», como si solo con declarar que el capitalismo está cercano a su fin pudieran acelerar el mismo. Sin embargo, resulta difícil dar con algún antropólogo que haya propuesto recientemente alguna alternativa al capitalismo. ¿Son por lo tanto liberales? La mayoría no puede pronunciar la palabra sin una mueca de desprecio. ¿Y entonces qué son? Por mi experiencia, creo que el único compromiso político real que se da en el

ámbito de la antropología es una especie de populismo amplio. Al menos no nos posicionamos, en un momento dado, junto a las élites o junto a quien las apoya. Estamos con la gente humilde. Pero dado que en la práctica la mayoría de los antropólogos trabajamos en las universidades (que son cada día más globales), o bien en consultorías de marketing o en la ONU, ocupando puestos dentro del aparato de gobierno global, quizá todo se reduzca a una declaración fiel y ritualizada de nuestra deslealtad hacia la élite global de la cual formamos parte como académicos (a pesar de nuestra marginalidad).

¿Qué forma adopta este populismo en la práctica? Ante todo implica demostrar que la gente humilde que es objeto de estudio se resiste con éxito a algún tipo de poder o influencia globalizadora que se le impone desde arriba. Es sobre esto que hablan casi todos los antropólogos cuando se topan con el tema de la globalización, lo que sucede muy a menudo en la actualidad. El antropólogo debe demostrar constantemente que sea cual sea el mecanismo a través del cual se intenta engañar, homogeneizar o manipular a un grupo (la publicidad, los culebrones, las formas de disciplina laboral o los sistemas legales impuestos por el Estado), nunca se consigue. De hecho, la gente se apropia de y reinventa creativamente todo aquello que le llega desde arriba y lo hace por medios que ni sus autores podrían siquiera imaginar. Esto es hasta cierto punto verdad, por supuesto. No quiero negar que sea importante combatir la creencia, todavía muy extendida, de que desde el mismo momento en que se expone a la gente en Bhutan o Irian Jaya a la MTV, su civilización desaparece. Lo que me resulta inquietante es hasta qué punto esta lógica amplifica la propia lógica del capitalismo global.

Después de todo, tampoco las agencias publicitarias creen estar imponiendo nada a nadie. Especialmente en esta era de segmentación del mercado, afirman estar proporcionando a su público materiales de los que éste debe apropiarse y hacer suyos como mejor considere, es decir, de un modo impredecible e idiosincrásico. La retórica del «consumo creativo», en particular, podría considerarse la ideología del nuevo mercado global: un mundo en que cualquier comportamiento humano puede ser clasificado como producción, intercambio o consumo. Esta ideología sostiene que lo que orienta el intercambio es la inclinación fundamentalmente humana de búsqueda del beneficio y que es igual en todo el mundo, mientras que el consumo es una forma de establecer la propia identidad (sobre la producción se prefiere no hablar siempre que sea posible). En el terreno comercial todos somos iguales, lo que nos diferencia es lo que hacemos con las cosas una vez en casa. Esta lógica mercantil ha sido tan internalizada que si una mujer en Trinidad se viste de forma extravagante y luego sale a bailar, los antropólogos considerarán automáticamente que su acción puede definirse como una forma de «consumo» (en oposición a, pongamos, lucir el tipo o pasar un buen rato), como si lo realmente importante de esa noche es que se compre un par de refrescos. O quizá es que el antropólogo coloca en el mismo nivel el vestirse y el beber, o quizá simplemente considere que todo lo que no es trabajo es «consumo», porque lo realmente importante aquí es que hay productos manufacturados implicados en el asunto. La perspectiva del antropólogo y del ejecutivo de marketing global se han vuelto casi indiscernibles.

Tampoco hay grandes diferencias a nivel político. Hace poco, Lauren Leve advirtió a los

antropólogos que si no iban con cuidado corrían el riesgo de convertirse en una pieza más de una «maquina identitaria» global, un aparato de instituciones y creencias de alcance planetario que durante aproximadamente la última década ha estado convenciendo a la población mundial (o al menos a gran parte de su élite) de que, puesto que ya han terminado los debates sobre la naturaleza de las alternativas políticas o económicas, la única forma posible de plantear una reivindicación política es mediante la afirmación de algún tipo de identidad grupal, estableciendo de antemano en qué consiste dicha identidad (por ejemplo, las identidades grupales no son mecanismos por medio de los cuales los grupos se comparan entre sí, sino que remiten al modo en el que el grupo se vincula con su propia historia y, en este sentido, no existe ninguna diferencia esencial entre los individuos y los grupos). Las cosas han llegado a tal extremo que en países como Nepal se obliga incluso a los budistas theravada a entrar en el juego de la política identitaria, un espectáculo particularmente estrambótico si se piensa que sus reivindicaciones identitarias se basan esencialmente en la adhesión a una filosofía universalista que insiste en que la identidad es una ilusión.

Hace muchos años, un antropólogo francés llamado Gerard Althabe escribió un libro sobre Madagascar titulado *Oppression et Liberation dans l'Imaginaire*. Es un título ugerente. Creo que se podría aplicar a lo que le ocurre a la mayor parte de la literatura antropológica. En su mayoría, lo que aquí llamamos «identidades», en lo que a Paul Gilroy le gusta denominar el «mundo sobredesarrollado», son algo impuesto a la gente. En los EE.UU. muchas son el producto de la opresión y las desigualdades presentes: alguien

catalogado como negro no debe olvidarlo ni por un solo momento; su propia definición le es indiferente al banquero que le denegará el crédito o al policía que lo va a detener por encontrarlo en el barrio equivocado, o al doctor que le aconsejará la amputación de un miembro enfermo. Cualquier intento de redefinirse o reinventarse individual o colectivamente se debe realizar por entero dentro de este conjunto de límites tan extremadamente violentos. (La única forma de cambio real sería transformar las actitudes de quienes tienen el privilegio de ser definidos como «blancos», destruyendo probablemente el propio concepto de blanquitud.) Pero de hecho nadie sabe cómo elegirían definirse a sí mismos la mayoría de norteamericanos si desapareciese el racismo institucional, si la gente tuviera una verdadera libertad para definirse como quisiera. Tampoco merece mucho la pena especular sobre el tema. La cuestión es cómo crear una situación que nos permita averiguarlo.

Esto es a lo que me refiero por «liberación en el imaginario». Pensar cómo sería vivir en un mundo en el que la gente tuviera realmente el poder de decidir por sí misma, individual y colectivamente, a qué tipo de comunidades pertenecer y qué tipo de identidades adoptar, es una tarea verdaderamente difícil. Y hacer posible ese mundo, algo todavía más difícil. Significaría cambiarlo casi todo y tener que enfrentarse a la oposición persistente, y en última instancia violenta, de quienes se están beneficiando del estado actual de cosas. Lo que sí es fácil es dedicarse a escribir como si estas identidades creadas libremente ya existiesen, lo que nos evita tener que plantearnos los problemas complejos e intratables del grado de implicación de nuestro propio trabajo en esta auténtica máquina

identitaria. O seguir hablando de «capitalismo tardío» como si fuera a conllevar automáticamente el colapso industrial y una posterior revolución social.

A modo ilustrativo:

En caso de que no quede claro lo que digo aquí, permitidme que regrese por un momento a los rebeldes zapatistas cuyo levantamiento el día de año nuevo de 1994 puede considerarse el inicio de lo que más tarde sería conocido como movimiento de la globalización. La mayoría de los zapatistas pertenecían a las comunidades de habla maya tzeltales, tzotziles y tojolabales establecidas en la Selva Lacandona, que eran las comunidades más pobres y explotadas de México. Los zapatistas no se autodefinen como anarquistas ni como autónomos, sino que poseen una tradición singular. De hecho, están tratando de revolucionar la propia estrategia revolucionaria al abandonar la idea de un partido de vanguardia —cuyo objetivo sea el control del Estado— y luchar por crear espacios libres que puedan servir como modelo de un autogobierno autónomo, abogando por una reorganización general de la sociedad mexicana en forma de una red compleja de grupos autogestionados que pueda empezar a discutir la reinención de la sociedad política. Al parecer, hubo ciertas divergencias dentro del propio movimiento zapatista sobre el tipo de reformas democráticas que querían promulgar. La base de habla maya apoyó con fuerza una forma de consenso que se inspiraba en sus tradiciones comunitarias, pero reformulado

para ser más radicalmente igualitario; algunos de los líderes militares de la rebelión, de habla hispana, se mostraron escépticos en cuanto a su aplicabilidad a escala nacional. Sin embargo, al final tuvieron que reconocer la sabiduría de aquellos a quienes «mandaban obedeciendo», como decía uno de los lemas zapatistas. Pero lo más impresionante es lo que ocurrió cuando las noticias de esta rebelión se difundieron por todo el mundo. Es aquí donde realmente se ve cómo trabaja la «maquina identitaria» de Leve. En lugar de una banda de rebeldes con una visión de una transformación democrática radical, fueron redefinidos inmediatamente como una banda de indios mayas que reivindicaban la autonomía indígena. Así es como los retrataron los medios de comunicación internacionales; eso es lo que todos considerarían importante, desde las organizaciones humanitarias a los burócratas mexicanos o los observadores de la ONU. A medida que pasaba el tiempo, los zapatistas, cuya estrategia dependió desde un primer momento de la creación de alianzas en la comunidad internacional, se vieron cada vez más impelidos a jugar la carta indígena, excepto cuando se relacionaban con sus aliados más cercanos.

Esta estrategia no ha sido del todo inefectiva. Diez años después, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional sigue ahí, sin haber tenido apenas que disparar un tiro, y eso a pesar de todos los intentos por minimizar su papel a nivel «nacional». Lo que quiero destacar es lo paternalista, o dicho sin ambages, lo absolutamente racista que ha sido la reacción internacional a la rebelión

zapatista. Porque lo que los zapatistas proponían era precisamente empezar esa difícil tarea que, como he señalado, la retórica sobre la «identidad» ignora: intentar ver qué formas de organización, qué tipos de procesos y de debates son necesarios para crear un mundo en el que las personas y las comunidades sean realmente libres para decidir por sí mismas qué tipo de personas y comunidades desean ser. ¿Y qué les dijeron? De hecho, les dijeron que, puesto que eran mayas, no tenían absolutamente nada que decirle al mundo sobre los procesos mediante los cuales se construye la identidad o sobre la naturaleza de las alternativas políticas. En tanto que mayas, la única declaración política que les estaba permitido hacer de cara a los no-mayas era respecto a su propia identidad maya. Podían afirmar su derecho a continuar siendo mayas, podían exigir reconocimiento en tanto que mayas, pero resultaba inconcebible que un maya quisiera decirle algo al mundo más allá de un simple comentario sobre su propia mayeridad.

¿Y quién estaba atento a lo que realmente tenían que decir?

Según parece, un grupo de anarquistas adolescentes en Europa y Norteamérica, que rápidamente empezarían a sitiar las cumbres de esa élite global con quien los antropólogos mantienen una alianza tan molesta e incómoda.

Pero los anarquistas tenían razón. Creo que los antropólogos deberían hacer causa común con ellos. Tenemos herramientas a nuestro alcance que podrían ser de una enorme importancia para la libertad humana. Empecemos a asumir nuestra parte de responsabilidad en el proceso.

Segunda parte:

...OTROS TEXTOS

Los nuevos anarquistas⁹

Cuesta pensar en una época en la que haya habido tal abismo entre intelectuales y activistas; entre los teóricos de la revolución y sus practicantes. Los escritores que durante años han estado publicando ensayos que recuerdan a documentos de definición política destinados a enormes movimientos sociales que no existen en la realidad parecen sobrecogidos por la confusión o, lo que es peor aún, dan muestras de desprecio, ahora que los verdaderos movimientos surgen por todas partes. Esto resulta particularmente escandaloso en lo que respecta al todavía denominado, sin mayor fundamento, movimiento «antiglobalización», que en apenas dos o tres años se las ha arreglado para transformar completamente el sentido de las posibilidades históricas para millones de personas en todo el planeta. La razón puede estibar en la pura ignorancia o en el crédito concedido a lo que se puede sacar de fuentes tan abiertamente hostiles como el *New York Times*; por otra parte, la mayor parte de lo que se escribe incluso en las sucursales progresistas da muestras de no haber comprendido casi nada o, en cualquier caso, apenas se centra en lo que los participantes en el

⁹ Este texto apareció por primera vez en inglés en *New Left Review* 13, January-february de 2002. La versión en español se obtuvo de <https://docs.google.com/file/d/0B14Synwe1mHzX05Ub05MY3VCcWs/edit?pli=1> [Consultada el 22 de julio de 2013] [Nota del editor]

movimiento consideran en realidad que es lo más importante al respecto.

Como antropólogo y participante activo -en particular en el área más radical y ligada a la acción directa del movimiento-, acaso pueda deshacer algunos malentendidos comunes; sin embargo, es posible que estas informaciones no sean recibidas con gratitud. Sospecho que buena parte de esas vacilaciones responden a la reticencia con la cual aquellos que durante mucho tiempo han creído pertenecer a algún tipo de radicalidad asumen el hecho de que en realidad no son más que liberales: están interesados en el ensanchamiento de las libertades individuales y en la consecución de la justicia social, pero no en caminos que pudieran suponer un grave desafío a la existencia de instituciones imperantes como el capital o el Estado. Más aún, buena parte de aquellos a los que les gustaría ver un cambio revolucionario podrían no sentirse contentos del todo al comprobar que la mayor parte de la energía creativa de la política radical proviene en la actualidad del anarquismo -una tradición que hasta la fecha buena parte de ellos ha despreciado- y que tomar en serio a este movimiento supondrá necesariamente asumir con él un compromiso respetuoso.

Escribo como anarquista; sin embargo, en cierto modo, si consideramos cuánta gente que participa en el movimiento se autodenomina de hecho «anarquista» y en qué contextos lo hace, esta cuestión queda un poco fuera de lugar.¹⁰ La noción

¹⁰ Los hay que asumen tan profundamente los principios anarquistas de antisectarismo y indefinición prospectiva que a veces se muestran reticentes a

misma de acción directa, con su rechazo de una política que llame a los gobiernos a modificar su comportamiento y en favor de una intervención física contra el poder estatal de tal forma que esta acción prefigure de suyo una alternativa: todo ello surge directamente de la tradición libertaria. El anarquismo es el corazón del movimiento, su alma; la fuente de buena parte de lo que en él podemos encontrar de nuevo y esperanzador. Así, pues, en lo sucesivo intentaré aclarar los que parecen ser los tres equívocos más habituales acerca del movimiento -nuestra supuesta oposición a algo denominado «globalización», nuestra supuesta «violencia» y nuestra supuesta carencia de una ideología coherente- para indicar a continuación cómo podrían reconfigurar sus prácticas teóricas los intelectuales radicales a la luz de todo lo anterior.

¿Un movimiento global?

La expresión «movimiento antiglobalización» ha sido acuñada por los *media* estadounidenses y los activistas nunca se han sentido a gusto con esa definición. De ser un movimiento que luche contra algo, lo hace contra el neoliberalismo, que podemos definir como una especie de fundamentalismo del mercado -o, para ser más precisos, de estalinismo del mercado- que sostiene que no hay más que una dirección posible para el desarrollo humano. Este diseño es sostenido por una elite de economistas y plumíferos de las corporaciones, a los que se ha de ceder todo el poder que antaño detentaban la instituciones que conservaban alguna traza de responsabilidad democrática; éste debe ser

llamarse «anarquistas» por este preciso motivo

ejercido en lo sucesivo por organizaciones no electas resultantes de tratados internacionales, como el FMI, la OMC o el TLCA. En Argentina, Estonia o Taiwán sería posible decir sin tapujos: «somos un movimiento contra el neoliberalismo». Sin embargo, en Estados Unidos el lenguaje siempre es un problema. Aquí las corporaciones mediáticas son probablemente las más monolíticas políticamente hablando del planeta: no hay sino neoliberalismo -éste es la realidad ambiental-; por consiguiente, la palabra misma no puede ser utilizada. Sólo pueden tratarse las temáticas que le atañen utilizando términos propagandísticos como «libre comercio» o «el mercado libre». De tal suerte que los activistas estadounidenses se ven ante un dilema: si alguien sugiere poner «la N» (como se suele decir) en un panfleto o en un comunicado de prensa, se disparan inmediatamente las alarmas: aquel está siendo excluyente, dirigiéndose sólo a una elite culta. Ha habido todo tipo de intentos de formular expresiones alternativas -somos un «movimiento por la justicia global», somos un movimiento contra la «globalización de las corporaciones»-. Ninguna de ellas resulta especialmente elegante ni termina de convencer, por lo cual resulta habitual que en las reuniones públicas se escuche a los oradores usar las expresiones «movimiento global» y al «movimiento antiglobalización» prácticamente como si fueran intercambiables. Sin embargo, la expresión «movimiento global» es en realidad bastante oportuna. Si por globalización entendemos la disolución de las fronteras y la libre circulación de las personas, bienes e ideas, entonces resulta palmario que no sólo el movimiento mismo es un producto de la globalización, sino que la mayoría de los grupos que en él participan -los más radicales en

particular- apoyan mucho más la globalización en general de lo que lo hacen el FMI o la OMC. Por ejemplo, fue una red internacional denominada Acción Global de los Pueblos la que lanzó los primeros llamamientos a jornadas de acción en todo el planeta tales como en 18-J y el 30-N; esta última fue la primera llamada a manifestarse contra la cumbre de la OMC de 1999 en Seattle. A su vez, la AGP halla sus orígenes en el famoso Encuentro Internacional por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, que se celebró, con un fango selvático que llegaba hasta las rodillas durante la temporada de lluvias en Chiapas, en agosto de 1996; que a su vez fue puesto en marcha, tal y como lo expresó el Subcomandante Marcos, «por todos los rebeldes del mundo». Gentes provenientes de unos cincuenta países llegaron en tropel a la aldea zapatista de La Realidad. La imaginación de «una red intercontinental de resistencia» fue expuesta en la Segunda Declaración de La Realidad: «Declaramos: Primero. Que haremos una red colectiva de todas nuestras luchas y resistencias particulares. Una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, una red intercontinental de resistencia por la humanidad».

Una red de voces que resisten a la guerra que el Poder les hace.

Una red de voces que no sólo hablen, también que luchen y resistan por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Una red de voces que nace resistiendo, reproduciendo su resistencia en otras voces
Todavía mudas o solitarias.

Una red que cubra los cinco continentes y ayude a resistir la muerte que nos promete el Poder.¹¹

Ésta última, como dejaba clara la Declaración, no era «una estructura de organización; no tiene un director ni un responsable único de la toma de decisiones; no tiene un poder de mando central ni dispone de jerarquías. Nosotros somos la red, pertenece a los nuestros quien resiste».

Al año siguiente, los partidarios zapatistas europeos agrupados en Ya Basta organizaron un segundo encuentro en España, en el que la idea de un proceso en red continuó desarrollándose: la AGP nació en un encuentro en Ginebra en febrero de 1998. Desde el primer momento, incluyó no sólo a grupos anarquistas y sindicatos radicales de España, Gran Bretaña y Alemania, sino también a una liga socialista de agricultores socialistas gandhianos de la India (el KRRS), asociaciones de pescadores de Indonesia y Sri Lanka, el sindicato de los maestros argentinos, grupos indígenas tales como los maoríes de Nueva Zelanda y los Kuna de Ecuador, el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, una red formada por comunidades fundada por esclavos huidos de Sur y Centroamérica, así como muchos otros. Durante un buen período, Norteamérica apenas estuvo representada, con la excepción de los canadienses del *Canadian Postal Worker's Union* [Sindicato de Trabajadores de Correos] –que actuó como eje principal de comunicaciones de la AGP hasta que fue

11 Leído por el Subcomandante Marcos durante el cierre de la sesión del Primer Encuentro Intercontinental, 3 de agosto de 1996. *Our Word is our Weapon: Selected Writings*, Juana Ponce de León, ed., Nueva York, 2001.

substituido en gran parte por Internet-, así como el CLAC, un grupo anarquista con sede en Montreal.

Si los orígenes del movimiento son internacionalistas, también lo son sus reivindicaciones. Por ejemplo, el programa de tres puntos de Ya Basta en Italia exige una renta de ciudadanía garantizada y universal, la ciudadanía global, que garantice la libre circulación de las personas entre fronteras, así como el libre acceso a las nuevas tecnologías, que en la práctica se traduciría en una severa limitación de la legislación sobre patentes (que constituyen de suyo una forma bastante insidiosa de proteccionismo). La red *No Border* -con su lema: «Ninguna persona es ilegal»- ha organizado campamentos de una semana y talleres de resistencia creativa en las fronteras alemano-polaca y ucraniana, en Sicilia y en Tarifa, España. Los activistas se disfrazaron de guardias de fronteras, construyeron puentes de embarcaciones cruzando el río Oder y bloquearon el aeropuerto de Frankfurt con toda una orquesta clásica en protesta contra la deportación de inmigrantes (han muerto deportados por asfixia en vuelos de Lufthansa y KLM). El próximo campamento de verano está previsto en Estrasburgo, sede del Sistema de Información de Schengen, una base de datos de búsqueda y control con decenas de miles de terminales en toda Europa dedicado a controlar los movimientos de inmigrantes, activistas o de cualquiera que se les antoje.

Cada vez más, los activistas están intentando llamar la atención sobre el hecho de que la visión neoliberal de la «globalización» está

considerablemente limitada a los movimientos de capitales y mercancías, mientras aumentan de hecho las barreras contra el libre flujo de personas, de información y de ideas; por ejemplo, el tamaño de la guardia de fronteras estadounidense casi se ha triplicado desde la firma del TLCA. No causa mucha sorpresa: si no fuera posible aprisionar a la mayoría de los habitantes del mundo en enclaves empobrecidos, no habría, para empezar, incentivos para que Nike o The Gap trasladaran allí su producción. Si la libre circulación de personas fuese un hecho, todo el proyecto neoliberal se vendría abajo. No hay que olvidar este extremo cuando se habla de un declive de la «soberanía» en el mundo contemporáneo: el principal logro del Estado-nación en el siglo pasado fue la creación de una cuadrícula uniforme de barreras enormemente vigiladas en todo el mundo. Precisamente el sistema internacional de control contra el que luchamos, en nombre de la auténtica globalización.

Estas conexiones –y los vínculos más genéricos entre políticas neoliberales y mecanismos de coerción estatal (policía, cárceles, militarismo)– han venido cobrando una importancia creciente en nuestros análisis, a la par que hemos vivido en nuestras carnes grados de represión estatal cada vez más intensos. Las fronteras pasaron a convertirse en una de las cuestiones principales durante las reuniones del FMI en Praga y la posterior reunión de la UE en Niza. En la cumbre del TLCA en Quebec el pasado verano, líneas invisibles que se habían considerado como inexistentes con anterioridad (al menos para la gente blanca) fueron convertidas de la noche a la mañana en fortificaciones contra el movimiento de

aspirantes a ciudadanos globales, que reivindicaban su derecho a demandar a sus gobernantes. El «muro» de tres kilómetros construido a lo largo del centro de Quebec para proteger la fiesta de los jefes de Estado de todo contacto con el populacho, se convirtió en el símbolo perfecto de lo que supone en realidad el neoliberalismo desde el punto de vista humano. El espectáculo del Black Bloc, provisto de cizallas y ganchos, al que se unió todo el mundo, desde los metalúrgicos a los guerreros Mohawk para echar abajo el muro, pasó a convertirse -por tal motivo- en uno de los momentos más poderosos de la historia del movimiento.¹²

Sin embargo, resulta notable el contraste entre éste y anteriores internacionalismos. Por lo general, el antiguo acabó exportando los modelos organizativos occidentales al resto del mundo; en el actual, el flujo circula, si acaso, en dirección contraria. Muchas, tal vez la mayor parte, de las técnicas que caracterizan al movimiento -entre las que se incluye la misma desobediencia civil no violenta de masas- fueron desarrolladas por primera vez en el Sur global. A la larga, bien podría darse que en esto residiera el aspecto específico más radical del movimiento.

Billonarios y payasos

En las corporaciones mediáticas, la palabra «violento» es invocada como una especie de mantra -invariablemente, reiteradamente- cada vez que tiene lugar una acción de grandes dimensiones: «protestas violentas», «violentos

12 Sin duda, ayudar a echarlo abajo supuso una de las experiencias más estimulantes de la vida del autor.

enfrentamientos», «la policía asalta la sede de los manifestantes violentos» o incluso «violentos disturbios» (¿los hay de otro tipo?). Tales expresiones suelen invocarse cuando una descripción sencilla y sin rodeos de lo sucedido (personas que tiran globos de pintura, que rompen las lunas de escaparates vacíos, que forman cordones para bloquear los cruces de calles, policías que cargan con las porras) podría dar la impresión de que la única parte verdaderamente violenta era la policía. Los *media* estadounidenses son probablemente los mayores culpables a este respecto y todo ello a pesar de que, dos años después de un crecimiento constante de la acción directa militante, sigue siendo imposible dar un solo ejemplo de nadie que haya resultado herido por un activista estadounidense. Me atrevería a decir que lo que preocupa de veras a los que detentan el poder no es la «violencia» del movimiento, sino la relativa ausencia de ésta; sencillamente, los gobiernos no saben cómo manejarse con un movimiento abiertamente revolucionario que se niega a caer en los modelos conocidos de la resistencia armada.

El esfuerzo de destrucción de los paradigmas existentes suele ser bastante tímido. Mientras que hubo un momento en el que las únicas alternativas que existían al desfile de pancartas eran la desobediencia civil no violenta gandhiana o la insurrección total, grupos como la *Direct Action Network* [Red de Acción Directa], *Reclaim the Streets*, *Black Blocs* o los *Tute Bianche* [Monos Blancos] han intentado, cada uno a su manera, trazar un territorio intermedio completamente nuevo. Intentan inventar lo que muchos denominan un «nuevo lenguaje» de la desobediencia civil, combinando elementos del

teatro de calle, el festival y lo que podríamos denominar técnicas de guerra no violenta -no violenta en la acepción que comparten, pongamos por caso, los anarquistas del *Black Bloc*, que evitan todo daño físico directo a los seres humanos-. Ya Basta, por ejemplo, es famoso por su táctica de los *tute bianche* o monos blancos: hombres y mujeres que se visten con formas elaboradas de protección con materiales de relleno y amortiguamiento, que comprenden desde una armadura de gomaespuma a cámaras de aire, llegando incluso a contar con flamantes ingenios que recuerdan a una balsa neumática, cascos y monos blancos desechables (sus primos británicos son los elegantes *Wombles*). A medida que este ejército de burla intenta abrirse camino a través de las barreras policiales, protegiéndose unos a otros en todo momento para que nadie sea herido o detenido, un equipo tan ridículo parece reducir a los seres humanos a personajes de dibujos animados: víctimas de continuos accidentes, desgarrados, estúpidos, en cierto modo indestructibles. Este efecto no hace sino aumentar cuando las líneas de figuras disfrazadas atacan a la policía con globos y pistolas de agua o, como hiciera el «Bloque Rosa» en Praga y en otros lugares, cuando se visten de hadas y les hacen cosquillas con plumeros.

En las convenciones de los partidos estadounidenses, los *Billionaires for Bush* (o Gore) se vistieron con ostentosos *smokings* y vestidos de noche e intentaron meter fajos de dinero figurado en los bolsillos de los policías, dándoles las gracias por la represión de los disidentes. Nadie sufrió el más leve rasguño -tal vez la policía haya recibido una terapia aversiva para evitar que peguen a nadie vestido de *smoking*. El *Revolutionary*

Anarchist Clown Bloc, con sus bicicletas de circo, sus pelucas multicolores y sus mazos chillones, confundieron a los policías atacándose unos a otros (o a los billonarios). Cantaron las mejores consignas: «¿Democracia? ¡ah, ah, ah!»; «¡La pizza, unida, jamás será vencida!»; «¡Eh oh, eh oh! -iah, ah, ji ji!»; así como metaconsignas tales como: «¡Grito! ¡Respuesta!, ¡Grito! ¡Respuesta!» y -el preferido por todo el mundo- «¡Gritemos tres palabras! ¡Gritemos tres palabras!».

En Quebec, una catapulta gigante construida al estilo medieval (con la ayuda de la izquierdista junta secreta de la *Society for Creative Anachronism*) lanzaba juguetes ligeros contra el TLCA. Se han estudiado viejas técnicas de guerra para ser adoptadas por formas no violentas pero muy militantes de enfrentamiento: había peltast y hoplitas (los primeros provenientes sobre todo de las Islas del Príncipe Eduardo, los segundos de Montreal) en Quebec, mientras continúa la investigación con las barreras a modo de escudo al estilo romano. Bloquear se ha convertido en una forma de arte: si uno despliega una enorme red de hebras de hilo a lo largo de un cruce, resulta realmente imposible cruzar; los policías en motocicleta se quedan atrapados como moscas. El *Liberation Puppet* [Títere de la liberación] puede servirse de toda su panoplia para bloquear una autovía de cuatro carriles, mientras que las danzas de la serpiente pueden hacer las veces de bloqueo móvil. Los rebeldes de Londres prepararon acciones de Monopoly -compra de hoteles en Mayfair para los sin techo, venta del siglo en Oxford Street, guerrilla jardinera- sólo en parte interrumpidas por la fuerte presencia policial y la lluvia torrencial. Pero incluso los más militantes de los militantes -los ecosaboteadores,

como el *Earth Liberation Front* [Frente de liberación de la Tierra]- evitan escrupulosamente hacer cualquier cosa que pudiera causar daño a los seres convencionales desconcierta a las fuerzas del orden y hace que se devanen los sesos para devolver la situación a un territorio conocido (la mera violencia): hasta el punto de, como sucedió en Génova, animar a grupos de hinchas futbolísticas fascistas a provocar disturbios con el fin de tener una excusa para hacer un uso aplastante de la fuerza contra todos los demás.

Cabría buscar el origen de estas formas de acción en las proezas y el teatro de guerrilla de los *yippies* o los «indios metropolitanos» italianos de la década de 1970, las batallas de los ocupantes de casas en Alemania o Italia en las décadas de 1970 y 1980 o incluso en la resistencia de los campesinos a la ampliación del aeropuerto de Tokyo. Sin embargo, tengo la impresión de que, también en este caso, los verdaderos orígenes cruciales conducen a los zapatistas y a otros movimientos del Sur global. En no pocos aspectos, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional representa la tentativa de conquistar el derecho a la resistencia civil no violenta por parte de un pueblo al que siempre éste le ha sido negado; básicamente, para denunciar el *bluff* del neoliberalismo y sus pretensiones de democratización y de devolución del poder a la «sociedad civil». Se trata, como dicen sus comandantes, de un ejército que aspira a dejar de serlo (es una especie de secreto a voces que, al menos durante los últimos cinco años, ni siquiera han portado armas de verdad). Tal y como explica Marcos su conversión a partir de las tácticas habituales de la guerra de guerrillas:

Pensábamos que la gente no nos haría caso o que se uniría a nosotros para luchar. Pero su reacción no fue ninguna de ambas. Resultó que toda esta gente, que eran miles, decenas de miles, cientos de miles o tal vez millones, no querían levantarse con nosotros [...] pero tampoco querían que nos aniquilaran. Querían que dialogáramos. Esto rompió todos nuestros esquemas y acabó caracterizando al zapatismo, al neozapatismo.¹³

Ahora el EZLN es el tipo de ejército que organiza «invasiones» de bases militares mexicanas, en las que cientos de rebeldes las invaden completamente desarmados, gritando y tratando de avergonzar a los soldados que en ellas están destinados. De forma parecida, las acciones masivas del Movimiento de los Sin Tierra conquistan una enorme autoridad moral en Brasil reocupando tierras no cultivadas de forma completamente no violenta. En uno y otro caso, resulta palmario que si la misma gente hubiera intentado hacer lo mismo hace veinte años, sencillamente les hubieran disparado.

Anarquía y paz

Como quiera que se determinen sus orígenes, estas nuevas tácticas están en perfecta consonancia con la inspiración general anarquista del movimiento, que no apunta tanto a la conquista del poder estatal como al desenmascaramiento, la deslegitimación y el desmantelamiento de mecanismos de dominio a la

13 Entrevista con Yvon LEBOT, *Subcomandante Marcos: el sueño zapatista*, Barcelona, 1997, pp. 214-215; Bill WEINBERG, *Homage to Chiapas*, Londres, 2000, p. 188.

par que se consiguen espacios de autonomía cada vez mayores. Sin embargo, el aspecto crítico reside en que todo esto sólo es posible en una atmósfera general de paz. De hecho, me parece que son éstos los principales envites de la lucha en este momento: envites que bien pueden determinar la dirección de conjunto del siglo XXI. Debemos recordar que durante finales del siglo XIX y principios del XX, mientras que la mayoría de los partidos marxistas estaban haciéndose rápidamente socialdemócratas reformistas, el anarquismo y el anarcosindicalismo eran el centro de la izquierda revolucionaria.¹⁴ La situación sólo cambió verdaderamente con la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa. Suele decirse que fue el éxito de los bolcheviques lo que condujo al declive del anarquismo –con la gloriosa excepción de España– y catapultó al primer lugar al comunismo. Sin embargo, me parece que podríamos ver las cosas de otro modo.

A finales del siglo XIX, la mayoría de la gente creía francamente que la guerra entre las potencias industrializadas se había vuelto obsoleta; las aventuras coloniales eran una constante, pero una guerra entre Francia e Inglaterra, en suelo francés

14 «En 1905-1914, la izquierda marxista estaba en la mayoría de los países en los márgenes del movimiento revolucionario, el meollo de los marxistas estaba identificado con una socialdemocracia no revolucionaria en la práctica, mientras que el grueso de la izquierda revolucionaria era anarcosindicalista o al menos mucho más cercana a las ideas y a los ánimos del anarquismo que a las del marxismo clásico», Eric HOBBSAWM, «Bolshevism and the Anarchists», *Revolutionaries*, Nueva York, 1973, p. 61 [ed. cast: *Revolucionarios*, Barcelona, Crítica, 2000].

o inglés, parecía tan impensable como podría parecerlo hoy día. Al comenzar el siglo XX, incluso el uso del pasaporte se consideraba un anticuado barbarismo. Por el contrario, el «corto siglo XX» fue probablemente el más violento de la historia de la humanidad, afanado casi en su totalidad en declarar guerras o en prepararlas. Así, pues, no causa apenas sorpresa que el anarquismo no tardara en parecer que estaba fuera de la realidad, toda vez que el criterio principal de la eficacia política pasara a ser el mantenimiento de máquinas de matar enormes y mecanizadas. Esto es algo en lo que los anarquistas, por definición, nunca pueden destacar. Tampoco causa sorpresa que los partidos marxistas –que no han hecho sino demostrar su pericia en el particular– parecieran, en comparación, eminentemente prácticos y realistas. Una vez que terminó el período de la Guerra Fría y la guerra entre las potencias industrializadas volvió de nuevo a resultar impensable, el anarquismo reapareció justo allí donde se ubicara a finales del siglo XIX, como un movimiento internacional en el centro mismo de la izquierda revolucionaria.

Si esto es cierto, quedan más claros cuáles son los principales envites de la movilización «antiterrorista» actual. Los gobiernos que, antes incluso del 11 de septiembre, movían desesperadamente viento y marea en busca de argumentos que convencieran a la ciudadanía de que éramos terroristas, estiman ahora que se les ha concedido un cheque en blanco; no caben grandes dudas de que muchas personas de bien van a sufrir una represión terrible. No obstante, a la larga, una vuelta a los niveles de violencia del siglo XX es sencillamente imposible. Claramente, los ataques del 11 de septiembre fueron una

especie de golpe de suerte (de hecho, el primer plan terrorista fruto de una demencial ambición que ha salido bien); la proliferación de las armas nucleares asegura que porciones cada vez mayores del planeta queden a efectos prácticos como zonas prohibidas para la guerra convencional. De ahí que, si la guerra es la salud del Estado, las perspectivas para una organización de tipo anarquista no pueden sino mejorar.

La práctica de la democracia directa

Una de las quejas permanentes acerca del movimiento global en la prensa progresista consiste en decir que éste, a pesar de la brillantez de sus tácticas, carece de toda temática central o de una ideología coherente. (Éste parece ser el equivalente de izquierdas de las afirmaciones vertidas por las corporaciones mediáticas según las cuales somos un manojito de niños que pregonan una ristra de causas inconexas: libertad para Mumia, cancelación de la deuda externa, salvemos las selvas vírgenes.) Otra línea de ataque consiste en decir que el movimiento está plagado de una oposición genérica a toda forma de estructura o de organización. Resulta penoso que, dos años después de Seattle, tenga que escribir esto, pero desde luego alguien tiene que hacerlo: éste es un movimiento que trata de reinventar la democracia. No se opone a la organización. Trata de crear nuevas formas de organización. No carece de ideología. Esas nuevas formas de organización *son* su ideología. Trata de crear e instaurar redes horizontales en vez de estructuras verticales como las de los Estados, los partidos o las corporaciones; redes basadas en principios de democracia no jerárquica y consensual. En última instancia, aspira a

reinventar la vida cotidiana en su totalidad. Sin embargo, a diferencia de muchas otras formas de radicalismo, se ha organizado en primer lugar en la esfera política, sobre todo porque éste era uno de los territorios que los que detentan el poder (que han trasladado toda su artillería pesada al ámbito económico) en buena medida han abandonado.

Durante la pasada década, los activistas norteamericanos han invertido enormes energías creativas en la reinención de los procesos internos de los propios grupos, con el fin de crear modelos viables de lo que podría dar de sí realmente el funcionamiento de una democracia directa. Para ello nos hemos inspirado, como ya he señalado, en ejemplos que no pertenecen a la tradición occidental, que casi sin excepciones descansan en procesos de búsqueda del consenso en vez del voto por mayoría. El resultado es una rica y creciente panoplia de instrumentos organizativos –consejos de portavoces, grupos de afinidad, técnicas de dinamización, «peceras», discusiones por pequeños grupos, resolución de situaciones de bloqueo colectivo, observación externa de las atmósferas del grupo, etc.– encaminada en su totalidad a la creación de formas de proceso democrático que permitan que las iniciativas surjan desde abajo y alcancen la máxima solidaridad efectiva, sin ahogar a las voces discrepantes y sin crear posiciones de liderazgo u obligar a nadie a hacer algo a lo que no haya dado su libre consentimiento.

La idea básica del proceso de construcción del consenso consiste en que, en vez de votar, uno intente formular propuestas aceptables para todo el mundo o, al menos, que no levanten serias

objeciones por parte de nadie: en primer lugar, se cuenta la propuesta, después se preguntan las «dudas» que ésta plantea y se intenta darles respuesta. A menudo, llegados a este punto, las personas del grupo propondrán «enmiendas constructivas» a la propuesta original o encaminadas a modificarla, para asegurar que las dudas son tenidas en cuenta. Luego, para terminar, cuando se solicita la aprobación, se pregunta si alguien quiere «bloquear la propuesta» o «mantenerse al margen». Mantenerse al margen no significa otra cosa que decir: «En lo que a mí respecta, no quiero participar en esta acción, pero con ello no quiero impedir a nadie que lo haga si así lo desea». El bloqueo es una forma de decir: «Creo que esto viola los principios o los propósitos fundamentales que dan sentido a estar en el grupo». Funciona como un veto: cualquiera puede echar abajo toda una propuesta bloqueándola, aunque hay formas de poner en duda hasta qué punto un bloqueo responde a una argumentación basada realmente en tales principios.

Hay diferentes tipos de grupos. Los consejos de portavoces, por ejemplo, son grandes asambleas que coordinan entre sí a «grupos de afinidad» más pequeños. La mayor parte suelen celebrarse antes o durante acciones directas a gran escala como Seattle o Quebec. Cada grupo de afinidad (que puede variar de 4 a 20 personas) elige a un «portavoz» encargado de hablar en su nombre en el grupo más amplio. Sólo los portavoces pueden intervenir en el proceso efectivo de búsqueda del consenso en el consejo, pero antes de tomar las principales decisiones se dividen de nuevo en grupos de afinidad y cada grupo llega al consenso acerca de la posición que quieren que adopte su

portavoz (aunque esto no es tan rígido como pudiera colegirse de esta descripción). Por su parte, las discusiones en grupos se producen cuando una reunión amplia se divide temporalmente en grupos más pequeños que discuten acerca de la toma de decisiones o la generación de propuestas, que luego pueden presentarse para su aprobación a todo el grupo una vez que éste vuelve a reunirse. Las técnicas de dinamización se utilizan para resolver problemas o sacar adelante cuestiones si se tiene la impresión de que están atascadas. Se puede plantear una lluvia de ideas, en la que la gente puede presentar ideas pero no criticar las de los demás; o una votación de tanteo, en la que la gente levanta la mano sólo para comprobar cómo ve cada cual una propuesta y no para tomar una decisión. Una «pecera» sólo es un recurso si hay una profunda diferencia de opiniones: se escoge a dos representantes de cada bando –dos hombres y dos mujeres– y se les sienta en el medio, mientras todos los demás los rodean en silencio y comprueban si los cuatro pueden llegar juntos a una síntesis o a un compromiso, que habrán de presentar a continuación como una propuesta al resto del grupo.

Política prefigurativa

Todo esto es en gran medida un trabajo en curso, teniendo en cuenta que la creación de una cultura de democracia entre personas que apenas tienen experiencia de tales cosas es necesariamente un asunto doloroso y desigual, lleno de todo tipo de tropiezos y falsos comienzos, sin embargo –como podría confirmar todo jefe de policía que se haya enfrentado a nosotros en la calle– este tipo de democracia directa puede ser asombrosamente

eficaz. Asimismo, resulta difícil encontrar a alguien que haya participado plenamente en tal acción y cuyo sentido de las posibilidades humanas no se haya visto de tal suerte profundamente transformado. Una cosa es decir: «Otro mundo es posible». Y otra experimentarlo, aunque sea momentáneamente. Tal vez la mejor forma de empezar a pensar sobre estas organizaciones –la *Direct Action Network*, por ejemplo– consista en verlas como el extremo opuesto de los grupos marxistas sectarios; o también, por cierto, de los grupos anarquistas sectarios.¹⁵ Mientras que el «partido» centralista democrático hace hincapié en la consecución de un análisis teórico completo y correcto, exige uniformidad ideológica y tiende a yuxtaponer la visión de un futuro igualitario con formas de organización extremadamente autoritarias en el presente, aquéllas buscan la diversidad. La discusión siempre se centra en direcciones de acción determinadas; se da por supuesto que nadie convencerá por completo a nadie de su punto de vista. El lema podría ser: «Si quieres actuar como un anarquista ahora mismo, tu visión a largo plazo puedes guardártela como cosa tuya». Lo que a simple vista parece sensato: ninguno de nosotros sabe hasta dónde pueden conducirnos realmente esos principios o cómo será finalmente una sociedad compleja basada en

15 Por supuesto, siguen existiendo los que podríamos denominar grupos anarquistas «con A mayúscula», tales como, pongamos por caso, la *North East Federation of Anarchist Communists*, cuyos miembros deben aceptar la plataforma de los comunistas anarquistas redactada por Nestor Makhno en 1926. Sin embargo, los anarquistas con «a minúscula» son el verdadero centro del dinamismo histórico en la actualidad.

ellos. Así, pues, la ideología es inmanente a los principios antiautoritarios que subyacen a su práctica, y uno de los principios más explícitos es que las cosas deben seguir siendo así.

Para terminar, me gustaría poner sobre el tapete alguna de las cuestiones relativas a la alienación y a sus implicaciones generales para la práctica política suscitadas por las redes de acción directa. ¿Cómo se explica que, por más que apenas pueda decirse que exista alguna otra área social de referencia de la política revolucionaria en una sociedad capitalista, el único grupo que con toda probabilidad expresa simpatía hacia su proyecto esté compuesto de artistas, músicos, escritores y aquellos que desarrollan algún tipo de producción no alienada? Seguramente debe haber un vínculo entre la experiencia real de imaginar cosas en un primer momento y luego hacerlas realidad, individual o colectivamente, y la capacidad de pergeñar alternativas sociales, en particular, la posibilidad de una sociedad de suyo basada en formas menos alienadas de creatividad. Podríamos indicar incluso que las coaliciones revolucionarias tienden siempre a descansar en una especie de alianza entre los menos alienados de una sociedad y los más oprimidos; de este modo, podríamos decir que las revoluciones reales tienden a producirse cuando estas dos categorías se superponen lo más abiertamente posible.

Esto último nos ayudaría al menos a explicar por qué casi siempre parecen ser los campesinos y los artesanos -o inclusive los antiguos campesinos y artesanos recientemente proletarizados- los que de hecho derrocan a los regímenes capitalistas; mientras que no sucede lo mismo con aquellos habituados a generaciones de trabajo asalariado.

También ayudaría a explicar la extraordinaria importancia de las luchas de los pueblos indígenas en el nuevo movimiento: tales personas tienden a ser al mismo tiempo los menos alienados y los más oprimidos de la tierra. Hoy día, cuando las nuevas tecnologías de comunicación han hecho posible incluirles dentro de alianzas revolucionarias globales, así como de resistencia y revuelta locales, resulta casi inevitable que hayan de desempeñar un papel enormemente inspirador.

El anarquismo, o el movimiento revolucionario del siglo XXI.¹⁶

David Graeber y Andrej Grubacic

Queda cada vez más claro que la era de las revoluciones no ha terminado. Se ve igualmente claro que el movimiento revolucionario global del siglo veintiuno será uno que tenga sus orígenes no tanto en la tradición del marxismo, o incluso de un socialismo restringido, sino del anarquismo.

En todas partes, desde la Europa del Este hasta Argentina, desde Seattle hasta Bombay, las ideas y principios anarquistas están generando nuevas visiones y sueños radicales. A menudo sus exponentes no se llaman a sí mismos anarquistas. Hay toda una pléyade de otros nombres: autonomismo, anti-autoritarismo, horizontalidad, Zapatismo, democracia directa... Aún así, en todos los lugares uno encuentra los mismos principios fundamentales: descentralización, asociación

¹⁶ Este texto apareció en inglés bajo el nombre de "Anarchism, or the revolutionary movement of the twenty-first century" en el año de 2004, en el portal Z-net. La versión en español que aquí ofrecemos estuvo a cargo de Sonia Martínez (revisada por Alfred Sola) y fue obtenida de http://zinternational.zcommunications.org/Spanish/1204_graeber.htm [Consultado el 22 de julio de 2013] [Nota del editor]

voluntaria, ayuda mutua, redes sociales, y sobre todo, el rechazo a cualquier idea de que el fin justifica los medios, y mucho menos que el objetivo de la revolución sea el de tomar el poder estatal para imponer una visión propia a punta de pistola. Sobre todo, el anarquismo, como la ética de la práctica -la idea de construir una nueva sociedad "en un cascarón dentro de la antigua sociedad"- se ha convertido en la inspiración básica del "movimiento de movimientos" (del cual los autores son parte), que tiene como objetivo desde el principio, más que apoderarse del poder estatal, exponer, deslegitimizar y dismantelar los mecanismos del poder mientras se ganan espacios cada vez más amplios de autonomía y de gestión participativa dentro de él.

Hay algunas razones obvias que explican el atractivo de las ideas anarquistas al comienzo del siglo XXI: las más obvias, los errores y catástrofes que resultaron de tantos esfuerzos por superar el capitalismo mediante la toma de control del aparato de gobierno en el siglo XX. Un número cada vez mayor de revolucionarios reconocen que "la revolución" no va a venir en un gran momento apocalíptico, de algún equivalente global del palacio de invierno, sino de un largo proceso que ha ido sucediendo en la mayor parte de la historia humana (incluso si, como la mayoría de las cosas, se ha acelerado últimamente), lleno de estrategias de vuelo y evasión tanto como de confrontaciones dramáticas, y que nunca de hecho -así lo piensan la mayoría de los anarquistas- llegará a una conclusión definitiva.¹⁷

17 Esto no quiere decir que los anarquistas estén en contra de la teoría. Podría no ser necesario un Gran Ideario, en el sentido que nos es familiar hoy.

Es un poco desconcertante, pero ofrece un consuelo enorme: "no tenemos que esperar hasta después de la revolución" para empezar a tener una idea de lo que sería la libertad genuina. Como el colectivo Crimethink, los mayores propagandistas del anarquismo contemporáneo estadounidense, dice: "la libertad sólo existe en el momento de la revolución. Y esos momentos no son tan excepcionales como piensas". Para unx anarquista, de hecho, el intentar crear experiencias de no alienación, de democracia verdadera, es un imperativo ético; sólo haciendo la organización a la manera de unx en el presente --al menos para dar una aproximación gruesa de cómo una sociedad libre funcionaría en realidad, de cómo todxs algún día, deberíamos de ser capaces de vivir- puede uno garantizar que no caeremos de nuevo en el desastre. Los revolucionarios sin alegría, sombríos, que sacrifican todo placer por la causa, únicamente pueden producir sociedades tristes, sombrías.

Estos cambios han sido difíciles de documentar porque hasta ahora las ideas anarquistas apenas han recibido atención académica. Hay todavía miles de académicos marxistas, pero casi ningún académico anarquista. Esta diferencia es algo difícil de analizar. En parte, sin duda, es porque el marxismo ha tenido siempre una cierta afinidad con el mundo académico de la que el anarquismo obviamente carecía: el marxismo fue, después de todo, el único gran movimiento social inventado por un doctor. La mayoría de las referencias de la historia del anarquismo asumen que es básicamente parecido al marxismo: el anarquismo se presenta como la invención de ciertos

Ciertamente el anarquismo no utilizará una única teoría, el Gran Ideario Anarquista. Eso sería

pensadores del siglo XIX (Proudhon, Bakunin, Kropotkin...) que sirvió entonces para inspirar a organizaciones de clase obrera, se vio envuelta en luchas políticas, se dividió en corrientes...

El anarquismo, en la historia convencional, se presenta normalmente como el pariente pobre del marxismo, teóricamente un poco cojo pero compensando ideológicamente, quizás, con pasión y sinceridad. Realmente la analogía es algo forzada. Los fundadores del anarquismo no pensaron que habían inventado algo nuevo. Consideraban sus principios básicos -ayuda mutua, asociación voluntaria, toma de decisiones igualitaria- tan viejos como la humanidad. Lo mismo sucede con el rechazo del estado y toda forma de violencia estructural, desigualdad, o dominación (anarquismo significa literalmente "sin dirigentes") -incluso con la hipótesis de que todas estas ideas están de alguna forma relacionadas y se apoyan unas a otras. Nada de esto se vio como una doctrina sorprendentemente nueva, sino como una tendencia persistente en la historia del pensamiento humano, y una que no puede comprenderse bajo ninguna teoría ideológica general.

En parte es como una fe: la creencia de que la mayoría de las formas de irresponsabilidad que parecen hacer necesario el poder son de hecho los efectos del poder mismo. En la práctica, sin embargo, hay un cuestionamiento constante, un esfuerzo por identificar cada relación obligatoria o jerárquica en la vida humana, y desafiarlas para que se justifiquen ellas mismas, y si no pueden -lo que normalmente es el caso- un esfuerzo por limitar su poder y así aumentar el alcance de la libertad humana. Tal como un sufí podría decir que

el sufismo es el corazón de verdad tras todas las religiones, un anarquista podría argumentar que el anarquismo es el ansia de libertad tras toda ideología política.

Es fácil encontrar fundadores de escuelas de marxismo. Tal como el marxismo surgió de la mente de Marx, tenemos leninistas, maoístas, althusserianos.... (notar que la lista empieza con cabezas de estado y se diversifica en profesores franceses -que, a su vez, pueden generar sus propias corrientes: lacanianos, foucaultianos....)

Las escuelas de anarquismo, por el contrario, emergen casi invariablemente de alguna clase de principio organizacional o forma de práctica: anarco-sindicalistas y anarco-comunistas, insurreccionistas y plataformistas, cooperativistas, individualistas, etc.

Los anarquistas se distinguen por lo que hacen, y cómo se organizan ellos mismos para hacerlo. Y de hecho esto ha sido siempre en lo que los anarquistas han pasado la mayoría de su tiempo pensando y discutiendo. No han estado nunca demasiado interesados en las clases de cuestiones generales filosóficas o de estrategia que preocupaban a los marxistas como ¿son los campesinos una clase potencialmente revolucionaria? (los anarquistas consideran que esto es algo que han de decidir los propios campesinos) o, ¿cuál es la naturaleza del bien material? Más bien, (los anarquistas) tienden a discutir sobre cuál es la forma realmente democrática de organizar una asamblea, y en qué punto la organización deja de ser un instrumento de toda la gente y comienza a erosionar la libertad individual. ¿Es el "liderazgo" algo necesariamente

malo? Alternativamente, se preguntan sobre la ética de oponerse al poder: ¿qué es una acción directa? ¿debería alguien condenar a otro por asesinar a un cabeza de estado? ¿cuándo es correcto tirar un ladrillo?

El marxismo, de esta manera, ha tendido a ser un discurso analítico o teórico de la estrategia revolucionaria. El anarquismo ha tendido a ser un discurso ético de la práctica revolucionaria. Como resultado, donde el marxismo ha producido teorías brillantes sobre la praxis, han sido mayoritariamente los anarquistas los que han estado trabajando en la praxis en sí misma.

En este momento, hay una cierta ruptura entre las generaciones del anarquismo: entre aquellos cuya formación política tuvo lugar en los 60 y 70 -y que a menudo no se han sacudido los hábitos sectarios del siglo pasado- o que simplemente funcionan en esos términos, y los activistas más jóvenes mucho más informados, entre otras por ideas indígenas, feministas, ecologistas y cultural-revisionistas. Los primeros se organizan principalmente a través de las Federaciones Anarquistas altamente visibles como la IWA, NEFAC o IWW. Los segundos trabajan predominantemente en las redes del movimiento social global, redes como la de la Acción Global de los Pueblos, que unifica colectivos anarquistas en Europa y otros lugares, integrado por grupos que van desde activistas maoríes de Nueva Zelanda, pescadores de Indonesia, o el sindicato de trabajadores de correos de Canadá.¹⁸ Este

¹⁸ Para más información sobre la excitante historia de Acción Global de los Pueblos, sugerimos el libro "We are Everywhere: The irresistible Rise of Global Anti-capitalism" (Estamos en todos los lugares: el

segundo grupo -a los que podríamos referirnos ambiguamente como "anarquistas con a minúscula", son ahora ya con mucho la mayoría. Pero a veces esto es difícil de decir, ya que muchos de ellos no vocean sus afinidades muy alto. De hecho, hay muchos que se toman los principios anarquistas de anti-sectarismo y apertura tan en serio que se niegan a referirse a ellos mismos como "anarquistas" por ese mismo motivo.¹⁹

Pero las tres ideas fundamentales presentes en todas las manifestaciones de ideología anarquista son definitivamente la del anti-estado, el anti-capitalismo y la política prefigurativa (es decir, modos de organización que conscientemente se asemejan al mundo que queremos crear. O, como dijo un historiador anarquista de la guerra civil española "el esfuerzo de pensar no sólo en las ideas sino en los hechos del futuro mismo").²⁰ Esto está presente en cualquier colectivo, desde los "jamming collectives" hasta Indymedia, todos ellos pueden llamarse anarquistas en este sentido más nuevo.²¹ En algunos países, hay sólo un grado muy limitado levantamiento irremediable del anti-capitalismo global), editado por Notes from Nowhere, London: Verso 2003. Ver también la página web PGA: www.agp.org

19 Cf. David Graeber, "New Anarchists" ("Los nuevos anarquistas"), New left Review 13, Enero-Febrero 2002.

20 Ver Diego Abad de Santillán, "After the Revolution", (Después de la Revolución) New York: Greenberg Publishers 1937.

21 Para más información sobre el proyecto de indymedia ir a la página web: www.indymedia.org

de confluencia entre las dos generaciones coexistentes, mayormente en la forma de seguimiento de lo que cada uno está haciendo -pero no mucho más.

Una razón para ello es que la nueva generación está mucho más interesada en desarrollar nuevas formas de funcionamiento que argumentar sobre los puntos más finos de la ideología. El más importante de estos ha sido el desarrollo de nuevas formas del proceso de toma de decisión, los comienzos, al menos, de una cultura alternativa de democracia. Las famosos "reuniones populares" de América del Norte, donde miles de activistas coordinan eventos a gran escala mediante consenso, sin una estructura directiva formal, son los más espectaculares.

Realmente, incluso llamar a estas formas "nuevas" es un poco engañoso. Una de las principales inspiraciones de la nueva generación de anarquistas son los municipios autónomos Zapatistas de Chiapas, basados en las comunidades de lengua Tzeltal y Tojolobal que han estado utilizando el proceso de consenso durante miles de años -solo que ahora ha sido adaptado por los revolucionarios para asegurar que las mujeres y la gente más joven tengan voz. En América del Norte, "el proceso de consenso" emergió más que nada del movimiento feminista de los 70, como parte de una reacción más amplia en contra del estilo macho de liderazgo típico de la Nueva Izquierda de los 60. La idea del consenso en sí misma fue tomada de los cuáqueros, quienes también dicen haber sido inspirados por las Seis Naciones y otras prácticas de los norteamericanos nativos.

El consenso es a menudo malinterpretado. Se oyen muchas veces críticas que afirman que (el consenso) causaría una conformidad sofocante, pero casi nunca son críticas formuladas por alguien que haya observado realmente un proceso de consenso en acción, al menos uno guiado por moderadores cualificados, con experiencia (algunos experimentos recientes en Europa, donde hay poca tradición en estas cosas, han resultado un poco "crudos"). De hecho, la hipótesis operante es que nadie puede realmente convertir a otro completamente a su punto de vista, y probablemente no deba. En lugar de eso, el objetivo del proceso de consenso es permitir a un grupo decidir un curso de acción común. En lugar de votar propuestas de arriba abajo, se trabajan las propuestas y se vuelven a revisar o reinventar, hay un proceso de compromiso y de síntesis, hasta que se llega a algo que todo el mundo puede aceptar. Cuando se llega a la etapa final, cuando llegamos al momento de "encontrar el consenso", hay dos niveles de objeción posible: uno puede "apartarse a un lado", que viene a decir "no me gusta esto y no voy a participar en ello aunque no voy a impedir que nadie lo haga" o "bloquearlo", lo que tiene el efecto de un veto. Uno sólo puede bloquear una propuesta si siente que viola los principios fundamentales o las razones de ser del grupo. Podría decirse que la función que en la constitución de los EE.UU. se relega al Tribunal Supremo, la de rechazar decisiones legislativas que violan los principios constitucionales, se relega aquí a cualquiera que tenga el suficiente coraje para realmente ponerse en contra de la voluntad del grupo (aunque por supuesto hay también maneras de luchar contra bloqueos injustificados).

Podríamos seguir hablando mucho más de los métodos elaborados y sorprendentemente sofisticados que se han desarrollado para asegurar que esto funcione; de formas de consenso modificadas para grupos muy grandes; de la manera en la que el consenso en sí refuerza el principio de descentralización al asegurar que uno no quiera presentar propuestas ante grupos grandes a menos que sea necesario, de los medios para asegurar la igualdad de género y resolver conflictos... La clave es que ésta es una forma de democracia directa distinta de la clase que normalmente asociamos con el término -o, igualmente, con el sistema de voto por mayoría normalmente utilizado por los anarquistas europeos o norteamericanos de generaciones anteriores, o que es todavía empleado, digamos, en las asambleas argentinas urbanas de clase media (aunque no, curiosamente, entre los piqueteros más radicales, los parados organizados, que tienden a operar por consenso). Con contactos cada vez más internacionales entre los distintos movimientos, la inclusión de grupos indígenas y de África, Asia y Oceanía de tradiciones radicalmente diferentes, estamos presenciando los comienzos de una reconcepción global nueva de lo que la "democracia" debería significar, una lo más lejos posible del parlamentarismo neoliberal promovido actualmente por los poderes que existen en el mundo.

De nuevo, es difícil seguir este nuevo espíritu de síntesis leyendo la mayoría de la literatura anarquista existente, porque aquellos que gastan la mayor parte de sus energías en cuestiones teóricas, más que en las formas emergentes de práctica, son los que probablemente más

mantienen la vieja lógica dicotómica sectaria. El anarquismo moderno está imbuido de incontables contradicciones. Mientras los anarquistas con a minúscula están incorporando lentamente las ideas y prácticas aprendidas de los aliados indígenas a sus modos de organización o comunidades alternativas, el rastro principal en la literatura escrita ha sido el del nacimiento de una secta de *Primitivistas*, un grupo notoriamente controvertido que aboga por la abolición completa de la civilización industrial y, en algunos casos, incluso de la agricultura.²² A pesar de esto, es sólo una cuestión de tiempo que la vieja lógica comience a dejar paso a algo más parecido a la práctica de los grupos basados en el consenso.

¿En qué consistiría esta nueva síntesis? Algunas de las líneas que la vertebrarían pueden discernirse ya dentro del movimiento. Insistiría constantemente en la expansión de la atención al anti-autoritarismo, alejándose del reduccionismo de clase intentando abarcar "la totalidad de las áreas en las que la dominación se manifiesta", esto es, señalando no sólo al estado sino también las relaciones de género; no sólo las relaciones económicas, sino también las culturales, la ecología, la sexualidad, y la libertad en cada una de las formas en las que puede buscarse, y cada una no sólo a través del prisma de las relaciones de autoridad, sino también mediante conceptos más ricos y diversos.

22 Cf. Jasón McQuinn, "Why I am not a Primitivist", ("Por que no soy un primitivista"), *Anarchy: a journal of desire armed*, printemps/été 2001. Cf. La web anarquista www.arnarchymag.org. Cf. John Zerzan, *Futuro Primitivista & Otros Ensayos*, Autonomedia, 1994.

Esta aproximación no aboga por una expansión sin fin de la productividad, ni sostiene la idea de que las tecnologías son neutrales, aunque tampoco reniega de la tecnología per se. Al contrario, se familiariza con ella y la emplea cuando sea apropiado. No sólo reniega de las instituciones per se, o de las formas políticas per se, sino que intenta concebir nuevas instituciones y formas políticas para el activismo y una nueva sociedad, incluyendo nuevas formas de reunirse, de tomar decisiones, nuevas formas de coordinación, en las mismas líneas en las que ya funciona con grupos de afinidad y estructuras de diálogo. Y no sólo no reniega de las reformas en sí, sino que lucha por definir y conseguir reformas no reformistas, prestando atención a las necesidades inmediatas de la gente y a mejorar sus vidas aquí y ahora, al mismo tiempo que a avanzar hacia logros mayores, y finalmente, la transformación total.²³

Y por supuesto, la teoría tendrá que adaptarse a la práctica. Para ser totalmente efectivo, el anarquismo moderno tendrá que incluir al menos tres niveles: activistas, organizaciones populares, e investigadores. El problema ahora mismo es que los intelectuales anarquistas que quieren superar viejos hábitos -de la borrachera marxista que todavía acecha a mucho del mundo intelectual- no están seguros de cuál debe de ser su papel. El anarquismo necesita ser reflexivo. ¿Pero cómo? Hasta cierto punto la respuesta parece obvia. No se debería dar lecciones, ni sentar cátedra, ni siquiera pensar en uno mismo en términos de

23 Cf. Andrej Grubic, "Hacia otro anarquismo", en: Sen, Jai, Anita Anand, Arturo Escobar y Peter Waterman, El Foro Social Mundial: Contra todos los Imperios, Nueva Delhi, Viveka 2004.

profesor, sino que se debe escuchar, explorar y descubrir. Extraer y hacer explícita la lógica tácita subyacente a las nuevas formas de práctica radical. Ponerse al servicio de los activistas proveyendo información, y exponiendo los intereses de la elite dominante escondidos cuidadosamente tras los discursos autoritarios, supuestamente objetivos, más que tratar de imponer una nueva versión de lo mismo. Pero al mismo tiempo, muchos reconocen que la lucha intelectual necesita reafirmar su papel. Muchos están empezando a señalar que una de las debilidades básicas del movimiento anarquista de hoy, con respecto a los tiempos de, digamos, Kropotkin o Reclus, o Herbert Read, es exactamente el descuido de lo simbólico, lo visionario, y el pasar por alto la efectividad de la teoría. ¿Cómo pasar de la etnografía a las visiones utópicas -idealmente, con tantas visiones utópicas como sea posible? No es coincidencia que algunos de los grandes reclutadores al anarquismo en países como los EE.UU. hayan sido escritoras feministas como Starhawk o Ursula K. Le Guin.²⁴

Una manera en la que esto está empezando a ocurrir es a medida que los anarquistas empiezan a recuperar la experiencia de otros movimientos sociales con un cuerpo más desarrollado de teoría, ideas que vienen de círculos cercanos a, y de hecho inspirados por, el anarquismo. Tomemos por ejemplo la idea de la economía participativa, que representa una visión anarquista por excelencia y que suplementa y rectifica la economía anarquista tradicional. Los teóricos de parecon proponen la

24 Cf. Starhawk, "Redes de Poder: Notas de un Levantamiento Global", San Francisco 2002. Ver también www.starhawk.org

existencia de no sólo dos, sino de tres clases sociales distintas del capitalismo avanzado: no sólo el proletariado y la burguesía, sino una "clase coordinadora", cuya labor es la de gestionar y controlar la producción de la clase trabajadora. Esta es la clase que incluye la jerarquía directiva y los consultores y consejeros profesionales básicos para su sistema de control -como abogados, ingenieros y contables importantes, etc. Mantienen su posición de clase por su monopolio relativo del conocimiento, cualificaciones, y conexiones. Como resultado, los economistas y otros que trabajan en este ámbito han estado tratando de crear modelos de una economía que eliminara de forma estructural las divisiones entre trabajadores intelectuales y físicos. Ahora que el anarquismo se ha vuelto claramente el centro de la creatividad revolucionaria, los proponentes de tales modelos han estado cada vez más, si no intentando usar la bandera anarquista exactamente, entonces por lo menos enfatizando el grado en que sus ideas son compatibles con una visión anarquista.²⁵

Cosas similares están empezando a suceder con el desarrollo de las visiones políticas anarquistas. Bien, ésta es un área donde el anarquismo clásico tenía ya ventaja sobre el marxismo, que nunca desarrolló una teoría de organización política. Escuelas distintas de anarquistas han abogado a menudo por organizaciones sociales muy específicas, aunque a menudo claramente en desacuerdo las unas con las otras. Aún así, el anarquismo en su conjunto ha tendido a promover lo que a los liberales les gusta llamar "libertades

25 Albert, Michael: "Economía Participativa", Verso 2003. Ver también www.parecon.org

negativas", "libertades de", más que libertades sustantivas, "libertades para". A menudo ha celebrado este compromiso como evidencia del pluralismo del anarquismo, de su tolerancia ideológica, o su creatividad. Pero como resultado, ha habido una renuencia a ir más allá del desarrollo de formas de organización a pequeña escala, y una creencia en que estructuras más grandes, más complicadas, pueden improvisarse después en el mismo espíritu.

Ha habido excepciones. Pierre Joseph Proudhon intentó dar con una visión total de cómo una sociedad libertaria debiera operar.²⁶ Se considera generalmente como un intento fallido, pero señalaba el camino hacia visiones más desarrolladas, como el "municipalismo libertario" de los Ecologistas Sociales de Norteamérica. Hay un desarrollo vivaz, por ejemplo, de cómo equilibrar los principios del control de los trabajadores -enfanzado por el grupo de Parecon- y la democracia directa, enfanzado por los Ecologistas Sociales.²⁷

Sin embargo, hay muchos detalles por definir: ¿cuál es el conjunto total de alternativas institucionales positivas del anarquista a las legislaturas contemporáneas, a los tribunales, a la policía, y a diversas agencias ejecutivas? ¿Cómo ofrecer una visión política que englobe la legislación, su implementación, adjudicación y

26 Avineri, Shlomo. "El pensamiento social y político de Karl Marx". Londres. Cambridge University Press, 1968.

27 Ver "The Murray Bookchin Reader", editado por Janet Biehl, Londres. Cassell 1997. Ver también la página web del Instituto para la Ecología Social: www.social-ecology.org

cumplimiento y que muestre cómo realizar efectivamente cada uno de estos apartados de forma no autoritaria -no sólo para proporcionar una esperanza a largo plazo, sino para dar respuesta inmediata al sistema electoral, legislativo y judicial actuales, y por tanto, a muchas opciones estratégicas--? Obviamente, nunca podría haber una línea de partido anarquista sobre esto, el sentimiento general entre los anarquistas con letra minúscula es que por lo menos necesitaríamos muchas visiones concretas. Sin embargo, entre los experimentos sociales reales en las crecientes comunidades autogestionadas en lugares como Chiapas y Argentina, y los esfuerzos por parte de activistas/"académicos" anarquistas como la recientemente formada Red de Alternativas Planetarias o los foros como La Vida Después del Capitalismo es Posible para empezar a localizar y compilar ejemplos exitosos de formas económicas y políticas, se está empezando a trabajar.²⁸ Es claramente un proceso a largo plazo. Pero, bueno, el siglo anarquista tan sólo acaba de comenzar.

28 Para más información sobre el foro La Vida Después del Capitalismo Es Posible ir a www.zmag.org/lacsite.htm

Más allá del poder/conocimiento. Una exploración de la relación poder, ignorancia y estupidez²⁹

David Graeber
25 mayo 2006

Permítanme comenzar por un breve relato acerca de la burocracia.

Durante el último año mi madre tuvo una serie de ataques de apoplejía.³⁰ Pronto fue obvio que eventualmente ella sería incapaz de vivir en casa sin ayuda; dado que su seguro no cubría el cuidado en casa, varios trabajadores sociales nos aconsejaron solicitarlo al *Medicaid*.³¹ Para acceder al *Medicaid* el monto total sólo puede ser equivalente a seis mil dólares. Acordamos transferir sus ahorros –lo que supuse sería técnicamente un fraude, un tipo particular de

29 Texto traducido del inglés por Alberto David Moreno.

30 Derrame cerebral (*stroke*)

31 Sistema de salud pública subsidiado por el gobierno de los Estados Unidos. [Nota del Traductor]

fraude dado que el gobierno emplea miles de trabajadores sociales cuyo trabajo principal es decirle a los ciudadanos cómo hacerlo- pero inmediatamente después ella tuvo otro ataque bastante grave, y se encontraba en un asilo padeciendo una rehabilitación bastante larga. Cuando salió de ahí definitivamente necesitaba cuidado en casa, pero había un problema: su cheque del seguro social fue depositado directamente y ella apenas era capaz de firmarlo, por lo tanto a no ser que yo adquiriera una carta poder notariada sobre su cuenta y, con ello, fuese capaz de pagar sus cuentas mensuales por ella, el monto aumentaría inmediatamente y la inhabilitarían, aunque después yo llenara la enorme pila de documentos del *Medicaid* que necesitaba presentar para habilitarla por el estatus pendiente que mantenía ella.

Fui a su banco, tomé los formularios de requisito y las traje al asilo. Los documentos necesitaban ser notariados. La enfermera de piso me dijo que había una notaria interna pero necesitaba hacer una cita; tomó el teléfono y me comunicó con una voz incorpórea, la cual me transfirió a la notaría. El notario procedió a informarme que debía obtener la autorización del jefe de trabajo social y colgó. Así que tomé su nombre, número de cuarto y debidamente bajé en el elevador, aparecí en su oficina -sólo para descubrir que él era en verdad la voz incorpórea del teléfono. La jefa de trabajo social tomó el teléfono y dijo "Marjorie, soy yo, estás volviendo loco a este hombre con esta tontería y también me estás volviendo loco a mí", y procedió a garantizarme una cita de inmediato para la próxima semana.

La semana siguiente la notario apareció como era debido, me acompañó al piso de arriba, se aseguró de que llenara mi parte del formulario

(como repetidamente me insistió), y luego, en presencia de mi madre, procedí a llenar su parte. Estaba un poco desconcertado porque no le pidió a mi madre que firmara nada, sólo a mí, pero imaginé que debería saber lo que hacía. Al día siguiente llevé el formulario al banco, donde la mujer del escritorio le echó un vistazo, preguntó por qué mi madre no lo había firmado, y se lo mostró a su gerente, quien me dijo que regresara y lo hiciera bien. Aparentemente la notario no tenía idea de lo que estaba haciendo. Así que tomé unos nuevos formularios, llené mi parte de cada una e hice una nueva cita. El día de la cita la notario apareció, y después de unas incómodas observaciones acerca de las dificultades causadas por los formularios de carta poder de cada banco, completamente diferentes, subimos al piso. Firmé, mi madre firmó -con algo de dificultad- y al siguiente día regresé al banco. Otra mujer en un escritorio distinto revisó los formularios y preguntó por qué había firmado en la línea que decía que escribiera mi nombre, y escrito mi nombre en la línea donde decía que firmara.

“¿Lo hice? Bueno, hice exactamente lo que la notario me dijo que hiciera”

“Pero dice claramente ‘firma’ aquí”

“Oh, sí, ¿o no? Supongo que me lo dijo mal. Otra vez. Bueno... toda la información sigue ahí, ¿o no? Sólo son dos puntos los que están al revés ¿Realmente es un problema? Es urgente y en verdad preferiría no tener que esperar para hacer otra cita.”

“Bueno, usualmente no aceptaríamos estos formularios sin todos los firmantes presentes en persona”

“Mi madre tuvo un derrame. Está postrada en cama. Por eso necesito la carta poder en primer lugar.”

Ella dijo que lo checaría con su gerente y después de diez minutos regresó diciendo que el banco no podía aceptar los formularios en su estado actual, y además, aunque estuvieran llenados correctamente, todavía necesitaría una carta del doctor de mi madre certificando que ella estaba mentalmente competente para firmar un documento así. Le señalé que previamente nadie me había mencionado ninguna carta como esa.

“¿Qué?” Preguntó el gerente, quien estaba escuchando. “¿Quién te dio esos formularios y no te dijo acerca de la carta?”

Dado que el culpable aparente en realidad era uno de los empleados más agradables del banco cambié de tema, haciendo notar que en la libreta de ahorros estaba impreso, de manera bastante clara, “en depósito de David Graeber”. Por supuesto él contestó que sólo importaría si ella estaba muerta.

Como después sucedió, el problema entero pronto se volvió académico: mi madre murió unas semanas después.

Con el tiempo, encuentro esta experiencia extremadamente desconcertante. Al tener, comparativamente, una existencia aislada de este tipo de cosas, constantemente me encuentro preguntando a mis amigos: ¿para la mayoría de la gente, verdaderamente esta es la vida ordinaria? La mayoría se inclinó por sospechar que lo era. Obviamente la notario fue inusualmente incompetente. Mas aún, tuve que esperar más de un mes después de lidiar con las consecuencias de algún empleado anónimo en el Departamento de Automóviles de Nueva York que decidió que mi nombre era “Daid”, sin mencionar al empleado de Verizon que deletreo mi apellido como “Grueber”. Las burocracias públicas y privadas parecen estar -por cualquier razón histórica- organizadas de

manera tal que una proporción importante de sus actores no son capaces de llevar a cabo sus tareas como se espera. Esto también ejemplifica lo que he comenzado a pensar es la característica definitoria de una forma utópica de la práctica, que al descubrirla, aquellos que mantienen el sistema concluyen que el problema no es con el sistema mismo sino con la incompetencia de los seres humanos implicados.

Probablemente como intelectual lo más inquietante sea el cómo lidiar con estos formularios que de alguna manera me vuelven bastante estúpido. ¿Cómo no pude darme cuenta de que escribí mi nombre en la línea donde decía "firma"? A pesar del hecho de haber invertido muchísima energía mental y emocional en todo este asunto. El problema, creo, es que la mayor parte de esta energía se iba en un intento continuo de tratar de entender e influir en cualquier persona, en cualquier momento, que pareciese tener cierto tipo de poder burocrático sobre mí, cuando lo que se necesitaba era la interpretación correcta de una o dos palabras en latín, y el desempeño correcto de funciones puramente mecánicas. Al gastar gran parte de mi tiempo en preocuparme por no parecer como si le estuviera restregando en la cara del notario su incompetencia, o al imaginar lo que podría hacerme parecer simpático con los distintos funcionarios bancarios, me volví menos dispuesto a darme cuenta cuando me decían que hiciera alguna tontería. Obviamente esa estrategia estaba fuera de lugar, en la medida en que las personas con las que hablaba, por lo general, no tenían el poder de cambiar las reglas; más aún, si los confrontaba me recordarían constantemente que si me quejaba, incluso por un absurdo puramente estructural, el único resultado posible sería el de

meter en problemas a algún funcionario subalterno.

Como antropólogo, probablemente lo más curioso para mí fue lo poco que se atiende todo esto por parte de la literatura etnográfica. Después de todo, los antropólogos hemos hecho alguna especialidad tratando con los rituales que rodean al nacimiento, el matrimonio, la muerte y ritos de paso similares. Particularmente estamos preocupados por los gestos rituales que son socialmente eficaces: cuando el mero hecho de decir o hacer algo lo hace socialmente verdadero. Sin embargo, actualmente en la mayoría de las sociedades existentes es precisamente el papeleo, y no otras formas de ritual, las que son socialmente eficaces. Por ejemplo, mi madre quería ser incinerada sin ceremonia; sin embargo mi recuerdo más importante de la funeraria fue el del agradable dependiente regordete que me ayudó con un documento de 14 páginas que él tenía que presentar para obtener el certificado de defunción, escrito en bolígrafo sobre papel carbón para que saliera por triplicado. "¿Cuántas horas al día pasas llenando formularios de esa manera?" Le pregunté. Él suspiró. "Es todo lo que hago", levantando una mano vendada debido a alguna especie de síndrome del túnel carpiano. Sin esos formularios mi madre no estaría legalmente -socialmente- muerta.

Entonces, ¿por qué no hay grandes tomos etnográficos acerca de los ritos de paso americanos o británicos, con largos capítulos acerca de formularios y trámites? La respuesta obvia es que el papeleo es aburrido. Realmente no hay muchas cosas interesantes que uno pueda decir al respecto.

Los antropólogos se limitan a áreas de densidad. Las herramientas interpretativas que

tenemos a nuestra disposición son las más adecuadas para desempacar complejas redes de sentido o de significación: el intrincado simbolismo ritual, los dramas sociales, las formas poéticas, las redes de parentesco... Lo que todo esto tiene en común es que tienden a ser infinitamente ricos, y al mismo tiempo, ilimitados; y si nuestra intención es agotar cada significado, motivo o asociación contenidos en un solo ritual Ncwala, una pelea de gallos Balinesa, una acusación de brujería o una epopeya familiar, uno podría potencialmente seguir por siempre: tanto más, si también se desea rastrear sus relaciones con otros elementos en los ámbitos sociales o simbólicos más amplios que invariablemente se abrirían. En cambio, los formularios están diseñados para ser sumamente simples y autosuficientes. Simplemente no hay mucho que interpretar allí. Por supuesto, la literatura tiene el mismo problema con la burocracia. En el mejor de los casos puede llegar a ser objeto de algún tipo de sombría comedia kafkiana. Pero incluso en este caso, probablemente sea significativo que Kafka haya permanecido casi como el único autor que ha realizado la gran literatura sobre cualquier tipo de burocracia: hay tan poco al respecto, que una vez que lo has hecho, no hay nada que se pueda añadir.

Sin embargo, la teoría social aborrece el vacío. En ninguna parte es más evidente que en la literatura sobre la propia burocracia. En la medida que en las etnografías sobre la burocracia -el paradigma es "The Social Production of Indifference" (*La producción social de la indiferencia*) de Herzfeld (1992)- existe la perspectiva de la "burocracia como idiotez", que a lo mucho se representa como el modelo popular e ingenuo cuya existencia no es nada sofisticada, la

comprensión cultural del fenómeno debería empezar a ser capaz de explicarla. Esto no quiere decir que tales obras nieguen necesariamente que la inmersión en los códigos y reglamentos burocráticos hagan que, de hecho, las personas actúen regularmente de maneras que en cualquier otro contexto se considerarían idiotas. Casi cualquier persona es consciente de las experiencias personales que tiene. Sin embargo, para efectos del análisis cultural, la verdad es raramente considerada como una explicación adecuada. A lo sumo se puede esperar un "sí, pero...", bajo el supuesto de que el "pero" introduce a lo que es realmente importante.

Cuando pasamos a los dominios más enrarecidos de la teoría, incluso el "sí, pero" por lo general desaparece. Consideremos el papel hegemónico, en la teoría social de E.U., de Max Weber en los años 50's y 60's, y el de Michel Foucault desde entonces. Sin duda su popularidad tuvo mucho que ver con la facilidad con que podrían ser adoptados como una especie de anti-Marx, sus teorías alcanzan (usualmente de forma cruda y simplificada) para argumentar que el poder no es sólo ni principalmente una cuestión acerca del control de la producción, sino más bien una característica generalizada, multifacética e inevitable de cualquier tipo de vida social. También creo que no es coincidencia que a veces parecen ser las únicas dos personas inteligentes en la historia humana que honestamente creían que las burocracias funcionan. Weber vio a las formas de organización burocráticas como la encarnación misma de la racionalidad, tan obviamente superiores a cualquier alternativa que amenazaban con encerrar a la humanidad en una triste "jaula de hierro", carente de espíritu y carisma. Foucault era mucho más subversivo, pero

de una manera tal que hizo que el poder burocrático fuese más eficaz, no menos. Los cuerpos, los sujetos, la verdad misma, todos se convierten en productos de los discursos administrativos; a través de conceptos como la gubernamentalidad y el biopoder, las burocracias estatales terminaron por dar forma a las condiciones de la existencia humana de una manera mucho más íntima que cualquier cosa que Weber hubiera podido imaginar.

Es difícil evitar la conclusión de que, en cualquier caso, su popularidad se debía en gran parte al hecho de que el sistema universitario americano durante este periodo se volviera cada vez más en una institución dedicada a producir funcionarios para un aparato administrativo imperial a una escala global. El ascenso actual de Foucault parece remontarse al rechazo, en los “radicales años sesentas”, de la versión de Talcott Parson sobre Weber, por esta razón: el resultado final era una especie de división del trabajo, con el lado optimista de Weber reinventado en una forma aún más simplificada para la verdadera formación de burócratas bajo el nombre de “teoría de la elección racional”, mientras que del lado pesimista fue relegado a los foucaultianos. A su vez el predominio de Foucault precisamente se dio dentro de esos campos de actividad académica que se convirtieron en el refugio de los radicales de antes, pero que se divorciaron por completo de cualquier acceso al poder político, o en mayor medida, incluso de los verdaderos movimientos sociales -lo cual dio al énfasis de Foucault sobre el nexo “poder conocimiento”, la afirmación de que las formas de conocimiento siempre son formas de poder social, de hecho, la forma de poder social más poderosa, un recurso particular.

Sin duda este argumento histórico es un poco caricaturesco e injusto: pero creo que ahí hay una profunda verdad. No es sólo que estemos limitados a áreas densas, donde nuestras habilidades de interpretación son mejor empleadas. También tenemos una tendencia creciente a identificar lo que es interesante y lo que es importante, para asumir que los lugares de densidad también son lugares de poder. El poder de la burocracia muestra hasta qué punto este no suele ser el caso.

Sin embargo, este ensayo no se trata principalmente de la burocracia, o incluso sobre las razones de su desinterés en la antropología o disciplinas afines. En realidad trata de la violencia. Lo que quisiera discutir es que las situaciones creadas por la violencia -particularmente la violencia estructural, que entiendo como las formas dominantes de desigualdad social que en última instancia son respaldadas por la amenaza del daño físico-[*] que invariablemente tienden a crear los tipos de ceguera deliberada que normalmente asociamos a los procedimientos burocráticos. Para ponerlo crudamente: no es tanto que los procedimientos burocráticos sean intrínsecamente estúpidos, o incluso que tiendan a producir un comportamiento que los define a sí mismos como estúpidos, sino que más bien son maneras de gestionar situaciones sociales invariablemente estúpidas porque se fundan en la violencia estructural. Creo que este enfoque permite potenciales ideas acerca de asuntos que son de hecho interesantes e importantes: por ejemplo, la relación real entre las formas de simplificación típicas de la teoría social y las típicas de los procedimientos administrativos.

No estamos acostumbrados a pensar en los asilos, en los bancos o incluso en el *HMO*³² como instituciones violentas, excepto, tal vez, en el sentido más abstracto y metafórico. Pero la violencia a la que me refiero aquí no es epistémica. Es bastante concreta. Todas estas son instituciones que participan en la asignación de recursos dentro de un sistema de derechos de propiedad regulado y garantizado por los gobiernos en un sistema que se basa, en última instancia, en la amenaza de la fuerza. "Fuerza" a su vez, es sólo una forma eufemística de referirse a la violencia.

Todo esto es bastante obvio. Lo que quizá sea del interés etnográfico es cómo es que los ciudadanos en las democracias industriales muy pocas veces piensan en ello realmente, o cómo tratamos instintivamente de restar su importancia. Por ejemplo, esto es lo que lo hace posible que los estudiantes de posgrado sean capaces de pasar días en las estanterías de las bibliotecas universitarias estudiando minuciosamente tratados teóricos sobre la disminución en importancia de la coerción como un factor de la vida moderna, sin reflexionar nunca sobre el hecho de que, de haber insistido en su derecho a

32 Health Maintenance Organization es una organización estadounidense que vincula a empleados y empleadores con oficinas públicas y empresas privadas de servicio de salud, cuidados y fondos grupales o individuales de seguro. grupales o individuales de seguros [Nota del traductor]. Ver <http://en.wikipedia.org/wiki/HMO> [consultado 14/10/13] [Nota del traductor]

entrar en la estantería sin mostrar una identificación debidamente sellada y validada, habrían llamado a hombres armados para retirarlos físicamente. Es casi como si entre más permitimos que los aspectos de nuestra existencia cotidiana caigan bajo el ámbito de las reglamentaciones burocráticas, más confabulamos todos los involucrados en minimizar el hecho (perfectamente obvio para aquellos que realmente ejecutan el sistema) de que todo depende, en última instancia, de la amenaza de violencia.

En muchas de las comunidades rurales con las que los antropólogos están más familiarizados, donde las técnicas modernas de administración están explícitamente vistas como imposiciones externas, muchas de estas conexiones son mucho más fáciles de ver. En la parte rural de Madagascar donde realicé mi trabajo de campo, por ejemplo, que los gobiernos funcionen principalmente inspirando temor era visto como obvio. Al mismo tiempo, en ausencia de cualquier interferencia importante del gobierno en las minucias de la vida diaria (a través de los reglamentos de construcción, las leyes de contenedores abiertos, el aseguramiento obligatorio de vehículos, etc.), se hace aún más evidente que la principal tarea de la burocracia del gobierno es el registro de la propiedad sujeta a impuestos. Un resultado curioso es que precisamente era ese tipo de información la disponible en los archivos de Madagascar de los siglos XIX y XX de la comunidad que estudiaba -cifras precisas sobre el tamaño de cada familia y sus propiedades en tierras y ganado (y en el período anterior, de sus esclavos)- la que fui menos capaz de conseguir durante el tiempo que estuve allí, simplemente porque la mayoría de la gente suponía que eso era precisamente lo que un

extraño que viene de la capital probablemente preguntaría, y por lo tanto, lo que estaban menos dispuestos a responderle.

Es más, uno de los resultados de la experiencia colonial fue lo que podría llamarse relaciones de mando -básicamente, cualquier relación en curso en la que un adulto hace de otro u otra una extensión de su voluntad- identificadas con la esclavitud, y la esclavitud con la esencia natural del estado. En la comunidad que estudié esas asociaciones tenían más probabilidades de pasar a primer plano cuando la gente hablaba de las grandes familias esclavistas del siglo XIX, cuyos hijos se convirtieron en el núcleo de la administración en la era colonial, en gran parte (siempre era remarcado) debido a su dedicación a la educación y a sus habilidades con el papeleo. En otros contextos, particularmente en los contextos burocráticos, las relaciones de mando fueron codificadas lingüísticamente, éstas se identificaron firmemente con el francés; en cambio, el malgache³³ era visto como el lenguaje apropiado para la deliberación, la explicación y la toma de decisiones por consenso. Cuando los funcionarios de menor rango querían imponer sus dictados arbitrarios, casi siempre cambiaban al francés. Particularmente recuerdo una ocasión cuando un funcionario con el que había tenido varias conversaciones en malgache, y que no tenía idea de que yo comprendía el francés, estaba nervioso un día al descubrirme llegando exactamente al momento en que todos habían decidido irse a casa temprano. "La oficina está cerrada", dijo en francés, "si usted tiene algún pendiente debe volver mañana a las 8 am."

33 Malgache es la lengua originaria de Madagascar.

Cuando me hice el confundido y reclamé, en malgache, no entender el francés, se mostró totalmente incapaz de repetir la frase en la lengua vernácula, pero él sólo repetía en francés una y otra vez. Más tarde otros confirmaron lo que sospechaba, que si él hubiera cambiado al malgache, por lo menos él habría tenido que explicar por qué había cerrado la oficina en una hora tan inusual. En realidad, al francés se le refiere en malgache como "el lenguaje de ordenar"; característico de los contextos donde realmente no se requiere de explicaciones, deliberaciones, o en última instancia, de consentimiento, ya que se basa, fundamentalmente, en la amenaza de la violencia.

En Madagascar, el poder burocrático fue redimido en la mente de la mayoría de las personas por su vinculación con la educación. El análisis comparativo sugiere que hay una relación directa entre el grado de violencia empleada en un sistema burocrático, y el nivel observado de absurdo que produce. Por ejemplo, Keith Breckenridge ha documentado con cierta amplitud los regímenes de "poder sin conocimiento" típico de la Sudáfrica colonial (2003), donde la coacción y el papeleo en gran parte sustituyeron la necesidad de comprender a los sujetos africanos. La verdadera instauración del apartheid iniciada en la década de 1950, fue precedida por un nuevo sistema de permisos diseñado para simplificar las normas anteriores que obligaban a los trabajadores africanos a llevar consigo bastos documentos de contratos de trabajo, sustituidos por un librito único de identidad, donde se indicaba "nombre, localidad, huellas dactilares, estatus tributario, y sus "derechos" oficialmente prescritos para vivir y trabajar en los pueblos y ciudades" (2005:84), y nada más. Los funcionarios

de gobierno lo apreciaban por modernizar la administración, la policía por aliviarlos de la responsabilidad de tener que hablar con los trabajadores africanos; precisamente por esa razón era universalmente conocido como el "dompas", o "permiso estúpido".

Hay rastros de la relación entre la coerción y el absurdo, incluso en la forma en que hablamos sobre la burocracia en inglés: por ejemplo, la mayoría de los términos coloquiales que se refieren específicamente a la estupidez burocrática, *SNAFU*, *Catch-22*³⁴ y otros, derivan del argot militar. En términos más generales, los politólogos han observado durante mucho tiempo una "correlación negativa", como lo expresó David Apter (1965, 1971) entre la coerción y la información, es decir, mientras que los regímenes relativamente democráticos tienden a ser inundados por demasiada información, se vuelven más autoritarios y represivos, y menos razones tiene la gente de decirles algo, por lo que estos regímenes se ven obligados a depender bastante de los espías, los organismos de inteligencia y la policía secreta.

34 *SNAFU* literalmente significa "Situation Normal: All Fucked Up", lo cual puede ser traducido como "Situación normal: todo está jodido". Y *catch-22* refiere a una regla militar ficticia que es contradictoria en sí misma, el término es popular por la novela escrita por Joseph Heller (1953) con el mismo título. Ver <http://en.wikipedia.org/wiki/Catch-22> [Consultada en 15/10/2013]

III

La capacidad de la violencia para permitir decisiones arbitrarias, y por lo tanto de evitar los debates, las aclaraciones y las renegociaciones típicas de las relaciones sociales más igualitarias, obviamente es lo que permite a sus víctimas ver a los procedimientos creados con base en la violencia como estúpidos o irracionales. Se podría decir que aquellos que dependen del miedo a la fuerza no están obligados a comprometerse en una gran cantidad de trabajo interpretativo, y por lo tanto, en términos generales, no tienen por qué hacerlo.

Este no es un aspecto de la violencia que haya recibido mucha atención en la literatura antropológica sobre el tema. En vez de eso, la antropología ha tendido a enfatizar las formas en que los actos de violencia son significativos y comunicativos. Me parece que este es un ámbito en el que somos particularmente propensos a ser víctimas de la confusión de la profundidad interpretativa y de la significación social, es decir, suponemos que el aspecto más interesante de la violencia es también el más importante. Esto no es decir que los actos de violencia no sean, en general, también actos de comunicación. Es evidente que lo son. Pero esto también es cierto para cualquier otra forma de acción humana. Me parece que lo que es realmente importante acerca de la violencia es que tal vez sea la única forma de acción humana que tiende incluso a la posibilidad de tener efectos sociales *sin* ser comunicativa. Para ser más preciso, la violencia bien puede ser la única forma de acción humana con la cual es posible obtener efectos relativamente predecibles sobre las acciones de una persona a la que no le

entiendes nada. Prácticamente no hay manera de que uno trate de influir en las acciones de otros, sin por lo menos tener alguna idea de quién se creen que son ellos, quién piensan ellos que eres tú, qué podrían querer de la situación, cuáles son sus aversiones y tendencias, y así sucesivamente. Si los golpeas en la cabeza lo suficientemente fuerte, todo eso se vuelve irrelevante.

Es cierto que los efectos que uno puede obtener al incapacitar o matar a alguien son muy limitados, pero son suficientemente verdaderos, y lo más muy importante, son predecibles. Cualquier forma alternativa de acción no puede tener efectos del completamente predecibles, sin algún tipo de apelación a significados y entendimiento compartidos. Mas aún [*] mientras que los intentos de influir en otros a través de la amenaza de la violencia requieren un cierto nivel de comprensión compartida que puede ser bastante mínima. Es importante tener en cuenta que la mayoría de relaciones humanas -en particular las que están en marcha, ya sea entre amigos o enemigos de mucho tiempo atrás- son extremadamente complicadas y densas de experiencias y significados. Su mantenimiento requiere de un constante y a menudo sutil trabajo de interpretación, de imaginar sin fin los puntos de vista de los demás. Amenazar con daño físico a los demás permite la posibilidad de tomar un atajo a todo ello. Esto posibilita relaciones de un tipo mucho más esquemático (es decir, "cruzas esa línea y te disparo"). Por supuesto, éste es el por qué la violencia suele ser el arma preferida de los estúpidos, de hecho, se podría decir que es una de las tragedias de la existencia humana, ya que ésta es la forma de estupidez por la cual es más difícil llegar a una respuesta inteligente.

Aquí me hace falta introducir una salvedad crucial. Si dos partes participan en un enfrentamiento violento -por decir, generales al mando de ejércitos opuestos- tienen buenas razones para intentar meterse en el interior de la cabeza del otro. Sólo cuando una parte tiene realmente una abrumadora ventaja para causar daño físico, ya no tiene por qué intentarlo. Pero esto tiene efectos muy profundos, porque significa que el efecto más característico de la violencia -la capacidad de prescindir de la necesidad del trabajo interpretativo- se convierte en lo más sobresaliente cuando la violencia en sí es menos visible, de hecho, donde los actos de violencia física espectacular son menos probables de ocurrir. Se trata de situaciones que denomino como violencia estructural, bajo el supuesto de que las desigualdades sistemáticas respaldadas por la amenaza de la fuerza pueden ser entendidas como formas de violencia en sí mismas. Por esta razón, las situaciones de violencia estructural invariablemente producen estructuras extremadamente desproporcionadas de identificación imaginativa.

Estos efectos suelen ser más visibles cuando las estructuras de desigualdad adoptan las formas internalizadas más profundas. Por ejemplo, una constante de las series cómicas americanas de la década de 1950 [*] era la broma sobre la imposibilidad de entender a las mujeres. Los chistes (por supuesto, siempre dichos por los hombres) siempre representaban la lógica de la mujer como fundamentalmente ajena e incomprensible. Nunca se tuvo la impresión de que las mujeres en cuestión tenían algún problema para entender a los hombres. Las razones son obvias: las mujeres no tenían más remedio que entender a los hombres; este fue el

apogeo de una imagen determinada de la familia patriarcal, y las mujeres que no tenían acceso a sus propios ingresos o recursos no tuvieron más remedio que gastar una gran cantidad de tiempo y energía en comprender lo que estaba pasando en el pensamiento de los hombres. Como lo han señalado las generaciones de feministas, este tipo de familias patriarcales sin duda son formas de violencia estructural; de hecho, sus normas son sancionadas por la amenaza del daño físico en un sinfín de formas sutiles y no tan sutiles. Y esta [*] retórica sobre los misterios del género femenino parece ser una característica perenne de las familias patriarcales. Generaciones de mujeres novelistas -inmediatamente viene a la mente Virginia Woolf- también han documentado el otro lado de tales acuerdos: los constantes esfuerzos de las mujeres de terminar teniendo que ocupar de la gestión, el mantenimiento y el ajuste de los egos de hombres desdeñosos y engreídos, implica un trabajo continuo de identificación imaginativa, o lo que llamo trabajo interpretativo. Esto alcanza todos los niveles. De las mujeres siempre se espera que imaginen cómo serían las cosas desde un punto de vista masculino. De los hombres casi nunca se espera lo recíproco. Tan profundamente interiorizado es este patrón de comportamiento en los hombres, que ante la sugerencia de que ellos podrían hacerlo de otra manera muchos reaccionan como si se tratara de un acto de violencia en sí mismo. Un ejercicio popular entre los maestros de creación literaria en la preparatoria de Estados Unidos, es pedir a los estudiantes que imaginen que se han transformado, por un día, en alguien del sexo opuesto y describir cómo sería ese día. Al parecer los resultados son asombrosamente uniformes. Las chicas escriben ensayos largos y detallados

que claramente muestran que han pasado mucho tiempo pensando en el tema. Por lo general, la mitad de los chicos se niegan a escribir el ensayo completo. Aquellos que dejan en claro que no tienen la menor idea qué es ser una adolescente [*] y que les molesta profundamente tener que pensar en ello.

Hay dos elementos críticos aquí que, aunque vinculados, probablemente deberían distinguirse formalmente. El primero es el proceso de identificación imaginativa como una forma de conocimiento, el hecho de que dentro de las relaciones de dominación, por lo general, los subordinados sean quienes efectivamente están relegados) al trabajo de comprender cómo funcionan de verdad las relaciones sociales en cuestión. Cualquiera que haya trabajado en la cocina de un restaurante, sabe que si algo sale terriblemente mal y un jefe enojado aparece para arreglar las cosas, es poco probable que lleve a cabo una investigación detallada, o incluso, que preste la debida atención a todos los trabajadores que luchan por explicar su versión de lo ocurrido. Es mucho más probable que él les diga a todos que se callen e imponga arbitrariamente una historia que permita un juicio instantáneo, por ejemplo, "usted es el chico nuevo, te equivocaste, si lo vuelves a hacer, estás despedido". Aquellos que no tienen la facultad de contratar y de despedir llevan a cabo el trabajo de averiguar lo que realmente salió mal con el fin de asegurarse de que no vuelva a ocurrir. Lo mismo suele suceder con las relaciones siguientes: todo el mundo sabe que los sirvientes tienden a saber mucho sobre las familias de sus empleadores, pero lo contrario casi nunca [*] ocurre. El segundo

elemento es el de la identificación simpática.³⁵ Curiosamente, fue Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales* (XXX), el primero que observó el fenómeno que ahora nos referimos como "fatiga de compasión". Él propuso que los seres humanos normalmente se inclinan no sólo a identificarse imaginativamente con sus compañeros, sino también, a sentir espontáneamente sus alegrías y tristezas. Sin embargo, la miseria de los pobres es tan dura que los observadores empáticos³⁶ se enfrentan a una elección tácita entre estar completamente sobrecogidos, o, de lo contrario, simplemente ignorar su existencia. El resultado es que mientras que aquellos que están en la parte inferior de la escala social gastan una gran cantidad de tiempo imaginando y preocupándose realmente por las perspectivas de los de arriba, esto casi nunca sucede al revés.

Ya sea que se trate de amos y sirvientes, hombres y mujeres, los empleadores y los empleados, ricos y pobres, la desigualdad estructural, lo que yo he estado llamando violencia estructural, crea invariablemente

35En el texto original dice *sympathetic identification*, lo cual es traducido literalmente como identificación simpática, pero sería posible referirse también como identificación comprensiva o empática, pues ambas palabras abarcan la idea general propuesta por Graeber. En un neologismo aún más literal aunque tal vez incomprensible sería "simpatética". Nota del traductor.

36 Aquí *sympathetic observers* puede entenderse por observadores comprensivos. [Nota del traductor].

estructuras de la imaginación muy desiguales. Creo que Smith tenía razón al observar que la imaginación tiende a traer consigo la empatía: el resultado es que las víctimas de la violencia estructural tienden a preocuparse por sus beneficiados mucho más de lo que se preocupan éstos beneficiados por ellos. Después de la violencia misma, ésta bien podría ser la fuerza más poderosa que preserva esas relaciones.

IV

Creo que todo esto tiene algunas implicaciones teóricas interesantes.

Ahora bien, en las democracias industrializadas actuales [*] la administración legítima de la violencia es encargada a lo que eufemísticamente se denomina como las "fuerzas del orden", en particular, a los oficiales de policía, cuyo verdadero papel, como lo han demostrado en varias ocasiones los sociólogos policiales, tiene muy poco que ver con la aplicación de la ley penal sino más bien con la aplicación científica de la fuerza física para ayudar en la resolución de problemas administrativos. En esencia, los policías son burócratas con armas. Al mismo tiempo, en los últimos cincuenta años los policías se han convertido en objetos casi obsesivos para la identificación imaginativa de la cultura popular. Se ha llegado hasta el punto de ser usual para un ciudadano [*] de alguna democracia industrial contemporánea, pasar varias horas al día leyendo libros, viendo películas o programas de televisión que les inviten a mirar el mundo desde el punto de vista policiaco y a participar indirectamente en sus hazañas. Además, esto añade una extraño giro a

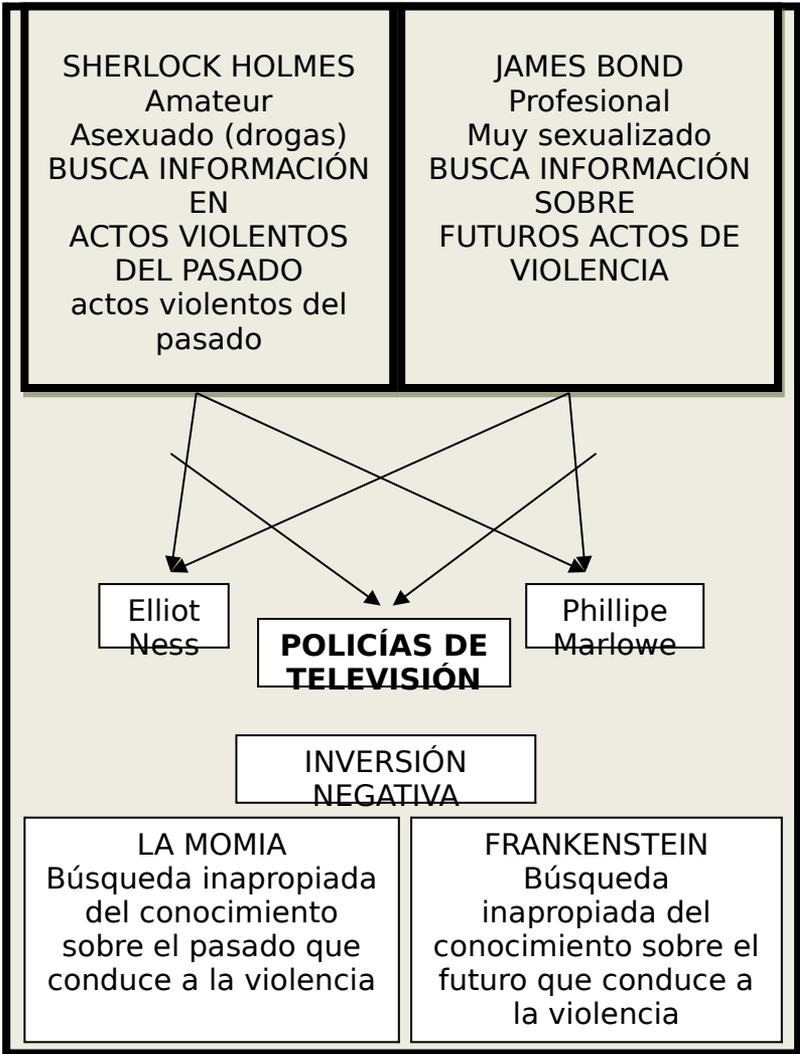
las terribles profecías de Weber acerca de la jaula de hierro: como resultado, las burocracias sin rostro parecen que tienden a vomitar una especie de héroes carismáticos, en un surtido interminable de formas de detectives míticos, espías y oficiales de policía; todos ellos figuras cuyo trabajo es operar precisamente donde las estructuras burocráticas para ordenar la información se enfrentan, y recurren, a la genuina violencia física.

Me parece que son aún más sorprendentes las implicaciones para el estatus de la teoría en sí misma.

El conocimiento burocrático solamente es esquematización. En la práctica, el procedimiento burocrático invariablemente implica ignorar todas las sutilezas de la verdadera existencia social y reducirlas a fórmulas estadística [*], o mecánicas [*] preconcebidas. Ya sean formularios, normas, estadísticas o cuestionarios, siempre es una cuestión de simplificación. Por lo general, no es tan distinto que al jefe que entra a la cocina para tomar decisiones rápidas y arbitrarias respecto a lo que salió mal: en cualquier caso es cuestión de aplicar patrones preexistentes bastante simples a situaciones complejas y a menudo ambiguas. El resultado a veces deja a las personas que se ven obligadas a lidiar con la administración burocrática con la impresión de que están tratando con personas que, por alguna razón arbitraria, han decidido ponerse unos lentes que sólo les permite ver sólo [*] el 2% de lo que está delante de ellos. Ciertamente, algo muy similar ocurre en la teoría social. Una descripción etnográfica, aunque sea muy buena, captura en el mejor de los casos un 2% de lo que está sucediendo en cualquier conflicto Nuer, o en una pelea de gallos balinesa [*] Un trabajo teórico normalmente se centrará en sólo una pequeña parte de ello, tal vez tirará de

uno o dos hilos de ese tejido infinitamente complejo de la circunstancia humana, y le servirá como [*] base sobre la cual hacer generalizaciones: por ejemplo, acerca de la naturaleza del conflicto social o de su funcionamiento. Ciertamente no estoy tratando de decir que haya algo malo en este tipo de reducción teórica (sin duda lo estoy haciendo ahora mismo). En realidad, sospecho que un proceso así es necesario si se quiere decir algo radicalmente nuevo sobre el mundo.

Consideremos el papel del análisis estructural, tan famosamente apoyado por Edmund Leach en la primera Malinowski Memorial Lecture hace casi medio siglo (1959). Hoy en día el análisis estructural es considerado en definitiva, como anticuado; y el corpus teórico de Claude Lévi-Strauss confuso y absurdo. Me parece que esto es lamentable. El gran mérito del análisis estructural es que proporciona una técnica casi infalible para hacer lo que cualquier buena teoría debe hacer: simplificar y esquematizar un material complejo de tal forma que sea capaz de decir algo inesperado. Incidentalmente es cómo mencioné con el punto sobre Weber unas líneas arriba:



Yo prefiero ver a alguien como Lévi-Strauss como una figura heroica, un hombre con gran coraje intelectual como para llevar su modelo tan lejos como pudo llevarlo, sin importarle que a veces los resultados fuesen tan obviamente absurdos o, si se prefiere, que en consecuencia le haya causado violencia la realidad.

Mientras continuemos en los dominios de la teoría [*] diré que la simplificación puede ser una forma de inteligencia. Los problemas surgen cuando la violencia ya no es solamente metafórica. Permítanme pasar de los policías imaginarios a los reales. Un ex oficial de la policía de Los Ángeles llegó a ser sociólogo (Cooper 1991) y observó que la inmensa mayoría de las personas golpeadas por la policía resultaron ser inocentes de todo delito. "Los policías no golpean a los ladrones", declaró. Y explicó que la razón es simple: la única condición para provocar una reacción violenta [*] de la policía es desafiar su derecho a "definir la situación". Si lo que he dicho es verdad esto es justo lo que esperaríamos. La macana de la policía es el punto preciso donde se unen el imperativo burocrático del estado para imponer esquemas administrativos simplificados y su monopolio de la fuerza coercitiva. su monopolio de la fuerza coercitiva. Sólo tiene sentido entonces que la violencia burocrática consista, ante todo, en atacar a los que insisten en esquemas o interpretaciones alternativas. Al mismo tiempo, si se acepta la famosa definición de Piaget sobre la inteligencia madura como la capacidad de coordinación entre múltiples perspectivas (o perspectivas posibles) uno puede ver [*] [*] precisamente, cómo el poder burocrático, en el momento de convertirse en violencia, se vuelve literalmente, en una forma de la estupidez infantil.

Si tuviera más tiempo sugeriría el por qué siento que este enfoque podría sugerir nuevas maneras de considerar viejos problemas. Por ejemplo [*] desde una perspectiva marxista, por ejemplo, se podría señalar que mi noción de "trabajo interpretativo", aquello que mantiene la vida social funcionando a la perfección, implica una distinción fundamental entre el dominio de la producción social (la producción de las personas y de las relaciones sociales) donde el trabajo imaginativo se relega a los de abajo, y un dominio de la producción mercantil donde los aspectos imaginativos del trabajo son relegados a los de arriba. Pero en cualquiera que fuese el caso, las estructuras de desigualdad producen estructuras de imaginación desiguales. También propondría que lo que estamos acostumbrados a llamar "alienación" es en gran medida la experiencia subjetiva de la vida en el interior de estas estructuras desiguales. Esto a su vez tiene repercusiones para cualquier política liberadora. Sin embargo, para el propósito presente, déjenme llamar la atención sobre algunas de las implicaciones para la antropología.

Una de ellas es que muchas de las técnicas interpretativas que empleamos históricamente han servido como armas de los débiles con mucha más frecuencia que como instrumentos de poder. Renato Rosaldo (1986) hizo una famosa afirmación sobre Evans-Pritchard, representándolo como un [*] equivalente al panóptico de Foucault cuando, molesto porque nadie quería hablar con él, terminó vigilando "desde la puerta de su tienda de campaña" un campamento Nuer en Muot Dit. La lógica parece ser que cualquier conocimiento adquirido en condiciones de desigualdad cumple una función disciplinaria. Para mí [*} esto es absurdo. El panóptico era una prisión. Los presos

soportaron la vigilancia e internalizaron sus dictados, porque si trataban de escapar o de resistirse podrían ser asesinados. Sin un aparato de coerción, un observador como Evans Pritchard ese se reduce al equivalente de un chismoso de [*] barrio, a salvo incluso de la sanción de la opinión pública.

A mi parecer, detrás de la analogía está la suposición de que este tipo de conocimiento exhaustivo es una parte inherente de todor proyecto imperial. Incluso la revisión más breve de los registros históricos, deja en claro que los imperios tienden a poner poco o nulo interés en documentar el material etnográfico. Más bien se interesan en cuestiones de derecho y de administración. Para obtener información sobre costumbres matrimoniales exóticas o rituales mortuorios, uno casi siempre tiene que recurrir a los relatos de viajeros -como los de Herodoto, Ibn Battuta, o Zhang Qian; es decir, en las descripciones de las tierras que quedaban fuera de la jurisdicción del Estado al que pertenece el viajero.

De hecho, la investigación histórica revela que muchos de los habitantes de Muot Dit [*] eran en verdad antiguos seguidores de un profeta llamado Gwek que habían sido víctimas de los bombardeos de la Real Fuerza Aérea británica y forzados a desplazarse un año antes (Johnson 1979, 1982, 1994), todo el asunto había sido ocasionado justamente por la típica estupidez burocrática (malentendidos básicos sobre la naturaleza del poder en la sociedad Nuer, intentaron separar a las poblaciones Nuer y Dinka que habían estado revueltas por generaciones). Cuando Evans-Pritchard estuvo allí todavía eran el objetivo de incursiones punitivas por parte de las autoridades británicas. A Evans-Pritchard se le

pidió que fuese a Nuerlandia básicamente como espía, al principio se negó, pero finalmente accedió, diciendo después que lo hacía porque "sentía pena por ellos". Parece que cuidadosamente [*] evitó recoger la información específica que realmente querían las autoridades, mientras que hizo todo lo posible por utilizar sus descubrimientos más generales sobre el funcionamiento de la sociedad Nuer para desalentar algunos de los abusos más idiotas o como él mismo dijo, para "humanizar" a las autoridades (Johnson 1982:245). Es así que como etnógrafo terminó haciendo algo muy parecido al trabajo tradicional de las mujeres: protegió al sistema del desastre a través de discretas intervenciones destinadas a proteger las consecuencias de la propia ceguera de los hombres desdeñosos y engreídos que estaban al mando.

¿Hubiera sido mejor mantener las manos limpias? Esto me parece cuestión de conciencia personal. Sospecho que el mayor peligro moral se encuentra en un nivel totalmente diferente. La cuestión para mí es si nuestro trabajo teórico es dirigido básicamente a deshacer y dismantelar algunos de los efectos de estas estructuras desiguales de la imaginación, o si -como incluso fácilmente puede suceder cuando nuestras mejores ideas llegan a ser respaldados por la violencia burocráticamente administrada- terminamos por reforzar esas estructuras desiguales de imaginación.

Me gustaría dar las gracias a David Apter, Breckenridge Keith, Fevervary Kryzstina, Andrej Grubacic, Hull Mateo, Leve Lauren, Christina Luna, Rockefeller Stuart, Sitrin Marina, Steve Theodore Cupido, Blanco y Hylton por sus consejos y

sugerencias, así como por alentar este proyecto. El ensayo está dedicado a mi madre, en honor a su compromiso político y moral, a su irreverencia y a su sentido común.

BIBLIOGRAFÍA

Apter, David

1965 *The Politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press.

1971 *Choice and the Politics of Allocation: a developmental theory*. New Haven: Yale University Press.

Breckenridge, Keith

2003 "Power without Knowledge: Three Colonialisms in South Africa."

<http://www.history.und.ac.za/Sempapers/Breckenridge2003.pdf> .

2005 "Verwoerd's Bureau of Proof: Total Information in the Making of Apartheid." *History Workshop Journal* 59: 83-108.

Cooper, Marc

1991 "Dum Da Dum-Dum". *Village Voice* April 16, 1991, pp.28-33.

Graeber, David

2006 *On the Nature of Politics: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.

Herzfeld, Michael

1994 *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, Douglas H.

- 1979 "Colonial Policy and Prophecy: the 'Nuer Settlement' 1929- 20" in *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, X/1.
- 1982 "Evans-Pritchard, the Nuer, and the Sudan Political Service." *African Affairs*, Vol. 81, No. 323. (Apr., 1982), pp. 231-246
- 1994 *Nuer Prophets*. Oxford: Clarendon Press.

Leach, Edmund

- 1959 "Rethinking Anthropology." *Man*:

Rosaldo, Renato

- 1986 "From the Door of His Tent: the Fieldworker and the Inquisitor." In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (James Clifford and George Marcus, eds.), Berkeley: University of California Press, pp. 77-97.

Smith, Adam

- XXX *Theory of Moral Sentiments*

Tercera parte:

**ALGUNAS
ENTREVISTAS**

Nota previa:

Agradecemos a lxs compañerxs que ayudaron a traducir esta parte del libro y que decidieron no publicar su nombre. Salud, fuerza y solidaridad.

Las palabras que hacen referencia al “genero” han sido sustituidas por la-el traductorx con una “x”. La editorial ha decidido conservarlas de esa manera como reivindicación a la construcción social y opresora del binomio hombre-mujer, femenino-masculino.

Entrevista con David Graeber³⁷

11 de junio de 2006

Q: ¿Eres un antropólogo que es anarquista o un anarquista que por coincidencia es antropólogo?

DG: Supongo que depende de qué tipo de día es. De una manera, ambos. Supongo que me he considerado un anarquista por la mayor parte de mi vida, pero también me ha interesado la antropología por la mayor parte de mi vida. Me imagino que viene del mismo impulso de creer que ha de haber algo mejor que esto. Un interés en las posibilidades humanas.

Q: Mucho de tu trabajo antropológico lo hiciste en Madagascar. ¿Por qué elegiste Madagascar para tu tesis doctoral?

DG: Esto es una pregunta interesante. Originalmente, cuando iba a la universidad, no pensaba estudiar en Madagascar. Pensaba vagamente sobre algún lugar en Indonesia.

37 Versión en inglés obtenida de: <http://u2r2h.blogspot.mx/2006/06/david-graeber-interview.html> [Consultada en julio de 2012]. No se especifica quién realiza dicha entrevista. [Nota del editor]

Parecía que había varias razones prácticas por lo cual eso no fue una muy buena idea. Polinesia también fue una opción pero decidí no ir allí porque no quise comer batatas cada día. No me gustan mucho las batatas.

Entonces mi tutor mencionó que debería mirar la opción de Madagascar, así que empecé a leer sobre ello. Comencé a leer cuentos populares. Quise informarme de cómo la gente es ahí. Lo que encontré es que la gente ahí es increíblemente subversiva. Hay muchas historias de cómo la gente juega malas pasadas a Dios. Me pareció que eran personas que tenían actitudes que yo apreciaría.

Q: ¿Que significa eso de que jugaban malas pasadas con Dios?

DG: ¡Te podría contar un cuento Malagasy pero tomaría mucho tiempo!

Q: Pues, irrealmente lxs Malagasy son bastante fascinantes! Su enfoque en la vida futura es contrario a enfocar la vida en el presente. ¿Qué encontraste en términos de su creencia? ¿Viste si realmente se introduce en su vida cotidiana?

DG: Está en todas partes. Es omnipresente. Donde sea que estés, y donde estuve yo, hay tumbas por todos lados. De hecho, las casas de la gente eran hechas de adobe. Sólo las casas de lxs muertxs están hechas de piedra. Hay estas tumbas de piedra y algunas eran bonitas y brillantes y otras eran viejas y en malas condiciones. Casi en ningún lado en el campo podrías no ver una tumba a la vista en algún lugar. Entonces estás rodeado de

memorias en todos lados, todo el tiempo. La historia está de alguna forma en el suelo, en el paisaje. Es interesante, porque de una manera es muy opresivo. Lxs antepasadxs siempre están tratando de pesarte sobre os hombros.

Q: Explícame sobre Famadihana.

DG: Famadihana son rituales donde sacas los cuerpos de tus antepasadxs de las tumbas de piedra donde están enterradxs y los envuelves en tela nueva. Es único en las tierras altas de Madagascar. No creo que haya algún lugar así en el mundo donde la gente saca todos los cuerpos de las tumbas cada cinco o siete años. La cosa curiosa que encontré es que mientras todxs hablaban de estos rituales como memoriales, como maneras de honrar y recordar lxs antepasadxs muertxs, al mismo tiempo también eran maneras de escapar de ellxs y hasta destruirles. Porque los cuerpos eran muy secos, casi momificados, pero cuando bailas con ellos, cuando los atas con nuevos mantos de seda (con cuerdas y ijalas muy duro!) básicamente los pulverizas y finalmente empiezas fusionándolos juntxs y consolidándolos para que por lo menos algunxs puedan ser olvidadxs. Reinventas, reeditas y trabajas tu historia de la manera más tangible y física. Y al mismo tiempo, también es una celebración, al final encierras de nuevo los cuerpos en sus tumbas y tienes un banquete gigante, tocas música y celebras tu libertad como si fuera la de una memoria. Aunque sin esta memoria, serías nada.

Q: Leí que tu estudio principal fue sobre lxs descendientes de familias nobles en contra de lxs descendientes de sus esclavxs?

DG: Estuve en una comunidad llamada Betago, pronunciado (Bey-ta-gu). Está dividida casi a la mitad entre aquellxs con descendientes nobles y la otra mitad de aquellxs con descendientes de sus esclavxs. Cada pueblo noble siempre está rodeado por una serie de fosas y al centro de los fosas hay la tumba de un antepasado noble. Si el descendiente de lxs esclavxs la toca, se dice que pistolas disparan desde dentro.

Q: ¡Oh, pistolas!

DG: Sin embargo, mirando al norte-este, tienen la tumba de este antepasado que de una forma es el antepasado de lxs esclavxs más importante. Dicen que realmente no era esclavo, sino un astrologo y mago nómada de quien intentaron esclavizar y terminaron condenadxs a una batalla mágica de siete años involucrando las cosechas de arroz. Esencialmente ganó debido a los tiempos.

Q: ¿Quién controla los tiempos?

DG: Lxs descendientes de lxs esclavxs. Todxs ellxs son *mediums* y así sucesivamente. Ahora, todo esto pasa al mismo tiempo cuando por una gran parte el estado les ha abandonado. Nadie les gobierna. La gente se gobierna a sí misma. Entonces, tuvieron un pequeño problema con eso: alguien robó un kit de almacenamiento entero de arroz que pertenecía a una persona mayor prominente. El anciano decidió que ya era suficiente. Tenemos que tener una prueba colectiva. (Collective ordeal)

Q: ¿Qué son las pruebas colectivas?

DG: La manera en la cual llevas a cabo una prueba colectiva es que tomas un poco de agua, tomas un objeto hecho de oro y además tomas un poco de polvo de alrededor de una tumba ancestral y mezclas todo junto y todxs beben un poco. Ordenan a todxs en la comunidad y dicen "si yo fuera quien hizo esto, que lxs antepasadxs me hagan caer muertx..." Y después, quien sea la próxima persona que muera será la culpable. Entonces hicieron eso, pero hubo un problema-necesitaron el polvo. Bien, ¿De cuál tumba ancestral toman el polvo? Hay muchas tumbas, hay grupos diferentes. Entonces, el astrólogo, el tipo que controla las medicinas y los tiempos, decidió "Pues, tomaré un poco de ambos" e hicieron eso. Eso fue lo que me contaron, esto fue un año antes de que llegué allí, entonces no lo vi. Pero, era la temporada de lluvias entonces cada día era agradable en la mañana y después llegan todas las nubes y normalmente empieza a llover en la noche. Entonces hicieron la ceremonia en la mañana y, todxs me dicen, esa tarde hubo una tormenta con granizo fortuita que destruyó sólo el arroz de las personas que organizaron la ceremonia, porque lxs atepasadxs estaban rabiosxs por haber sido mezclado juntxs. Y ese fue el punto. La gente se dio cuenta que tenían profundos problemas con llevarse bien.

Entonces realmente es un ensayo, o el libro es realmente sobre trabajo simbólico ahí y personas peleando sobre el significado de la historia, y quejas históricas, largas y profundas, con cada método excepto la violencia física. Pero con cada tipo de violencia simbólica posible. Nadie golpeaba a nadie realmente ni hacían nada físico, pero por otro método podrían estar en guerra, y lo estaban.

Q: En tu biografía leí que en tu disertación *Disastrous Odeal of 1987: Memory and violence in Rural Madagascar* (Experiencia desastrosa de 1987: Memoria y Violencia en Madagascar rural)...

DG: ¡Pronto será un libro!

Q: ¡Pronto será un libro! Pero tu biografía dice que tu disertación habla sobre la magia, la historia, y el rol político de los cuentos. Me intrigó la magia. ¿Qué tipo de magia experimentaste ahí?

DG: Ah, cualquier tipo concebible. A menudo me gusta hacer distinciones entre cosmologías teológicas y humanísticas. La cosmología es donde la gente asume que los poderes grandes que controlan el mundo están distantes y son divinos. Otra manera que me gusta pensar sobre ello es que existe un tiempo de orígenes míticos cuando la gente tiene poderes que ahora no tenemos. Poderes creativos-su habilidad para actuar sobre el mundo era profundamente diferente en su naturaleza. Entonces, las cosas que hacían en esos tiempos, si fuera en el edad mitológica, la edad épica, la edad heroica, ahora no se pueden repetir.

La cosa interesante sobre las cosmologías mágicas es que casi cualquier cosa que alguien podría hacer en ellas, ahora se puede hacer si sólo encuentras la manera. Así que la suposición fue que todos esos poderes realmente están disponibles ahora si conoces a alguien que sepa hacerlo y si puedes pagar por ello.

Q: ¿De verdad? ¿Entonces hay personas que están en contacto con los poderes mágicos?

DG: Sí, nada más es cuestión de conocimiento técnico, es cuestión de tener las conexiones correctas a través de varios espíritus de antepasados. Pero lxs descendientes de lxs esclavxs son lxs únicxs que saben hacer estos tipos de cosas y se les consideran muy buenxs en hacerlas.

Q: Encuentro que las personas que no son realeza, aun es nuestras clases americanas, son las personas que hacen todo el trabajo, y sabrían hacer todas esas cosas.

DG: Sí, y existen cosas muy comunes que ves alrededor del mundo cuando hablamos de *médiums*. Me gusta referir a esto como jiu-jitsu espiritual. Eso es cuando tomas tu debilidad y lo conviertas en algo positivo.

Q: Jiu-jitsu Espiritual. Me gusta mucho eso. Es un término genial.

DG: Es realmente común. Por ejemplo, con las personas que son subordinadxs de otrxs por su estatus. Lxs esclavxs existen para ser agentes de la voluntad de alguien más, de gente importante. Sólo están cumpliendo órdenes, son una extensión de la voluntad de alguien más. Y cuando estás poseída por un espíritu, te conviertes en la extensión de la voluntad de alguien más completamente. Esencialmente eres él/ella. Pero si eres esx subordinadx, de hecho te vuelves muy poderoso porque tú eres el rey. Entonces estás convirtiendo tu debilidad en una de las mayores fuerzas posibles.

Y hay una gran parte de Madagascar, no en la parte donde estuve específicamente, por ejemplo la costa oeste, donde lxs franceses colonizaron Madagascar, lo importante fue intentar compartir el liderazgo. Así que encontraron a la familia real e intentaron aceptarles, cuando de hecho la familia real sólo son las ramas menores del árbol, lxs antepasadxs son lxs más importantes, el más viejo el antepasado real, el superior. Y muy rápido se hizo claro que la gente que realmente está manejando las cosas ya había muerto y que sólo aparecieron a través de los *mediums* que casi siempre eran mujeres mayores de descendencia común o de esclavxs. Y no es como si un colonialista francés fuera ir a visitar una mujer en trance. Entonces fue una manera de poder ponerse en un lugar donde tus opresores no puedan llegar.

Q: Esto trae a colación algunas preguntas relacionadas con tu otro tema, David Graeber el Anarquista. En tu artículo titulado "Anarquismo, o el Movimiento Revolucionario del Siglo XXI" comienzas con hablar un poco sobre el "movimiento de movimientos". ¿Qué es el movimiento al te refieres?

DG: Es lo que normalmente se refiere en la prensa como el movimiento "anti globalización". Esto me parece un nombre tonto, ya que casi nadie que de verdad está involucrado en este movimiento se consideran en contra de la globalización - en el sentido de borrado de las fronteras, movimiento libre de personas, pertenencias e ideas... Alguna gente lo llama el "movimiento de justicia global", "movimiento de globalización alternativa

“movimiento de movimientos”, porque hay muchísimos movimientos diversos dentro de él y no existe ninguna vanguardia o liderazgo único.

Q: La palabra “globalización” ha sido usado mucho recientemente. ¿Puedes platicar un poco sobre la diferencia entre globalización imperial y globalización genuina?

DG: Siempre uso el ejemplo de TLC-AN. Desde que los Estados Unidos y México firmaron el TLC-AN, el tamaño de la guarida de fronteras Americanas ha crecido más de tres veces. Levantan muros y lo llaman globalización. Tenemos que tener en cuenta que sólo hace unos ciento de años las fronteras internacionales no existían. Y aun en los años 1890, cosas como pasaportes fueron consideradas como barbarismos anticuados. En muchas maneras hemos ido para atrás. La globalización real para mí significaría una eliminación genuina de las fronteras, yéndonos más hacia una noción de ciudadanía global, no en el sentido de subordinación a un estado global único, eso sería un desastre, sino en el sentido de reconocer que todxs en este planeta, finalmente son parte de la misma comunidad y comenzando a pensar sobre lo que todxs debemos a cada unx como resultado, a crear formas de movimiento y solidaridad que ignoran los aparatos de los estados-naciones totalmente.

Q: ¿Cuál es tu opinión sobre “The world is flat” (El mundo es plano) por Thomas Friedman versus “Confessions of an Economic Hitman” (Confesiones de un sicario económico) por John Perkins. ¿Cual visión de globalización es más certera?

DG: Ni empieces a hablarme sobre Friedman...

Q: ¿Por qué llamas al siglo XXI el siglo Anarquista?

DG: Tal vez soy optimista. Pero si miras al mundo desde una perspectiva histórica de largo plazo, simplemente a mí me parece obvio que los acuerdos actuales no pueden durar. El capitalismo en particular. Todo el mundo tiene una definición diferente pero lo único en que todos están de acuerdo es que el capitalismo está basado en un crecimiento imperativo e infinito; si una empresa no crece, falla; si el PIB no crece, será un país fallido... No me malinterpreten, si quieres que el sistema económico produzca el número máximo de bienes de consumo, el capitalismo definitivamente es lo mejor. Pero el crecimiento infinito simplemente no es sostenible - no fue sostenible cuando hubo sólo veinte o treinta por ciento de la población en economías de consumo, y ciertamente no fue sostenible cuando ya existían países como la India y China como jugadores iguales en el juego. Así que algo va a resultar, y probablemente no tomará mucho tiempo, porque la historia en general parece haberse acelerado recientemente.

Por supuesto, no tenemos ni idea de si lo que viene después será mejor, o hasta peor. Esto es por lo que creo que es tan importante que por lo menos empecemos a hablar y pensar sobre lo que podría ser mejor. Pero en el momento que empiezas a ver paradigmas revolucionarios como inherentemente legítimos se hace obvio que la mayoría de aquellos que eran populares en el siglo XX ya son totalmente desacreditados, y en la mayor parte por buenas razones: el anarquismo es

uno de los pocos que se mantiene intacto. Y de hecho es de ahí donde todas las energías creativas realmente surgen.

Q: ¿Cómo ha sido tu vida después de toda la atención de los medios? He leído que te has estado haciendo amigxs con lxs IRS³⁸

DG: Sí, esto es un obstáculo por ser un disidente en los Estados Unidos. De repente desarrollan un interés profundo en tus impuestos. A parte de eso, sin embargo, me parece haber salido bastante fácil. Recuerdo que durante la Convención Republicana, Nightline publicó una lista de lxs cincuenta anarquistas más peligrosxs en los Estados Unidos que supuestamente iban llegando. La mitad eran amigxs míxs. ¿Qué fue exactamente peligrosx para ellxs? no estoy seguro- pero honestamente estuve algo dolido por no llegar a estar en la lista.

Q: ¿A cuáles organizaciones anarquistas perteneces?

DG: En este momento soy miembro de los IWW, en Nueva York están involucradxs en una serie de campañas cada vez más exitosas para organizar trabajadores de Starbucks (tenemos tres tiendas declaradas y algunas más pendientes) y mayormente trabajadorxs hispano-hablantes en tiendas de suministro de restaurantes en Brooklyn, una campaña que está tomando fuerzas rápidamente. Formo parte de las redes PGA- esto es la red global iniciada por lxs zapatistas, junto a

38Internal Revenue Service (Servicio de Impuestos Internos) es la agencia federal de los Estados Unidos encargada de la recaudación fiscal y del cumplimiento de la leyes tributarias. [Nota del Editor]

grupos de acción directa rurales en lugares como Brasil y la India, organizaciones indígenas, grupos anarquistas en Europa etc. Y tomando parte en discusiones sobre re-organizar algo parecido a la vieja Red de Acción Directa en Norte América. Pero realmente sólo estamos empezando a pensar qué vamos a hacer con eso.

Q: ¿Crees que tu activismo te ha distraído de tu trabajo antropológico, o lo ha inspirado?

DG: Oh, creo que ha habido una confluencia enorme. Cuando primeramente me involucré en la Red de Acción Directa en Nueva York, ciertamente nunca me imaginé estando ahí como nada más que un activista. El movimiento que siempre quise que existiera, pareció de repente que sí existía, entonces sólo quería saltar a bordo.

Q: ¿Cuáles son tus planes para el futuro? ¿En cuáles libros estás trabajando o en cuáles movimientos estás involucrado?

DG: No estoy seguro. Obviamente necesito un nuevo trabajo. Tengo el próximo año para hacer eso- y tengo todas tipos de antenas y posibilidades en el Reino Unido, Francia, hasta de China de hecho, pero la academia estadounidense... pues, nada más diré que la academia aquí es mucho más conservadora de lo que a ellxs les gustaría creer. Veré que pasa. Pensaba en regresar a Madagascar por un rato, o tal vez a Nepal. Tengo invitaciones de estudiantes de posgrado de dar seminarios sobre teoría de valor en todos lados, de Kyoto a Michoacan. Entonces supongo que viajaré mucho. Es un poco irónico- una razón para estudiar antropología era porque no vengo de una familia rica, pero siempre

quise viajar. Resulta que durante los últimos veinte años o algo así, casi siempre he estado demasiado pelado, o demasiado ocupado para hacer eso. Ahora por fin tendré la oportunidad.

También tengo un montón de libros para publicar o por lo menos espero que sí. El libro sobre Madagascar debería salir el próximo año por fin. También un libro de ensayos sobre ideas teóricas sobre movimientos sociales nuevos que coedité con Stephen Shukaitis. Finalmente, terminé una etnografía muy larga de acción directa que acabo de enviar a Verso, pero no estoy seguro cuánto tiempo tardará ya que saldría con alrededor de 600 páginas y hoy en día es casi imposible lograr publicar un libro de ese tamaño. Estoy trabajando en un montón de otros proyectos: algo sobre el Océano Índico Medieval, algo sobre el concepto de deuda, algo sobre los reyes divinos en África del Este y la noción del Estado como una guerra constituyente entre el soberano y el pueblo, una pieza teórica sobre la relación del poder y la estupidez. Si nada más, por lo menos me mantengo ocupado.

Entrevista a David Graeber por Mark Thwaite³⁹ 16 de enero de 2007

David Graeber es un antropólogo y activista que, técnicamente, todavía está empleado como profesor adjunto en la Universidad de Yale, aunque vive en Nueva York. Ha escrito varios libros, incluyendo *Toward an Anthropological Theory of Value*, *Fragmentos de una Antropología Anarquista*, una etnografía próxima de Madagascar titulada *Lost People*, y una etnografía de la acción directa llamada *Direct Action: An Ethnography*. Él es actualmente miembro con MDS, la IWW, (*Obreros Internacionales del Mundo*) y varios proyectos relacionados con la PGA.⁴⁰

39 Versión en inglés obtenida de: <http://www.readysteadybook.com/Article.aspx?page=davidgraeber> [Consultada el 22 de julio de 2011]

40 La única obra de D. Graeber que se conoce en español es la de *Fragmentos de antropología anarquista*. Las otras no han sido traducidas. Una relación de sus obras y su posible traducción sería la siguiente: *Toward an Anthropological Theory of value: the false coin of our own dreams*, 2001 (*Hacia una teoría antropológica del valor: la falsa moneda de nuestros sueños*); *Lost people : magic and the legacy of slavery in Madagascar* (*Pueblos perdidos: la magia y el legado de la esclavitud en Madagascar*) apareció en la editorial de la Universidad de Indiana en septiembre de 2007; *Possibilities: essays on hierarchy, rebellion, and*

Mark Thwaite: ¿Crees que todxs lxs antropologxs radicales son lxs herederxs de Pierre Clastres y Marcel Mauss? ¿Cuántos de ustedes existen?

David Graeber: On no, para nada. Durante muchos años, se vio a Mauss como una figura bastante conservadora (la gente no sabía acerca

desire, (Posibilidades: ensayos sobre jerarquía, rebelión y deseo) fue publicado por AK Press en noviembre de 2007; y *Direct action: an ethnography (Acción directa: una etnografía)* en 2008 en la misma editorial. En 2011 ha publicado *Debt, the first 5000 years, (Deuda, los primeros 5000 años)* una aproximación histórica y antropológica al concepto de deuda, a los orígenes del dinero y a las formas de cooperación no asimilables al intercambio. Con Stevphen Shukaitis, es coeditor de *Constituent imagination: militant investigations//collective theorization, (La imaginación constituyente: investigaciones militantes/teorización colectiva), 2007.* Por otro lado, el MSD (siglas en inglés) se refiere al Movimiento por una Sociedad Democrática fundado en 2006 que, se describe como "una asociación global de las personas de izquierda" que "busca crear una comunidad sostenida de preocupación y las acciones educativas y políticas." Para nosotrxs es una mezcla vaga e indefinida que agrupa a muchas organizaciones y posturas incluso contrarias. La People's Global Action (Acción Global de los Pueblos), es el nombre de una red mundial de coordinación de los movimientos sociales radicales, campañas populares y acciones directas en la resistencia al capitalismo y por la justicia social y ambiental. AGP es parte del movimiento anti-globalización. Para más información sobre la AGP, véase el texto "Los nuevos anarquistas" incluido en este libro. [Nota del editor]

de sus compromisos políticos), y Clastres era un loco raro criticando a lxs marxistas de su época. La primera ola de antropología radicalmente consciente fue en su mayoría Marxista, ya sabes, existía algo como una moda de los modelos del Marxismo Francés en el mundo anglófono durante los años 70 y principios de los 80. Ese género fracasó. Hoy en día la mayoría de lxs antropologxs olvidan eso, pero yo creo que Marx ha tenido muchas ideas útiles para lxs atropologxs, y que estos hombres sólo usaron una versión torpe del pensamiento Marxista. De todas maneras, desde los años setentas la mayoría de lxs atropologxs han *afirmado* ser radicales de alguna u otra manera, pero la mayoría han preferido a Foucault o alguna otra versión de pensamiento de "Francia 68". Mucha gente me critica por criticar a Foucault pero lo que más me frustra de Foucault no es él mismo (quien fue una figura extremadamente multifacética, siempre cambiando su posición y proponiendo nuevas ideas), sino cómo ha sido apropiado como un tipo de semidios en algunas partes de la academia: básicamente, por académicxs que se encuentran atoradxs en ambientes extremadamente jerárquicos pero bien-pagados al mismo tiempo, y que no están de ninguna manera, involucradxs en movimientos sociales para nada, pero que también quieren creerse más radicales que aquellxs que sí lo están. Es decir, para argumentar que si se van a comprar equipos de la esclavitud o algo costoso, son realmente mucho más subversivos que la gente que realmente arriesga su cuello en las calles. Eso me molesta.

Sin embargo, creo que el mundo está empezando a ver las cosas como realmente son respecto a nosotrxs --lxs académicos radicales. Más y más, unx tiene que elegir entre trabajar

para unas ONG's, el gobierno, el mercado, o para los departamentos que se organizan como corporativos y pretenden abiertamente quebrar sus sindicatos- o, alternativamente, realmente conectar de alguna manera con los movimientos sociales reales que no simplemente quieren imponernos como su vanguardia. Creo que de alguna manera eso es algo positivo. La mayoría de esa gente se hace pasar por los radicales salvajes post-modernos y durante los años ochenta y noventa, realmente eran liberales clásicxs. Con eso quiero decir, interesadxs en libertades personales y derechos de las minorías, sin realmente retar a las instituciones como el estado o el capitalismo. Bueno, ¿quién soy yo para decirle a la gente qué tienen que pensar? Pero sí me molesta cuando la gente así se declaran como súper-radicales. Más y más frecuentemente, esta gente empieza a admitir que pues sí, la verdad es que son liberales. Para mí, esto es algo bueno. Es como si finalmente podemos comenzar a tener una conversación real.

Es en este contexto que el anarquismo aparece de repente en el horizonte académico. Aunque empieza con gente joven -quienes en realidad vienen con experiencia de activismo, donde las ideas anarquistas y formas de organización se están desarrollando con importancia en todas partes. Hay unos pocxs profesorxs anarquistas- un número muy pequeño de profesorxs de edad mayor, probablemente más profesores jóvenes escondidos, sobre todo sin admitirlo, y un gran número de estudiantes de posgrados y un número muy grande de estudiantes de licenciatura. Eso lo sé porque me escriben todo el tiempo, preguntándome dónde voy a estar el año siguiente (ni idea tengo), dónde deben de

inscribirse... Entonces, puedes ver el cambio histórico que está pasando allí frente de ti.

MT: ¿Crees que el pensamiento anarquista es especialmente útil para un/a antropologx o existen aplicaciones más amplias posibles? ¿Crees que la radicalización/energía del anarquismo podría salvaguardar el pensamiento crítico a lo largo de la Academia? ¿Puede el Anarquismo compensar el Marxismo?

DG: Es perfectamente concebible. No hay ninguna contradicción necesaria entre los dos, ya que el marxismo es mejor cuando trata de teoría, y el anarquismo es en su mayoría las éticas de la práctica. Como siempre digo, no hay teoría anarquista sobre la forma de mercancía. Una vez en la Universidad Johns Hopkins estaba en un seminario con Giovanni Arrighi -el analista de sistemas mundiales Marxistas/Braudelianos, un hombre de que tengo mucho respeto- y sugerí que tal vez deberíamos tener una división de labor: lxs marxistas nos pueden decir por qué la crisis económica pasó en Argentina, por ejemplo; lxs anarquistas pueden decidir lo que hay que hacer sobre ella. Fue una especie de broma, pero quizá en ese espíritu, se estaba perfectamente susceptible. ¿Por qué no?

Me opongo firmemente a las formas de organización que se han desarrollado dentro de muchas corrientes del marxismo y de los hábitos intelectuales de condena sectaria que muchas veces las acompañan, pero han existido corrientes del marxismo que no eran así (así como siempre han existido corrientes del anarquismo que desafortunadamente sí lo eran).

MT: Y hablando de la academia, ¡acabas de ser expulsado de ella! Cuéntanos de eso David.

DG: Bueno, me han expulsado de una institución notoriamente conservadora. ¡Espero que esto no signifique que estoy fuera de toda la academia en general! Y uno debe de considerar que también me he enterado que una de las razones de porqué me querían echar de la facultad de Yale fue porque yo tenía *demasiadas* publicaciones (y demasiado apoyo de estudiantes postgrados). Me gustaría pensar que existen instituciones donde estos factores actúan en tu favor.

MT: Tu trabajo de investigación antropológica sirve para sugerir que lxs anarquistas tienen la razón: podemos vivir juntxs (de hecho lxs humanos siempre lo hemos hecho) sin el estado. Pero tomando al estado como el "enemigo", ¿No es que lxs anarquistas ponen el carro delante de los bueyes? Mejor dicho, ¿no es que el base económica crea la súper-estructura del estado y no al revés?

DG: Honestamente, no creo que tales distinciones de base/super-estructura significan mucho. Puede ser que piensas que es extraño, pero yo pienso que distinciones así no son realmente materialistas. Son idealistas. Déjame explicar.

Míralo en términos de acción. Lo que la realidad consiste - y eso está en el mejor espíritu de Marx, por supuesto- son procesos y acciones. Todxs estamos ocupadxs haciendo cosas, produciendo el mundo en el cual estamos viviendo. Pero si miras al mundo así, un modelo de base/súper-estructura no tiene mucho sentido. Sólo tiene sentido si miras los *productos* de la acción: aquí hay algunas

personas y están haciendo croquetas de pescado, o alfarería, entonces eso es material, y allá hay algunas personas haciendo leyes, o poesía, y eso es lo ideal. Pero por supuesto, el *proceso* de hacer leyes (o poesía) es igual de material como el proceso de hacer las croquetas. Hay que hacer edificios para hacer las leyes, y alguien los tiene que limpiar, y se necesita el papel y el transporte y las pelucas chistosas y todas estas cosas. Y de la misma manera el proceso de hacer croquetas de pescado obviamente involucra personas pensando sobre todo tipo de cosas. Sólo si imaginas productos que existen sin procesos podrías decir que una cosa es material, o menos cerebral, que la otra. Por eso digo que es una posición idealista: eso es lo que las elites siempre dicen. Siempre están insinuando que lo que hacen ellxs es de alguna manera superior y más puro y abstracto, que flota encima de todo el lodo y el fango de la vida material real. A eso respondería con la única respuesta apropiada: mierda. ¡No lo es! La señora limpiando el baño es también una parte del proceso del hecho de hacer leyes como cualquiera otra. En acción, estas distinciones no tienen significado.

Aun si te fijas de la historia del marxismo, notas algo extraño. La mayoría de lxs marxistas se ha sentido obligadx al menos a hablar positivamente sobre el modulo de la base/súper-estructura ya que aparece en *Contribución a una crítica de la económica política*. ¿Pero qué es lo que hacen? (Nota: de nuevo una acción). Bueno, lxs Marxistas del occidente sobre todo escriben sobre el arte y la literatura. Es difícil encontrar un análisis marxista de un método nuevo de producción de hierro, pero fácil de encontrar un análisis marxista de sistemas legales o ensayos sobre la poesía de

William Blake. Podrías decir que los viejos regímenes Leninistas o Stalinistas eran más duros en este punto, pero sus acciones eran todavía más contradictorias. Insistían que la base es la determinante y encarcelaban a quien dijera lo contrario. Perdón: si realmente crees que la base material determina la producción ideológica, pues no vayas encarcelando o disparando a gente por escribir una poema que no te guste. No existiría necesidad de eso. Entonces, en sus acciones, estos regímenes se comportaron como idealistas extremos, obsesionados con los escritos de intelectuales, mientras eran lxs capitalistas -quienes muchas veces pretendían creer en filosofías idealistas- quienes actuaron como realmente creían en la determinación material, como asumían que mientras controlaban los medios de producción, no hubo necesidad de detener poetas: todo lo demás se encargaría en gran medida de sí mismo. Pero a lo mejor divago del punto.

Supongo que tu pregunta fue más sencilla: ¿Realmente estamos al punto donde podemos desaparecer el estado? ¿Sería que las instituciones alternativas simplemente se levantan inmediatamente o espontáneamente o tendríamos que construirlas lentamente primero? Como te podrás imaginar, hay un debate animado a cerca de eso. Yo no sé. Pero es cierto que lxs anarquistas están ayudando a construir alternativas. La única condición que tenemos es que no queremos hacerlo a través del estado, porque pensamos que el estado es una forma de violencia y que no se puede construir libertad tras el cañón de una pistola.

MT: ¿Como puede el anarquismo evitar ser simplemente un movimiento reformista para un poquito más de democracia? ¿Algo que suena radical pero que prácticamente posiciona lo pequeño en contra del grande y no mucho más que eso?

DG: Qué gracioso, en los Estados Unidos nunca nos preguntamos eso. Somos nosotrxs quienes normalmente acusamos a otrxs de ser reformistas . Creo que la respuesta es: nosotrxs no nos involucramos en, como ya dije, lo que consideramos formas de violencia. No vamos a ser cooptadx. Impugnamos las instituciones como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, por ejemplo, pero no vamos a sentarnos junto a ellxs para negociar- queremos abolirlas. No pedimos reformas de inmigración, pedimos la abolición de las fronteras. Creemos en la acción directa; o sea que, cuando sea posible, nos comportemos como si estas instituciones, fronteras, autoridades del estado, no existan. Ultimadamente eso se abre en una estrategia de doble poder: donde y cuando sea posible, intentamos establecer enclaves autónomos que operan fuera del estado y el capitalismo en su totalidad, y damos nuestro apoyo a las personas de otros lugares que hacen lo mismo.

MT: Caracterizas el Marxismo como una teorización pero el anarquismo como ética. ¿Necesitamos la ética más que la teoría?

DG: Bueno, teóricxs sin ética pueden hacer cosas muy horribles. Vimos mucho de eso en el siglo XX con lxs Estalinistas o lxs Neoliberales (y fíjate qué fácil es para unx convertirse en el otrx). La ética sin teoría, sin embargo, ni siquiera es

verdaderamente posible. Digo, claro, podemos fingir. Pero de cualquier modo en que mires el mundo, esto implica algún tipo de teoría sobre él. Y si no aplicas ningún tipo de teoría crítica al mirar el mundo, al menos implícitamente, pues sólo vas a terminar reproduciendo los supuestos dominantes de hoy en día, que en nuestro caso, son en su mayoría neoliberales. Aun así, me parece que estoy de acuerdo con Holloway sobre este punto: la buena teoría crítica no empieza con una serie de proposiciones sobre el mundo, de una reflexión ajena, de reflexionar sobre cómo las cosas podrían ser mejores, sino de un sentimiento instintivo que algo está profundamente mal. Eso le llama "el grito", que es su propia expresión idiosincrásica, pero no es tan mala. Ves al mundo y tu primer reacción es de horror. Al menos para muchxs de nosotrxs -probablemente la mayoría- sí lo es. Simplemente algo parece terriblemente mal. Después de esto, empiezas a teorizar, intentando saber por qué. Es un instinto inicial ético, algún tipo de instinto primordial, que comienza el camino a la teoría. Yo creo que es importante no perder de vista esto.

MT: ¿Esto se superpone con su problema de unir las ideas de valor de Mauss y Marx?

DG: ¡Fíjate, no había pensado en eso tan explícitamente! Pues sí, Mauss era algo así como un pensador ético. En eso era más cercano a lxs anarquistas. Marx, por supuesto, solo tenía desprecio por las bases morales (en lugar de las "científicas") críticas al capitalismo, porque consideró nada más una moralidad pequeña burguesa. No podemos pensar fuera del sistema, decía: lo mejor que podemos hacer es observarlo en sus propias contradicciones internas. Desde

nuestra perspectiva actual, parece fácil ver qué ingenuo era mucho de eso: la idea que puede existir un enfoque objetivo y científico a los problemas sociales es igual a un producto de hábitos capitalistas de pensamiento –de hecho, mucho más– que, por ejemplo, un relojero suizo del siglo XIX que leía a Bakunin y sintió que el trabajo asalariado era un mal trato y por eso prefería la abolición del sistema de trabajo asalariado. Y todos hemos tenido la oportunidad de observar a dónde el utilitarismo a sangre fría nos puede dirigir en la búsqueda de la revolución. Entonces Mauss, que argumentó (así como los rivales de Marx) que ciertos principios éticos no son simplemente los productos de un periodo socio-económico particular, sino básicos a la humanidad, y siempre lo serán hasta un cierto grado en cualquier periodo de la historia, sea feudal, capitalista o cualquier otro. Por esta razón, Mauss hizo hincapié en el don. Sentir la obligación moral de regresar o superar un don, se supone es producto de un hábito de pensamiento arcaico, el tipo de cosas que observarías en las islas Trobriand o las sagas islandesas, pero de hecho, si invitas una cena a un economista del mercado libre, se comportaría de la misma manera: se sentiría como si realmente debería invitarte a cenar también, aunque su teoría le dice que debe ser feliz porque consiguió algo gratis.

Entonces, desde una perspectiva Maussiana, supongo que puedes decir que en lugar de existir un sistema total que determine todo- capitalismo, modernidad, o como querías llamarlo- hay un par de elementos mínimos, tipos de relaciones sociales básicas que llevan su propia moralidad. Hay intercambio recíproco, que pueda ser del tipo mercantil, o de don. Esos son sobre la autonomía.

Después, hay otras tipos de relaciones de dones también, por ejemplo, relaciones jerárquicas, que no son recíprocas para nada. Si das algo a un mendigo o un niño, no esperas nada a cambio, es más bien como un precedente y esperarán que les des de nuevo la próxima vez que te vean. Porque no hay presunción de igualdad. Regalos de campesinxs a lxs señores feudales funcionaron de la misma manera. También hay las relaciones comunistas, de cada unx según sus capacidades, a cada unx según sus necesidades. Tratamos a nuestras familiares y buenxs amigxs de esa manera. La cuestión es cómo se juntan todas esas relaciones. Entonces, yo diría: las relaciones capitalistas genuinas ni siquiera son tan comunes en lo que digamos es un sistema capitalista. La mayoría de la gente que trabaja para empresas capitalistas actúa como comunistas, al menos entre ellxs. (Por ejemplo, si alguien dice "pásame esa llave inglesa", el otro tipo no dice "¿cuánto me vas a dar por ella?") Desde esa perspectiva, el capitalismo no es un sistema total- realmente es parasitario sobre el comunismo y siempre lo ha sido.

MT: Mencionas los ensayos radicales de Robert Graves en tu libro. No sabía sobre ellos: explícame más.

DG: Ah sí, Graves era un personaje tan extraño. Amaba sus escritos cuando era niño. Políticamente eran muy confundidos, algunas de sus ideas eran de hecho completamente reaccionarias, otras muy radicales. Pensando ahora, creo que lo que me interesó tanto de sus textos era que encontraba en lo subversivo pura diversión de ese tipo que sentía que no tenía que respetar la sabiduría recibida para ningún asunto. Escribía ensayos

sobre poetas famosos y decía lo malo que eran. O por ejemplo, *La Ilíada*, ¿Por qué nadie se ha dado cuenta que es obviamente un sátira? Digo, me parece perfectamente posible que sea así. Imagínate que eres un poeta, una persona de sensibilidades delicadas, y que vives en Grecia en la edad de hierro, así que la única manera para ganar la vida es hablar bien de unxs criminales borrachxs. Bueno, claro que vas a burlarte de ellxs, pero lo haces tan sutil que lxs idiotas no se van a dar cuenta y tal vez te apuñale con una espada. Entonces dice: ¿por qué nadie se ha dado cuenta que la gente siempre se comporta al contrario exacto de sus etiquetas?. Odiseo es siempre el justo, y es él quien miente y asesina en sangre fría. Néstor es siempre el consolador sabio. Sin embargo nadie parece haberse dado cuenta que cada vez que Néstor da consejos y la gente los acepta, siempre es la peor cosa que podían hacer y todo termina en una catástrofe, etc. Entonces Graves lo traduce como una comedia y de hecho es muy gracioso. De hecho esto es lo que me impresionó bastante, porque si sí es verdad, nos da una lección importante sobre la naturaleza de la ironía. O sea, que la ironía no crea ninguna diferencia. O frecuentemente no lo hace. Siempre había dicho que la diferencia entre decir "lxs nativxs hacen esto" y "lxs `nativxs´ hacen esto" realmente no existe. Pero esto es mucho más significativo: aquí hay un hombre que escribe una sátira muy gracioso sobre la sociedad del edad de hierro, y pasan casi tres mil años para que alguien da cuenta de eso. (A propósito, mencioné esto a uno de los *Yes-men*⁴¹ recién y

41 Los *Yes Men* son una pareja de activistas formada por Andy Bichlbaum y Mike Bonanno, quienes hacen uso de lo que ellos llaman "corrección de identidad", una identidad temporal -impostores- que toma rostros

estaba fascinado). Pero todos sus ensayos son así. Trata de demostrar que Virgilio o Milton [John] de hecho eran poetas terribles. Uno de mis ensayos favoritos de todo el tiempo trata de reconstruir cómo Milton escribió *L'Allegro*. Pues, empezó escribiendo solamente sobre la sirvienta que trae leche, y después se dio cuenta que su padre no lo aprobaría, entonces la hizo una ninfa, pero después recordó que había usado esa rima antes entonces añadió todo este relleno sin sentido. Etc. etc. Al final del ensayo se demuestra de manera concluyente, al menos para mí, que hasta el final del poema Milton se confundió con sus páginas y por eso hay una historia, que se supone que cuenta sobre un ogro, que está atribuida a una gallina y, repito, cientos de años han pasado y nadie se ha dado cuenta.

Sus ideas políticas son igual de viejas: como comenté en mi libro *Fragments*, parece que *inventó* tanto el primitivismo (los tipos que esperan colapso industrial como la salvación del planeta y el nacimiento de una nueva sociedad con tecnología razonable y limitada) como el feminismo al *estilo adorador de diosas*, ambos al mismo tiempo, aunque ninguno de los dos realmente quieren verlo como antepasado, parcialmente porque es imposible aclarar si realmente hablaba en serio o no. Es gracioso porque muchas de las biografías literarias me

de importantes portavoces de empresas transnacionales-tales como OMC, Dow Chemical, McDonalds, Exxon-, para aparecer en escenarios públicos y evidenciar la maldad, abuso y deshumanización de las corporaciones y organismos gubernamentales. Su método predilecto es la sátira, haciendo comentarios ofensivos y denigrantes sobre corporaciones, trabajadorxs y consumidorxs. [Nota del editor]

parecen que no comprenden por completo el punto. Lo pintan como este hombre cobarde obsesionado con mujeres fuertes y controladoras y lo justifica inventado una mitología extraña -donde si sólo lees sus ensayos, inmediatamente estarás en presencia de un hombre que obviamente se está divirtiendo lo más que alguien pueda en la profesión literaria, diciendo lo que le da la gana cuando le da la gana, sin importar qué tan ridículo es, un hombre que respeta absolutamente nada excepto sus (normalmente numerosas) amantes damas. Como resultado, fue un pensador completamente asistemático. Pasé muchos de mis años de adolescencia tratando de comprender el sistema, dado que él seguía insistiendo que había uno. Y finalmente sentí que yo compartía el chiste con él, y eso me agradó aún más.

Sabes, ahora estoy pensando sobre esto. Realmente no había pensando bien todo esto antes. Pero creo que lxs personajes que me gustan más no necesariamente son lxs rebeldes. La rebelión juega en las manos del *status quo*, en el mismo sentido que una protesta, digamos, de alguna manera implica que estás reconociendo la autoridad de aquellxs en contra quienes protestas. Si andas mostrando una pancarta que dice "Libertad para Mumia" o "salva las ballenas" -- ¿A quién realmente está dirigido? ¿Estás llamando a George Bush a cumplirlo? De una manera sí, pero de otra manera no. Realmente no quieres que eso sea verdad, entonces escribes con gramática ambigua -- pero aun así, al final de cuentas, de una forma sí estás llamando a aquellxs en el poder a parar de hacer algo o de comportarse mejor y eso es un reconocimiento de su poder. Por eso lxs anarquistas rechazan la

lógica de protesta y prefieren la acción directa -- lo cual, significa efectivamente, insistir sobre que tienes el derecho de actuar como si ya fueras libre. Si alguien está haciendo algo malo, pues intentas pararlo, de la misma manera esperarías que cualquier/a actuara en una sociedad libre y justa - es decir, si es posible sin violencia, pero aun así, si una bola de policías intervienen, no lxs tratas como autoridades, actúas como si fuera un grupo de personas en trajes azules y con armas -- esto es, básicamente, una pandilla callejera violenta. De todos modos, por esta razón me cae bien la gente como Graves. Salió del juego. Se fue. En lugar de rebelarse, precisamente insistió en su propio derecho de inventar el mundo que prefería, de hacer sus propios juicios sobre cualquier cosa, y comportarse como si las estructuras de autoridad no existieran. ¿Milton? Hmm... ¿No es un muy buen poeta, cierto? ¿Skelton? ¡Mucho mejor! ¿*La Ilíada*? Obviamente una sátira. ¿*La odisea*? Excelente, pero no escrita por el mismo hombre, debe haberse escrito por una mujer. Creo que es una versión cultural de lo que me gusta hacer a mí mismo políticamente.

MT: ¿Cómo estuvo Highland Madagascar? Entiendo que ahí es donde has hecho mucho de tus trabajos de campo. ¿Cómo estuvo "vivir entre lxs primitivxs"?

DG: Bueno, la gente que conocí en Madagascar no eran primitivxs. Ciertamente eran pobres. Bien educadxs, generalmente - si explicaría a un campesino que siembra arroz que estuve allá como parte de mi trabajo de doctorado de antropología, definitivamente entendería lo que significa eso (algunxs podrían estar sorprendidxs de mi edad joven, dado que están acostumbradxs

al sistema francés, y yo asumía que trabajaba en mi ciclo tercero que normalmente consigues en tus cuarenta años)- pero en términos materiales, la mayoría de la gente tenía buena alimentación y buenas casas pero no mucho más que eso. Supongo que desde una perspectiva política lo que fue interesante era que el poder del estado básicamente había desaparecido en la mayoría de Madagascar rural en esa época: si no vives directamente por la carretera, de todos modos nadie pagaba los impuestos y la policía no iría. Me tardé casi un medio año para comprender por qué todo el mundo actuaba como si el gobierno aún estuviera ahí. Digo, hubo oficinas y la gente iba a hacer fila, pero todo era un tipo de farsa. Es por eso que era tan inteligente en cierto modo. Lo que finalmente terminé estudiando bien fue la magia. Y los ritos de muerte, las rituales famosas de Famadijana donde la gente toma sus antepasados de sus tumbas y lxs colocan de nuevo en mortajas de seda, y posición de espíritu, y las discusiones sin fin sobre la historia de descendientes de nobles o de esclavxs. Es gracioso, hace que todo suene tan exótico pero realmente no es tan exótico cuando estás ahí. Sólo es un grupo de personas ordinarias, como puedes conocer de cualquier lado, quienes les gusta sentarse a beber y contar chistes graciosos, y quienes de muchas formas no son tan diferentes colectivamente de gente en, digamos, Inglaterra o América, excepto que ellxs viven en un mundo donde todxs creen que hay gente que sabe golpearte con rayos o seducirte con magia de amor o volverte locx tras ser poseído por unx fantasma demoniacx. Sólo que nunca sabes quién porque la mayoría de las personas que insinúan que podrían saber cómo hacer algo así, obviamente mienten.

MT: ¿Cuál es tu libro favorito (ficción y no-ficción)?
¿Quién es tu autorx favoritx (teóricx y novelista)?

DG: Hmm. Mis gustos tienden a cambiar. Fui un fanático de Pynchon en el colegio. Cuando fui a Madagascar, leía mucho Dostoyevski (también Gogol). Tuvo un efecto: mucho más tarde estaba leyendo mi disertación y me di cuenta- "espera ¡esto no es una etnografía! Es más como algo entre una etnografía y una larga novela rusa". Un razón por lo cual tomó tanto tiempo publicarlo fue porque lxs editores acedemicxs no les gustan los libros largos. Y también siempre he sido un fanático de Sci-Fi: Lem, LeGuinn, Dick... Creo que mi libro de poemas favorita es probablemente *Tulips* y *Chimneys* por E.E. Cummings. O uno de ellos. Pero también me gusta Blake. Y poetas de prosa tonta como Danil Kharms. Pero también soy un fanático enorme de algunas tradiciones folklóricas: he memorizado probablemente treinta historias diferentes sobre el mullah Nusruddin. Son aún mejor que las realmente historias folklóricas subversivas de Malgache (las que me llevaron al lugar para empezar) sobre todxs lxs niñxs que siempre hacen bromas sobre Dios. También mis gustos teóricos cambian. La persona que de verdad me impulsó a estudiar antropología probablemente fue Edmund Leach. Fue otro tipo excéntrico como Graves, completamente irreverente, siempre logrando pensar en algo genial y sorprendente, ignorando donde deberías empezar y lo que deberías decir. Pero en la escuela estuve igualmente intrigado por Terry Turner, uno de lxs marxistas geniales que tuvo una teoría total de todo pero de alguna forma nunca lo pudo publicar, y mi asesor Marshall Sahlins.

MT: ¿En que estas trabajando ahora?

DG: Un par de cosas. Mi libro sobre Madagascar va a estar lanzado en junio y tengo una etnografía de dos volúmenes de acción directa, para eso estoy buscando una edición. Pero en este momento estoy trabajando en una historia de la idea de *deuda*. Me parece que ya es tiempo que alguien escriba sobre eso. Después de todo, los gobiernos modernos operan con deudas, las economías consumistas operan con deudas, relaciones internacionales están basadas en deudas. Pero nadie ha buscado lo que es una deuda, o realmente qué es el dinero (alguna gente dice que dinero es deuda; otrxs tienen interpretaciones completamente diferentes; nadie los integra). Quiero que sea un tipo de continuación del libro sobre valor. Pero también estoy trabajando en un libro desarrollando la versión anarquista de análisis de sistemas mundiales con mi amigo Adrej Grubacic, un historiador/sociólogo Yugoslavo, y empezando a trabajar en un proyecto con algunxs otrxs antropologxs para volver a Madagascar a hacer un estudio sobre la gente llamada Zana-Malata, quienes descendieron de piratas caribeñxs que poblaron ahí en los últimos años de los 1600... Y un buen de proyectos, de hecho...

MT: ¿Algo más que querías añadir?

DG: Gracias por invitarme. Fue divertido.

Más práctica. Una entrevista con David Graeber⁴²

¿Es posible hablar del/la activista y el/la académicx como la misma persona? ¿Qué se puede hacer para reanimar la relación entre el pensamiento crítico y la práctica? La aparición del movimiento alter-globalización ha provocado algunos respuestas interesantes de estas preguntas.

STIR: *Has dicho “Es difícil pensar en otra época cuando ha habido un abismo de estas proporciones entre lxs intelectuales y lxs activistas; entre teóricxs de revolución y sus practicantes”. ¿Por qué crees que esto ha estado tan extremo y piensas que pueda ser una legacía de la Escuela Crítica de Frankfurt o será que la Escuela Crítica de Frankfurt solamente es otra expresión de este legado?*

42 Versión en inglés obtenida de: <http://stirtoaction.com/high-practice/> [Consultada el 22 de agosto de 2012]. La Revista inglesa *STIR* (Revolver) -quien realiza y publica esta entrevista realizada en la primavera de 2011-, es, en sus palabras: “una revista online que cuenta con artículos y entrevistas sobre el movimiento cooperativo internacional, la aparición de las redes comunales y de colaboración, y otras alternativas en la comunidad orientados a la tecnología, la agricultura, la alimentación, el deporte, la energía, la educación y otros aspectos importantes de nuestras vidas.” Para más información, consulte: <http://stirtoaction.com> [Nota del editor]

DAVID GRAEBER: Bueno, creo que ambas declaraciones son verdaderas. Creo que es útil posicionar la Escuela Frankfurt en su contexto histórico. Parece que la gente ha sido cruel hacia ellxs y de alguna forma es fácil hacerlo, porque eran tan elitistas, esnobistas y condescendientes. Esto hace que sea muy difícil no sentir lo mismo por ellxs porque se han convertido en lxs “niñxs de los azotes” [whipping boys]. Cuando dijeron que los medios están manipulando a las masas, fueron consideradxs como arrogantes, pero tenemos que recordar que ellxs eran Judixs que vinieron de Alemania en los años treinta, y sí estaba claro que las masas estaban siendo manipuladas por los medios y ellxs entendieron esto. Sin embargo, creo que una de las legacías principales de la Escuela Frankfurt es una de revolución fallida. Hubo tantos intentos de esa idea de espontaneidad que decía “armemos lxs proletariadxs y continuáremos desde ahí”. Hicieron eso en varias ocasiones, y hubo levantamientos e incluso momentos en que parecía que habían ganado pero al final no funcionó. Entonces mucha filosofía viene de transformaciones sociales radicales y resultó más difícil de lo que pensaron que sería.

Hablando de eso, *El Capital* de Marx, fue una reacción a los fracasos de las revoluciones de 1848. La cuestión que surge de esto es ¿por qué el capitalismo está demostrando ser más difícil de fragmentar de lo que pensábamos? Bueno, realmente tenemos que pensar sobre qué es el capitalismo. Entonces, esta tradición del Marxismo Occidental creció de un cierto desencanto y decepción con la actividad revolucionaria espontánea y comprobó ser totalmente congruente con las estructuras de la academia.

Esto fue debido al pensamiento sectario que el Marxismo parecía fomentar y que encajó muy bien con la manera en que se supone se debe actuar como un empresarix académicx . Como resultado de ello, creo que se debe considerar lo que pasó durante los años sesenta cuando hubo un movimiento proto-revolucionario que se localizaba en facultades, y que hizo que este sectarismo enloquecido apareciera como si correspondiera a los cambios reales del mundo que estaban pasando.

También está el legado Foucaultiano y creo que en la Academia Americana lxs academicxs se apegan fuertemente a (Michel) Foucault. Para decirlo de una manera cruda, si hay mucha gente que tiene mucho conocimiento pero que no tiene mucho poder, es realmente tranquilizador que alguien te diga que conocimiento es poder. La consecuencia de esto es que lxs academicxs pueden continuar teniendo argumentos entre ellxs, como si hubiera algo en juego. Entonces, creo que la gente se dejó llevar con la corriente hacia esta *tierra de nunca jamás* en los años sesenta y la Escuela de Frankfurt pudo haber abierto la posibilidad de la universidad creyendo que estuviera participando en la política, pero no estuvo porque no hacían nada que afectara a nadie fuera de la Academia. Entonces, cuando los movimientos sociales aparecieron y contenían principios completamente diferentes de los que se habían establecido como una definición del radicalismo, creo que les dolió. Lxs academicxs aparecieron y dijeron "Nosotrxs seremos su vanguardia", ipero la gente básicamente les ignoró!

Hay tantas ironías pero la que disfruto tanto criticar, porque me irritó, es que la gente

reaccionó a la tradición de la Escuela Frankfurt con decir "quien no mire el consumismo de la clase trabajadora como una forma de resistencia irónica y afirmación sub-cultural en contra del capitalismo es un esnob elitista y aguafiestas puritanx". Entonces, hay un enfoque que considera que cualquier crítica del consumismo es equivocada. Esto quiere decir, básicamente, que todas las culturas y subculturas son formas radicales de resistencia y se convirtió en una presunción que cuando alguien dijera algo que criticara la publicidad inmediatamente fuera condenadx. Y siempre fue en el nombre de lxs trabajadorxs reales a quienes les gustan mucho sus motos, que ven la televisión mucho porque les gusta- lxs trabajadorxs reales no compran esa mierda de idea. Pero la ironía es que en realidad nadie compró sus libros.

Hubo géneros enteros de subculturas como punk rock que fueron influenciados por el situacionismo, que fue exactamente el tipo de cosas de las cuales esxs tipxs apuntaron e intentaban distanciarse porque lo consideraron elitista y anti-trabajadorx. Entonces, nadie leyó sus escritos y aparentemente muchxs trabajadorxs sí encontraron algo inspirador en el mensaje de que les estaban siendo manipuladxs. Fue un momento como aquellos cuando la gente, -principalmente, porque ellxs estaban sólo hablando entre ellxs- en una situación, creyeron que representaron el radicalismo verdadero cuando encontraron personas que se inspiraron suficientemente por otras formas de radicalismo. Esto les horrorizó, como que después de todo, la gente no había estado escuchando lo que decían.

STIR: El título de ese artículo en el *New Left Review* fue "Los nuevos anarquistas". Entonces, ¿Qué es nuevo y de dónde se fragmentó?

DG: Bueno, ¡Yo no inventé ese título! ¡En una revista así no te dejan hacer el título! Y alguna gente dice "Ah, él es un antropólogo anarquista", algo con que nunca me he descrito, o "él es ese tipo de los nuevos anarquistas", la cual tampoco es expresión mía.

Creo que la tradición anarquista se ha transformado en gran parte por la contribución primera y más importante del feminismo, y segundo, de las tradiciones espirituales e indígenas. Creo que la idea que otras personas ya practican eso en un nivel interpersonal ya está tomándose en serio. Sin embargo, la ruptura clave, si ves la historia del proceso de consenso, lo que ahora se llama el proceso anarquista (y fácilmente se podría llamar el proceso feminista). No es un proceso que el anarquismo mostró como el proceso en el cual creyeron la mayoría durante la historia del anarquismo (aún si lxs anarquistas a menudo hicieron las cosas de esa manera).

Recuerdo haber escuchado en algún lugar que durante las huelgas de anarco-sindicalistas durante la guerra civil española, por ejemplo por la CNT, todas las decisiones tuvieron que ser unánimes y si no estabas de acuerdo con la huelga pues no tenías que hacerlo. Esto es una de las razones por las que tendían a lograr conformidad completa. Entonces, usaban el proceso de consenso generalmente pero no formalmente. Esto ocurrió también con muchos grupos que tuvieron sistemas de votación pero que realmente usaron el proceso de consenso. Esto es porque no puedes pedir a la gente que

arriesgue la vida si están en contra de la decisión. Es la forma de hacer decisiones que es coherente con un sistema donde la gente no es forzada a hacer cosas en contra de su voluntad y donde no les quieres forzar.

Sea como fuere, la verdadera ruptura viene alrededor de los finales de los años sesentas y comienzos de los años setentas dentro de los grupos de mujeres como reacción en contra del consenso de-facto que fue usado en los años sesentas, pero realmente no tomaron esos principios en serio. Esto también fue presente en el movimiento de derechos civiles por ejemplo. Hay esta historia famosa que durante una protesta un facilitador dijo que no diría a la gente lo que tenía que hacer y que ellxs mismxs tendrían que llegar a consenso por sí mismxs. Después, un tipo se puso tan frustrado que sacó una pistola y dijo "¡No lo puedo aguantar más, toma una decisión y dime que hacer o te mataré!" Y el facilitador respondió "¡Pues, vas a tener que dispararme!" Entonces hubo un movimiento en contra de eso a los finales de los años sesentas donde la gente argumentó que necesitaba ser más disciplinada y militante. Una expresión de esto fueron lxs Panteras Negras y lxs *Weathermen* que rechazaron este consenso suave y decidieron ser más auto-estructuradxs y [optar por la] estructura de mando porque pensaron que así es como se tiene una revolución. Así que el movimiento de mujeres fue un rechazo de ese machismo detestable ya implícito y las mujeres decidieron romper con eso. El movimiento de mujeres entonces regresó a los círculos basados en consenso libre que fueron primeramente para concientización. Fue muy eficaz pero después descubrieron que los grupos crecían muy rápido y

eso creó una cuestión de masa crítica. Cuando encontraron que sí fue posible hacerlo con ocho o doce personas, pero cuando se hace más grande una jerarquía visible aparece y esto fue cuando el folleto "La tiranía de la no-estructura" salió.

El paso siguiente fue una apelación a lxs cuáquerxs porque ellxs habían estado involucradxs en organizaciones de paz. Sin embargo, lxs cuáquerxs consideraron el proceso de consenso que habían estado usando durante cientos de años como sacramento religioso y por eso se sintieron que enseñándolo a otras personas sería proselitismo y obviamente, ino quisieron hacer eso! Pero hubo un grupo de cuáquerxs radicales y *queer* que habían roto con la jerarquía y estaban de acuerdo con enseñarles cómo hacerlo. Entonces, hubo una convergencia interesante entre gente religiosa y feministas radicales y es donde el proceso de consenso fue adoptado por el movimiento anarquista. Hubo una sinergia entre la espiritualidad y el feminismo y entre movimientos anarquistas y de acción directa, y esto es lo que vigorizó esta tradición en tanto que hay algo nuevo es principalmente por eso.

STIR: La universidad es aun, por gran parte, un lugar dominado por "teoría por amor a la teoría". ¿Qué crees que la universidad pueda hacer algo para dejar de ser una comunidad cerrada y resumir su relación con lxs activistas quienes animan los principios y llevan a cabo las propuestas que se supone que son las consecuencias invocadas por la teoría crítica?

DG: No estoy seguro, pero es una pregunta realmente interesante. No he pensado sobre eso

para nada porque parece tan distante. Creo que institucionalmente, dado las estructuras institucionales de las universidades existentes, no se puede lograr tras una integración de estructuras. Creo esto porque cuando estás desarrollando estructuras basadas en principios y acción directa- democracia real- tienes que crear ciertas paredes entre tú mismx y las estructuras institucionales que son sumamente diferentes, y la gente ciertamente hace eso. Hay experimentos donde hay ciertas instituciones que actúan como paredes y toman dinero de cuota para actividades y lo direccionan hacia proyectos sociales, pero lo hacen de tal manera que están organizadxs por consenso. También, lo hacen para que la gente no tenga que preocuparse con darle lo que quiere a la universidad. Esto obviamente es muy difícil de hacer pero creo que las universidades pueden hacer esto al dar un espacio donde sean totalmente tolerantes y no exijan mucho de lxs estudiantes. Sin embargo, no creo que puedas hacer eso formalmente si no cambias la estructura de la universidad enteramente.

¡Lo que sí puedes hacer es dejar que la gente use la fotocopidora! Hay millones de tipos de recursos que existen en facultades, desde espacio para maquinas, para comida que puedes hacer accesible a aquellxs involucradxs en organización alternativa. Escribí algo gracioso sobre la inflación de calificaciones diciendo que era una victoria política ganada por estudiantes en los años sesentas para darles tiempo para involucrarse en formas alternativas de activismo! Así podrías decidir cómo distribuir tu tiempo si te garantizan una calificación A- podrías estudiar Nietzsche o podrías destruir el estado- ¡es tu decisión! Entonces mucha gente pasaría su tiempo

experimentando con sexo, drogas y música y no destruyendo al estado para nada y esto está bien también.

Sin embargo, la tragedia de la universidad es que se ha convertido en el único lugar para la exploración de formas alternativas de valor y ellas son, entonces, todas incluidas en un mismo lugar. Así que si quisieras participar en formas extrañas de transvestismo en un lugar no cómodo o si quisieras participar en pensar en la verdad y belleza, o si quisieras involucrarte en política, realmente no hay otro lugar en donde puedas experimentar esa participación en un desapego del mercado. Entonces realmente, todo lo que la universidad puede hacer es que haya recursos disponibles libremente y crear un espacio seguro.

Si ves de nuevo la universidad de los sesentas, fue un lugar donde la policía no entraba. La gente olvida eso. La razón de lo que pasó en la Universidad Columbia en 1968, cuando la Universidad llamó a la policía y las batallas que siguieron, fue considerado tan dramático porque fue la primera vez que una universidad había dejado que la policía hiciera una intervención. No importó si hubo una ocupación ni nada, fue por principios que el gobierno no debe de ser involucrado y que las negociaciones toman lugar desde adentro de la misma Universidad. Sin embargo, ¡hoy en día traen el ejército como primer recurso! Lo que es importante, entonces, es el restablecimiento de la universidad como espacio autónomo para la creación de otras formas de valor, haciendo recursos disponibles libremente y después despedir a los estudiantes. Creo que esto es lo más que la universidad puede hacer bajo su forma de organización actual.

Índice de contenido

Nota editorial.....	3
Prólogo.....	7
Primera parte: Fragmentos de antropología anarquista.....	19
¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la academia?.....	21
Graves, Brown, Mauss, Sorel.....	33
La antropología anarquista que ya casi existe.....	41
Hacia una teoría del contrapoder imaginario.....	44
Derribando muros.....	59
Un experimento del pensamiento o derribando muros.....	67
¿Qué haría falta para derribar esos muros?.....	75
Principios de una ciencia que no existe.....	87
Algunas posibles líneas de pensamiento y organización actuales.....	101
La globalización y la abolición de las desigualdades Norte-Sur.....	101
La lucha contra el trabajo.....	103
LA DEMOCRACIA.....	106
Antropología (donde el autor —en cierta medida a su pesar— muerde la mano que le da de comer).....	121

Segunda parte: ...Otros textos.....	133
Los nuevos anarquistas.....	135
El anarquismo, o el movimiento revolucionario del siglo XXI.....	159
Más allá del poder/conocimiento. Una exploración de la relación poder, ignorancia y estupidez.....	175
Tercera parte: Algunas entrevistas.....	207
Entrevista con David Graeber. 11 de junio de 2006.....	209
Entrevista a David Graeber por Mark Thwaite	223
Más práctica. Una entrevista con David Graeber.....	243

Proyecto Doble AA, se suma a los esfuerzos de las diversas editoriales y grupos de impresión autónomos y autogestivos para contribuir con la difusión de las ideas, pensamientos, prácticas y estudios sobre el anarquismo y sus diferentes facetas. Busca principalmente la difusión de textos poco conocidos que abordan problemáticas del mundo actual y que sugieren nuevas propuestas y enfoques revitalizadores y críticos para el anarquismo.