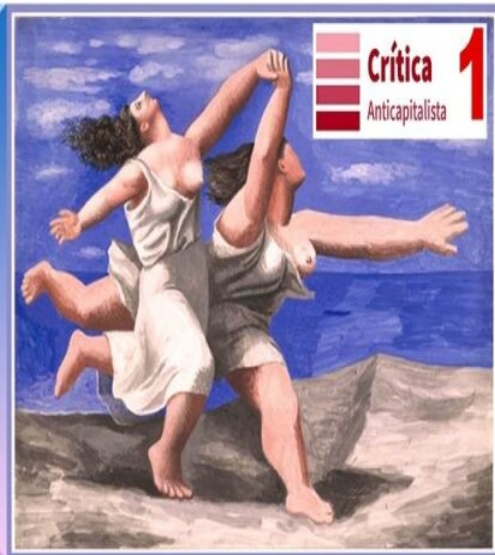




**¡LIBERTAD!**

*¿De qué hablamos  
cuando hablamos  
de libertad?*





**Año 1 - N° 1**  
**Julio de 2024**

*Crítica Anticapitalista* se publica en el marco del espacio web *Comunizar*, una iniciativa que ya tiene varios años reuniendo textos de todo tipo pero con un empuje compartido, crítico y anticapitalista.

Todo el contenido de *Crítica Anticapitalista* se publica bajo una licencia *Copyleft*. Esto significa que está permitida y alentamos la reproducción de todos los materiales para fines no comerciales. Solicitamos que se haga referencia a nuestra publicación y se proporcione un enlace a la fuente original.

La responsabilidad de las opiniones expresadas en los artículos y otros textos firmados incumbe exclusivamente a sus autores.

Web: [www.comunizar.com.ar](http://www.comunizar.com.ar)

**En este número:**

*Presentación*

*La libertad, una reflexión* – John Holloway

*Liberar el futuro* – Stavros Stavrides

*Crear espacios de autodeterminación* – Alejandro Olmo

*¿Qué sentido tiene pensar la libertad aquí y ahora?* – Rafael Sandoval

*La libertad negada* – Néstor López

*¿Nos quedamos sin imagen de revolución?* – Sergio Tischler

*Gaza, la exasperación del concepto* – Luis Bardamu

*Fragmentar sin fin* – Josep Rafanell i Orra

*¡Viva la libertad, carajo!* – Alberto Bonnet

*La libertad creadora* – Raoul Vaneigem

*Cuestión de libertad* – Abdullah Öcalan

*Sobre la Teoría de la Libertad* – Theodor W. Adorno

*La libertad de estar nomás* – Osvaldo Alonso

*La libertad o las sujeciones del cuerpo* – Mayleth Echegollen Guzmán

*Tres formas básicas de libertad social* – D. Graeber y D. Wengrow

*Dení* – Capitán Insurgente Marcos

*Comentarios:*

Libros: *Abrir lo imposible. El revoloteo de las insurgencias en la vida cotidiana* de Raoul Vaneigem

Libros: *Oh, Sorry! Rituals of Forgiveness, Crises and Social Struggles in Postmodern Capitalism*

## **Presentación**

*iUna nueva revista!*

Estamos lanzando una nueva revista. Con el nombre: *Crítica Anticapitalista*.

*Anticapitalista*. Contra el capital. Contra la destrucción de la vida. La sociedad actual está dominada por el dinero, por el capital. Es una forma de organización que destruye. Destruye nuestros sueños, destruye lo que podríamos vivir, destruye la salud física y mental, destruye las otras formas de vida, destruye el futuro. Nosotrxs estamos contra esta destrucción. A veces parece imposible, pero necesitamos crear otra sociedad, una forma de convivencia basada en el reconocimiento mutuo de las dignidades.

**Crítica.** Anticapitalismo crítico, crítica anticapitalista. Romper con el capitalismo es romper con su gramática, su forma de pensar, de hablar. Es pensar el mundo desde lo que podría ser, lo que todavía-no es. Esta iniciativa surge de varios años de discusión. Una discusión enfocada en temas de la teoría crítica, entendiéndola como anticapitalista.

Una dirección, pero no una línea. La crítica anticapitalista, y también la *Crítica Anticapitalista*, es un desasosiego, una búsqueda, una pregunta, un desborde. Estamos perdidxs, no tenemos respuestas. Si las tuviéramos, ya no estaríamos viviendo en este mundo de destrucción. Estamos enfrentadxs con un mundo cada vez más violento y más peligroso: Gaza, Ucrania, Milei, Trump, millones de migrantes huyendo, el crimen organizado cada vez más poderoso, el auge en todo el mundo de una extrema derecha apoyada por millones y millones de jóvenes, y viejxs. Claro que no tenemos las respuestas.

*Debate.* "¿Todavía hay debates?", preguntaba el SupGaleano (como entonces se llamaba) en un comunicado de hace unos años. Y no, no los

suficientes, no los que necesitamos. Está creciendo un mundo de descalificación, de cancelación, de insulto, de brutalización del lenguaje. Esta brutalización, esta cancelación del otrx, este intercambio de insultos, es ya una forma autoritaria de organización social. Es una forma de pensar y de actuar que parte de etiquetar, de identificar. Debatir, como nosotrxs lo entendemos, es desbordar identidades, rechazar etiquetas. Es conversar. Entre muchxs, una conversación es una asamblea, una comuna. Desde los principios de la organización contra el capitalismo, la comuna-asamblea ha sido la forma de organización más importante. No el partido, que busca enfrentar jerarquía con jerarquía, brutalidad con brutalidad. No hay cambio de gramática, es un anticapitalismo no crítico que termina reproduciendo el capitalismo que pretendía destruir. El anticapitalismo tiene que ser crítico, un cambio de gramática, de lenguaje, un debate-conversación, una superación de identidades, una asamblea, un comunizar.

**Comunizar.** Esta revista se crea en el marco de la página web *Comunizar*, una iniciativa que ya tiene varios años reuniendo textos de todo tipo pero con un empuje compartido, un empuje crítico y anticapitalista. Para este primer número hemos escogido el tema de la libertad. Fundamental para nosotrxs: queremos una sociedad libre, emancipada del dominio del dinero. Una palabra que hay que rescatar, recuperar, defender contra lxs que la integran a la dominación. ¡Libertad!

## **Libertad, una reflexión**

### **John Holloway**

Liberar(se) es destotalizar.

Cada sociedad se puede entender como una cohesión social o síntesis social, un patrón establecido de relaciones entre las personas y sus actividades. Esta cohesión puede ser más o menos cerrada, más o menos suelta.

En la sociedad actual, esta cohesión social está establecida a través del intercambio de mercancías y todo lo que de ahí sigue: el dominio del dinero y de las otras formas capitalistas (valor, trabajo abstracto, capital, Estado). Este conjunto de relaciones sociales tiene una dinámica, una lógica que da dirección a su movimiento: "¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!". Es la lógica de la producción y acumulación de plusvalor. Este movimiento es una lucha constante, una lucha para sujetar toda actividad humana (y no humana) a su lógica. Es decir que es un movimiento totalizante, un movimiento de integrar toda actividad a esta lógica. Se da un movimiento de totalizar que va cerrando la cohesión social. Se puede decir, por ejemplo, que la cohesión social actual está mucho más cerrada que en los tiempos de Marx. Esta totalización es la subordinación de la actividad humana a una lógica ajena. En otras palabras, es la negación de la libertad.

La totalización está muy ligada con la idea de progreso. La construcción actual del Tren Maya en México, por ejemplo, es un ejemplo notable de Progreso, es decir que integra de una manera mucho más fuerte a muchas comunidades indígenas dentro del movimiento del capital y la lógica del capital.

Una corriente muy importante del marxismo entiende la revolución en términos de la abolición de esta totalidad y su remplazamiento por otra totalidad. La totalidad anárquica y explotadora del capitalismo sería remplazada por una totalidad racional y no explotadora. En este concepto del socialismo o comunismo habría una cohesión social incluso más cerrada que en el capitalismo, y la libertad se encuentra entonces en la identificación del individuo con esta totalidad nueva. Esta idea está presente también en autorxs críticxs como Lukács y Rosa Luxemburgo.

Tengo la impresión de que también es característica del marxismo chino actual. El problema es que la cerrazón progresiva de la cohesión social, sea como avance actual de la totalización capitalista, sea como intento de producir otro tipo de cohesión social, produce una sociedad más autoritaria en la cual la disidencia se vuelve más difícil o más peligrosa.

El auge de las corrientes autonomistas en los últimos años sugiere otra imagen de la revolución y de la sociedad que queremos construir. La revolución se entiende ahora como destotalización, como proceso de desconectar actividades, lugares o tiempos de la lógica del capital, o de crear grietas en la cohesión social. La sociedad que se concibe como resultado deseable de la superación del capitalismo se entiende como una cohesión social mucho más suelta, como un mundo de muchos mundos (como dicen los zapatistas) o como una confederación democrática (como propone Öcalan).

Los dos procesos, destotalización y construcción de otra socialidad, son inseparables. No es posible deshacer una forma de convivir sin construir otra. Si la libertad es el proceso de destotalizar, es al mismo tiempo el proceso de crear otro tipo de coherencia social.

Desde una perspectiva autonomista en sentido amplio, la negación de la totalización se puede entender de dos maneras.

La primera toma como punto de referencia áreas o actividades que (todavía) no han sido absorbidas dentro de las relaciones capitalistas. De ahí viene la idea de desarrollar alternativas, comunas tradicionales, lo indígena. El peligro de este enfoque, me parece, es romantizar las comunidades existentes o tradicionales.

La segunda es pensar que realmente no existen áreas que no han sido integradas de una manera u otra a la totalidad de relaciones capitalistas. Entonces destotalización se tiene que entender como proceso antagónico y anticapitalista, un proceso, consciente o no, de oponerse a las relaciones capitalistas. Este entendimiento está muy presente, por ejemplo, en los centros sociales que se entienden como centros para organizar o coordinar las luchas anticapitalistas de todo tipo.

En ambos casos, el movimiento destotalizante (o autonomista) se opone al Progreso, en cuanto el Progreso significa la integración a la lógica del capital. No sorprende entonces que hay conflicto entre movimientos destotalizantes y gobiernos progresistas. La izquierda progresista es

abiertamente totalizante; promueve la integración de los países al movimiento del capital pero pretende establecer condiciones más favorables para "el pueblo" en este proceso. En esta misma lógica, ellxs tienden a tildar a los movimientos destotalizantes (los zapatistas y otros grupos que se oponen al Tren Maya) de reaccionarios.

¿Somos entonces reaccionarios? Sí, en el sentido de oponernos a la totalización o integración de cada vez más aspectos de la vida humana y no humana a la lógica del capital. Esto contrasta con el marxismo ortodoxo, que entiende el Progreso como un avance hacia la construcción de una totalidad racional.

Si somos destotalizadores anti-progresistas, tenemos que preguntar qué es lo que nos distingue de la nueva derecha. Ellxs también reaccionan contra la totalización progresista, o contra sus símbolos: las grandes empresas, la ciudad, la obsesión con el dinero, la destrucción de los valores tradicionales, los políticos que representan más de lo mismo. En Netflix hay una infinidad de películas que cuentan la misma historia: se presenta a una mujer agobiada por el ritmo estresante de la ciudad, su asfixiante trabajo y su pareja, un hombre obsesionado con ganar y ganar más dinero. De regreso en su pueblo natal, ella se enamora de un joven granjero (de preferencia viudo y con una hija), entonces, decide mudarse para trabajar en un proyecto familiar y de vida con más sentido para ella. Esto no es la violencia de los seguidores de Trump o Milei, pero sí una reacción anti-progresista que tiene una resonancia muy fuerte en la sociedad. En este tipo de película hay un concepto claro de la libertad como rechazo al progreso capitalista y fortalecimiento de los valores comunales.

Probablemente, lo que distingue nuestra lucha contra el Progreso capitalista de la lucha de la derecha es la cuestión de la identidad y autenticidad. La identidad crea una idea falsa de fijeza, la autenticidad romantiza un pasado o una imagen social de algo que nunca existió. ¿También una característica del primer entendimiento de autonomismo (las alternativas) mencionado arriba? Nuestro rechazo al Progreso no es un rechazo al cambio social, no es un intento de conservar el pasado. Es más bien el rechazo de un cambio social determinado por la lógica del capital, la lógica de la ganancia.

Si libertad significa destotalizar y crear otra cohesión social u otras cohesiones sociales (muchos mundos), entonces estas cohesiones



*Crítica Anticapitalista 1*

sociales se tienen que entender no como regresos a una autenticidad imaginada, sino como creaciones de convivencias nuevas que nosotrxs determinamos.

## **Liberar el futuro**

### **Stavros Stavrides**

La libertad es un lema que circula por todo el mundo para indicar lo que se presenta como un ideal indiscutible. Sin embargo, lo que generalmente se da a entender –o incluso se afirma directamente en la retórica dominante– es que la libertad es una tarea individual, una necesidad individual y, por lo tanto, un logro individual. Libertad para elegir en lugar de libertad para ser, libertad para comprar en lugar de libertad para criticar. La libertad individual e individualizada es la libertad de construir una identidad individual siempre que esta construcción utilice lo que se ajusta al mercado capitalista. De este modo, la libertad se reduce al gusto tal y como está determinado por las tendencias predominantes (tanto en las opiniones como en la ropa o la comida).

Sin embargo, la libertad siempre ha sido una demanda colectiva de los oprimidos. La demanda de vivir en común de acuerdo a las decisiones determinadas por las comunidades en lucha. Las comunidades indígenas han estado exigiendo la libertad de percibir el mundo y vivir en él de maneras diferentes al canon occidental. Los colectivos del movimiento de personas sin techo han estado exigiendo la libertad de vivir en casas decentes dentro de barrios solidarios. Las comunidades de fábricas recuperadas vienen practicando la libertad de autogestión colectiva en la producción de bienes, la cultura y la ayuda mutua.

Como nos han hecho comprender los zapatistas, trabajamos por la libertad no simplemente para que la disfrutemos nosotros sino para que las generaciones venideras puedan reconocerla. En un *comunicado* de noviembre de 2023, el Subcomandante Insurgente Moisés nos pide luchar por la libertad de una niña que nacerá dentro de ciento veinte años: se le debe dar la oportunidad de decidir libremente y ser responsable de sus elecciones. Pero esta niña no es retratada como un actor individual, sino que representa la figura ética emblemática de una futura sociedad de iguales: libre albedrío pero con un sentimiento de responsabilidad hacia la sociedad y la naturaleza. Y este sentimiento sólo puede desarrollarse en común. Por lo tanto, ejercer la libertad significa configurarse como un coproductor activo de la sociedad

emancipadora. No olvidemos que la palabra emancipación tiene sus raíces etimológicas en una acción: significa que un joven se libera de la autoridad y la custodia de sus padres. Por tanto, la emancipación no es simplemente la liberación es, sobre todo, correr el riesgo de salir de la seguridad que proporciona la protección de una determinada autoridad. Sabemos muy bien que este tipo de protección es a menudo ilusoria y, en la mayoría de los casos, resultado de un chantaje. Las autoridades predominantes pretenden que creamos que no podemos vivir sin aceptar sus términos y estos términos nos someten a las decisiones de algunos pocos y poderosos. Nuestra libertad es sacrificada por su libertad.

Probablemente hoy, más que nunca, las luchas colectivas por la emancipación social necesiten visualizar el futuro de manera no abstracta. La niña que nacerá dentro de ciento veinte años es la concreción de la humanidad venidera. Viva, real, llena de sueños y aspiraciones, ¡hasta tiene nombre! Por ella y por todos los de su generación es necesario luchar por la libertad colectiva aquí y ahora. Porque las potencialidades futuras están siendo elaboradas por personas que viven en el presente. Exactamente de la misma manera que los agricultores plantan olivos en mi país, Grecia, sabiendo que esos árboles producirán aceitunas sólo después de muchos años, para la próxima generación. Sólo si somos libres para poder imaginar una niña, cualquier niña, que nazca libre dentro de más de un siglo, podremos vivir el futuro en nuestro tiempo. Para ser libres necesitamos trascender lo que nos impide liberar el futuro, lo que nos impide vernos libres de los cercos identitarios que atrapan el futuro en la eterna repetición del presente capitalista. Para ser libres necesitamos hacer de la libertad colectiva una experiencia, un sueño, una posibilidad.

## **Crear espacios de autodeterminación**

**Alejandro Olmo**

En las últimas décadas estuvimos viviendo una serie de revueltas que están directamente relacionadas con una profundización de la crisis del capital.

La crisis del capital es una crisis de reproducción de valor e implica una crisis del trabajo asalariado como ordenador social, así como de la forma Estado y de la representación política a través de los partidos políticos. Algunas de esas experiencias rebeldes desbordaron las formas capitalistas (el Estado, el trabajo abstracto, el valor) abriendo así perspectivas que anteriormente estaban ocultas, obturadas por la visión positivista y progresista de la izquierda tradicional. Al mismo tiempo, la crisis también genera una intensificación de la violencia del capital hacia las personas y la vida en general. Estas revueltas, sin embargo, parecen haberse aplacado a partir de la pandemia del COVID, al menos en Sudamérica.

El estallido de 2001 en Argentina se produjo luego de años de desgaste del Estado como garante del trabajo asalariado y del control social, y de una progresiva autoorganización de grupos sociales que fueron abandonando sus expectativas hacia los partidos populares. Lo más interesante que generaron los movimientos de piqueteros y asambleas populares fue la configuración de espacios de autoorganización, con cierta autonomía frente al Estado y los partidos, espacios de discusión y deliberación sobre las propias condiciones de vida.

Luego, como sabemos, estos espacios fueron perdiendo fuerza a la vez que el Estado iba reinstitucionalizando las energías rebeldes.

Hoy, más de 20 años después, un hartazgo social similar está derivando en una esperanza enajenada e individualista. La rabia, en lugar de abrirse en una búsqueda colectiva, se canaliza en el voto al ultraderechista Milei cuyo discurso de "libertad" apela directamente a esa rabia.

La idea de libertad utilizada por la ultraderecha no es diferente a la que utilizan los demás partidos políticos, y no es sino el concepto fetichizado

de libertad que las relaciones sociales mercantilizadas imponen permanentemente. Es la libertad pensada desde su identificación con el dinero y el consumo.

Pareciera haberse producido una inversión de la "digna rabia" del 2001 en una rabia enajenada.

Pero la inversión no se produjo de repente, sino a través de la delegación y canalización de las rabias rebeldes en el Estado durante los años transcurridos desde aquel estallido.

Este artículo no tiene ninguna intención de debatir con "los Mileis o Bolsonaros" que surgen en América o Europa. Pero sí pensamos que es importante generar rupturas con el mundo fetichizado de la mercancía, incluyendo estas ideas de libertad que, por otra parte, también son sostenidas por las izquierdas estatistas.

### **Las ideas libertarias de la Comuna de París**

A partir de la Comuna de París, se produce una convergencia en el pensamiento de revolucionarios de esa época, tanto comunistas como anarquistas (Marx, Kropotkin, Élisée Reclus, Louise Michel, William Morris, Elisabeth Dmitrieff, Errico Malatesta, entre otr@s). Lo realizado durante la Comuna y los debates que se produjeron en la década siguiente, giraban alrededor de la autoorganización en la lucha contra el capitalismo a través de la creación de una federación en red de comunas descentralizadas y autodeterminadas, la construcción de una sociedad a partir de la asociación libre de las personas, y sin un Estado que las gobierne.

La mayoría de las y los revolucionarios coincidían en que no hay emancipación del capitalismo sin eliminar el valor de cambio y el trabajo asalariado. (Ver *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París* de Kristin Ross)

La experiencia emancipatoria de la Comuna de París y las ideas libertarias, que sobrevivieron a la masacre del poder versallés, fueron luego invisibilizadas no sólo por la contraofensiva de la burguesía capitalista sino también con el establecimiento del Estado de la URSS,

que impuso una "verdad revolucionaria" opuesta a las ideas planteadas a partir de la Comuna.

Mientras la Comuna y los revolucionarios de la época plantearon la disolución del Estado, el partido bolchevique terminó construyendo su poder en y desde el Estado. La necesidad de un Estado que centralice el poder estaba relacionada al mantenimiento del trabajo asalariado y el control social que este requiere. Las ideas de libre asociación del trabajo planteada por el comunismo libertario o la abolición del trabajo abstracto planteado por Marx fueron sepultadas en el "socialismo real". El poder central del Estado y del Partido fue la respuesta contraria a la asociación libre de comunas autónomas independientes. Para Lenin, la comuna de París había "fracasado" entre otras cosas porque no tenía "un partido obrero" que la conduzca, tal como lo escribe en "En memoria de la Comuna" en 1911.

La imposición del Estado sobre las ideas de la Comuna de París se sella a fuego con la represión sobre la comuna de Kronstadt llevada a cabo por Lenin y Trotsky justo en el 50 aniversario de la revolución parisina.

Si bien podemos decir que tales ideas están siendo de distintas formas re-creadas por el zapatismo y por la Revolución de Rojava, en general pareciera que están invisibilizadas en el pensamiento anticapitalista.

Obviamente no se trata de retomar un proceso revolucionario del pasado como si se pudiera continuarse en la actualidad. Sin embargo, pensamos que cualquier proceso emancipatorio debe abrir espacios desde donde desarrollar experiencias de autodeterminación, y para eso es importante poner en juego no solo las experiencias revolucionarias recientes como las de Chiapas o Rojava, sino también las ideas surgidas desde la Comuna.

Proponemos entonces rebelarnos contra aquella invisibilización que hoy subsiste.

### **Una política de creación de espacios de autodeterminación**

Las revueltas que mencionamos al principio marcan cambios en las luchas anticapitalistas. Ya no se trata de tomar el poder del Estado, ya sabemos que desde el Estado sólo se pueden reproducir las relaciones de poder del capitalismo. Estas nuevas luchas, por el contrario, buscan crear

otras relaciones humanas, no desde el poder hacia abajo sino desde abajo y a la izquierda como dicen los zapatistas.

En los casos de los caracoles zapatistas o de los cantones del Confederalismo Democrático en Rojava, se pudieron construir espacios colectivos de autodeterminación, donde las personas se relacionan en-  
contra-y más allá (*John Holloway*) de las relaciones que imponen el valor y el dinero. Pese a todas las adversidades, esos procesos se mantienen en un estado de rebelión y en la búsqueda de un otro mundo.

En otros casos como en Argentina en 2001 o en Atenas en 2008, pareciera que esas revueltas fueron absorbidas, institucionalizadas por el sistema.

No obstante nos parece que los desbordes producidos en estos procesos generaron algunos cambios en las luchas, que han quedado latentes en la memoria colectiva.

Son desbordes que provocan fisuras a la forma Estado, a la mercantilización y cosificación de las relaciones entre las personas, al trabajo abstracto.

Esas fisuras, que permanentemente se generan en muchas resistencias cotidianas, aparecen con mayor visibilidad en las revueltas y estallidos creando espacios que prefiguran la potencialidad de una otra vida.

Con respecto a estos espacios Stavros Stavrides dice lo siguiente:

La experiencia fragmentada de una vida distinta, durante la propia lucha, adquiere forma en las espacialidades y tiempos con características de umbral. Cuando las personas advierten colectivamente que sus acciones empiezan a diferir de lo que hasta entonces habían sido sus hábitos colectivos, la comparación adquiere una dimensión liberadora.

*(Stavros Stavrides – Hacia la ciudad de umbrales)*

Las grietas generadas por estos desbordes nos están mostrando cambios en el contenido y en el sentido de las luchas, luchas que desbordan la forma identitaria y estado-céntrica de la lucha anticapitalista anterior. Y es en estas aperturas, generadas por las nuevas luchas anti-identitarias,

### *Crítica Anticapitalista 1*

donde aparecen rasgos de autodeterminación, es decir prefiguraciones de libertad.

Entonces, sigue siendo necesario crear espacios diferentes, otras temporalidades (*Sergio Tischler*). Espacios donde se puedan desarrollar experiencias de autodeterminación, donde se generen grietas en el tiempo del dinero.

En las asambleas barriales en Argentina, se llegó a experimentar otro tiempo, donde se podía pensar más libremente. Ese "tiempo de la asamblea" iba más allá del tiempo del trabajo y de la mercancía. En esos momentos se podría decir que había por lo menos una sensación de que era posible liberarse de la enajenación del trabajo y del dinero.

Pero ese tiempo es parte de lo que luego se fue perdiendo, y el tiempo del trabajo volvió a bloquear las aperturas que en ese sentido se lograron generar.

Por lo que ya hemos vivido entonces, sabemos que esos espacios-tiempo, aunque imprescindibles, no son suficientes. Proponemos entonces pensar cómo, desde esa apertura, ir expandiendo, ensanchando esos espacios de autodeterminación como parte de la lucha contra el capitalismo.

Ante la situación actual, donde en apariencia todas estas búsquedas están opacadas, sigue siendo necesario, más que nunca, romper con el aislamiento y volver a articular vínculos colectivos, volver a imaginar cómo salir de esta trampa mortal que es el capitalismo.

No se trata solamente de participar de las protestas callejeras (obviamente necesarias) sino, y sobre todo, de crear espacios de autodeterminación, relacionados en red.

Espacios que permitan, en principio, mantener un estado de reflexión y de deliberación más allá (o como parte) de la resistencia urgente.

En eso estamos y por eso vamos.



## **¿Qué sentido tiene pensar la libertad aquí y ahora?**

**Rafael Sandoval**

*NO se puede abordar concretamente ni contemplar la comprensión de una ruptura revolucionaria basándose en la noción abstracta y más bien reconfortante de un patrón dialéctico contradictorio depurado y sencillo, que se resolvería por el mero hecho de existir: la "hermosa" contradicción en proceso. Este proceso nunca es sencillo; siempre está especificado por las formas y circunstancias históricas concretas en cuyo seno, por definición, se desarrolla siempre. (Théorie Communiste)*

No le veo el caso de discutir la idea de libertad teniendo como interlocutores a los sujetos de la ultraderecha que se erigen como voceros de un sector de la clase capitalista, no encuentro la necesidad de escribir del tema de la libertad sólo porque Javier Milei uso esa palabra como parte de su documento de combate para llegar al gobierno en un proceso electoral que nada tiene que ver con la lucha contra la dominación (la dependencia, la representación, la burocracia y la jerarquía) y mucho menos contra la explotación en las relaciones sociales capitalistas actuales.

Más aún, el concepto de libertad tiene una historia limitada en el pensamiento revolucionario; con todo, me hace recordar que de las cuestiones fundamentales reivindicables de Marx es aquella idea que escribió al respecto de la libertad: "De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha." (Marx;2009) (1). Con esta categoría de pensamiento sobre la libertad, es fácil concluir que la libertad solo podrá ser una realidad bajo el establecimiento del comunismo.

Pensar categorías de pensamiento que logren evadir la cooptación por parte del discurso político dominante, luego de la derrota infringida a las

luchas anticapitalistas en el último periodo histórico no se ha logrado. Nick Srnicek, a propósito de uno de los debates que actualmente están de moda, el aceleracionismo, alude a esta misma idea de Marx y señala que "el ámbito de la libertad está más allá tanto de la producción material como de la centralidad del trabajo en nuestra sociedad" (Srnicek; 2019) (2). Por supuesto, es difícil no derivar de esta forma de pensar que seguimos anclados en la lógica racional de la relación social capitalista.

Considerando lo anterior, pareciera que la preocupación principal debería ser: cómo librarnos del trabajo explotado y abrumador de todo el tiempo de nuestra vida. Es necesario imaginar que solo entonces estaríamos en mejores condiciones para poder pensar en cómo nos libramos de toda manifestación y expresión del fetichismo de la mercancía que se despliega de la relación de explotación y dominación capitalista. Y lo digo así pues en la perspectiva de la destrucción del capitalismo solo cabe pensar en cómo dejar de reproducirlo y finalmente destruirlo; por lo que no es muy prometedor que tengamos como punto de partida solo la posibilidad de superar el tiempo del trabajo explotado con el desarrollo de la tecnología y los medios de producción para empezar a liberarnos del tiempo del trabajo como sí el proceso de fetichización pudiera pensarse como etapas fragmentadas para superarlo.

Seguramente esta problematización que hago requiere más elaboración, pero por lo pronto, lo que pienso es que la idea y la perspectiva política que hay que reivindicar, aquí y ahora, es la del comunismo. Creo que es una de las pocas categorías de pensamiento que no tiene forma de interlocución ni de cooptación por la clase dominante, por la burguesía, es decir, por esa pluralidad de sujetos colectivos y singulares que configuran al sujeto social capitalista del planeta.

Además, si recordamos aquella otra idea de Marx que implicaba pensar la utopía, expresada a través de la frase, "a cada quién según su necesidad y a cada cuál según su capacidad", (3) estaríamos encaminados con respecto a la única vía que es posible para concretar la libertad: el comunismo.

Entonces, cuál sería la pertinencia de debatir sobre la libertad aquí y ahora. ¿Qué sentido tiene pensar en la libertad aquí y ahora? Lo único que se me ocurre es problematizar aquello en torno a lo cual debatían Castoriadis y Pannekoek, en la que plantean cuestiones con respecto a la

relación entre la libertad, la democracia y la autonomía. Esto, considerando que la necesidad de nombrar con palabras, con conceptos adecuados, lo que corresponde al hacer-pensante de sujetos sociales en la perspectiva anticapitalista, se convierte en una exigencia ético-política y epistemológica, de manera que evitemos usar un discurso conceptual conformado por un vocabulario que se adapta sólo a la práctica política de los sujetos del poder estatal y el capital; por tanto, eludir pensar en la libertad como necesidad en el contexto del capitalismo actual.

Democracia y libertad tal vez sean de las palabras más utilizadas y a su vez traicionadas, son las que los mediocres de la clase política, la mayoría de los académicos y los periodistas, pueden manipular con más facilidad. El uso de estas palabras tiene que ver con la perspectiva de sujetos situados en la lógica racional instrumental de dominación en el contexto actual.

Desde la perspectiva de los sujetos de la rebelión, la revuelta, la rebeldía y la resistencia anticapitalista, se puede decir que, durante los dos últimos periodos históricos de la era capitalista (casi los últimos cien años), han evitado el uso de estos conceptos al modo como se acostumbra por la clase política dominante. Por ejemplo, ante la palabra democracia han optado por otra palabra que se le puede oponer, más aún, que la hace resquebrajarse y agrietarse, se trata de la palabra autonomía.

Ahora bien, pensar desde la perspectiva del sujeto autónomo en potencia, la práctica de la democracia solo tiene sentido si es democracia directa y, en un contexto como el que prevalece en la actualidad, la práctica de la democracia implicaría una construcción desde abajo y donde el que mande, mande obedeciendo. En otras palabras, se trata, por dar solo algunos ejemplos, de la configuración de municipios autónomos, barrios autónomos, comunidades autónomas, colectivos autónomos, personas autónomas, de manera que así, ya estaríamos implicando otras palabras como las de comunidad o comunizar, entre otras.

No perdamos de vista que hasta las prácticas autonomistas han caído en procesos de cooptación por parte de programas del Estado, de Organizaciones No Gubernamentales o bajo la burocracia de la relación dirigentes-ejecutantes. Así mismo, pensar que la práctica de la libertad solo tiene sentido si es con relación a la autonomía, exige entender que

no puede más que ser al mismo tiempo con respecto a lo colectivo y al individuo social, a lo cual falta considerar el contexto histórico-social en que se dé.

Pero veamos algunos razonamientos al respecto, recordando algunos de los escasos pasajes donde se advierte sobre la idea de libertad en pensadores que se plantearon tanto la revolución como el socialismo.

Bakunin utiliza la palabra libertad cuando dice que revolución auténtica es aquella que "tiene, pues, una dimensión práxica que, de hecho, es política, en el sentido original de la palabra. La revolución «se hace», es decir, se vive, y sólo en la medida en que transforman las condiciones reales de existencia, en que se plantea y resuelve la cuestión del pan y la libertad, en que se ponen las condiciones de una vida digna del hombre, se puede pensar en organizar una nueva realidad [así que] el verdadero problema está en cómo llevar a la práctica esta revolución; cómo «abolir completamente, en el principio y en los hechos, todo eso que se llama poder político»; cómo vencer al demonio congénito del poder" (Bakunin en Velasco, 1993: 191 y 203). (4)

Con esto me viene también otra idea fundamental que se le atribuye a Marx, "la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos"; idea fundamental que los trabajadores exigieron se plasmara en un manifiesto de la Primera Internacional, idea que implica la creación de un sentido de la vida que aún no se ha podido concretar y que tal vez está por-venir en la historia de la humanidad, durante el cual se tendrá que descubrir y realizar su potencial, como también sus propios métodos de lucha.

Hay otros ejemplos respecto de cómo ha sido pensada y problematizada la cuestión de la libertad, siguiendo el debate entre Castoriadis y Anton Pannekoek, este último en su libro *Los consejos obreros* a propósito de la revolución en curso aludía a la necesidad de tomar en cuenta "las diversas fuerzas en acción y sus relaciones", a lo cual Castoriadis le contesta: "Usted dice: la participación de los obreros no basta para definir el movimiento. Por supuesto, desde el momento que un combate se convierte en un combate de masas, los obreros están presentes, ya que son las masas. Sin embargo, el criterio no es ése; se trata de saber si los obreros se encuentran allí como la pura y simple infantería de la burguesía o si combaten por sus propios objetivos. En una revolución en la que los obreros luchan por la «Libertad, Igualdad y Fraternidad» —y

cualquiera que sea el significado que subjetivamente dan a esas consignas—, son la infantería de la burguesía”. A su vez Anton Pannekoek revira “La principal condición para la conquista de la libertad para la clase obrera es que la concepción del autogobierno y autogestión del aparato de producción esté arraigada en la conciencia de las masas. (S. ou B., nº 14, abril 1954. Segunda carta de Anton Pannekoek) (5)

Otro pasaje se puede apreciar cuando Cornelius Castoriadis plantea que “hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino que hay implicación recíproca entre las exigencias de la libertad y de la igualdad” (Castoriadis, 1988:141) (6). En cuanto significaciones sociales y en cuanto realizaciones efectivas, no puede haber libertad sin igualdad ni lo contrario, por lo cual el pensamiento democrático es un pensamiento de los límites.

En ese mismo sentido, Camus señalaba que el único pensamiento fiel a sus fuentes revolucionarias tiene que ser un pensamiento de los límites, pues para ser seres humanos hay que negarse a querer ser Dios. Así, en esta concepción, la democracia es el régimen de la autolimitación, “en una democracia, el pueblo *puede* hacer cualquier cosa y debe saber que no *debe* hacer cualquier cosa” Y sigue diciendo que ese pensamiento de los límites es un pensamiento necesariamente ateo en un doble sentido: que no necesita un dios y que asume que en el “más allá” no hay nada relevante para nuestros problemas. El ateísmo es el único pensamiento humano que asume realmente el significado de la muerte y que rechaza cualquier forma de esperanza, en sentido metafísico.

Sin vida después de la muerte ni un Dios, “el hombre se encuentra en libertad de obrar y pensar en este mundo” Así, resulta que “una sociedad autónoma se hace posible únicamente partiendo de esta convicción profunda e imposible de la mortalidad de cada uno de nosotros y de todo cuanto hacemos; sólo así se puede vivir como seres autónomos” (Camus, 1981). (6)

Otro pasaje lo tenemos cuando Castoriadis plantea que la autonomía de los individuos, su libertad (que implica, claro está, la capacidad de cuestionarse ellos mismos) tiene también sobre todo como contenido la participación igual de todos en el poder, sin la cual no hay ciertamente libertad, así como no hay libertad sin igualdad, al respecto señala “¿Cómo podría yo ser libre si otros deciden sobre lo que me incumbe y

yo no puedo tomar parte en esa decisión? Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino que hay implicación recíproca entre las exigencias de la libertad y de la igualdad". (Castoriadis; 1998:141). (7)

Así mismo advierte que la base de ese engaño es la presentación de lo particular como idéntico a lo universal, veamos las siguientes dos reflexiones:

*"la reivindicación se presenta como la mediación necesaria entre la enajenación presente y la libertad futura, y es efectivamente en esa mediación que comienza el engaño a partir del momento en que esa mediación se presenta como un fin, o mejor dicho, a partir del momento en que el paso de la enajenación a la libertad se presenta como una serie infinita de mediaciones que parecen no tener término («el objetivo no es nada, el movimiento lo es todo») ... El reformismo es en el fondo esa imposible substitución de trozos sucesivos de enajenación suprimida por trozos sucesivos de libertad conquistada. Esa concepción cuantitativa se hace añicos ante la realidad de la libertad, que es totalidad o no es nada...El reformismo implica además una mediación personal entre el proletario y el capitalista: el burócrata obrero. La burocracia se presenta también a sí misma como una mediación necesaria. La mistificación contenida en esa mediación consiste, por lo que se refiere al propio proletariado, en que se pretende suprimir una enajenación substituyéndola por otra. En la medida en que el burócrata se presenta como un elemento necesario de la liberación, y en la medida en que su existencia implica que la liberación sólo es posible gracias a él, una parte de la clase se substituye al conjunto de la clase, presentándose como ese conjunto. Verdad es que la burocracia está ahí efectivamente en lugar de ese conjunto, puesto que localiza y concentra el «para sí», la conciencia y la dirección de la clase; puesto que, en definitiva, se pone a sí misma como un «para sí», como un fin de sí mismo en la historia. El proletariado se enajena de nuevo, y esa enajenación se añade a la enajenación fundamental a la que le somete el capitalismo. (Castoriadis. 1979). (6)*

La posibilidad de crear una multitud de colectivos verdaderamente autónomos y autogestionarios en el mundo actual, actuando al unísono, capitalizando las condiciones de comunicación abiertas por la conectividad, ha sido desviada de forma perversa por movimientos

identitarios al haber perdido sus referencias... ha pasado a ser un esencialismo puro y duro, en la estela de los movimientos antidemocráticos, y esto sin que los activistas (como ciertos antirracistas, promminorías, etc.) se den cuenta o a veces sin preocuparse por ello. Piensan que son críticos, que se oponen a un sistema capitalista y racista, pero en realidad creo que han sido captados por una lógica sectaria que le va muy bien a ese mismo capitalismo que siempre busca segregar y crear nuevos grupos de consumidores bien definidos (Mats Rosengren) (8)

Una última referencia que expongo es la de la libertad según los zapatistas. Considero pertinente advertir que colocarse desde la perspectiva del sujeto zapatista exige la capacidad de conciencia política anti-Estado y anticapitalista, es decir, estar como es el caso de los pueblos indígenas zapatistas, al margen y más allá de la racionalidad capitalista estatista y judicialista, de modo que imaginemos la posibilidad de instituir formas de autogobierno y libertad en clave de autonomía como proyecto histórico.

Entonces, problematizar y escuchar lo que nos dicen en las sesiones de *La Escuelita Zapatista* respecto de la práctica de la autonomía zapatista y cómo desde su cotidianidad se vive y conquista permanentemente la libertad propia de su horizonte político e histórico, exige una cierta capacidad de escucha latente que desarticule e inhiba los prejuicios de la racionalidad jurídica liberal de la que estamos impregnados.

En todo caso, la dificultad de comprender lo que significa la experiencia de una forma de hacer gobierno autónomo, la autoinstitución de formas de hacer política para el ejercicio de la autonomía y la libertad, donde se respete al mismo tiempo y desde un principio la autonomía individual y colectiva, se debe a la lógica racional en la que estamos alienados, además de que siguen estando en peligro de caer en la captación de los programas del Estado o de cualquiera de las fuerzas instituyentes del mercado capitalista. El ejercicio de la autonomía que nos comparten los zapatistas es de un modo que de por sí está implicada la conciencia histórica, la conciencia política y la conciencia psíquica que trae consigo la exigencia de autolimitarse en el hacer con libertad ahí donde empieza la libertad del otro, cuestión que no puede apelar a ninguna ley, norma o regla extrasocial, sino que sólo es cuestión de la relación entre sujetos

que deciden lúcidamente y con autoreflexividad crítica y que utilizan un pensar categorial a través de un lenguaje que nos muestra su forma de pensar-enunciar con categorías creadas por ellos: caminar preguntando, nadie es más y nadie es menos, compartición y colectivización, un mundo donde quepan muchos mundos, libertad en justicia y dignidad, mandar obedeciendo, resistir con paz y dignidad, haciendo la autonomía desde la comunidad y la cotidianidad.

Con todo, nadie puede negar la experiencia que por años pudieron sostener los zapatistas, en su momento pudieron afirmar: "sólo con nuestro gobierno autónomo, con las Juntas de Buen Gobierno, JBG, los Municipios autónomos rebeldes zapatistas, Marez, y nuestros gobiernos locales, nos organizamos. La libertad de nosotros los zapatistas es en común, es de todos nosotros. No es una libertad donde haya alguien que diga que hacer, en nosotros se da un gobierno colectivo, donde ningún compañero en particular decide que hacer"

Finalmente debo decir que estos son unos cuantos pasajes en los que se debate sobre una idea de libertad con los que tengo afinidad; no conozco ni sé que haya un amplio tratamiento sobre esto de la libertad, al menos entre los sujetos que se han planteado la lucha anticapitalista y por una revolución en la perspectiva de un horizonte histórico-político comunista.

Entonces, cabe otra pregunta además de la que me hago al principio ¿Cuál es la urgencia de pensar y debatir ante la urgencia de la situación que vivimos de *Guerra Total contra la Humanidad?* (9) considerando que se trata de la guerra desplegada de manera que parece diluirse en la espectáculo global como si fueran guerras locales, pero que sin embargo son parte de una sola guerra capitalista con estrategias de contrainsurgencia específicas según la lucha de clases en cada región geográfica, no debemos dejar de mirar la complejidad de la guerra total, pues no por qué tenga la apariencia de que "se diluye" (Israel contra palestinos, Turquía contra pueblos kurdos, gobierno progresista contra pueblos zapatistas, gobierno ultraderecha contra pueblo argentino, Estado chileno contra mapuches, etc.), sólo se trata de escenarios de la misma guerra capitalista que impone a la humanidad entera el capitalismo que por ese medio pretende renovarse ante la crisis permanente.



Y por ello, es urgente pensar crítica y radicalmente las resistencias/rebeldías desde una perspectiva anticapitalista y revolucionaria. Superar las valoraciones fenomenológicas y descriptivas al estilo de "las resistencias locales y pequeñas son hermosas", "lo común y local es resistencia anticapitalista" (que es diferente a la idea del común de los zapatistas) de manera que podamos dar otro sentido a eso de que la historia se hace desde la cotidianidad, lo cual no significa quedarse en mirar especificidades de lo local sino en un sentido universal y desde la totalidad concreta de una realidad desarticulada y fragmentada por la estrategia de guerra capitalista, considerar tanto lo histórico-social como devenir y la perspectiva en la que nos orientamos para el por-venir, para reconocer la tarea de un hacer pensante que nos permita recobrar la capacidad de un pensamiento crítico y una praxis anticapitalista, en este sentido, valga la siguiente reflexión de Marcelo Sandoval: "la intención de hacer un análisis crítico de la guerra capitalista actual (...) no se conforma con la contemplación de las ruinas (...) se enfoca en pensar críticamente la cuestión social en la actualidad, un momento enmarcado por la generalización de la violencia, la irracionalidad y el avance de la insignificancia; un instante que está dominado por la apariencia y la separación, por la desolación y la miseria de vida. Sin embargo, nuestro entendimiento sigue siendo insuficiente, hace falta una elaboración crítica que permita acercarse a una práctica radical, una reflexión en lo que falta, en la crítica radical que todavía está por crearse, necesaria para dar rienda suelta a un hacer capaz de configurarse como freno de emergencia de la locomotora llamada capitalismo, que con su marcha nos lleva hacia el fin del mundo". (10)

Tal vez, no debemos preocuparnos tanto por dilucidar lo que significa libertad, incluso no quedarnos atorados en la práctica de la autonomía pues como hemos podido apreciar, hasta ahora cada vez ha sido convertida en parte del proceso de fetichización, como cualquier otro de tantos procesos identitarios que abundan; tal vez entonces entrar a problematizar el sentido que le queremos dar a este esfuerzo por pensar que significa comunizar como proyecto y sí la idea de revolución hoy es comunizar y tener presente la perspectiva de esa alteridad permanente que significa estar negando lo que nos niega cada vez. O como decía *Théorie Communiste*: el principal defecto de todos los materialismos criticados por Marx en la primera tesis sobre Feuerbach no es sólo un error teórico, sino la expresión de la vida de todos los días "el

defecto fundamental de todo el materialismo anterior es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto o de contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo" (11)

### **Notas:**

1. "Karl Marx, *El Capital*, libro tercero, vol.8. México, Siglo XXI. 2009.
2. Su argumento, con el cual no es que esté de acuerdo, dice que desde la perspectiva del Aceleracionismo "La desindustrialización, en la medida en que entraña el reemplazo del trabajo humano con trabajo crecientemente mecanizado y automatizado, es un paso necesario para trascender el capitalismo. La desindustrialización es la única vía para que escapemos de la imposición del trabajo porque nos permite delegar la producción a las máquinas. Significativamente, la desindustrialización también parece ser el único medio para lograr una sociedad de abundancia y tiempo libre". (Srnicsek; 2019:115)
3. *Crítica al Programa de Gotha* de 1875, Karl Marx: "De cada cual, según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades... aforismo que resume de forma general los principios de una sociedad socialista o comunista, en el sentido original del término" ... Este aforismo fue utilizado, en diversas formas, por autores tales como Étienne Cabet o Louis Blanc, y se popularizó especialmente entre los ideólogos del socialismo utópico, y posteriormente en el pensamiento anarquista. Fue retomado por Karl Marx en su *Crítica del Programa de Gotha*, obra póstuma publicada en 1891, para formular el principio por el que se regiría la «fase superior» de la «sociedad comunista».
4. Demetrio Velasco *Criado Ética y poder político en M. Bakunin*. Editor Universidad de Deusto, Bilbao. 1993.
5. *Socialismo ou Barbarie*. Nº 10, julio de 1952. Cartas entre Anton Pannekoek y Cornelius Castoriadis.
6. Camus, Albert, *Moral y Política El Hombre Rebelde* en Ensayos. Madrid, Aguilar. 1981.
7. Castoriadis, C. (1998). "Lo imaginario. La creación en el dominio histórico social". En "*Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto*", (pp. 64-75). Barcelona: Gedisa. También

*Crítica Anticapitalista 1*

- ver: *Fenomenología de la conciencia proletaria* Cornelius Castoriadis. 1948. La experiencia del movimiento obrero Vol. 1. Cómo luchar, Barcelona, Tusquets,1979.
8. Revista *Transversales* No, 3 en su edición de septiembre de 2022. <https://revistatransversales.blogspot.com/>
  9. EZLN, La Cuarta Guerra Mundial; disponible en <https://www.jornada.com.mx/2001/10/23/per-lacuarta.html>  
[2001](#)
  10. Marcelo Sandoval, *El vuelo del buitre viejo. Guerra por acumulación y nocividad capitalista*. Ciesas/UdeG. 2018 México
  - 11.\**Théorie Communiste, De la Ultraizquierda a la teoría de la comunización. Más allá del programatismo*. Lazo Ediciones. Argentina. 2022.

## **La libertad negada**

**Néstor López**

### **¿Democracia comunitaria horizontal o dictadura republicana vertical?**

*"En esta tierra el que gobierna no es como entre los cristianos. Todos son libres y todos son iguales" (Una excursión a los indios ranqueles, Lucio V. Mansilla, 1870)*

El 30 de marzo de 1870, en el horizonte de la pampa apareció un destacamento del ejército argentino. Dieciocho soldados con fusiles, uniformes azules. A su frente el coronel Lucio V. Mansilla, acompañados por dos curas franciscanos y dos lenguaraces (intérpretes). El presidente de la República Argentina era Domingo Faustino Sarmiento.

Desde la toldería de los indios rankülches, a quienes los blancos llamaban ranqueles, los habían detectado, sabían de su llegada y quiénes eran, aunque no a qué venían. El lonko Pagnetruz Gner preparó a su gente para recibirlos en son de paz. El general Mansilla ya lo conocía, sabía que se llamaba Mariano Rosas. Ese nombre no era casual, porque siendo indiecito, de unos 10 años, fue capturado y pasó a ser esclavo al servicio de su captor: Juan Manuel de Rosas, quien lo hiciera bautizar bajo el nombre cristiano.

Mariano había aprendido perfectamente las tareas de la estancia y a hablar, leer y escribir en castellano. Era tratado con deferencia, como uno de los "recuperados". Pero una noche, teniendo aproximadamente 18 años, se fugó hacia la *libertad* para vivir con los suyos. Volvió a encontrarse con su familia pehuenche-mapuche y recuperó su nombre ranquel. Llegó a ser un lonko, persona respetable.

En la estancia de Rosas había conocido a Lucio V. Mansilla, quien era hijo de una hermana de Juan Manuel de Rosas. Ahora se reencontrarían como los responsables de dos bandos enfrentados.

Mansilla sabía que los mapuches-pehuenches-ranqueles, tenían la costumbre de recibir acogedoramente a los viajeros. Fueron esperados con un festejo. Después comenzaron el diálogo. El ranquel le preguntó a qué venían y qué querían. Mansilla, después de abrazarlo y recordar vivencias comunes en la estancia, le explicó que buscaba acordar un tratado de paz duradero. El ranquel abrió un baúl, buscó un recorte de un diario de Buenos Aires y leyó una nota donde se comentaba la necesidad de pacificación de los indios para construir una línea ferroviaria por ese territorio de los ranqueles. Después de varios días de conversaciones, llegan a un acuerdo. Mansilla le propone firmarlo y se genera el siguiente diálogo, que Mansilla relata en su libro *Una Excursión a los indios Ranqueles*.

Mariano Rosas, Lonko, ranquel dice:

*"Yo, hermano, quiero la paz porque sé trabajar y tengo lo bastante para mi familia cuidándolo. Algunos no la han querido; pero les he hecho entender que nos conviene. Si me he tardado tanto en aceptar lo que usted me proponía, ha sido porque tenía muchas voluntades que consultar. En esta tierra el que gobierna no es como entre los cristianos. Allí manda el que manda y todos obedecen. Aquí, hay que arreglarse primero con los otros Lonkos, con los capitanejos, con los hombres antiguos. Todos son libres, todos son iguales".*

Lucio V. Mansilla, Comandante del Ejército dice:

*"Como se ve, para Mariano Rosas nosotros vivimos en plena dictadura y los indios en plena democracia".*

## **La Constitución Argentina, Artículo 22 y la Conquista del desierto**

En 1853, diecisiete años antes de este diálogo que certifica Mansilla, se aprobó, en la ciudad de Santa Fe, la Constitución de la Nación Argentina. En su preámbulo afirma que tiene por objetivo "...constituir la unión nacional, afianzar la justicia, consolidar la paz interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad, y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino" pero... esa "libertad" aparece como una prohibición para el pueblo, el artículo 22 textualmente dice:

*“El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste, comete delito de sedición”.*

Por lo tanto, de acuerdo a este artículo, el Lonko Mariano Rosas y su pueblo, al deliberar y autogobernarse, cometían el delito de sedición (que, en caso de guerra, se pena con la muerte). La autogobernanca y democracia plena y directa de los pueblos originarios fue considerada completamente “anticonstitucional”. Eso de borrar con el codo o que escribes con la mano es tan antiguo como la constitución misma.

David Graeber y David Wengrow, en su libro *El amanecer de todo*, se preguntan: ¿no es la capacidad de experimentar con diferentes formas de organización social, en sí misma, parte esencial de lo que nos convierte en humanos, es decir, seres con la capacidad de deliberar en libertad qué tipo de autogobernanca nos conviene en una sociedad de seres verdaderamente iguales y libres.

Esta libertad, negada por el artículo 22 de la Constitución argentina, es concedida automáticamente a los “representantes” (diputados, senadores, presidente, ministros, jueces, etcétera) para que éstos sin consultar a nadie, “legalicen” el genocidio de los pueblos originarios, con la denominada “conquista del desierto”.

En 1879, nueve años después de la firma del tratado entre Mansilla y los ranqueles, el ejército argentino cometió el sangriento genocidio al que llamó la *Conquista del Desierto* en las tierras del sur. En realidad el territorio no estaba desierto, sino habitado por millares de miembros de comunidades similares a los ranqueles, con su cultura y su propia forma de gobierno. La Conquista del Desierto impuso la gobernancia jerárquica y vertical propia de la llamada democracia representativa (que, en realidad, es “democracia” delegativa), donde no está permitida la libertad de desobedecer, ni de imaginar otro tipo de gobernancia. Sólo se permite, cada cierto tiempo, votar a determinados candidatos que luego adquieren “fueros”, es decir que no se los puede denunciar ni revocar su mandato por sus acciones y falsas promesas.

## **Capitalismo y democracia representativa**

La llamada "democracia" representativa, encubre, bajo la generalización de palabras como libertad, igualdad, y otras, que su función principal es garantizar la libertad para el desarrollo del capitalismo: la "libertad" que les garantiza, a los capitalistas, el privilegio de explotar a sus congéneres, de extraerles plusvalía, de destruir la naturaleza con la producción extractivista, generando un daño ecológico que pone al planeta al borde de su colapso.

Los llamados estados soviéticos o socialismo real repitieron ese escenario de negación de la libertad real, porque ambos sistemas crecen desde la teorías y la prácticas estadocéntrica garantizadoras de la verticalidad y la jerarquía, sean de izquierda o de derecha.

## **2024, ¿Hay esperanza de lograr un cambio social?**

Si tanto el capitalismo como el socialismo real se apoyan en la "obediencia debida" y la negación de la libertad concreta de las personas, al mismo tiempo el antagonismo a la obediencia y la lucha por la libertad concreta pueden devenir antagonistas del capitalismo. En todo el mundo han surgido y surgen espacios y prácticas antagónicas con la negación de la libertad. Rebeliones como la Comuna de París de 1871, los zapatistas en Chiapas o la población kurda en Rojava, dan cuenta de la insumisión a la obediencia y la práctica de otro tipo de sociedad que no se basan en la producción de mercancías para el logro de ganancias individuales, sino en generar productos socialmente necesarios para todos los integrantes del colectivo. Son prácticas de democracia directa directa, horizontal, asamblearia donde, en caso de que los haya, se puede revocar a aquellos representantes que incumplieran con las decisiones colectivas.

## **¿Que libertad?**

"Libertad" es una palabra que, aislada del contexto, da lugar a interpretaciones opuestas y antagónicas, por eso necesita de un adjetivo que desnude su función. Para el pueblo trabajador la libertad se despliega cuando el medio es la horizontalidad y la lucha. Allí renace la igualdad, desaparece la jerarquía vertical, las iniciativas son valoradas

por sí mismas, por su utilidad y no impuestas por un decreto o protocolo. Los protocolos se desvanecen en el aire, como el de la señora Bullrich, ministra de Seguridad argentina, que ordena que las manifestaciones callejeras sólo se puedan hacer caminando sobre la vereda y no ocupen la calle ni corten el tránsito. Y luego, en los hechos, dicho protocolo fue arrasado por el rechazo de la población movilizándose masivamente.

La horizontalidad aparece también en las huelgas donde se elige por asambleas un comité de lucha, y en procesos más avanzados como en el 2001 en la Argentina, en asambleas ciudadanas, en fábricas recuperadas autodeterminadas en los movimientos autónomos de trabajadores desocupados, en la lucha estudiantil, en levantamientos populares como en Chile con el "No son 30 pesos, sino 30 años" o en la ola de rebeliones en todo el mundo con rebeliones como *Black Lives Matter* en los Estados Unidos, los Chalecos Amarillos en Francia, o en la Primavera Árabe del 2011 y en la ola europea que llegó a una veintena de países y que se frenó por la pandemia de COVID.

Queda una latencia, un eco, de esas rebeliones. Todas tienen en común la autogobernancia en horizontalidad, en la búsqueda de la libertad negada por el capitalismo, aún cuando no se prolonguen en el tiempo estabilizándose, y aunque todavía no se proyecten en un movimiento consciente que vaya más allá del capitalismo. No se puede negar su persistencia. ¿Será esta la posibilidad de la esperanza?



## **¿Nos quedamos sin imagen de revolución?**

**Sergio Tischler**

*Las imágenes de multitudes derrumbando las estatuas de Lenin en lo que fue la URSS no solamente hablaron de la debacle de ese sistema, sino que remiten a algo más profundo como es la dramática realidad del fracaso de un proyecto histórico y la consiguiente desintegración de la imagen de la revolución rusa como paradigma de la transformación revolucionaria del mundo. Lo que para muchos fue una imagen de esperanza y un horizonte de futuro se transformó en una ruina.*

*A pesar de eso, en esa "ruina" yace un tiempo y una experiencia revolucionaria fundamentales para las luchas actuales; experiencia y tiempo que no debemos de dejar en manos del monopolio cultural del enemigo, el cual, como dice Benjamin, no ha dejado de vencer.*

*Proponemos a continuación algunas ideas generales, derivadas de una aproximación crítica al canon leninista de la revolución. En ellas se plantean consideraciones de la relación entre revolución y libertad.*

La obra de Lenin se puede formular como una praxis cuyo contenido filosófico es una teoría de la organización revolucionaria. Planteaba, que sin teoría y sin organización revolucionaria (el Partido) no hay una verdadera práctica revolucionaria. En otras palabras, que el concepto de lucha de clases, despojado de una teoría revolucionaria de la organización, es importante para analizar la objetividad social pero impotente para cambiarla.

Hoy, no podemos descartar la centralidad del tema de la organización revolucionaria como parte de la lucha de clases; pero es necesario desarrollarlo a contrapelo del modelo leninista. Esto, no solamente por derrumbe histórico de la URSS, sino por el fracaso del leninismo como praxis emancipatoria elaborada teóricamente en términos de vanguardia y hegemonía.

Dicho en términos operativos, esa concepción presupone la existencia de un grupo de personas que poseen el conocimiento necesario para transformar la realidad social, y que, como profesionales de la política y conocedores de la ciencia revolucionaria (el marxismo), organizan a las masas de trabajadores, las que por su propia cuenta no pueden adquirir una "verdadera conciencia de clase". La famosa sentencia de Lenin en el *¿Qué hacer?* de que la verdadera conciencia de clase es llevada "desde afuera" a los obreros –es decir, desde el partido– nos da una imagen exacta de esta característica.

Sin embargo, el verdadero problema de esta formulación no reside en que unas personas se organicen y tomen la iniciativa para organizar a otras en la lucha por transformar la realidad social. El problema es el de la vanguardia, el de la lucha por la dirección y control hegemónicos de la lucha revolucionaria, ya que esto presupone una relación de mando-obediencia vertical como *forma política* de la transformación social. Su fundamento teórico se encuentra en la tesis iluminista de que el partido como espacio de elaboración de la verdadera conciencia de clase debía dirigir a las masas trabajadoras, dotándolas de una perspectiva revolucionaria.

Como es conocido, este tipo de organización fue parte central de la estrategia para la toma del poder en las circunstancias de la Rusia zarista. Sin embargo, debido al propio impulso estatista del partido, el éxito bolchevique pronto se transformó en la negación institucional de todo proceso de autodeterminación colectiva. La revolución desde abajo, la revolución de los soviets, fue aplastada. El tiempo de la autodeterminación de las masas trabajadoras fue suplantado por el tiempo de la vertical de la dominación en una nueva constelación de poder de carácter totalizante.

Lo interesante (y trágico) de este hecho represivo, es que no era del todo contradictorio y antagónico a una imagen de revolución forjada en la idea de progreso, de la cual la misma idea iluminista de vanguardia era parte. La imagen dominante de revolución en aquellos días respondía a ese código. La revolución era el dominio del tiempo histórico, y éste (el tiempo histórico) era pensado desde esa perspectiva. En ese mismo sentido, la vanguardia era pensada como tal, porque tenía la organización y los conocimientos necesarios para ese dominio; era parte de una historia particular donde la aspiración objetiva de la "realización de la

totalidad" (Lukács) era posible. La identidad entre progreso y revolución era la gran idea fuerza de la lucha por la transformación del mundo.

Esa imagen de revolución subsumida en la idea de progreso fracasó en su promesa más profunda, la de la emancipación social. Pero el fracaso es también el del concepto del tiempo que subyace en esa idea. Algunas ideas de Walter Benjamin quizás nos puedan ayudar a entender mejor este problema, por demás fundamental en la producción de una nueva imagen de revolución.

Benjamin planteó que el concepto de revolución adolecía de un problema teórico central: el de estar adherido a la idea de progreso, en cuyo núcleo conceptual se encuentra la temporalidad abstracta y vacía, que es el tiempo dominante en el capital ("un huracán" que deja tras de sí, irresistiblemente, un "cúmulo de ruinas"). La revolución era imaginada como la locomotora del Tren en el que viaja la humanidad. A contrapelo, Benjamin piensa la revolución en términos de interrupción y detención del Tren, como "el manotazo hacia el freno de mano" que la humanidad debe dar para salvarse de la catástrofe. En otras palabras, piensa la revolución como la acción colectiva que interrumpe la reproducción de la dominación objetivada en la temporalidad abstracta, que es la temporalidad dominante del capital.

Ese acontecimiento está cargado de otra temporalidad. Benjamin la llamó "mesiánica", "llena". Una temporalidad que surge de la lucha en-y-contra de la temporalidad dominante. Es la temporalidad de la lucha de las clases oprimidas contra las condiciones materiales y subjetivas que, hasta ese momento, las determinaban como clases oprimidas.

En esa *otra* temporalidad encontramos la emergencia de nuevas relaciones sociales, algunas de carácter comunista, expresadas en formas de organización que apelan a una idea de libertad fundada en la autodeterminación como praxis individual y colectiva; praxis que desborda el canon liberal, formal y abstracto de la libertad característica del capital.

En el corazón de esa praxis se encuentra el sentimiento de plenitud, de alegría colectiva, de juego, de carnaval bajtiniano; es decir, de una subjetividad en la que los actores del acontecimiento se des-identifican de sus roles y asumen la autodeterminación como desafío y realidad, donde la potencia del hacer se hace manifiesta, para decirlo en términos de Holloway. Dicha temporalidad es ya el inicio de la desaparición de las

clases y de las relaciones de poder y dominación como contenido de la lucha de clases. De esto, hay registro histórico (Comuna de París, la experiencia de los soviets, para nombrar algunos de los más relevantes).

En esa perspectiva, es importante subrayar que para que el hecho revolucionario se prolongue y devenga praxis liberada, ese fundamento temporal puede cambiar de forma(s) pero nunca ser destruido.

Hay una nota de Benjamin (1980) en la que creemos poder leer esa dialéctica:

*También lo colectivo es corpóreo. [...] Cuando cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria, entonces, y sólo entonces se habrá superado la realidad tanto como el Manifiesto Comunista exige. (Benjamin, 1980, pp. 61-62).*

A primera vista, se podría llegar a identificar esa imagen con un subjetivismo y un romanticismo desenfundados, resultado ambos de una posición teórica que absolutiza el momento festivo de la revolución. Sin embargo, a nosotros nos parece que establece la compleja relación dialéctica entre necesidad y libertad en el cambio revolucionario (objetivada ésta en el proceso de transformación de las categorías de la vida cotidiana).

Especialmente, esto tiene que ver con la categoría trabajo. En este sentido, lo que aquí nos interesa subrayar, es que solamente una praxis basada en la autodeterminación puede transformar el trabajo de una categoría del capital –caracterizada por el dominio del trabajo abstracto sobre el trabajo concreto, del valor de cambio sobre el valor de uso– en algo diferente, cuyo núcleo es la actividad creativa y libre de los trabajadores; de tal suerte, que la necesidad ya no sea más una fuerza externa coercitiva y unilateral que se le impone al sujeto social independientemente de su voluntad, es decir, como temporalidad abstracta, sino un simple momento objetivo de su actividad reproductiva conscientemente definida. Desde ese eje de la relación social, podemos hablar de un proceso de superación de las categorías políticas del capital, particularmente la del Estado.

Si bien es cierto, en el *Estado y la revolución* Lenin planteó que la revolución debería conducir a la abolición del Estado, el proceso hegemonizado por el bolchevismo condujo a una praxis política que fue, en los hechos, la anulación de esa posibilidad. De una perspectiva utópica, fincada en una praxis real, la idea de la abolición del Estado se transformó en una falsa idea política, en ideología de Estado. (En ese sentido, es importante tener en cuenta que la racionalización de la producción en su carácter instrumental-capitalista –como se dio en la industrialización forzada en la URSS–, es antagónica a la autodeterminación social, y que ese antagonismo implica la *forma* Estado en la reproducción política de la sociedad).

La imagen de la revolución como Tren, como se ha planteado, es la imagen de la revolución como parte de un registro dominado por la idea de progreso. En ese registro la revolución se positiviza y cosifica. De tal suerte, que lo significativo en este registro no es ya la autodeterminación del proletariado, sino el desarrollo de las fuerzas productivas por la vía de la racionalización del trabajo –a contrapelo de su abolición en tanto categoría de explotación y dominio específica del capital–, y el despliegue de la *forma Estado* como condición de una racionalidad identitaria que se representa a sí misma en figuras de totalidad, y donde la burocracia cumple un papel central.

Desde esa lógica, el reino de la libertad vendría a remolque, como un vagón más, resultado de una racionalización vertical y cristalizada en la figura de la locomotora. Sería una apuesta unilateral por el desarrollo y el progreso material que terminaría por negar el núcleo de verdad de la revolución: la apuesta desde abajo, fruto de la propia experiencia de autodeterminación proletaria, y encaminada a la eliminación de las clases y las formas de poder que las reproducen. En ese sentido, podría decirse que la revolución subsumida en la lógica abstracta del progreso terminó por volverse una ruina.

*¿Nos hemos quedado sin imagen de revolución?*

La respuesta podría ser que sí, si aquella imagen convertida en ruina es asumida como la única imagen. Pero no es así. No solamente porque el quiebre de la imagen hegemónica ha creado un campo que permite visibilizar otras múltiples imágenes de revolución (Ross) surgidas de la lucha de clases en el pasado, sino porque experiencias contemporáneas de lucha han generado nuevos modos en que la revolución es practicada,

pensada e imaginada. Hay varios ejemplos, pero nos referimos particularmente al zapatismo y a la experiencia del Confederalismo Democrático de los kurdos. En ambas experiencias, el tema del tiempo es central. De una manera u otra, nos dicen que la revolución es un proceso en que el tiempo horizontal de la autodeterminación colectiva se va abriendo paso y negando las formas del tiempo vertical de la dominación

Esas nuevas formas de imaginar la revolución representan una respuesta creativa a la crisis de la imagen productivista y estado-céntrica de la misma, pensada a partir de categorías y figuras de totalidad como lo son el Estado, el partido, el trabajo. Implican el rechazo a la idea de revolución como una totalidad estructurada a partir de un mando vertical, constituido por una vanguardia iluminada.

Desde una praxis que teóricamente podríamos nombrar *destotalizante* (Tischler), dichas experiencias son parte de un proceso emergente que abre y reelabora el concepto de revolución. El PREGUNTANDO CAMINAMOS del zapatismo nos da una imagen de ese proceso.

En esa imagen se encuentra la memoria del fracaso de la revolución proyectada como imagen totalizante del proceso histórico.

## **Bibliografía**

- Benjamin, Walter (1980). *Imaginación y sociedad. Iluminaciones 1*. España: Taurus
- Benjamin, Walter (2007). *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Buenos Aires: Ed. Piedras de Papel.
- Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Argentina: Herramienta.
- Lenin (1981). *¿Qué hacer?*. Moscú: Editorial Progreso.
- Lenin (2012). *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ross, Kristin (2016). *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*. España: Akal.
- Tischler, Sergio (2013). *Revolución y destotalización*. México, Grietas, Editores.

## **Gaza, la exasperación del concepto**

**Luis Bardamu**

*Libertad / Mi libertad / Palabras que resuenan en mi boca /  
espesa de rabia / debajo de la ráfaga de disparos /  
en medio del fuego / a pesar del peso de mis cadenas /  
y la noche /persisto / sobre los brotes de ira. (Fadwa Tuqan)*

Antes sobrevino un antes.

Ahora las manos tejen mariposas de sangre detrás de las alambradas.  
En estampido caen, como anillos de polvo, los corazones del tiempo.  
Presagios desembozados.

Ahora: callejuelas, postigos, dientes, besos, todo tiembla.

Un día detrás de otro, cada momento se precipita para trasladar espanto.  
Se advierte en los números, las geologías, las metafísicas.

Condensada en un naufragio de acero y fuego la historia del pueblo de  
Jacob se arroja sobre la tierra señalada, exacta como nimbo.

León en el desierto, abarrotado de perseverancia, tenaz a modo del ciclo,  
insaciable.

*¿Van a venir más? ¿Van a venir más? (Najwan Darwish)*

Su travesía feraz avanza y cala bayonetas de sollozos.

Caduca de soledad al prominente metal del miedo.

Ahora el israelita embiste, la tierra le pertenece.

Toda la tierra. Si hay vidas, también las vidas.

Todas. *Aliyah.*

Su reino de pavor aún no ha despertado al mundo.

Ahora un vendaval de gorjeos malhechores encadena el aire que  
fluye entre las reminiscencias ocupadas.

*Crítica Anticapitalista 1*

Cuencas escarchadas de olvido, de gris, espacio y acero.

Allí donde cada lugar acusa el rasgo de sus moradores se pronuncia y consume.

Tanto como se hace, deshace.

Ahora una exótica claridad que arde en el vacío de todos los temores se escucha reventar.

Se percibe la aflicción en el detalle del contorno de luz efímera, antes del escombros.

Cada lugar está fuera del tiempo, desquiciado.

Absurdo el consuelo, casi obsceno.

Hasta el mar está –se está- bajo la sombra del continente, en ella hendido, reanudado una y otra y otra vez.

*Sí, contamos cabezas, contamos cuerpos, contamos alientos,  
contamos el tiempo del amor en múltiples: preguntamos  
¿Cómo amaneció tu madre, comiste bien, dormiste bien, aún  
respiras? (Alice Yousef)*

Cada misil es infinitivo, como espejo de un crimen no resuelto.

Un misil inteligente, dicen.

Pero un misil inteligente nunca estallaría sobre los niños.

Ahora emerge de la noche un soldado israelí, sacude la puerta.

Cae.

Lo vemos mirarlos con sesgos de fluidos infrarrojos.

Lo vemos apuntar; aúlla, apunta, apunta.

A través de dos océanos, siete mares, dos mil olivares, millones de zancadas.

Ya no se trata de ser hombre, o mujer, o mariposa multicolor.

En Auschwitz el judío fue *musulmán*.

En Gaza el palestino es judío, *animal humano*.

El ario arianiza, el judío judeiza. El colono coloniza.

Gaza, la exasperación de la libertad negada.



*Crítica Anticapitalista 1*

*Para escribir poesía que no sea política debo escuchar a los pájaros.  
Para escuchar a los pájaros hace falta que cese el bombardeo. (Marwan  
Makhoul)*

Jaim Azriel Weizman, Chaim Weizmann, primer presidente del Estado de Israel, enterrado bajo cientos de anémonas rojas, antes de convertirse en estatua Weizmann, en Instituto Weizmann, en avenida Weizmann, en *Irom Bean* láser Weizmann: *los palestinos son las piedras de Judea.*  
-Obstáculos a remover-

Guerra santa, dicen.

Lo justo es que se maten entre si todos los dioses.

¿Patear guijarros aventura fascinaciones?

Ahora es preciso imaginar la insurrección de las máquinas de matar.  
Anticipar la rebelión en la que los aeroplanos se rehúsan a volar, las bombas renuncian a estallar, las cámaras a vigilar, los tanques a maniobrar, los fusiles a tronar.

Ahora urge que la libertad traspase su concepto.

Ser un misil que retumbe por encima de las nubes.

En la estratosfera. Lejos de todo.

Para no dañar, no matar.

A nadie, a nada.

Y se derrame en fuegos artificiales sobre la tierra de los filisteos.

Patear guijarros atiza esperanzas doctas.

¿Si, la ínfima piedra atraviesa los zapatos, las botas altaneras, los borceguíes del colono?

¿Si, la más insignificante fantasía de libertad es capaz de incomodar y destilar el deseo?

¿Si, el cuerpo de un viejo palestino se aúpa sobre la angustia para que ella no deambule por las veredas?

¿Si, el pedrusco en el puño de una niña gazatí es el diamante que redime a todo el universo?

Diminuto cristal que se robustece del escombros y deserta de bordes, límites, cercas y tierras de nadie.

*Crítica Anticapitalista 1*

Después, cuando se haya comido y bebido toda la vieja desolación  
confinada, cuando el nervio cese de tremar, cuando ya no asistan las  
explosiones, habrá que recapitular extravíos y capitular por segunda vez,  
o décima, al deseo.

Entonces, acaso el escombros devenga roca,  
la roca se eleve en montaña,  
la montaña estalle volcán.  
Los volcanes empinen cordilleras.

¿Sobre las cumbres de las cordilleras se extinguirán los pavorosos fuegos  
de la desesperanza?

## **Fragmentar sin fin**

**Josep Rafanell i Orra**

*Desde la publicación de este pequeño libro en Francia en 2017, la avalancha de desastres ha paralizado definitivamente cualquier pensamiento teleológico de un progreso que sabemos en quiebra, así como el de las antiguas tradiciones revolucionarias. Dudoso privilegio que volver hacia un libro escrito hace apenas unos años y percibir tantas heridas en una tan corta historia que anuncia otros cataclismos por venir. En la etapa terminal de la modernidad en la que vivimos, un régimen de sobre-aceleración nos encierra paradójicamente en un presentismo repulsivo. Mañana ya es hoy. (\*)*

Hay que frenar. Detener la máquina. Perforar el presente para abrirnos a una multiplicidad de tiempos. Ir a otra parte. Pero ya no hay otros lugares que no estén atrapados por la violencia de la metropolización planetaria. Entonces, si los gestos revolucionarios aún pueden renovarse, es haciendo surgir esos *otros lugares en nuestro aquí*, haciendo diferir los mundos ordinarios que compartimos. En el régimen universal de auto-exposición que desanima al mundo, será creándose secretamente un alma en el encuentro con otras almas que lo lograremos.

Las primeras páginas de este breve trabajo constataban la irremediable totalización del mundo en su fusión de la historia y economía. Y que esta historia, sobrepasando la exclusiva historicidad de sus formaciones sociales, estaba engullendo la historia geo-biológica de la Tierra. Esta última, en sus diversas versiones de inteligibilidad (Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Nosoceno, Necroceno...), fuente de todos los desasosiegos y terrores para los humanos, arrastra con ella a todos los demás seres que habitan la pluralidad de mundos de la vida en su carrera mórbida y vertiginosa. Los humanos se habrían convertido; nos quieren hacer creer que sin distinción, en la parte maldita de la historia.

En el caos que surge de los choques entre los polos imperiales y sus recomposiciones inciertas, reaparece el espectro de una conflagración mundial. Incluso el escenario olvidado de la aniquilación nuclear ya no se

nos perdona. En el contexto de un declive irresistible de Occidente, que había creído poder colonizar la Tierra entera por la eternidad, reaparece el espectro escatológico, con el crepúsculo de sus Sacerdotes – los militantes de la economía – que pretendían gobernar el mundo. Pero la sociedad infraestructural destructora que recubre la Tierra se ha autonomizado. Y la sociedad, en su última versión de una *ecclesia* monstruosa cibernética con sus algoritmos y sus redes sociales, está implosionando, volviéndose ingobernable. Sabemos, sea lo que sea lo que nos quieran hacer creer los gobernantes, que su rol se reduce al de la administración del desastre, a pesar de que continúen conspirando para aplastar todo lo que obstruye el rodillo compresor de las fábricas de valor con su ingeniería social desquiciada.

El sistema-mundo capitalista en sus últimos estertores nos está llevando hacia el cumplimiento de su profecía tan celebrada: el advenimiento del fin de la Historia. En cualquier caso, ya no hay duda, lo que estamos presenciando es el fin de *una* historia en gran espectáculo: la de la sociedad con sus sujetos, su autonomía proclamada que creía poder olvidar las interdependencias: entre los humanos, entre éstos y otros seres, entre todos los seres y los medios de vida donde encuentran sus maneras singulares de existir. La patología del individuo autónomo, su ensueño de autodeterminación, solo podía conducir a la creación de multitudes fascistas de individuos atomizados.

En los últimos avatares de la *historia social*, hemos pasado de un régimen de acumulación por integración, con su pacto implícito que permitía asignar un emplazamiento a cada uno (pero no menos fundado en la división social), a un régimen radicalmente excluyente que ya ni intenta mantener el más mínimo atisbo de un contrato social. Solamente le queda a la gubernamentalidad intentar reinventar otros nudos entre el Estado y la economía. Será entonces la transición ecológica y el *Green New Deal* como gestión de los colapsos y reactivación de nuevas oportunidades ofrecidas a la empresa de acumulación. O la promoción de prótesis tecnológicas para una humanidad disminuida, con la extensión totalitaria de un conexionismo como fábrica de masas de individuos atomizados que se agitan compulsivos en las denominadas redes *sociales*. Será también el crecimiento exponencial del *business* de la vigilancia y la predicción, transformando a los sujetos a gobernar en delincuentes virtuales, en anómicos, en enfermos o terroristas potenciales. Será aún la vieja receta de la industria armamentística en el

caos de las repolarizaciones imperiales. En fin de cuenta, se trata sobre todo de constituir un mundo social globalizado compuesto por miles de millones de zombis, auto-emprendedores pegados a sus pantallas. Seres que se creen ubicuos, descuidando las formas de vida de la comunidad y los lugares que hacen posibles las existencias comunes. Seres en un estado de guerra permanente, defendiendo su yo sitiado, su jodida identidad. Y esto va desde la proliferación planetaria del mundo *narco* proponiendo a los pordioseros excedentarios su pequeña parte de mercancía, hasta los *hipsters* intoxicados por las aplicaciones pornos de Tel Aviv, listos para destruir todo lo que se mueva en un campo de concentración al aire libre, o los urbanos extraterrestres postcoloniales de la *Ciudad Neom* en Arabia Saudita, la cual, armada por Francia, puede masacrar alegremente a los yemeníes desde hace años. Por último y sobre todo, no hay que olvidar las mafias a la cabeza de los Estados que nos acosan, supremacistas blancos o «racializados» indiferentemente, y que conspiran entre ellos fingiendo gobernar el mundo social, y que solo se mantienen en el poder, ya no es un secreto para nadie, a través de sus policías.

En este sentido, se puede considerar el proceso de aniquilación de los palestinos por parte del Estado de Israel como la escena bárbara de una cruel advertencia: una vez más, cualquier forma de vida recalcitrante a la política de un Estado puede tener como consecuencia una pura liquidación colectiva. En la escala de su violencia sobre expuesta, mediatizada día al día, más allá de toda racionalidad aparente, el fascismo israelí, bajo su disfraz liberal, extensión modernista y aberrante del legado de la Shoá, puede decidir masacrar con bombas a decenas de miles de niños, mujeres, ancianos y animales; destruir escuelas, universidades, hospitales, lugares de culto, cementerios y restos arqueológicos; volver incultivable durante décadas la tierra de un pequeño territorio convertido en una prisión, donde se hacían varios millones de personas, arrojando el equivalente explosivo de cuatro veces la bomba atómica que destruyó Hiroshima. Y esto, por supuesto, en nombre de la defensa de Occidente, del mundo libre y del derecho frente a una secta armada que, por su parte, pretende gobernar un proto-Estado.

El orden jurídico internacional heredado de la última guerra mundial es la fregona con la que ya ni siquiera se limpia la sangre de inocentes.

Y así es como Gaza nos hace olvidar los cientos de miles de muertos en el Congo, Sudán, Yemen... Es cierto que Israel es la punta de lanza del apocalipsis occidental. Los judíos de Israel se han convertido (finalmente) en nuestros semejantes. Igual de emprendedores, hedonistas, cosmopolitas. Y demócratas, claro. Ciudadanos del único estado de derecho de Oriente Medio. Además, ¿cómo podríamos encontrar cualquier semejanza entre los chavales de nuestras ciudades, programadas para un devenir ecológico y «durable», y los que excavan minas de cobalto en el Congo para alimentar las baterías de las bicicletas que circulan en nuestras *smart cities*? En un mundo donde el curso de la imaginación se ha derrumbado, esto es mucho pedirnos.

La lógica del terror, a través de sutiles gradaciones, se ha convertido hoy en la política de los gobiernos en tanto que política. En las regiones francesas, ¿la revuelta de los chalecos amarillos de 2018-2019 no fue objeto de un estallido de violencia policial sin precedentes destinado simplemente a aterrorizar? Más recientemente, ¿la insurgencia de quienes resisten y luchan contra los estragos de las tierras rurales no ha dado como resultado un número asombroso de cuerpos mutilados en Sainte-Soline, en el sur de Francia? Casi contemporánea a la insurrección de los chalecos amarillos, la de Chile en 2019-2021 alcanzó las cumbres de violencia estatal que conocemos. Sería una larga letanía trazar los ejemplos de explosiones en el polvorín en que se ha convertido el planeta político integralmente policial. Conspiracioncitas

Pero también hay aun otras modalidades micro-políticas del terror. Dos sociólogos argentinos, cuando relatan las vidas de los nuevos parias enclavados en los barrios empobrecidos de Buenos Aires, productos de la sociedad ajustada por las instancias despóticas del capitalismo internacional, evocan el terror anímico, almas aterrorizadas, seres extenuados y al mismo tiempo hiper-movilizados por su exposición permanente a la vulnerabilidad. Se podría decir, arriesgándonos a pasar por conspiratorios, que se trata para los gobiernos de conjurar las explosiones sociales mediante un fulminante proceso de implosión de la comunidad [1]. La sociabilidad narco que se extiende por todas partes, se convierte entonces en la alucinación de una reconstrucción de la comunidad para los huérfanos de la sociedad, los superfluos, aquellos a quienes antaño se les otorgaba con magnanimidad una plaza social a cambio de la subordinación a un régimen de explotación. La promesa de un proyecto de vida inscrito en las coordenadas de la economía se ha

derrumbado. El nuevo empresariado de si-mismo, ultra-violento, del liberalismo existencial está reemplazándolo en todas las geografías sociales.

Mientras tanto, una fracción de la clase media pretende resucitar vanguardias extenuadas, empeñándose en refundar la representación de nuevos sujetos fantasmagóricos. Dado que el sujeto de clase se ha volatilizado (a pesar de que nunca ha habido tantos proletarios en la Tierra) y que sus antiguas mediaciones –sindicatos y partidos...– se han convertido en espectros, serán las identidades des-coloniales o de género las que vendrán a reemplazarlas para re-instaurar la división política. Pero las nuevas políticas de las identidades aparecen por lo que son: el entretenimiento de una supervivencia narcisista que lucha sin poder reemplazar la antigua universalidad de la clase obrera. En verdad, hoy como ayer, lo hemos aprendido a nuestra costa, la representación política conduce inevitablemente a escenas de depredación, al secuestro de las almas, al aplastamiento de las transiciones de la experiencia a través de las cuales surgen mundos animados. Triste dramaturgia donde luchan (y se detestan) aquellos que pretenden hablar en nombre de un *nosotros* quimérico. Vieja escena repetida a saciedad de la política desde su mítica fundación en la matriz griega, con su *arkhè* y su *telos*, con su asamblea donde desfilan los representantes, « adiestrados para matarse unos a otros alrededor de sus altares ensangrentados » [2]. Fundación de un « nosotros », y por lo tanto de un « vosotros », que deja la pluralidad de los *ellos* en las tinieblas. Cesuras por todas partes que, sin embargo, no nos sacan de la empresa de la totalización.

Pero ya no hay nada que fundar. Nada que totalizar. Nada que identificar. Si las genealogías de la des-posesión colonial y sus prolongaciones pos-modernas, si las potencias generativas de las luchas de las mujeres nos prometen nuevas formas de emancipación, es a condición de que con ellas podamos huir de las prisiones de las identidades, haciendo resurgir mundos fragmentarios donde tienen lugar las composiciones de multiplicidades, las experiencias transitivas entre los seres en el sin-fondo anárquico de la vida. La emancipación des-colonial, feminista, nunca tendrá lugar en la prisiones de la reproducción del *si-mismo* de la identidad. Será, este *mismo*, el de los sujetos dominados.

Aquellos que creíamos vivir en los centros del mundo pensábamos estar a salvo de la proliferación de desastres. Pues parece que acabó: el caos climático afecta tanto a las tierras subsaharianas sedientas como a las coquetas ciudades francesas inundadas por lluvias torrenciales, o al sur de Europa con sus inéditas sequías. Los mega incendios arrasan los bosques chilenos, cierto, pero también, año tras año, los de los ricos Canadá y California. El mar envenenado por plástico es el mismo para todos. Las tierras corrompidas por pesticidas hacen estallar los cánceres en todas partes. La concentración de CO2 y su efecto invernadero se ha democratizado. La única solución para poder respirar en Londres, París, Berlín o Barcelona es externalizar los efectos nefastos de la automatización eléctrica con sus baterías para las clases medias, sacrificando a los nuevos parias de la tierra abocados a la extracción de minerales en Kolwezi. Y es así que inevitablemente se cierra el círculo de la nueva economía virtuosa.

Será entonces imprescindible para los países antaño ricos establecer distintas especies de humanidad, ciertas más humanas que otras, erigiéndose en fortalezas. Será posible sin escándalo dejar morir a decenas de miles de migrantes en travesías desesperadas. Y condenar a aquellos que logran cruzar las fronteras a vagar como espectros harapientos en las opulentas ciudades, constantemente acechados por el encierro en campos y prisiones o la brutalidad policial.

Pero, también es aún necesario considerar otras fábricas de separación. Las fronteras proliferan por todas partes, incluso en el « interior » de los estados sobre-protegidos. Estos mismos países que antaño presumían de su Estado providencia, con su síntesis social de la mercancía, están destruyendo metódicamente su arquitectura pastoral, convirtiendo en campos de ruinas los servicios públicos, las instituciones de salud, de la atención, de la asistencia... Emergen entonces *ghettos* en todas partes como tantos territorios de apartheid endógenos, controlados por policías cada vez más autónomas et violentas. La privatización, es un hecho elemental, es el arma y el nombre de esta balkanización social. El mundo de la propiedad privada para unos, ya sea una casita en una deprimente zona suburbana o un coche comprado en *leasing*, es también, simultáneamente, el de la privación para otros.

La ofensiva neoliberal de los años 1980 logró poner fin a las mediaciones que atenuaban la violencia de la relación entre el Capital y el Trabajo – o



que participaban en su cogestión (¡ah, las delicias de la vieja lengua socialdemócrata!). En las apaciguadas regiones europeas del *Welfare*, la insurrección, y luego la contra-insurgencia italiana de los años 60 y 70, fue el momento culminante de su derrumbe. Nombres ilustres representaron la brutalidad de este avatar de la recomposición capitalista: Reagan en Estados Unidos, Thatcher en Gran Bretaña, la izquierda socialista de Mitterrand en Francia... O Pinochet y sus *Chicago Boys* en el hemisferio sur de América Latina, laboratorio que preluvió en de alguna manera el precipicio en el que estamos hoy: la fusión del viejo fascismo y el *management* liberal (pero historiadores nos advierten que el nazismo fue ya un gigantesco plan de gestión, con sus agencias dedicadas a la creación de una nueva sociedad productiva, no menos articulada a la economía, aplaudido en sus primeros tiempos por todos los liberales de la época. [3]

Pues aquí estamos: sumergidos por una ola de fascismo liberal globalizado. Hoy en día, cualquier planificador iluminado del mundo libre, desde el senil Biden hasta Netanyahu, el gran maleante psicópata, desde el extravagante Milei con sus perros clonados hasta el histérico Macron monárquico, desde el poscolonial Sunak hasta el letárgico Scholz, puede conspirar con compinches para planificar el trabajo sucio de una economía de destrucción. Todos creen que pueden gobernar su provincia a través del miedo existencial mediante la promoción de un estado de preocupación universal. Se trata de convertir a cada uno de sus sujetos en seres preocupados por sí mismos. En todos los casos, con un extraño sadismo que nos deja perplejos, se trata de destruir las relaciones entre los seres que forman la comunidad, y de establecer la negligencia funesta como relación social primordial.

Lo sabemos: la política del sujeto de clase ha desaparecido. Este ha sido sepultado por la uberización, por el hipnotismo de las mercancía *low-cost*, por las redes sociales y la exposición demente de si-mismo que contribuyen si eficazmente a la implosión de las comunidades proletarias. Lo que nos ofrece la utopía del capital es el sueño de pertenecer a una clase media informe pero conectada. Un chico francés de 15 años pasa quince horas al día delante de una pantalla sin percibir el mundo.

Aquí está el corazón del fascismo liberal que llega con sus masas donde se agregan seres vaciados, con su promoción obsesiva de un «si-mismo» ensoberbecido, incapaz de fabricarse un alma, haciendo avanzar el

desierto. Porque es a través del encuentro entre las almas que un mundo se vuelve animado. La comunidad no puede existir sin las travesías entre seres que nos hacen diferir.

Guerra de los Estados contra los lazos comunitarios. Implosión de las comunidades populares. Descuido del tejido de nuestras interdependencias. Y en fin, como si este desastre social no fuera suficiente solo nos faltaba los emancipadores que no tienen nada mejor que ofrecer que las cárceles de las políticas identitarias. Terrible fragmentación.

Sin embargo, podemos oponer otra fragmentación, comunal, generativa, en lucha contra la producción de valor, aquella que empieza por la valorización de si-mismo y de su supuesta identidad. Una fragmentación impulsada por el deleite de la hospitalidad, la que surge a través de la aceptación de la diferencia: comunidades por *heterogénesis*. Son los antiguos valores anárquicos de la ayuda mutua, las formas situadas de compartir, siempre en alguna parte, en lugares singulares, que la hacen posible. Son estas «economías morales» *situadas* las que nos permiten escapar de las determinaciones sociales y de la tiranía de la idea de fundamento. Somos seres sin fundamento. Somos libres de desplegar nuestras interdependencias a través de una multitud de caminos que nos llevan hacia nuevas percepciones y sensibilidades. Estas son formas de vencer las angustias frente al caos de los estados que propaga nuevos Armagedones.

Las escenas políticas de la posguerra han implosionado. Sus sujetos sociales han desaparecido, crean lo que crean los neo-izquierdistas con sus fantasmas de restauración de un Sujeto político que hacen bostezar hasta a los servicios de inteligencia policial.

Sin embargo, no se trata de ignorar las resurgencias feministas, ni las formas deconstruir los atavismos de género y de luchar contra sus violencias, ni de desdeñar las reapropiaciones del pensamiento y las prácticas de descolonización, ni de menoscabar la importancia de figuras saboteadoras de las luchas ecologistas. Todo lo contrario. Las unas y las otras constituirán en el corazón de las nuevas formas de emancipación y de la reconstitución de las comunidades, las únicas capaces de componer con la diferencia. Comunidades surgiendo del encuentro entre heterogeneidades, gestos de reapropiación contra la desposesión, hospitalidades, formas de cuidado y atención hacia la vulnerabilidad de

las existencias y sus entornos vitales, retorno a las potencias generativas de la comunidad contra la reproducción social. Pero siempre y cuando no persistamos en instituir nuevas escenas políticas basadas en ideas, con sus deprimentes abstracciones. A condición de evitar la representación.

Citaré de nuevo a un discreto filósofo:

*«(...) es necesario volver à las operaciones que permiten al fundamento, pero también al principio que de él depende, ejercer su función legislativa. (...) Desde Platón, el pensamiento ha poblado el mundo de representaciones. La representación se ha propagado por todas partes, ha cubierto el mundo hasta conquistar el infinito. El mundo entero ha estado sumergido por la representación; y todos los seres que lo habitan son pensados de acuerdo con las exigencias de la representación. (...) Sin embargo, "bajo" el mundo de la representación vibra y nunca ha dejado de vibrar el sin-fondo, el mundo de las diferencias libres y desencadenadas. No se trata de la historia de un "olvido", sino de una des-naturalización de la diferencia, de una conjuración activa de sus potencias, confundidas con las del caos. No hemos olvidado la diferencia, pero se la piensa solo mediada, sometida, encadenada, en resumen, fundada. La representación es la diferencia fundada, o más bien "fundar, siempre es fundar la representación"[4]».*

Rechazo de la representación como obra nuevamente anárquica. Ausencia de principios primeros, renuncia de un mundo social ya fundado, distanciamiento con la ontologización de un sujeto universal y ubicuo, indiferente a los lugares de su habitar. Fuga del tiempo vectorizado del Progreso en pleno colapso para hacer resurgir una multiplicidad de tiempos. Pluralización de las historias del pasado. Resurgimientos e insurgencias que tienen lugar porque hacen lugar contra el espacio del desastre administrado.

Es posible que necesitemos salir de la categoría política de la dominación para adoptar más bien la experiencia vital de la desposesión. La primera sucumbe fatalmente a la institución de sujetos que se definen por su estatuto de víctimas. La segunda abre paso a formas de reapropiación que pasan por la instauración de *modos de existencia*. La instauración, aquí, resultado de nuestras exploraciones comunales, nos habla de las modalidades de la experiencia que solo pueden existir a través las maneras de relacionarse con otros seres, que tienen sus propias formas de existir y, al hacerlo, singularizan así los medios de vida que les están

asociados. Se trata simplemente de la comunidad en su curso de realización. La comunización siempre ha tenido lugar en un conflicto irreductible con la sociedad. Reactivación de la línea menor y proliferante de los comunes contra las fábricas sociales y sus instituciones. Contra la socialización atomizante de las redes sociales que nos sepultan con su proliferación de relaciones pero que impiden la creación de vínculos, se trata de hacer existir formas de relacionarse singularmente con otros seres, de todo tipo de seres, dándole propiedades a nuestros vínculos. Ya no se trata entonces de sujetos encerrados en sí mismos, sino de maneras de existir que solo encuentran su existencia propia haciendo existir a otros seres que, a su vez, nos hacen existir a nosotros. Y así sucesivamente y sin fin: composiciones y descomposiciones que instauran los lugares singulares de nuestras vidas en común. Pasajes y encuentros que nos hacen diferir. De nuevo, luchas por la presencia contra la ausencia del mundo de la representación. Asociaciones entre mundos, fragmento por fragmento.

Aquí debo proceder a una autocrítica retrospectiva: y es no haber percibido, en su justa medida, en el momento de escribir este libro, el grado de descomposición social que estamos viviendo con sus efectos fascistas. No haber reflexionado suficientemente sobre cómo heredar la arquitectura vetusta del Estado social, su derecho formal, lo que se ha llamado su acción pastoral y sus instituciones que constituyeron las fábricas de la sociedad. Paradójicamente, en nuestra época de una nueva totalización, la de un conexionismo cuya perfección coincide con la atomización y la separación, se ha vuelto imposible pensar en la revolución sin transiciones. Las transiciones de la experiencia nos señalan caminos que arrancan desde donde estamos. Y para hacer viables estos trayectos, no podemos ignorar la vulnerabilidad de nuestras existencias y las formas de cuidarlas. Sin embargo, la atención ha estado capturada desde hace ya mucho tiempo por las instituciones.

En nuestra era de un tramado infraestructural totalizador, se ha vuelto esencial llevar a cabo estudios sobre lo que algunos han llamado los *comunes negativos* de la metropolización planetaria. Son estas análisis que nos permiten abrir caminos hacia una ecología de desconexión, de la renuncia, del desmantelamiento, que es también la de des-proyección [5] de la tecnoesfera que nos recluye en el tiempo de las catástrofes.

Del mismo modo, debemos investigar las formas de heredar (y abolir si es necesario) las instituciones de producción y gestión del vínculo social, con sus subordinaciones, sus asignaciones de identidades que han captado la atención prestada a la vulnerabilidad. No podemos descartar, en un contexto de implacable implosión de las formaciones sociales, la activación de formas y dispositivos para hacer existir los comunes del cuidado, una ecología de la atención frente a la fragilidad. En resumen, para poder intervenir en los mundos ordinarios de la supervivencia y de la precariedad de las existencias, los resurgimientos comunales no pueden descuidar el hospital, la psiquiatría, los sistemas asistenciales... Pero las instituciones, y éste es su carácter principal, existen a través de sus lógicas de jerarquías, de sobre-determinación de la experiencia, concomitantes a las de la separación. Las instituciones se instituyen estableciendo fronteras. Para conjurar a su trabajo de reificación de los seres, debemos derribar sus muros y sacar a la luz lo que les es exterior.

Huérfanos de los partidos revolucionarios, parece que solo nos queda implementar alianzas comunales. En este libro, hacia una llamada, contra toda evidencia, a un oxímoron: al Partido de las multiplicidades, a la composición y alianza de las insurgencias y resurgencias. Nuestra arma, en los tiempos venideros, residirá en el trabajo de producción de cartografías vividas que tracen los itinerarios entre nuevos comunales, que hagan posibles encuentros y alianzas con su parte de conspiración. Pero solamente las composiciones entre lo que difiere pueden convertirse en formas de secesión [6].

Este trabajo de investigación, toma entonces el camino de las transfiguraciones que nos hacen salir de las prisiones de las identidades sociales. Es yendo a ver lo que sucede en otros lugares que podemos hacer existir nuestro *aquí*. Es durante las travesías de un mundo a otro que se manifiesta la vitalidad de la comunidad. La revolución siempre ha tenido existido con sus itinerantes.

Frente a un mundo *supraliminar* de destrucciones, compuesto por maquinarias de un gigantismo abrumador, frente a la demasiado molar « crisis de civilización » que nos sumerge dejándonos impotentes, quizás debemos dirigirnos hacia las pequeñas cosas como propone Silvia Rivera Cusicanqui:

«En el "tiempo de las cosas pequeñas", quizás sea hora de volver la mirada sobre la minucia de los detalles de la existencia, para hallar en ellos las pautas de conducta que nos ayuden a enfrentar los desafíos de esta hora de crisis».[7]

La deserción, la secesión, no implican necesariamente extraerse de un cuerpo social fantasmagórico, sino instaurar en él mundos fragmentarios de donde surjan las comunidades en sus propios y singulares maneras de existir, donde re-aprendemos a cultivar la hospitalidad y nuevas formas de relaciones que no se disocien de los lugares que habitamos. Es en la atención prestada a la fragilidad de las existencias, a todo lo que apesadumbrado, desalentado, disminuido, que podremos enfrentar el liberal-fascismo que perpetúa la obsesión por el poder de quienes quieren gobernarnos.

Entonces será posible multiplicar las historias del pasado que trazan la pluralidad de nuestros vínculos y de las maneras de pertenecer a la comunidad, que hacen estallar el presentismo del presente. Nuestra actualidad intempestiva es también el tiempo de nuestra extra-contemporaneidad. La actualidad de los mundos de la comunidad se manifiesta en las continuidades que surgen del tejido de una multitud de historias olvidadas, cuyas discontinuidades hacen diferir el texto oficial de la Historia. Cuidar los mundos vencidos supone *trazar la continuidad de las discontinuidades*.

No hay fundamento. No hay origen, ni la determinación de una concatenación inevitable de causas y efectos. Mas bien una invención permanente de la historia, el poder de imaginar siempre otra cosa, un trabajo sin fin de imaginación que es su propia verdad [8]. Quizás, en última instancia, se trata de aceptar vivir en un movimiento paradójico: la determinación radical de nuestras experiencias cohabita al mismo tiempo con la indeterminación igualmente radical de las maneras de contarlas, de hacerlas existir para otros. Y así, hacerlas divergir. Y en la apuesta que los otros nos devolverán otras narraciones. Reinención siempre contingente de la historia: o la dulzura de nuestra libertad que es al mismo tiempo la de nuestras lazos. Los lazos de los partidarios de una multiplicidad de mundos.

Sabemos que vivimos el principio del fin de una historia vectorizada y letal, quizás sus últimos y brutales sobresaltos. La vida, desde una multitud de perspectivas, puede ser la fuente de una alegría inagotable

en un sin-fondo insondable de melancolía y pérdida. Nos espera el amor de la amistad para despertar la voluntad que le permite de encontrar sus formas de existir irreconciliables con el poder de gobernar. Ahí radica lo sublime de la vida. Siempre es una llamada a las potencias de la inocencia que a veces finalmente saben no saber cuándo el tiempo lo requiere.

*«Así que, dije un poco aturdido, ¿deberíamos comer de nuevo el fruto del Árbol del Conocimiento para volver al estado de inocencia? Sin duda, respondió, y ese es el capítulo final de la historia del mundo».* [9]

---

### **Notas:**

(\*) Agradezco a Samuel Monsalve, Pierre Tenne y Nathan Ben Kemoun cuyas conversaciones acompañaron la escritura titubeante de esta introducción para la reedición en castellano de este opúsculo. Conversaciones que tuvieron lugar a menudo alrededor de una mesa en *Le Mistral*, uno de los cafés del inquebrantable barrio parisino de Belleville, un antiguo bar plebeyo frecuentado por ancianos, vagabundos y vagabundas de los mundos de la locura, por una colección improbable de extraviados de nuestra época. Todos mis hermanos y hermanas. Agradezco también a Moses Dobruška quien quiso acompañar mi texto con su perspicaz prólogo en la edición francesa de 2017. Por último, quiero expresar mi viva simpatía a Carlos Flores Cancino quien, junto con otros compañeros de ruta, se hizo cargo de la edición latinoamericana de este libro. Y, en una lógica generacional transversal que me conmueve profundamente, también quiero saludar la hospitalidad de Néstor Augusto López y Marita, dos resistentes incansables a las vanidades sangrientas de las dictaduras argentinas, quienes estuvieron evidentemente involucrados en el levantamiento comunal de 2001 y nos ofrecieron su hospitalidad, a mi compañera y a mí, durante una reciente estadía en Buenos Aires.

[1] Leandro Barttolotta, Ignacio Gago, *Implosión. Apuntes sobre la cuestión social de la precariedad*. Edición Tinta Limón, 2023.

[2] Marcel Detienne, *Les dieux d'Orphée*. Editions Gallimard, 2007.

[3] Johann Chapoutot, *Libres d'obéir. Le management du nazisme à aujourd'hui*. Gallimard, 2020. Ciertos autores, en una extraña inversión, ven en la obsesión del socialismo de Allende por la cibernética, una matriz del futuro management social. Para un trabajo extenso se puede leer Evgeny Morozov, *Les Santiago Boys*, Editions Divergences, 2024.

[4] David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*. Editions de Minuit, 2014, p. 44-45. Ver, por más amplios desarrollos del problema de la representación, Josep Rafanell i Orra, *Pequeño tratado de cosmoanarquismo*, Ediciones Luciola y Ediciones Irupción, 2024.

[5] Emmanuel Bonnet, Diego Landivar, Alexandre Monnin, *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*. Editions Divergences, 2012. Se puede consultar también, a propósito de los *comunes negativos* de las infraestructuras técnicas, y las maneras de « arruinar las ruinas que arruinan » el mundo, Fanny Lopez, *A bout de flux*, Editions Divergences, 2023. Sin embargo, no puedo no escuchar atentamente las secas críticas de *Soulèvements de la terre (opus cit.)* cuando se burlan de la lógica de gestión de estos investigadores para proporcionar materiales en vista de una « re-dirección ecológica » a las organizaciones de producción de valor y a los poderes públicos en sus tentativas de mantener condiciones de posibilidad de la acumulación capitalista.

[6] *Les Soulèvements de la terre, Premières secousses*, La Fabrique éditions, 2024. Se trata menos de "convergencias" de luchas, que presuponen sujetos ya determinados, que de composiciones cuyas heterogeneidades las preceden y son la condición para abrir futuros ingobernables.

[7] Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2018

[8] « No quiero decir en absoluto que la imaginación anuncie verdades futuras y que deba estar en el poder, sino que las verdades ya son imaginaciones y que la imaginación siempre ha estado en el poder; ella, y ya no la realidad, la razón ni el largo trabajo de lo negativo ». Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Editions du Seuil, 1983.

[9] Heinrich von Kleist, *Sur le théâtre des marionnettes*, Editions Sillage, 2010.



**¡Viva la libertad, carajo!**

**(¿Qué libertad?)**

**Alberto Bonnet**

*"En mis cuadernos de alumno / en mi pupitre y en los árboles / en la arena en la nieve / escribo tu nombre" (Paul Eluard).*

Me emociona este poema de Eluard. Y yo también escribo su nombre: "libertad". Aunque "¡viva la libertad, carajo!" sea el alarido con el que nuestro presidente Milei cierre cada uno de sus actos, no voy a renunciar nunca a escribir su nombre. Y tampoco tengo ninguna razón para dejar de escribirlo porque Milei dirija su alarido contra el Estado puesto que, también para mí, el Estado es por definición la negación de la libertad.

Sin embargo, cuando unos pandilleros, empoderados desde arriba por el triunfo de ese personaje en las elecciones, escribieron el pasado 5 de marzo la abreviatura de ese alarido suyo (V.L.L.C.) en la pared del departamento de una joven militante por los derechos humanos, departamento que esos pandilleros habían invadido del mismo modo en que los "grupos de tareas" de la última dictadura invadían las viviendas de quienes poco después pasarían a ser secuestrados y asesinados por ese mismo Estado del que hablábamos, el significado de ese alarido empezó a volverse mucho más complejo.

Volvamos entonces a un acontecimiento previo. A cinco días de asumir y como para ir amedrentando de antemano, la ministra de seguridad del gobierno de Milei dictó una norma que restringe el ejercicio del derecho constitucional a la protesta. El "Protocolo para el mantenimiento del orden público ante el corte de vías de circulación" (Res. 943/23, publicada en el Boletín Oficial el 15 de diciembre de 2023), conocido como "protocolo anti-piquete", habilita a las fuerzas de seguridad a intervenir antes cortes de vías de circulación, sin orden judicial previa, para "despejarlas". También las habilita a "identificar" a los líderes y las organizaciones que impulsen esos cortes mediante filmaciones, fotos y demás, a demandarlos por los costos de su operativo y por los daños

resultantes a los patrimonios público y privados, a detener a esos líderes y a confeccionar un registro histórico de las organizaciones actuantes en ese tipo de cortes.

Agreguemos que, como la norma no define la figura del "corte", habilita a que cualquier manifestación en las calles que interrumpa o dificulte la circulación, sea considerada por las fuerzas de seguridad como un "corte" y sea "despejada".

Apenas cinco días después, el 20 de diciembre y en memoria de las jornadas históricas de diciembre de 2001, salimos a las calles a repudiar al gobierno de Milei en general y, en particular, a desafiar su protocolo anti-piquete. Y lo desafiamos ampliamente, puesto que las "vías de circulación" se vieron bastante ajenas a cualquier otra circulación que no fuera la nuestra en los alrededores de Plaza Congreso, a lo largo de la Avenida de Mayo, y luego en los alrededores de Plaza de Mayo, áreas del recorrido de la marcha. Y volvimos a desafiarlo, mucho más masivamente, durante la movilización que acompañó la huelga general de la CGT del 24 de enero, la manifestación de las mujeres y diversidades del 8 de marzo, la enorme marcha educativa del 24 de abril y, a menor escala, en incontables protestas de gremios, centros de estudiantes, asambleas barriales, cantando todos juntos "qué boludos, qué boludos, el protocolo, se lo meten en el culo".

Pero este *impasse* no podía perpetuarse. La reciente movilización al Congreso del 12 de junio, contra la sesión del Senado que acabaría votando la llamada "Ley bases", acabó en una represión generalizada mediante camiones hidrantes, gases lacrimógenos, balas de goma y bastonazos, que resultó en más de 600 heridos y 33 detenidos. ¿Se impuso aquel protocolo anti-piquetes? No exactamente, porque a los detenidos no se les imputó "corte de vías de circulación", sino "acciones y conductas, en algún caso bajo posible forma organizada, tendientes a incitar la violencia colectiva en contra de las instituciones, a imponer sus ideas o combatir las ajenas por la fuerza o el temor, infundiendo un temor público y suscitando tumultos o desórdenes, a la vez de erigirse en un posible alzamiento en contra del orden constitucional y la vida democrática". Esto según las palabras del Fiscal Federal Stornelli que avalaban su prisión preventiva. Entre otros cargos, el fiscal pretendía imputarles la violación del artículo 226 del Código Penal, "delito contra los Poderes Públicos y el Orden Constitucional", es decir, intento de

golpe de Estado. El fiscal avalaba su pedido con un mensajito de Milei en la red social X en el que "felicitaba a las Fuerzas de Seguridad por su excelente accionar reprimiendo a los grupos terroristas que con palos, piedras e incluso granadas intentaron perpetrar un golpe de Estado" y dos relatos periodísticos sobre sucesos de los diarios *Clarín* y *La Nación*.

El título completo de la ley que estaba votándose en el Congreso, mientras la policía reprimía salvajemente en las calles es, paradójicamente, "Ley bases y puntos de partida para la libertad de los argentinos". ¿De qué libertad estamos hablando? Veamos. Su título remeda "Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina", el libro de 1852 en el que Alberdi fundamenta los lineamientos generales de la Constitución Nacional que redactaría al año siguiente. Nuestro nuevo Moisés, ya desde sus tiempos de campaña, padece de serios delirios refundacionales. Entre aquel libro de Alberdi y esta ley de Milei, apenas si puede trazarse cierta continuidad, en los términos de un liberalismo muy vagamente definido. Los 238 artículos de esa ley-ómnibus recién aprobada después de seis meses de gobierno (así como los 664 artículos que contenía en su versión original, que envió al Parlamento tras intentar imponerla por decreto) se concentran básicamente en reformas económicas o estrechamente vinculadas con la economía: privatizaciones y concesiones de empresas públicas, restricción de derechos laborales y sindicales, ataque a las jubilaciones, impuestos más regresivos, ventajas para los grandes inversores y delegación de poderes legislativos en el ejecutivo para que pueda seguir adelante en ese curso.

*El presidente Javier Milei publicó en su cuenta personal de Instagram la imagen de una parada de colectivos de La Plata de la línea 273, en donde se puede observar el graffiti "Milei es Libertad". El posteo está acompañado por la clásica arenga del actual Jefe de Estado "Viva la libertad carajo". A los pocos minutos de su publicación, los usuarios de las redes sociales platenses advirtieron que la fotografía estaba editada y no tardaron mucho en darse cuenta que la verdadera pintada dice "Milei es hambre".*

Pero no nos quedemos en estos abusos discursivos de Milei porque algo de cierto sigue habiendo, desgraciadamente, en sus afanes

refundacionales. Volvamos mejor a su Alberdi, es decir, al liberalismo clásico, pero en su dimensión económica. Esto es, no a sus "Bases" de 1852, sino a su "Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina, según su Constitución de 1853", de 1854-58. Alberdi afirmaba allí que "asegurar una entera libertad al uso de las facultades productivas del hombre; no excluir de esa libertad a ninguno, lo que constituye la igualdad civil de todos los habitantes; proteger y asegurar a cada uno los resultados y frutos de su industria: he ahí toda la obra de la ley en la creación de la riqueza. Toda la gloria de Adam Smith, el Hornero de la verdadera economía, descansa en haber demostrado lo que otros habían sentido, que el trabajo libre es el principio vital de las riquezas. La libertad del trabajo, en este sentido, envuelve la de sus medios de acción, la tierra y el capital". Así es. Smith situaba en el trabajo el origen de la riqueza y defendía la libertad y la igualdad de todos los participantes en la producción de dicha riqueza, es decir, de los propietarios de ese trabajo, del capital y de la tierra. Y argumentaba que el orden económico resultante de esa libertad e igualdad generalizadas redonda en la producción de la máxima riqueza posible, a partir de los recursos disponibles, en beneficio del conjunto de la sociedad, en su famoso argumento de la "mano invisible del mercado". Pero alcanza con una lectura atenta de su argumento para advertir que otorga en los hechos, implícitamente, una posición privilegiada a una libertad específica de un agente igualmente específico: la libre decisión de los capitalistas en cuanto a la inversión de sus capitales. Esto es así por la sencilla razón de que el argumento en su conjunto versa sobre la asignación de recursos y las decisiones de inversión no sólo asignan directamente el capital existente, sino también, indirectamente, el trabajo y la tierra existentes. Ya en el liberalismo clásico, la libertad del mercado consiste, antes que nada, en la libertad de inversión de los capitalistas.

Esta verdad, implícita en el liberalismo, clásico se explicita en el contemporáneo. La libertad económica, en el "orden espontáneo del mercado" de Hayek, se desnuda como la más irrestricta libre competencia entre empresas (incluso cuando resulte en la emergencia de monopolios, contra la cual el Estado no debe intervenir) y entre trabajadores (el Estado en este caso debe abolir las "prácticas monopólicas" que dificultan el funcionamiento del mercado de trabajo, suprimir el derecho laboral como derecho específico y evitar cualquier

política de redistribución de ingresos). Hayek concluye su conferencia en la *Sociedad Mont Pelerin* de 1966 en los siguientes términos: “los principios básicos de una sociedad liberal pueden resumirse diciendo que en una sociedad de esta índole todas las funciones coercitivas del gobierno deben inspirarse en la importancia superior de lo que llamo LAS TRES GRANDES NEGACIONES: PAZ, JUSTICIA Y LIBERTAD. Para lograrlas se requiere que el gobierno, en sus funciones coercitivas, se limite a la ejecución de prohibiciones (establecidas como reglas abstractas) tales que puedan aplicarse igualmente a todos y que se limite a exigir que, según las mismas reglas uniformes, todos participen de los costos de los demás y que puedan tomar la decisión de ofrecer servicios a los ciudadanos en forma no coercitiva, con los medios materiales y las personas que para ese objeto le hayan sido puestas a su disposición”.

Ya a esta altura no debería sorprendernos, entonces, que en aquella “Ley Bases” convivan armónicamente un ataque frontal a los derechos de los trabajadores (blanqueo laboral, fondo indemnizatorio, indemnización a trabajadores no registrados, período de prueba, flexibilización y tercerización, restricción del derecho de huelga, etc.) con un régimen de incentivo a las grandes inversiones que otorga extraordinarias ventajas a las empresas (reducción o exención de impuestos, supresión de derechos de importación y exportación, incentivos cambiarios y garantía de estabilidad del marco jurídico por treinta años) en los hidrocarburos, la megaminería, la energía, la infraestructura, la tecnología, la industria forestal, la siderurgia y el turismo (siguiendo un orden previsible de puertos de desembarco de la inversión extranjera).

Y tampoco debe sorprendernos que, mientras se votaba esa “Ley Bases” adentro del Congreso, la policía reprimiera y detuviera manifestantes en los alrededores del edificio. En el liberalismo contemporáneo, no sólo la libertad del mercado se resume en la libertad de los capitalistas, sino que su libertad está por encima de cualquier otra libertad, económica o política. Incluyendo aquí, desde luego, las libertades democráticas. Von Mises justificó el fascismo en los años veinte y asesoró al gobierno *austrofascista* de Dollfuss a comienzos de los treinta. Hayek, su discípulo, elogió las dictaduras de Salazar en Portugal en los sesenta y la de Pinochet en Chile en los setenta. Su argumento es sencillo y es siempre el mismo: “prefiero a un dictador liberal y no a un gobierno democrático carente de liberalismo” (reportaje a Hayek en *El Mercurio* de Chile, 12 de abril de 1981).

También a esa mierda quiere reducir Milei la libertad. Pero aun así yo "por el poder de una palabra / vuelvo a vivir / nací para conocerte / para cantarte / Libertad".

***Libertad (Paul Eluard)***

*En mis cuadernos de alumno  
en mi pupitre y los árboles  
en la arena en la nieve  
escribo tu nombre.*

*En todas las páginas leídas  
en todas las páginas vírgenes  
piedra sangre papel o cenizas  
escribo tu nombre.*

*En las imágenes doradas  
en las armas de los guerreros  
en la corona de los reyes  
escribo tu nombre.*

*En la selva y el desierto  
en los nidos en las emboscadas  
en el eco de mi infancia  
escribo tu nombre.*

*En las maravillas de las noches  
en el pan blanco de los días  
en las estaciones enamoradas  
escribo tu nombre.*

*En mis trapos azules  
en el estanque sol enmohecido  
en el lago luna viviente  
escribo tu nombre.*

*En los campos en el horizonte  
en las alas de los pájaros  
en el molino de las sombras  
escribo tu nombre.*

*Crítica Anticapitalista 1*

*En cada suspiro de la aurora  
en el mar en los barcos  
en la montaña desafiante  
escribo tu nombre.*

*En la espuma de las nubes  
en el sudor de las tempestades  
en la lluvia menuda y fatigante  
escribo tu nombre.*

*En las formas resplandecientes  
en las campanas de colores  
en la verdad física  
escribo tu nombre.*

*En los senderos descubiertos  
en los caminos recorridos  
en las plazas desbordantes  
escribo tu nombre.*

*En la lámpara que se enciende  
en la lámpara que se extingue  
en la casa de mi familia  
escribo tu nombre.*

*En el fruto cortado en dos  
del espejo y de mi cuarto  
en la concha vacía de mi cama  
escribo tu nombre.*

*En mi perro glotón y tierno  
en sus orejas levantadas  
en su pata coja  
escribo tu nombre.*

*En el quicio de mi puerta  
en los objetos familiares  
en el fluir del fuego bendito  
escribo tu nombre.*

*En toda carne concedida  
en la frente de mis amigos*

*Crítica Anticapitalista 1*

*en cada mano que se tiende  
escribo tu nombre.*

*En la vitrina de las sorpresas  
en los labios displicentes  
más allá del silencio  
escribo tu nombre.*

*En mis refugios destruidos  
en mis faros apagados  
en los muros de mi tedio  
escribo tu nombre.*

*En la ausencia sin deseo  
en la soledad desnuda  
en los pasos de la muerte  
escribo tu nombre.*

*En la salud reencontrada  
en el riesgo desaparecido  
en la esperanza sin recuerdo  
escribo tu nombre.*

*Y por el poder de una palabra  
vuelvo a vivir*

*nací para conocerte  
para cantarte*

*libertad.*



## **La libertad creadora**

### **Raoul Vaneigem**

1. *La vida es una ininterrumpida efervescencia experimental.* No responde a ningún plan. No deja de innovar, engendrar, abortar, aniquilar, de abrir y cerrar caminos. Somos el fruto de combinaciones improbables. En el torbellino ordinario de espacios infinitos, se hacen y deshacen los conglomerados de los que brota el coágulo cósmico de la vida dispersando de repente la dureza de su dulzura.

2. *La evolución humana* no ha sido tan lineal como racimada. Según su proliferación creadora, algunas experiencias fructifican, otras no duran demasiado. De varios arbustos y ramas nacen los brotes del homínido. El *Homo sapiens* se perpetúa, mientras que el *Homo floresiensis*, el *Homo denisoviensis*, el *Homo neanderthaliensis* desaparecen o se extinguen prematuramente. Asimismo, la aparición y la extinción de los grandes saurios prueba el carácter meramente aleatorio de la alquimia vital y cósmica, desprovista de sentido.

3. *La singularidad de la especie humana* se debe al privilegio del que la vida la dotó en el caos de sus infinitas combinaciones. *Objeto* sometido a los caprichos de las condiciones naturales, la criatura antropomorfa también es un *sujeto* capaz de modificar su medio existencial. Una libertad nos ha sido conferida. Se aviva a la par del entorno y la sociabilidad. Al explorar el maná terrestre y pulir su uso, descubre sus posibilidades creadoras.

4. *El camino de la autonomía.* Durante decenas de milenios, algunos seres se desprendieron poco a poco de su animalidad rudimentaria. Aprendieron a perfeccionarse consiguiendo en su entorno alimentación y determinados medios para incrementar su autonomía. Este fue el motor de la evolución.

5. La libertad fundamental fue contrariada, combatida, falsificada por la emergencia de *un modo de gestión en total ruptura con la evolución simbiótica* que había predominado en las civilizaciones preagrícolas. El libre uso de los recursos naturales los ponía al servicio de las colectividades y de sus miembros. La apropiación de los bienes comunes

por un puñado de administradores inaugura una guerra de saqueo que a largo término desertifica la naturaleza.

6. *Preponderancia del deseo.* Entre recolección, caza, pesca, elaboración culinaria, fabricación de utensilios y joyas, pláticas, relaciones afectivas y expresión artística, mujeres y hombres han intentado crear formas de vida personales y sociales favorables a la satisfacción de sus deseos. No teniendo en cuenta más que los periodos de alto nivel de desarrollo, la duración de las civilizaciones paleolíticas alcanza unos treinta y cinco mil años. En menos de diez mil, *la civilización mercantil ha demostrado que era invivable y que trabajaba para autodestruirse.*

7. No sabemos por qué alquimia cósmica, *el ser humano llegó a tener una excepcional potencia creadora.* Mientras las otras especies gozan principalmente de una inteligencia adaptativa, la mujer y el hombre descubren el don, que por naturaleza les ha sido acordado, de crearse recreando el mundo.

8. *El constructor del mundo y de su propio destino renuncia a su genialidad creadora para delegársela a los Dioses que ha inventado.* ¿No es el colmo del absurdo? Lo que unía entre sí a los individuos libres en las colectividades prehistóricas se desatendió y desterró con el proyecto de someter la naturaleza terrestre y la naturaleza humana. La relación de ayuda mutua entre individuos libres ha dado paso a un conglomerado de esclavos entregados a un amo que, en nombre del poder religioso, los encadena a su poder profano.

9. *El Homo aeconomicus ha creado a Dios a su imagen y semejanza: un depredador moldeado en la arcilla de la servidumbre.* La civilización mercantil ha confiado el devenir de la humanidad a extraterrestres. Por mucho que sus simulacros, cada vez más patéticos, se arrastren en el gran circo del apocalipsis mundial. No más charlatanes del Olimpo, del Sinai, del Golgotha y demás montes del género.

10. La vida no tiene sentido más allá del que le ha concedido a la especificidad humana dotándola del privilegio de crear y de crearse.

11. Al no haber humanizado la vida, nuestra especie ha permitido que la impostura religiosa se apropie de lo que nunca ha dejado de ser nuestro más precioso bien y se lo atribuye a una voluntad divina.

12. De Lucy, nuestra lejana ancestra, a los esplendores de Lascaux y del arte parietal, el *genio creador* de nuestra especie pone de manifiesto la

relevante evolución de las civilizaciones. Las más recientes del paleolítico -auriñaciense, gravetiense, solutrense, magdalenense – demuestran el creciente refinamiento de una inteligencia sensible, apta para esclarecer a los seres y las circunstancias. Nada justifica, sin embargo, su celebración idílica. Sabemos que se enfrentaron a problemas de alimentación, nomadismo, cambios climáticos. Su extinción, en cambio, se debió a la aparición y expansión de la sociedad mercantil. Su desaparición se sintió como una pérdida, una caída, una aberración cuyo eco jamás ha dejado de sonar.

13. No sin razón, nuestra memoria ha conservado el recuerdo mítico de un Edén, un paraíso, un oasis, un país de Jauja, en un tiempo en que los animales hablaban. Hesíodo se hace eco en su evocación de la edad de oro de un modo de vida sin comparación con las sociedades forjadas en la edad de bronce.

“Estaban libres de preocupaciones, trabajos y sufrimientos; la cruel vejez, para nada les afligía; sus pies y sus manos conservaban siempre el mismo vigor y ajenos a todos los males, celebraban en festines, ricos en deliciosas frutas y apreciados por los dichosos Inmortales. Morían como enlazados a un dulce sueño. Todos los bienes brotaban a su alrededor. La tierra fértil producía por sí misma abundantes tesoros; libres y apacibles, compartían sus riquezas con un montón de virtuosos amigos”.

14. *Recién inventada, la libertad fue secuestrada en los albores de la civilización mercantil.* Arrancada de su realidad vivida, de su presencia física, de su poesía práctica, se ha convertido en objeto de especulación, en abstracción, en metafísica, en inteligencia desecada porque fue cortada de su manantial nutritivo, universal y personal.

15. Se estima en un millar de años el paso de la economía de recolección a la economía agromercantil, el tiempo que la legitimidad de la violación depredadora anulase los efectos de la ayuda mutua y la autonomía creadora, fundamentos naturales de la cohesión social. Este “golpe de Estado-ciudad” producido por la apropiación de territorios y el maltrato de la naturaleza parece haber ocurrido hacia los milenios VII y VI antes de “nuestra” era. De ahí data la identificación entre la libertad y la licencia de oprimir, matar, saquear, rapiñar, explotar.

16. *Libertad de comercio y comercio de la libertad.* El universo cerrado del recinto agrario genera sociedades autoritarias que su sofocante oscurantismo habría hecho periclitar si el intercambio comercial de los

bienes producidos no hubiera abierto la puerta de acceso al exterior. El comercio es el Espíritu terrestre que trae algo de luz a la tenebrosidad de las religiones, opone la filosofía al discurso teológico. Pero rápidamente nos damos cuenta de que ambos son instrumentos del Poder.

17. *La conciencia de Homo sapiens trataba de aclarar qué era y qué quería ser.* Obrando de este modo por el progreso de la evolución natural. Fue entonces, como suele pasar durante un experimento, que una ramificación surgió. El proceso de humanización comprometida sufrió una contradictoria distorsión, un error de enfoque. El ser humano regresó al estado de bestialidad depredadora y se revistió de una conciencia angelical, que le permite progresar domando esta animalidad, naturalmente identificada con la materia terrestre grosera y caótica en busca de un orden y tutela celestial.

18. La civilización agromercantil ha sido siempre un campo de batalla. Nuestra historia es la secuencia de una guerra donde la preeminencia de la fuerza y la picardía prohíbe el apoyo a los más débiles y se burla de la sugerencia de resolver humanamente los conflictos. Es cierto que pocos se inclinan a asentar sus lindas intenciones en bases sociales donde el modo de vida afectivo, erótico, amoroso y de afinidades resuelva de otras formas las contradicciones y divergencias.

19. Somos los herederos de aquellas y aquellos que cometieron el error de abandonar sus oasis de abundancia y libertad aunque jamás renunciaran al *irreprimible deseo* de reconstruirlos y hacerlos florecer.

20. *La verdad solo se propaga cuando es vivida.* La mayoría de las insurrecciones exceden la imperiosa necesidad del *mendrugito de pan* que a menudo las ha puesto en marcha. Despiertan con la conciencia de que no hay libertad de explotar, dominar, matar, atormentar, desnaturalizar, tratar como objeto a un ser humano, animal, vegetal, mineral. Ahí nos damos cuenta de que la generosidad ética es revocable a cada instante cuando no emana de una vivencia sensible a su riqueza potencial sino de la codicia de ser su portavoz.

21. *Las insurrecciones de la vida* son de tierra, fuego, respiración vegetal, presencia animal, mantos freáticos y océanos, de paisajes que son los sueños de lo real.

22. *En el orden de cosas* establecido por el capitalismo, la libertad mercantil sustituye la libertad de vivir. La reificación paraliza y esteriliza

la exuberancia creadora. Aunque lo hace en vano. Tarde o temprano, la libertad de vivir abolirá las libertades del comercio.

La pasión de crear prevalece sobre la obligación de trabajar, la llama de la vida surge de las cenizas de una existencia que creíamos apagada.

23. La oleada de consumismo hizo de la libertad lucrativa la base de una *democracia totalitaria*. Esta se asentó aún más fácilmente en la opinión pública por el plan Marshall que oportunamente había abierto el camino para la colonización de las naciones europeas. Irónico giro, la vieja Europa estaba entonces bajo la amenaza de un varapalo económico por las revueltas que hacían tambalear sus seculares imperios coloniales. Fue un doble golpe para el capitalismo. Las ganancias provenientes del desarrollo del consumismo resultaron muy superiores a los ingresos de un sector productivo constantemente amenazado por los conflictos sociales.

24. Las masivas matanzas de Sétif ocurren a la sombra de las potencias de Nuremberg. Los administradores del mundo libre masacran presurosamente las poblaciones -llamadas tercer mundo- que anunciaban el fin de la explotación colonial. Una odisea de trastienda extrapoló de la victoria sobre el nazismo la derrota inminente de este capitalismo de Estado burocrático que gobernaba el imperio, con ultraje, calificado como soviético. La apelación cuando menos abusiva de "comunismo" sirvió para retocar las libertades del libre comercio y aplastar las caprichosas revueltas obreras como si ocultaran al KGB en su mochila.

25. No hay que exagerar para distinguir, entre los *híbridos humanos y los animales* que somos, un "partido" de chimpancés y un "partido" de bonobos. La agresividad de los primeros se impone a menudo a la tranquilidad lúcida de los segundos. ¿Cree que es una caricatura? ¿una exageración? Observe pues el vuelco del "amaos" al "imataos los unos a los otros!" que tan a menudo daña las relaciones. Tanto orgullo y arrogancia, ¿para qué? ¡Para ser el más violento de los monos!

26. *La depredación somete, la ayuda mutua libera*. Las insurgentes y los insurgentes de la vida cotidiana no tardaron en entenderlo. Mientras sus luchas emanaban de una reivindicación universal, la libertad de la vida y la libertad de la tierra, vieron surgir simultáneamente jefecillos que, bajo el pretexto de organizar y guiar la espontaneidad, establecieron sus comités de recuperación.

27. La humanidad se ha renegado al sacrificar *el ser al tener*. Fue una decisión aberrante, como lo demuestran, en la fase de final de la partida, el colapso del tener y el despertar del ser.

28. El genio de la adaptación produce la riqueza mercantil, en defecto de la riqueza de vida que es incapaz de crear.

29. El Poder macho ladrador ya no disimula el veneno que por todos lados ha escupido. Numerosos "expertos científicos" abordan con reticencia, incluso repugnancia las civilizaciones donde no reinan ni guerras ni grandes conflictos ni jerarquía ni patriarcado ni matriarcado ni más violencia que la caza puntual. El desafortunado Marcelino Sanz de Sautuola, que descubrió las cuevas de Altamira y publicó el listado de los sorprendentes grabados rupestres, fue acusado por las eminencias de la arqueología científica de ser su autor. El genio de las civilizaciones preagrícolas presentado como impostura, esto dice mucho de la realidad del mundo al revés.

30. La conciencia de un fiasco planetario, en el que la sobrevivencia de la especie se ve amenazada, hace emerger del fondo de la memoria la simple idea de que otras experiencias son posibles, que otras organizaciones sociales están a nuestro alcance.

31. Hasta la saciedad, la religión ha sido el corazón de un mundo sin corazón.

32. Recuperada y reinventada por el libre comercio, la libertad no es más que el paso de un lugar cerrado a otro, una de las numerosas puertas que la economía mercantil abre sobre sí misma.

33. "Quien pretende hacer de ángel hace de bestia". Incluso Pascal, partidario de los asuntos de la mente, se burla de esta criatura híbrida cuya malformación hace estragos aun en nuestros días como si hubiera existido desde siempre.

34. *La verdadera libertad es vivir según nuestros deseos en el infinito deseo de una vida.*

35. El consumismo triunfal ha provocado la caída del imperio soviético. Su colapso provocará el fin del imperialismo americano. Lo que en el actual contexto significa el fin del imperialismo mercantil.

36. El Poder está destinado a desaparecer. A quien ironice sobre el tiempo que abarcará semejante empresa, le recordamos que a menudo

*Crítica Anticapitalista 1*

la urgencia no mejora más que el catastrofismo. Y sobretodo, que retorcerle el cuello al tiempo hace parte del proyecto.

---

Este texto, con otro título, forma parte del libro **Du Traité de savoir-faire à l'usage des jeunes générations à la nouvelle insurrection mondiale**. Publicado en francés en el año 2023. Traducción al castellano: *Propalando*.

## **Cuestión de libertad**

### **Abdullah Öcalan**

#### ***Libertad de Öcalan y Kurdistán***

*Abdullah Öcalan, quien puede considerarse una de las personas que más ha problematizado la cuestión de la libertad en la historia, nació el 4 de abril de 1948 en el seno de una familia kurda en el pueblo de Amara (oficialmente Ömerli), en la ciudad de Urfa, conocida como la ciudad de Abraham y habitada por kurdos y árabes, que hoy se encuentra oficialmente dentro de las fronteras de la República de Turquía. Esta geografía, donde comenzó la vida de Öcalan, eran las fértiles tierras mesopotámicas del río Éufrates, cuna de la revolución neolítica. En esta geografía, que ha albergado a numerosas sociedades a lo largo de la historia, pueblos de diferentes culturas, orígenes, religiones y lenguas han creado sus asentamientos, templos y memorias.*

*Sin embargo, con el establecimiento de Estados nación en la región, esta diversidad, que antes se consideraba una riqueza social, fue sustituida por políticas de exterminio, violencia y explotación. Mientras que los armenios, sirios y judíos que vivían en los pueblos vecinos de Amara fueron objeto de exterminio y deportación por no ser musulmanes; los kurdos fueron sometidos a un genocidio cultural e identitario mediante políticas de explotación y asimilación por no ser turcos, aunque fueran musulmanes. No debe sorprender que Öcalan, que vivió sus primeros años en una época en la que hablar kurdo, incluso cantar en kurdo, estaba prohibido, los kurdos eran vistos como una sociedad arcaica y las personas y el territorio kurdo estaban sometidas a la modernización mediante métodos coloniales, interiorizara más tarde sentimientos revolucionarios y pensara profundamente sobre el significado de libertad.*



*Öcalan se relacionó con organizaciones de izquierda en Ankara, la capital de Turquía, donde fue a la universidad, y luego, haciendo suya la tesis política «Kurdistán es una colonia», que se discutía en los círculos intelectuales kurdos, fundó el Partido de los Trabajadores del Kurdistan (PKK) con 22 camaradas el 27 de noviembre de 1978 en el pueblo de Fis, en el distrito de Lice de Diyarbakır. En esta reunión fundacional, Abdullah Öcalan, conocido como «Apo» dentro de la organización, fue elegido líder del PKK. (PKK, 1978)*

*Fundado con una ideología marxista-leninista, el PKK amalgamó la imaginación de «establecer un Estado del Kurdistan unido», que era el principal objetivo de todas las revueltas kurdas desde la división del Kurdistan en 4 partes entre los Estados de Irak, Irán, Siria y Turquía, con la lucha de clases y la llevó a la perspectiva de un «Kurdistán socialista». En otras palabras, entrelazó la lucha nacional con la lucha de clases. Para lograr su objetivo, el PKK se posicionó a favor de la lucha armada, un tema controvertido para la izquierda de la época.*

*Durante este periodo, se preveía la posibilidad de un golpe militar contra la creciente organización de la clase obrera en Turquía. De hecho, este esperado golpe militar se llevó a cabo en Turquía el 12 de septiembre de 1980. Más de un año antes del golpe, el 4 de julio de 1979, Öcalan cruzó la frontera y fue a Rojava (Kurdistán-Siria). Murat Karayılan, militante y comandante del PKK, afirma que Öcalan, como líder de la organización, tenía dos posibilidades en este periodo: ir a la montaña o salir de Turquía. Él piensa que hubo dos razones por las que se tomó la decisión de que Öcalan saliera del Kurdistan-Turquía: una era que el PKK, que estaba preparando la lucha armada, no sabía tácticas guerrilleras y de guerra; la otra era que estaban conscientes de que no se podría continuar la guerra contra el Estado turco si no se establecían relaciones exteriores con otros movimientos y luchas (Karayılan, 2011, p. 106). Ahmet Hamdi Akkaya, por su parte, piensa que la salida de líder del PKK de Turquía permitió que éste sobreviviera el golpe de 1980 (Akkaya, 2015). Porque dicho golpe aplastó a la izquierda y a todos los movimientos de*

*oposición en Turquía; muchos líderes políticos de izquierda fueron capturados y ejecutados; miles de personas fueron desaparecidas bajo custodia; las cárceles se convirtieron en centro de tortura; la gente fue totalmente oprimida (Amnesty International, 1989). El Estado exhibió prácticas inimaginables en las provincias kurdas. El asesinato y el secuestro se hicieron sistemáticos. Miles de personas fueron asesinadas colectivamente en pozos ácidos. El estado de excepción se continuó hasta 2002 en las provincias kurdas (Hafiza Merkezi, 2020).*

*Öcalan, cuando llegó a Siria, se asoció con el Frente Democrático para la Liberación de Palestina (FDLP) y acordó que un grupo militante del PKK que recibiera formación armada en el campamento de ellos, en el valle de Bekaa, cual se convirtió en el principal lugar para la formación del PKK hasta 1992. Öcalan llevó a cabo todas sus actividades desde aquí hasta 1998 y lanzó la guerra contra Turquía en 1984 desde allí.*

*El conflicto armado entre el ejército turco y las fuerzas del PKK pronto se extendió a la región kurda de Turquía. El PKK se transformó rápidamente en un movimiento popular y en una cultura de lucha. Mediante de la lucha de guerrillas y los levantamientos populares a gran escala, creó un nuevo despertar entre el pueblo kurdo. Cuando el liderazgo de la lucha de las mujeres pasó a primer plano, se crearon las condiciones para la organización autónoma de mujeres que años más tarde presentaría la lucha kurda al mundo.*

*Sin embargo, en 1998, en pleno alto el fuego unilateral, Turquía, respaldada por la OTAN, obligó a Abdullah Öcalan a abandonar Siria, amenazando a este país con la guerra. Öcalan viajó a Europa en busca de una solución política a la cuestión kurda, pero su solicitud de asilo político fue rechazada por muchos países europeos, y cuando quiso probar la opción de Africa, fue detenido durante un vuelo a Nairobi (Kenia) por una operación internacional y entregado al Estado turco el 15 de febrero de 1999. Desde entonces está encarcelado en régimen de aislamiento total en la prisión de alta seguridad de la Isla de*

*İmrali. El encarcelamiento de Öcalan en Imrali significó el encarcelamiento de la cuestión kurda.*

*Por otra parte, Öcalan, encarcelado en İmrali desde hace un cuarto de siglo, se nutrió de las ideas de pensadores como Antony Negri, Michael Hardt y Murray Bookchin, y criticó la idea de Estado y de poder a través de su análisis de la civilización, el socialismo real, los movimientos de liberación nacional, el capitalismo, el patriarcado partiendo del Medio Oriente. En este marco, actualizando los objetivos y métodos de la lucha por la libertad kurda, en 2005 desarrolló el paradigma del confederalismo democrático, que concibió como una sociedad sin Estado reinterpretaando el «derecho de los pueblos oprimidos a la autodeterminación».*

*Öcalan logró transmitir muchas de estas ideas al pueblo kurdo a través de sus defensas ante los tribunales, y en lugar de defenderse a sí mismo en los tribunales, defendió al pueblo kurdo y la lucha por la libertad con la afirmación de «defender a un pueblo» (Öcalan, 2004). Por eso, en la cárcel, donde entró como líder del PKK, se convirtió en un líder del pueblo kurdo y en el defensor más consecuente de ello. Por eso, para la mayoría de los kurdos, la libertad de Öcalan significa la libertad del pueblo kurdo, y la Libertad de Kurdistán.*

*El texto que sigue es un capítulo del libro La sociología de la libertad (Özgürlük Sosyolojisi), recopilado a partir de estas defensas.*

**Azize Aslan**

## **Referencias**

- Akkaya, A. H. (2015). Kürt Hareketi'nin "Filistin Düşü". En J. Jongerden, A. H. Akkaya, & B. Şimşek, İsyandan İnşaya Kürdistan Özgürlük Hareketi (págs. 75-99). Ankara: Dipnot.*
- Amnesty International. (1 de January de 1989). Turkey: Deaths in Custody. Recuperado el 16 de 11 de 2020, de Amnesty International Newsletter:*
- <https://www.amnesty.org/download/Documents/200000/nws210011989en.pdf>*

Karayılan, M. (2011). *Bir Savaşın Anatomisi: Kürdistan'da Askeri Çizgi*. Neuss, Alemania: Mezopotamya Yayınları.  
Öcalan, A. (2004). *Bir Halkı Savunmak. Weşanên Serxwebûn 135. PKK. PKK Kuruluş Bildirgesi. Weşanen Serxwebûn 25. Serxwebûn, 28 de Kasım de 1978.*

\*\*\*

## **Cuestión de libertad**

Me atrevo a decir que en el fondo *el objetivo del universo es la libertad*. Me he preguntado muchas veces si el universo en realidad no es más que una búsqueda de la libertad; siempre me pareció incompleto el definir la búsqueda de la libertad solo como una búsqueda humana y pienso que seguramente tiene algo que ver con el universo. Al pensar en la dualidad partícula-energía que supone el pilar fundamental del universo, se me hace evidente que la energía significa libertad. Tengo la convicción de que la partícula material es como un trocito de energía en cautiverio mientras la luz es un estado de energía. ¿Puede negarse la tendencia de la luz a fluir en libertad?

Por su parte, hemos de estar de acuerdo en que las partículas cuánticas, en tanto que componente de la energía más pequeño, son el factor que explica la diversidad. Y si el movimiento cuántico es la fuerza creadora de toda la diversidad, no puedo resistirme a preguntar: ¿no estará aquí el Dios que tanto buscamos? Cuando se dice que el supra-universo tiene el mismo carácter que una partícula cuántica, no puedo más que emocionarme: ¿no será esto la externa creación divina?

Respecto a la libertad, no hay que caer en la soberbia ni el reduccionismo humano. ¿Puede ser negada la gran lucha por la libertad de un animal enjaulado? ¿Acaso podemos explicar el trino de un ruiseñor, algo más perfecto que la mejor sinfonía, al margen de la libertad? Aún diremos más: ¿no hacen pensar en esa libertad los sonidos y colores del universo? ¿Cómo se puede explicar la lucha de las mujeres, cuya esclavitud es la más profunda y más antigua de la humanidad, si no es en base a esta búsqueda de la libertad? ¿No nos lleva a la misma

conclusión que los más brillantes filósofos, como por ejemplo Spinoza, interpreten la libertad como una salida de la ignorancia, como lo que realmente da sentido a la existencia?

No quiero asfixiar esta cuestión con una descripción infinita o presentándome como un "condenado" desde que mi madre me dio a luz. Salvo algunos versos que he dedicado a Prometeo ni siquiera he intentado hacer poesía, que es una forma de búsqueda de la libertad. Pero ¿se puede negar que busco ardientemente el sentido de la libertad?

Mientras acometemos la problemática de la libertad social, esta breve introducción intenta mostrar la profundidad del asunto. La definición de la sociedad como una naturaleza cuya densidad mental es la más sofisticada, nos alumbra respecto al análisis de la libertad, puesto que en los ámbitos donde el intelecto es denso, se tiende a la libertad. Sería apropiado decir que cualquier sociedad cuanto más se concentre en el ámbito de la fuerza intelectual, cultural y mental, más tenderá entonces a la libertad; y que por lo tanto cuanto más se prive o se obligue a privarse a una sociedad de estos valores, tanto más vive esta en la esclavitud.

Cuando me centro en la cuestión hebrea, siempre salen a colación las dos características elementales del pueblo judío. La primera es el poder de la hegemonía del dinero; saben, tanto práctica como teóricamente, que dominando el dinero pueden dominar el mundo. A esto le podríamos llamar hegemonía material mundial. Pero aun tienen mayor habilidad en el arte de la hegemonía intelectual. Los judíos establecieron una hegemonía cultural que es tan antigua como la propia historia, primero a través de sus profetas, después con sus escritores y, en la modernidad capitalista, con todo tipo de filósofos, científicos y artistas. Por lo tanto, podría afirmarse que no existe otro pueblo tan rico y libre como el judío, como confirman algunos ejemplos actuales. La mayoría de los verdaderos líderes en el capital financiero globalizado son de origen judío. También nos podría dar una idea respecto a su poder intelectual nombres como el propio Spinoza, padre de la filosofía contemporánea, Marx en sociología, Freud en psicología, y Einstein en la ciencia física. Se podrían añadir cientos de teóricos del arte, la ciencia y la política. ¿Se puede negar entonces la hegemonía judía en el mundo intelectual?

La otra cara de la moneda son los Otros del planeta. La riqueza, la fuerza y la hegemonía material y intelectual se lleva a cabo a costa de la

pobreza de los Otros del rebaño humano. Aquí también es válido aquel aforismo de Marx según el cual "si el proletariado quiere ser libre debe liberar a toda la sociedad". Da la impresión de que Marx hiciera esta reflexión pensando en el pueblo judío, porque si los judíos quieren garantizar sus libertades, es decir sus riquezas e influencia intelectual, no tienen otro remedio que fortalecer moralmente la sociedad mundial para evitar, así, que surjan nuevos Hitlers. Su salvación solo es posible con la libertad del resto del mundo, y por eso esta tendría que ser la principal misión de un pueblo judío que ya ha realizado varias importantes contribuciones a la humanidad. Precisamente debido al genocidio, se puede comprender cómo esa presencia moral, esas riquezas, conseguidas a costa de la pobreza y la ignorancia de los excluidos, no suponen una verdadera libertad, porque la verdadera libertad debe compartirse por todos superando la disociación nosotros-vosotros.

Si analizamos la civilización central a la luz de la libertad, observaremos un proceso de esclavización que se intensifica gradualmente en tres dimensiones: la primera es la construcción ideológica, que en la sociedad sumeria se produce con la formación de temibles y opresoras divinidades mediante la mitología en el estrato más elevado del zigurat, reservado a la divinidad dominadora de la mente. Los pisos en medio son para la administración política de los sacerdotes. El piso inferior, por el contrario, está dedicado a los jornaleros, agricultores y artesanos, que deben trabajar a la fuerza. Se trata de un modelo que, en el fondo, no ha cambiado hasta la actualidad, salvo en la gran amplitud y difusión que ha alcanzado. Es un cuento con 5.000 años de antigüedad muy actual, mejor dicho, una realidad comprobada empíricamente. Analizar el zigurat es analizar el sistema de la civilización central y, por lo tanto, los fundamentos del sistema mundial capitalista. El desarrollo continuo de la acumulación de capital y poder es una cara de la moneda, mientras que lo que nos encontramos en la otra cara es una espantosa esclavitud, pobreza y una humanidad convertida en rebaño.

Así se comprende mejor la profundidad de la cuestión de la libertad. El sistema de civilización central no puede mantenerse sin privar gradualmente a la sociedad de libertad, sin convertirla en un rebaño. Pero, para ello, la lógica que usa el sistema es la de crear más aparatos de capital y poder, es decir más empobrecimiento y domesticación. La relevancia del problema de la libertad, el que se haya convertido en asunto clave en cada periodo histórico, se debe al dilema existente en la

propia naturaleza del sistema. El ejemplo judío no se ha citado en vano; resulta muy significativo ver el problema de la libertad y la esclavitud a través del ejemplo judío a lo largo de los siglos.

De esta forma podemos plantear mejor el tradicional debate sobre si es el dinero o la conciencia lo que da la libertad. El dinero, mientras sea instrumento de acumulación de capital, es decir de la confiscación de excedente y plusvalía, será siempre instrumento de esclavitud. El hecho de que genere masacres incluso contra sus propios dueños demuestra que no garantiza la libertad; el dinero juega el papel de la partícula de materia, opuesta a la energía, mientras la conciencia está más próxima a la libertad, una conciencia basada en la realidad abre siempre horizontes de libertad porque la conciencia implica una fluidez de energía.

Describir la libertad también como pluralización, diversificación y diferenciación en el universo facilitará igualmente la explicación sobre la ética social, pues estas hacen pensar en una capacidad de elección y una inteligencia implícita. Las investigaciones científicas confirman que las plantas tienen un intelecto que les conduce a una diversidad, un hecho que se contrapone con la incapacidad de una fábrica construida por el ser humano para producir formas semejantes a las células de un ser vivo.

Aunque quizá no podamos hablar, como hace Hegel, de un intelecto universal (*Geist*), tampoco es una total tontería pensar en algo similar, una existencia similar al intelecto en el universo. Ese pluralismo y esa diversidad que tanto nos recuerdan a la libertad podrían ser el destello de ese intelecto universal. Por lo que se refiere al ser humano lo podríamos definir como el ser más inteligente del universo. Pero, ¿cómo lo alcanzó? Se podría definir científicamente –física, biológica, psicológica y sociológicamente– al ser humano como una suma, como resultado de la histórica acumulación del intelecto universal; esta es la razón por la que varias escuelas filosóficas lo presentan como una reproducción a escala del universo.

En mi opinión, la conciencia y la flexibilidad intelectual de la sociedad humana constituyen el verdadero fundamento de la construcción social y, por lo tanto, podemos definir la libertad precisamente como una construcción social. En las primeras comunidades humanas ética y libertad iban unidas, mejor dicho, la libertad era la fuente de la ética, de la libertad consciente que fundamenta la sociedad.

Si entendemos que la elección ética deriva de la libertad, entonces podemos entender que la ética es la conciencia colectiva de la sociedad, siempre que tengamos en cuenta los lazos de la libertad con el intelecto, con la conciencia y con la mente. Sólo en este contexto tiene sentido llamar ética a la moral teórica, pues no podemos hablar de ninguna ética al margen de los fundamentos éticos de la sociedad, quedando claro que de las experiencias éticas se podría extraer una filosofía moral, una ética más eficaz. No puede haber ética artificial; la filosofía ética, es decir una ética más funcional, se basa en la experiencia. Sabemos que Kant hizo muchos esfuerzos respecto a este tema, y se entiende que este denominara ética a la razón práctica. Al mismo tiempo, este planteó la ética como elección y posibilidad de libertad, un punto de vista que aún hoy mantiene su validez.

También es obvia la relación entre política social y libertad. Es en el ámbito político donde las personas clarividentes combaten, se concentran e intentan llevar a la práctica las ideas con el mejor de los resultados; el arte de la política es un terreno sobre el que los participantes se hacen libres. Las sociedades que no hayan desarrollado una política social saben que esto termina en una privación de libertad que les pasará factura. La sublimidad del arte de la política aparece en este momento porque las sociedades (clanes, tribus, etnias, naciones e incluso los aparatos del Estado y del poder) que no desarrollan su propia política están condenadas a perecer. De hecho, no poder desarrollar la política significa no reconocer la propia conciencia, sus intereses vitales y, en definitiva, su identidad, es decir, lo peor que le puede ocurrir a una sociedad. Por eso la lucha por la libertad va unida a la defensa de esos intereses propios, a esa identidad y conciencia colectivas, es decir a una lucha política, sin la que no puede haber exigencia de libertad. Demandar libertad sin política sería un grave error.

Para que no sea desviada la relación entre política y libertad debemos trazar una clara división entre estas y las políticas del poder y el Estado (más bien habría que decir ausencia de política). Los aparatos de poder y estatales pueden tener estrategias y tácticas, pero no auténticas políticas. De hecho, la formación del poder y del Estado se caracteriza por la negación de las políticas sociales. Sus estructuras comienzan a funcionar cuando se anula la política, la palabra y, en definitiva, la libertad, y solo queda administración, sumisión, órdenes, leyes y normas. El poder y el Estado son como una mente congelada; esta es su fuerza y



su debilidad, un terreno donde no se pueden encontrar ni garantizar las libertades. El hecho de que Hegel presente al Estado como el verdadero terreno donde está asegurada la libertad constituye el fundamento de todos los puntos de vista y estructuras de opresión de la modernidad, siendo el fascismo hitleriano el principal ejemplo de hasta dónde puede llegar este punto de vista. Incluso la concepción instrumental del socialismo científico, con Marx y Engels al frente, sobre el poder y el Estado como instrumentos básicos de la construcción socialista ha sido, involuntariamente, el mayor golpe asestado a la libertad y, por lo tanto, a la igualdad. Los liberales son los que mejor comprendieron la ecuación "a más Estado, menos libertad"; y a ello deben sus victorias.

En definitiva, Estados y poderes, en tanto que instrumentos de opresión, solo son un tipo distinto de excedente y plusvalía, es decir de capital confiscado a la fuerza. El capital se estataliza y el Estado se capitaliza, y lo mismo vale para todos los aparatos de poder. Cuanta más libertad genera el ámbito político-social, mayor es la pérdida de libertad en el ámbito del poder y el Estado. También es posible que estas estructuras de poder y Estado doten de más riqueza y libertad a ciertas personas, sectores o naciones, pero solo a costa de la pobreza y la esclavitud de otros, como ocurre en el caso judío, con el agravante de provocar todo tipo de desastres, desde guerras al genocidio. La política ha sufrido su mayor retroceso con el sistema mundial capitalista, pudiéndose hablar de su verdadera muerte en esta etapa, la modernidad capitalista, momento cúspide del sistema de civilización central. Estamos ante un agotamiento político incomparable al de ningún otro momento y encontrándonos además con que ocurre lo mismo con la ética, siendo esta ámbito de libertad. Por lo tanto, si queremos esta libertad no hay más remedio que ponernos en pie y activar la ética, es decir la conciencia colectiva de la sociedad, y la política, es decir la mente común, con todas nuestras fuerzas y en todos los sentidos.

La relación entre libertad y democracia es más compleja, discutiéndose cual de ellas deriva de la otra. Ambas se retroalimentan debido a la intensidad de estas relaciones mutuas y si la política social está vinculada a la libertad, también la podemos relacionar con la democracia. La forma más concreta de política social es la política democrática, por lo que la podemos denominar como un auténtico arte de liberación; si no hay una política democrática tampoco habrá una liberación de la sociedad en general y de cada pueblo o comunidad en especial. La política

democrática es la verdadera escuela donde se aprende y se vive la libertad, y cuantos más sujetos democráticos surjan, cuanto más se politiza, más libre podrá ser la sociedad. Si aceptamos la politización como forma principal de liberación, podremos hacer libre la sociedad en la medida que la politicemos y viceversa. No dudamos de que existen otros campos sociales, las fuentes ideológicas en primer lugar, que también alimentan a la libertad y la política, pero sus dos fuerzas principales que se generan y alimentan entre sí, son ellas mismas.

Por otro lado, puede provocar confusión la relación entre igualdad y libertad; de hecho, se trata de una relación tan compleja como la que guardan con la democracia. A veces, por ejemplo, se llega a una plena igualdad a costa de la libertad y se suele subrayar que ambas no pueden ir juntas y, de la misma forma, se dice que la conquista de la libertad implica que se hagan cesiones en el terreno de la igualdad.

Es necesario, por lo tanto, aclarar la diferencia entre estos dos conceptos y fenómenos. La igualdad es más bien un término jurídico, prevé los mismos derechos sin distinguir individuos ni comunidades. Sin embargo, la diversidad es una propiedad esencial del universo y de la sociedad, por lo que la igualdad solo adquiere sentido si la tiene en cuenta. Precisamente la idea de igualdad socialista no logró consolidarse porque no tuvo presente esa diversidad y este fue el principal motivo de que llegara a su final. La verdadera justicia solo puede realizarse bajo una concepción de la igualdad que tome como base la diversidad.

Determinar que la libertad depende en buen grado de la diversidad, puede establecer un importante lazo entre la igualdad y la libertad. La combinación de libertad e igualdad es uno de los propósitos fundamentales de la política social.

Tampoco podemos pasar por alto el debate relativo a la libertad individual o colectiva, a veces catalogadas, respectivamente, como negativa y positiva. Sin lugar a dudas, la modernidad capitalista exaltó la libertad individual -o negativa- a costa de la colectividad social. Es importante señalar que esta libertad individual consumió a la política social tanto como lo hizo el poder. Hay que esclarecer, por lo tanto, el papel del individualismo en la destrucción de la sociedad, de la negación de la ética y la política. Comprenderemos mejor el peligro de la cancerización del problema social si consideramos que el individualismo atomiza a la sociedad dejándola sin capacidad de resistencia frente a los

aparatos de capital y poder. Sin cuestionar el ámbito de lo individual hay que señalar y cuestionar el individualismo ideológico, el liberalismo, como principal origen del desgaste de la política y la libertad social.

Ya hemos tratado el tema de la libertad colectiva, pero debemos insistir en la importancia de que la verdadera libertad pasa por la diversidad de identidades de todo tipo de comunidades (tribus, etnias, naciones, clases, profesiones, etc.) y por la garantía de sus intereses y seguridad. Podremos hablar de un orden social libre, exitoso y óptimo siempre que se armonicen ambas libertades; la individual y la colectiva. Por otro lado, por la experiencia del siglo XX, vemos que aunque parezcan opuestos, hay una gran semejanza entre la libertad individualista promovida por el liberalismo y la del colectivismo exaltada por el socialismo real; ambas son opciones del liberalismo como demuestra que sea la misma mano estatal la que ponga en marcha las estatizaciones o privatizaciones.

Está claro que, ateniéndonos a las catastróficas consecuencias de las experiencias de los modelos individualistas (liberalismo feroz) y de los colectivistas (socialismo faraónico) en el siglo XX, la sociedad democrática es la base más apropiada para armonizar las libertades individuales y las libertades colectivas; es el régimen político-social más idóneo no solo en el equilibrio de estas libertades sino para una concepción de la igualdad basada en la diversidad.

---

**Cuestión de Libertad** es un extracto de "*La sociología de la libertad (Özgürlük Sosyolojisi)*", la traducción es de Azize Aslan y la revisión de John Holloway.

## **Sobre la teoría de la libertad**

### **Theodor W. Adorno**

Prosigo sintetizando aquello que, espero, hemos logrado sobre una teoría de la libertad –o, dicho en forma más sencilla, sobre el problema de la libertad– a partir de las reflexiones filosófico-históricas que antes planteé. Y quisiera, en relación con esto, recordarles, en primer lugar, que hemos definido la libertad como el hecho de salir o abrirse un camino para salir del hechizo; si así lo quieren, pues, como una tendencia más que como un hecho, de la clase que sea. Es posible formular esto diciendo que la libertad, como una determinación positiva, no existe en absoluto; que no existe algo así como la libertad en sentido más estricto; sino que la libertad es algo que primero hay que producir o que tiene que producirse a sí mismo.

Las dificultades de la teoría kantiana de la libertad, que, como ustedes saben, está ligada a una antinomia, y que nunca se enajenó totalmente de este carácter antinómico, proceden de que Kant ha visto o sugerido que, por un lado, "libertad" es el único concepto posible de humanidad; pero que, por otro lado, la libertad no puede ser tratada como algo dado de antemano, como un *factum*. Pero si ella permanece solo en el reino de la idea, sin que pueda avizorarse o determinarse la posibilidad de su realización, este concepto de libertad se convierte en algo totalmente vago y quimérico. Y todos los infinitos esfuerzos que se tomó Kant con el concepto de libertad proceden, en última instancia, de que sin este concepto de libertad, dicho sencillamente, las cosas no funcionan. Esto quiere decir que, sin este concepto de libertad, no puede ser en absoluto pensada algo así como una convivencia, una convivencia pacífica entre los hombres; pero que, por otro lado, justamente esa libertad misma no puede ser encontrada como algo dado en el reino de la facticidad.

Si uno quiere remontar, de manera paradójica, a lo empírico, a lo fáctico, los esfuerzos sumamente obstinados de Kant para purificar la libertad, como fundamento de la ética, de todo lo empírico, este elemento fáctico realmente sería un no ser, una carencia; justamente la experiencia de que, en el entero ámbito de la experiencia histórica y natural, tal como está a disposición de nosotros hasta ahora, aún no se ha realizado la

libertad. Y todas las dificultades de la teoría kantiana de la libertad tienen como base, por un lado, el hecho de respetar este no ser de la libertad; pero, por el otro, como las cosas no funcionan sin ella, el hecho de no negarla; y, finalmente, producir algo así como una mediación entre el no ser de la libertad y el hecho de encontrarse remitido a ella; con lo cual Kant ha llevado el problema de esta mediación justamente a condiciones antinómicas y aporéticas que van mucho más allá de las que se tratan en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, que, por lo demás, proporciona incluso la base para toda la teoría kantiana de la libertad y para toda la ética kantiana.

A aquellos de ustedes que aún no están familiarizados con estas cuestiones quisiera simplemente pedirles, ante todo, que consideren con mucho detalle toda la tercera antinomia de la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*, tesis y antítesis con las notas y todo lo que corresponde a ello. Pues no puedo exponerles aquí esos textos y, en lo que sigue, tengo que presuponer que los conocen en todos los detalles.

Además, nuestras consideraciones sobre filosofía de la historia –y con esto ya nos alejamos, por cierto, bastante de Kant– dieron como resultado que la libertad no puede comprenderse como algo meramente individual. Sin duda, la libertad, o también su ausencia, en la experiencia de sí que tiene el individuo, tal como se presenta hoy dicha experiencia, aparecen principalmente como una cualidad del individuo, como una cualidad individual. Pero hay que tener presente que esa representación de la libertad como una cualidad solo individual es ya una abstracción respecto de los contextos en los que estamos como individuos vivos y sociales; y sin esos contextos, fuera de esos contextos, la libertad no tiene ningún sentido. Ella debe ser definida siempre solo como libertad en y, dado el caso, respecto de tales contextos.

Esto puede expresarse quizás diciendo que no existe libertad individual sin libertad del género, sin el género social; diciendo que el concepto de libertad del individuo, en la medida en que permanece particular, es en sí mismo imperfecto e incompleto, en la medida en que presupone la no libertad de otros seres humanos; una definición, por lo demás, que el propio Kant ha formulado de manera muy similar en reiteradas ocasiones, tal como lo expongo ante ustedes tomando cierta distancia respecto de la formulación kantiana.

Podrían ustedes decir incluso: existen también, de todos modos, dentro de una sociedad no libre, individuos libres. Dejo en suspenso hasta qué punto funciona esto con la libertad. Por ejemplo, en mi juventud me he sorprendido ya de cuán poco han hecho uso, en el fondo, de su riqueza las personas muy ricas que conocí; es decir, cuán pocas cosas se procuraron, con su riqueza, de las que uno se imagina que les permite la riqueza. Y con bastante rapidez me he topado con que, por ejemplo, aquí, a la libertad individual le pertenece algo así como la disciplina de clase; esto significa, pues, que si también las personas muy ricas hacen, de su dinero, un uso que no se armoniza con determinadas representaciones, muy restrictivas, sobre aquello que prescribe la sociedad burguesa como un todo; que, pues, ellas caen en un ostracismo que resulta muy poco conciliable con lo que, en lo demás, constituye su posición social. Incluso la libertad de aquellos que, aparentemente, son muy independientes de las condiciones externas se encuentra, en una medida difícil de imaginarse, meramente en los papeles; y mucho más aún si uno tiene presente que, en general, justamente los seres humanos materialmente más independientes que existen y que, naturalmente, constituyen una porción relativamente exigua de la población global, son en una medida tal función de su propia propiedad que ya a raíz de ello no alcanzan aquella libertad. Les recuerdo, por ejemplo, todos los tipos, los caracteres sociales como Rockefeller, que están tan marcados por su ética económica puritana que incluso cuando disponen de miles de millones, en realidad no tienen más de esto que el hecho de que, como seres humanos ancestrales, a cualquiera que se les cruza lo honran dándole, como regalo, un *cent*, es decir, una moneda de diez peniques. Esto caracterizaría, pues, la limitación de la libertad también para aquellos que, de acuerdo con sus condiciones económicas, son los más libres en una sociedad que no lo es.

Pero, por otro lado, las cosas son de tal modo que, dentro de un todo no libre, también la excepción de la libertad de algunos individuos es esencialmente privativa; esto quiere decir que esta consiste, esencialmente, en la apropiación a costa de otros en un tipo determinado de superioridad en la cual, realmente, la libertad de otros siempre es violada ya *a priori*; una superioridad que, a través de ello, contradice ya el sentido de la libertad en sí mismo. Si se quisiera conectar aquí el problema sociológico de la gran burguesía con el problema de la libertad, podría decirse que la así llamada libertad y

superioridad de la gran burguesía siempre están distorsionadas por el "Me llevaré esto"; que la distinción siempre tiene algo de ese "Pues bien, no somos personas comunes; no tenemos preocupaciones mezquinas, nosotros somos personas activas"; y justamente a través de esto también estos seres humanos, por su parte, se convierten a su vez en agentes del proceso social en el que están insertos, y se convierten en la antítesis de su propia libertad.

Pero, por otro lado, sería a su vez totalmente errado... –y creo que hay que decirlo, ante todo, en vista de las transformaciones sumamente singulares que han experimentado en el Este todas esas categorías de las que acabamos de hablar–; por otro lado, habría que agregar que no puede hablarse de una libertad del género o de una libertad de la sociedad si esa libertad no se realiza como libertad de los individuos dentro de la sociedad. El individuo es, en cierta medida, la piedra de toque de la libertad. Y si solo se mantiene una relación con la libertad del todo o de la sociedad y, a través de esa relación, se consolida la no libertad de los individuos, entonces puede seguramente ser que aquí tampoco estén bien las cosas con la libertad social, con la libertad objetiva; y que aquí justamente se ha convertido la libertad, en realidad, en la ideología en la cual se ha convertido (como intenté desarrollar ante ustedes) en casi en todo el mundo; no dudaría en decir: en todo el mundo, en una medida tal que a uno le resulta difícil simplemente emplear el concepto de libertad sin avergonzarse. Tendremos aún la oportunidad de ocuparnos del fenómeno, estrechamente relacionado con esto, de cómo la idea de libertad y el concepto de libertad comienzan a desaparecer cada vez más del horizonte espiritual de los seres humanos; de cómo, realmente, ya se torna uno culpable de emplear una manera de hablar arcaica o profesoral cuando habla en general acerca de la libertad. Y daremos cuentas también acerca de lo que puede hacerse para contrarrestar esa tendencia.

A partir de aquello que comentamos sobre el concepto de libertad, ha surgido que es una categoría totalmente *histórica*; que no es posible formular y estipular, pues, un concepto de libertad de una vez por todas, como lo ha hecho casi siempre la filosofía a fin de confrontar, entonces, con ese concepto invariante de libertad los fenómenos históricos mutables. Hice referencia al ejemplo más simple de que, en la sociedad total –no quiero hablar en absoluto de la sociedad esclavista–, el concepto de libertad se ha convertido en privilegio de algunos seres

humanos, pero que esa formulación de la propia libertad, como concepto de libertad respecto de la coacción interna y externa, ha tenido en sí misma un poder tal que nunca fue posible limitarla, en la teoría, a algunos pocos; pero que ahora, a través de la socialización así consumada del concepto de libertad, los seres humanos tomaron conciencia de que pueden también codeterminar esencialmente, en el plano de los contenidos, su propio destino participando en los asuntos públicos. Y, a través de ello, el concepto de libertad en el que pensamos como el más próximo, es decir, el concepto de libertad política, asumiría un aspecto totalmente diferente.

La estructura de tales conceptos puede quizás caracterizarse así: en ellos persiste un núcleo idéntico que, sin embargo, a la vez se transforma continuamente; y es erróneo, uno arriba a construcciones erróneas en el instante en que se abstrae este núcleo idéntico de la heterogeneidad de la transformación y se lo retiene como algo universal, inmutable; pero sería igualmente erróneo intentar disolver de manera simplemente historicista este núcleo idéntico en un cambio carente de límites; el problema de una filosofía de la historia de la libertad –y, por lo demás, de todas las categorías semejantes, que son hasta lo más íntimo históricas–, la tarea de una filosofía de la historia tal debe ser preservar la identidad, lo que persiste en estas categorías justamente en su transformación, y no contraponerla a esta transformación de manera aislada como algo que persiste abstractamente.

Pero con esto formulo, en verdad, algo distinto del principio que guía en verdad el pensamiento dialéctico. Finalmente habría que decir que no hay que entender por libertad –como parece plausible ante la formulación de que ella aún no existe– una idea universal meramente abstracta que flota en algún lugar, inalienable, por encima de los seres humanos, quienes tratan de aferrar esa idea sin que puedan saltar lo bastante alto para atraparla. En cambio, es posible hablar de manera realmente sensata acerca de la libertad porque la posibilidad de alcanzarla está dada, es concreta: porque la libertad debe ser realizada; y casi quisiera pensar, en oposición a toda la tradición dialéctica de Hegel y de Marx, que habría sido siempre posible, que habría sido posible a cada instante.

Les he indicado, por cierto, de varias formas que la posibilidad de la libertad crece dentro de la propia no libertad; que ella es algo en



devenir; y no quisiera revocar esto. Pero quiero al menos implantar en ustedes la duda de que de esto tenga su razón de ser, como lo aprendemos cuando estudiamos a Hegel o Marx y escuchamos que la rebelión de Espartaco en la antigua Roma, o el movimiento de los campesinos en Alemania, o la insurrección de Babeuf en la época del Directorio en Francia no habrían dado resultado porque las condiciones históricas aún no estaban tan avanzadas. Siempre se decide *post festum*, siempre se juzga solo con posterioridad si las condiciones históricas están tan desarrolladas para permitir algo. Y es muy difícil decir si, dentro de la estructura infinitamente inabarcable y, en muchos aspectos, irracional de la historia las cosas no habrían podido alguna vez ocurrir realmente de otro modo, y si la historia realmente habría podido salir de la inmundicia.

Yo mismo creo haber experimentado, en mi juventud, un instante en el que eso estuvo muy cerca. Y por ello no estoy realmente tan convencido de aquella teoría dialéctica que he expuesto ante ustedes como el deber lo exige; y quisiera en todo caso colocar al menos como un signo de interrogación en aquello que tuve que enseñar, por así decirlo, a partir de la tradición de la que procedo; aunque, naturalmente, eso no ha ocurrido hasta ahora y a la filosofía de la historia, como se sabe, siempre le resulta más fácil colocarse del lado de los batallones más fuertes que del lado de los más débiles. Esta es la pregunta en la mayor medida especulativa por si habría sido o no posible; pregunta que probablemente no se puede decidir de manera concluyente.

Solo quisiera advertirlos para que no tomen, por así decirlo, automáticamente el punto de vista de los vencedores; para que no repitan lo que se le cuenta siempre a uno, es decir, que cuando los movimientos liberadores sucumben, ello se debe a que eso aún no era posible.

Hegel, sin duda, ha maldecido la posibilidad abstracta, y también lo ha hecho Marx; pero existe también una imposibilidad abstracta: la imposibilidad abstracta *post festum*, que quiere imponerle a uno, desde puntos de vista totalmente generales, que solo el fracaso demuestra que eso no era posible; y esta conclusión no es suficiente por sí sola.

Todo esto vale, pues, más para el uso de estas categorías que para lo que se podría juzgar, de manera positiva y convincente, sobre si habría sido o no posible. En todo caso, el concepto de libertad no podría

salvarse de otra manera; es decir, como algo interior a los seres humanos que estos no pueden perder, tal como intentan hacerlo los existencialistas franceses; ante todo, Jean-Paul Sartre. De lo contrario, la libertad no solo se vuelve indefinida sino que incluso, como me parece que ocurre de hecho con Sartre en gran medida, se torna una mera ilusión.

La posibilidad concreta de realización de la libertad –y esto lo considero muy esencial– debe buscarse hoy en la determinación del lugar de la libertad; en las fuerzas productivas, en el estado de las fuerzas productivas, en el estado de las capacidades humanas y en el estado de la técnica, en la que estas capacidades humanas se han prolongado y se han multiplicado desde la perspectiva de la producción material. No debe ser buscada dentro de las relaciones de producción, a las que es atribuida por una consideración superficial. Cuando se dice, pues, que la libertad debe ser realizada hoy, aquí y ahora, o dentro de cien años, esto no significa que esa realización consiste en que hoy sea posible enviar a todos los seres humanos a mejores escuelas y que todos los seres humanos tengan el dinero suficiente para comprarse una heladera e ir al cine, lo que, seguramente, solo contribuye a su no libertad y no a su libertad. Sino que el potencial de la libertad se encuentra en un lugar totalmente diferente, a saber: en que el estado de las fuerzas productivas hoy permitiría eliminar, en principio, las carencias en el mundo. En la medida en que la no libertad es *necesaria*; en la medida, pues, en que la propia no libertad puede ser justificada a partir de la constelación de la entera sociedad, solo puede hacerlo haciendo referencia a situaciones de carencia: es decir, a que, sin la presión que se ejerce sobre los seres humanos, estos no realizarían el trabajo para producir los medios de vida necesarios; y que ellos, sin la presión, no serían capaces ni tendrían la voluntad de resignarse a la carencia que de todos modos padecen.

Lo que se ha modificado hoy realmente respecto de eso, y frente a lo cual todo palabrerío acerca de una sociedad de consumo nivelada y otras cosas similares afecta realmente a meros epifenómenos dentro del mecanismo de distribución, lo que se ha modificado de manera central no es, digo, otra cosa que la circunstancia de que el estado de la técnica permitiría a tal punto la satisfacción de las necesidades humanas que de hecho y realmente ya no debería haber carencias. Si la carencia es de hecho y seriamente abolida o fuera abolida, entonces la represión, la

### *Crítica Anticapitalista 1*

opresión, sería superflua; y, a través de ello, se produciría espontáneamente un estado de libertad del que puede decirse fácilmente, en términos filosóficos, que no es un estado de libertad perfecta; pero un estado de libertad imperfecta vale siempre más que una no libertad perfecta y radical.

En una situación tal, en la que la carencia estaría abolida, todos los instrumentos de la propia opresión asumirían un carácter de superfluidad que probablemente no permitiría, a la larga, perpetuar los mecanismos de opresión. Y esto se realizaría, pues, hasta aquella no libertad de los seres humanos, hasta la así llamada adaptación de estos a la situación social; es decir: sin carencia, ya no necesitarían tampoco adaptarse.

Por otro lado, sin embargo, las cosas son de tal modo que los intereses de aquellos que sacan provecho de la represión se ven a tal punto amenazados por una evolución tal que tendencialmente quedan cada vez menos chances para mejoras reales de cara a esta posibilidad concreta de libertad. Y la proposición acerca del crecimiento de la no libertad en la libertad solo posee, como núcleo de experiencia filosófico, aquello que intenté de algún modo expresar ante ustedes con estas palabras: el hecho de que cuanto más se aproxima el reino de la libertad, cuanto más posible sería eliminar definitivamente la miseria y, con ella, la represión, tanto más radicalmente tienen que tomar en sus manos la represión aquellos que están interesados en perpetuarla.

Esto tal vez podría relacionarse inmediatamente con este momento que les he caracterizado aquí, mientras que es probable que aquel carácter de siempre igual del proceso histórico que intenté desarrollar ante ustedes a partir del concepto de hechizo llegaría al punto en el cual tales situaciones de carencia quedarían abolidas en serio –y no solo en la fachada; y esto significa: para todos los seres humanos, universalmente, a escala telúrica–.

Creo que, después de las reflexiones que he desarrollado, me concederán quizás que no intenté considerar la libertad *more philosophico* como “esencia” de los seres humanos individuales, sino que la considero como algo social. La no libertad, de acuerdo con aquello que desarrollé ante ustedes, se convierte cada vez más en función de un dominio superfluo que, en esa medida, se mantiene de manera irracional. Arriba, de esta manera, a una especie de salvación honorífica de una idea o de un fenómeno espiritual que, por lo demás, he tratado

de manera muy crítica, e incluso combatido en esta lección, a saber: la equiparación idealista entre razón y libertad. Con total certeza, la libertad no se identifica inmediatamente con la razón; esta, en cuanto pensamiento, ante todo permanece en sí misma; y para que la razón se convierta en libertad, necesita justamente de aquello que denomino "lo que se añade" y sobre lo cual aún hablaré.

Pero, por otro lado, justamente allí, en la persistencia de la no libertad hoy en día, en, podría decirse, su no razón inmanente, hay una referencia, una apelación a la razón que en cierto sentido justifica la idea como razón producida –esta idea tal como la concibió el idealismo–. Por cierto, en un sentido totalmente diferente de aquel que aparece justificado en Hegel, donde incluso esa identidad de razón y libertad realmente es comprada al precio de la renuncia a la libertad individual real, de modo que aquel momento que denominé ante ustedes como el decisivo de la libertad, a saber: que los propios seres humanos reales e individuales también sean libres, es justamente sacrificado.

De esta manera, damas y caballeros, creo haber consumado la transición desde las reflexiones sobre filosofía de la historia a las referentes a la filosofía de la moral, que ahora quisiera comenzar con ustedes y que han de referirse específicamente al concepto de libertad. Ahora, en analogía con lo que hice en la serie de reflexiones sobre filosofía de la historia, no quisiera roturar con ustedes todo el campo de aquello que se considera problemática de la libertad, sino elegir aquí, a su vez, un canon a partir del cual podamos reconocer esas cosas –o, si ustedes quieren, un *modelo*–.

Aquellos de ustedes que asistieron a la conferencia de Bloch habrán notado que este, un pensador de orientación completamente antipositivista, ha empleado un concepto de modelo desarrollado por el positivismo; y yo mismo lo hice hace algún tiempo, por ejemplo, en *Intervenciones*. Quizás podría, en este punto, a modo de justificación del método que quiero emplear, decir al menos algunas palabras sobre este concepto de modelo. Se relaciona muy estrechamente con la crítica al sistema. Si uno cree, por un lado, que no puede ofrecer un sistema basado en la filosofía de la identidad, es decir, un sistema en el que de algún modo lo existente es deducido a partir de la conciencia, entonces se le impone el concepto de modelo: el análisis de un complejo problemático elegido, determinado o, si ustedes quieren, delimitado, de

tal índole que, a partir de un complejo, se arroja luz sobre todos los momentos que, justamente porque no se quiere proporcionar un tal sistema omnicomprensivo, total, no es posible en absoluto tratar. Y debo decir –si me perdonan que recurra durante un segundo a las objetivaciones de lo que intento pensar de este modo– que este carácter de modelo está realmente siempre presente en mí en el sentido de que intento tomar conciencia de fenómenos específicos de tal modo que, a partir de estos, se arroje cierta luz sobre el todo; no solo sobre aquello que, en cada caso, se trata contingentemente, sino también sobre aquello que, por razones categoriales, no puede ser abordado temáticamente por una filosofía consciente, de manera tal, acerca de su carácter de fragmento.

Si, por un lado, se trata de un pensamiento que no procede al modo de la filosofía de la identidad; que define sus conceptos solo en virtud de la *constelación* en la que ellos adquieren su valor posicional específico, entonces rige de manera inevitable, necesaria, para un pensamiento dialéctico el hecho de que ellos no solo conciernen al fenómeno al que hacen referencia, sino que remiten más allá de sí mismos. Como la constelación es siempre una de fenómenos individuales, por otro lado, solo a partir de la constelación se arroja luz sobre el fenómeno individual. Y, por cierto, quisiera agregar, la fuerza iluminadora de tales modelos y categorías modélicas actúa, en general, tanto más poderosamente cuanto más intensamente se sumerge uno en los detalles de los fenómenos individuales.

Aquellos de ustedes que participan del seminario de sociología que sigue ahora a continuación de esta lección, habrán notado quizás, si puedo volver sobre esto, que a partir de los protocolos individuales sobre determinadas situaciones sociales que hemos seleccionado, los más detallados y precisos han demostrado ser siempre los más productivos para la comprensión social; es decir, han sido los que en mayor medida han señalado más allá de su pura individualidad. Existe, pues, entre las constelaciones por un lado, y lo micrológico por el otro, una suerte de interacción. Si quieren ver detrás del telón de fondo de lo que les expongo, les ayudará quizás tener en claro que se trata del principio metodológico de una tal interacción entre constelación y modelo.

Ahora querrán saber cuál es el modelo en torno al cual centro las consideraciones sobre la libertad. Este modelo es, pues, el *libre*

*albedrío*: el problema del libre albedrío, ante todo, de manera muy simple, en el sentido sencillo, precientífico de si los seres humanos son libres en sus decisiones y, por cierto, si son libres desde su propia interioridad o si se encuentran determinados.

La determinación externa es dejada allí, en principio, fuera de consideración porque, en concordancia con la teoría filosófica transmitida desde Locke, la fuerza interna o la libertad de decisión ha de ser independiente de la presión externa. Y será justamente una de las tareas que me planteo en esta lección criticar y, por cierto, criticar inmanentemente si la construcción monadológica del libre albedrío –y toda teoría acerca del libre albedrío o también de la ausencia de libre albedrío aparece en principio en términos monadológicos como una teoría sobre lo subjetivo inmanente– se sostiene o no.

Esta separación entre interno y externo, como ustedes intuirán, naturalmente no se sostiene; pero me veré obligado a presentarles aquí también las mediaciones concretas de por qué esto no es posible. Quisiera, en relación con esto, decirles de inmediato que esta separación entre interno y externo de la que hablo ahora posee también un momento de esquematismo; es decir, la ciencia empírica hace tiempo ha mostrado, en la medida más amplia, que la presión externa continúa en el interior. El tema que se plantea, de esta manera, como un tema central de la teoría de la libertad, tal como la concebimos, es el tema de la introyección. Y desde el vamos llamo la atención de ustedes, con todo respeto, sobre el hecho de que, en las consideraciones que tendrán que soportar, el concepto de introyección de ningún modo se limitará a resplandecer con aquella dorada luz crepuscular por la que se ve nimbada, en general, en este país. No desconozco la enorme importancia de la introyección, sin la cual, por cierto, no habría podido ser concebida la libertad. Y solo se puede percibir completamente cuánto fundamento posee la introyección en una era y en una situación en las cuales la introyección se desvanece, tal como una serie de otras cosas igualmente importantes tanto para la sociedad como para el individuo. El sociólogo estadounidense David Riesman, en su investigación *The Lonely Crowd*, ha descrito el carácter externamente dirigido que ha disuelto, en la sociedad industrial desarrollada, al tipo *inner-directed*; mientras que este, sobre la base de los modos de comportamiento introyectados en la infancia, se tornaba capaz de una acción autónoma, el tipo dirigido

desde afuera se orienta exclusivamente a partir de sus competidores y de los así llamados medios masivos.

Anteriormente, ya Horkheimer y yo habíamos desarrollado, en *Dialéctica de la Ilustración*, la dialéctica de introyección de la represión que es conveniente para el carácter burgués. Uno debe tener siempre en claro, por cierto, que en este propio concepto de introyección se encuentra decisivamente un elemento social, y que si absolutiza la introyección frente a este momento social de la introyección, si hace de ella una representación de la pura esencia humana en sí, uno cae insalvablemente en ideología.

---

*Este texto (Lección 19, del 26 de enero de 1965) forma parte del libro Sobre la Teoría de la Historia y de la Libertad, 1964-1965, que recoge las lecciones dictadas por T. W. Adorno a mediados de los años sesenta. La edición en castellano fue realizada por Eterna Cadencia, con Prólogo de Mariana Dimópulos. Traducción de Miguel Vedda.*

## **La libertad de estar no más**

**Osvaldo Agustín Alonso**

En una primera acepción la libertad hace referencia a la dimensión de lo humano que no está totalmente sujeta a la necesidad o que la expresa en la diversidad. Ese impulso que conduce a construir unas condiciones que completen la dotación biológica y hagan posible la vida, lo que habitualmente denominamos cultura. Se trata, por lo tanto, de una "libertad" condicionada que, sin embargo, habilita un amplio espectro de modalidades de concretarla. En ese sentido, podemos reconocer que las culturas son autónomas y paralelas, y que esa diversidad es fuente de riqueza que desborda cualquier intento de homogeneidad. En cualquier caso siempre se trata de un actuar colectivo que por su misma naturaleza resulta forzado llamar libertad en el sentido moderno.

En esa diversidad cultural, que es posible identificar en las diferentes etapas de desarrollo de la especie, la idea y la práctica de la libertad en la sociedad capitalista se destacan por sus rasgos atípicos. Aparecen como una conducta que remite a un autor responsable. Es lo que constituye el fundamento del Estado de Derecho y arraiga en el sentido común, impregnando la vida cotidiana: somos sujetos individuales libres y, por lo tanto, responsables. El éxito o fracaso en nuestra vida dependerá, casi exclusivamente, del esfuerzo y voluntad desplegados, junto con las capacidades innatas o adquiridas que, puestas en juego, permitan incrementar los resultados de nuestra trayectoria personal y colectiva. Una suma de éxitos o fracasos individuales que configuran el progreso o el estancamiento de la sociedad. Es el enfoque clásico del liberalismo. Deviene un sujeto en el doble sentido de sujetado y singularidad actuante.

Toda sociedad es productora de seres humanos, en un proceso que naturaliza esa modalidad de lo humano producida. El determinismo social deja siempre un pequeño margen para la libertad del sujeto que, por sus límites, hace muy difícil la comprensión de la totalidad social a la que pertenece.

En el caso de la sociedad capitalista predomina una relación con el mundo afirmada en lo que se ha denominado un "individualismo



posesivo". Individualismo porque la cultura burguesa abre un ámbito privado, de intimidad y sensibilidad, pretendidamente desconectado del ámbito social, y posesivo porque la tenencia y control sobre cosas es el centro de la subjetividad. Con el agregado que lo logrado, como constitución de una vida propia, se considera casi exclusivamente como el resultado del esfuerzo y capacidad personal, un modelo que sirve para evaluar la propia conducta y la de los otros. En esa esfera transitada con intensidad, se cocina el sentido de la propia vida y de su relación con el mundo. También se manifiestan los contrastes y conflictos entre la parte superior e inferior de la sociedad, la lucha de clases.

Pero a esta altura del desarrollo capitalista se produce una mutación: se pasa de la relevancia de trabajo humano a la disminución de su participación en el proceso productivo. La relación con las cosas configuradas como mercancías cambia: la eventual condición de "productores libres" se traslada a la de "consumidores libres" en condiciones, como señala John Holloway, de un desequilibrio entre la generación de valor y su representación monetaria.

Esto condiciona a la política contemporánea y al rol del Estado. De la dominación en la relación de trabajo a la dominación en el mercado de consumo. No es que la primera se suprime, sino que pierde peso específico como factor de control y dominio. Obtener dinero, sigue siendo el motivo que impulsa la acción, pero se abre un abanico de medios en el que el trabajo asalariado, como actividad permanente y central, es relativamente menor. Consumir como una asimilación de la vida a los objetos, un escaparate cada vez más variado y atractivo, la libertad como la posibilidad de obtenerlos para dar sentido a la existencia.

El trabajo como esfuerzo compartido y coordinado se debilita, se pasa de la lucha por el poder en el lugar de trabajo a la disputa individualista por posicionarse en el mundo del consumo. Una percepción de las cosas/mercancías como apropiables sin reparar demasiado en los medios, pero en condiciones de permanente inestabilidad por la expansión del dinero sin base real. Una vida de consumo como búsqueda del placer y realización personal y una economía como ficción monetaria, son las dos caras de las crisis recurrentes.

Es comprensible en ese contexto la negación de toda referencia a las instancias que regulan o limitan la libertad de consumo. El Estado queda

atrapado en una disputa que parece resolverse a favor de la idea de libertad mediada por el mercado. En condiciones de profundización de la crisis, la burocracia estatal es vista como la fuente de privilegios, trabas y corrupción. En la Argentina actual esa percepción se ha sintetizado en la denominada "casta".

El filósofo argentino Rodolfo Kusch, aprovechando la distinción en el castellano entre los verbos ser y estar, identificó al ser como propio de la cultura occidental, mientras que el estar es representativo de las culturas americanas. El ser supone afirmación, predominio de la razón y de la acción, consolidación del sujeto "libre" como dominador del mundo de los objetos, una cosificación que alcanza al propio sujeto. Las culturas del estar se desarrollan a partir del simple hecho de vivir en un mundo que es pura contingencia, al que hay que adecuarse para hacer posible la vida. Más que objetos hay acontecimientos que se suceden como afirmación o negación.

En América el estar condiciona al ser, lo abarca y debilita. En tanto el ser, convertido en la fórmula del "ser alguien" cierra y es causa de tensiones, conflictos y malestares, el estar abre y distiende, "fagocita" al ser para alcanzar un equilibrio, una negación que hay que tomar como afirmación implícita de "otro modo de ser", o de estar. Esa dialéctica entre dos dimensiones de lo humano, aparece como un horizonte para repensar nuestro modo de vivir en la sociedad moderna y capitalista. La cultura del estar ha quedado relegada a nivel de lo indígena y de lo popular, en dosis diversas y nunca en estado puro. Es fuente de negación, de resistencia y autoafirmación, de cierto escepticismo, también de estigmatización como fatalismo, pasividad o falta de conciencia. Pero más allá de definiciones apresuradas, es algo a considerar como otra libertad, como posibilidad de liberarse de la prisión reificante del ser en la tarea de hacer otro mundo posible: más "humano, menos colonial, más auténtico y más americano".

*Abril de 2024, Viedma, Río Negro, Argentina*

## **La libertad o las sujeciones del cuerpo**

### **Mayleth Echegollen Guzmán**

Revolución: acción y efecto de revolver o revolverse. 2f. Cambio profundo, generalmente violento, de las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional, 4f. Cambio rápido y profundo en cualquier cosa; 5f. Movimiento de un astro a lo largo de una órbita completa; 6f. Rotación de una figura alrededor de un eje, que configura un sólido o una superficie; 7f. Giro o vuelta que da una pieza sobre su eje... Antónimos u opuestos a revolución: sometimiento, acatamiento.

Admito mi ignorancia: no sé cómo el tercer estado, por allá en la France del siglo XVIII tomó esa palabra para denominar lo que estaba pasando, pero supongo que era en principio una metáfora tomada de la astronomía, y también supongo que no se referían a estar girando sobre el eje... ¿Cómo empezó a significar justamente salirse del eje?... Lo que sí se conservó de su significado original fue lo del movimiento... Todo se mueve... hemos creído que sí podemos dirigir hacia dónde.

Hace un par de meses en el curso de "Sexualidad y Género" en la licenciatura de sociología, vimos como parte del programa una película relativa a un fragmento de la vida de Sabina Spielrein, quien por el año de 1905 se convirtiera en paciente de Carl Jung, el que a su vez, de manera paralela, se estaba convirtiendo en el discípulo favorito de Freud. El propósito de mirar este film era poner en contacto a lxs estudiantes con el psicoanálisis, tema que había estado presente en las discusiones de la teoría feminista, pero que me parecía era bastante ajeno a la experiencia de lxs chicxs.

Unos días después en la sesión de la clase hice alusión a Simon de Beauvoir quien con su texto del Segundo Sexo, tuvo una influencia tan decisiva en la teoría y movimientos feminista, no obstante ella nunca se reconoció como feminista, sino más bien cofundadora, junto con Sartre, de la filosofía existencialista. Discutiendo el tema, me vino a la mente Sabina, y dije: "En realidad Sabina, al principio no podía elegir nada; fue conforme apareció la cura, que pudo ir haciendo sus propias elecciones".

La filosofía existencialista propone que los seres humanos se enfrentan

tempranamente a la necesidad de tomar decisiones, esto es, de hacer elecciones tomando el riesgo de las consecuencias de las mismas, ante las cuales son ineludiblemente responsables. En el Segundo Sexo, De Beauvoir disecciona las condiciones debido a las cuales las mujeres no tienen la posibilidad de hacer elecciones que las arranquen de su inmanencia. De acuerdo a Simon, una de las determinaciones fundamentales en las mujeres es su configuración biológico-anatómica, es decir su cuerpo; el límite de la libertad para las mujeres es su propio cuerpo, el cual las sujeta al embarazo, la lactancia y por extensión la crianza.

No obstante, la historia de Sabina Spielrein, nos permite visualizar otro tipo de esclavitud, también inscrita en el cuerpo, cuerpo femenino, a través del cual se expresaban las contradicciones de su socialización, como ataques de ira o de pánico, los cuales literalmente podían paralizar, distorsionar o contorsionar su cuerpo, impidiéndole estudiar e interactuar. Eventualmente, gracias al tratamiento de Jung, Sabina fue liberándose de sus sujeciones, y pudo elegir ser estudiante de medicina, y posteriormente médica, psicoanalista, esposa y madre. Al final, sólo tuvo que sujetarse al régimen estalinista y a la extinción a cargo de agentes de la SS.

La posibilidad de elegir, de acuerdo a los existencialistas, es la presencia de la libertad humana, de donde existir es siempre elegir en el vértigo de la libertad, sin embargo, nuestro cuerpo sigue siendo un límite ineludible, en tanto nuestros cuerpos están sujetos a múltiples determinaciones de las cuales no estamos siempre conscientes: representaciones y percepciones, sus construcciones socioculturales, sus disciplinamientos, sus tendencias inconscientes, hasta la esclavitud de sus enfermedades y sus deterioros por causas ambientales o temporales. Así, le diría a Simon: las sujeciones del cuerpo van mucho más allá de lo que ella propuso. Pero sin duda, el Psicoanálisis revolucionó la vida de Sabina y también la del mundo occidental.

La revolución del género, así ha llamado Salvatore Cucchiari a la emergencia de la jerarquía entre los hombres y las mujeres, ubicada mucho antes de la revolución neolítica, ésta caracterizada según los arqueólogos por el uso predominante de los metales, esto es, una tecnología de la guerra mucho más efectiva que las anteriores.

De acuerdo a las investigaciones arqueológicas de este antropólogo, la posible sociedad pregénero se ubicaría allá por el paleolítico superior, dependiendo de la región, previo a 50 mil a 35 mil años de nuestra era,

sociedades de cazadorxs y recolectorxs organizadxs en hordas bisexuales; interesante coincidencia con la propuesta freudiana, aunque el PADRE del psicoanálisis no se fue tan atrás en la historia, basándose sólo en las historias clínicas de sus pacientes, infirió la bisexualidad original de los seres humanos.

La importancia de la propuesta de Cucchiari, es que trastoca, es decir, revoluciona la famosa frase de De Beauvoir, "biología no es destino", ya que pone en perspectiva histórica la diferenciación jerárquica entre hombres y mujeres tal y como ahora la conocemos. La revolución del género cambió para siempre a las sociedades humanas, naturalizando las diferencias biológicas. Parece un disparate, pero no lo es, en el ser humano lo biológico no es lo natural. La revolución en nuestros días supone desnaturalizar lo que ha sido natural durante una larguísima historia... La nueva revolución del género, quizás nos lleve a una sociedad posgénero.

La revolución neolítica, llamada así tradicionalmente por los arqueólogos cambió sustancialmente la práctica de la guerra. Jorge Vigo ubica la emergencia de la "guerra real", es decir, organizada, también en el paleolítico superior en su transición mesolítica, alrededor del 10 mil a.c. ; transición hacia un período hortícola, previo a la agricultura y el pastoreo, período caracterizado por la emergencia de la binariedad sexual, la consolidación de los sistemas de parentesco, la institucionalización del matrimonio y la exogamia. La guerra real tiene su origen en la guerra esporádica sólo defensiva frente a depredadores, en su paso a la celebración ritual de la victoria, transformación también ritual del guerrero y los rituales previos a la depredación de los enemigos. La consolidación de la guerra real acaecería entre el 5 mil y 3 mil a.c., justo con el uso estratégico de los metales, marcador de superioridad. La guerra cuya característica fundamental es el uso de la violencia, pasa de sus formas de lucha defensiva a herramienta de dominio y explotación; y al arribo de la modernidad capitalista en una de las industrias más prósperas.

De acuerdo a algunos antropólogos y filósofos –que no voy a citar- la guerra expresa los impulsos libidinales configurados como masculinidad y canalizados a la construcción de un enemigo externo a la comunidad de pertenencia; la hostilidad convertida en violencia que privilegia el uso de la fuerza, de algún modo parece salvaguardar al grupo propio, salvo las formas que enmascaran las violencias naturalizadas o sublimadas en otras prácticas culturales. Algunas teóricas feministas en su propuesta de despatriarcalizar las sociedades humanas, estarían suponiendo la desmasculinización de las relaciones humanas, lo cual nos llevaría a la

### *Crítica Anticapitalista 1*

extinción de todos los tipos de guerra. Esa revolución, ahora mismo, parece verdaderamente lejana. Cercana parece en cambio el horror de la guerra, los cuerpos inertes de los muertos, los cuerpos heridos, mutilados, los cuerpos hambrientos de los desplazados... ¿Será por eso que la cristiandad tiene como símbolo la de un cuerpo sufriente?... Al parecer que no existió una sociedad preguerra, así que probablemente no haya una sociedad posguerra.

Anouk Aimeé, recién fallecida, dijo alguna vez: "Soy femenina, y ser mujer es una fuerza increíble"... sin duda... Viene a mi mente la hermosa fotografía de esa película de Lelouch... la pegajosa música, de esas que una tararea sin darse cuenta... "Vamos a quemarlo todo", dicen las compas anarcas... me encanta... "Somos malas y podemos ser peores"... ¿De dónde viene la rabia?, la que quiere revolucionarlo todo y también la asesina... Las mujeres también somos agresivas, también hacemos uso de la fuerza, la femineidad es un mito... pero ¿vamos a despatriarcalizar con el uso de la violencia?... entro en contradicción... habrá una fuerza más allá de la violencia.

La rabia emerge de la totalidad del cuerpo: de las vísceras, arroja calor al rostro, produce sudoración en las manos, sube como grito en la garganta: "... vamos a quemarlo todo... "Algunas cuerpos se movilizan, otras se paralizan... una jovencita grita "fuimos todas"... muchas le hacemos coro.

Le han llamado la revolución de las mujeres... en los setentas del siglo pasado se llamaba liberación.

*Puebla, México, 19 de junio de 2024*

## **Tres formas básicas de libertad social**

**David Graeber y David Wengrow**

A nuestro entender el punto crucial es recordar que no estamos aquí hablando de «libertad» como ideal abstracto o principio formal (como en «¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!»). A lo largo de estos capítulos, en cambio, hemos hablado de formas básicas de libertad social que uno puede poner en práctica:

1. La libertad de trasladarse físicamente, de mudarse del entorno.
2. La libertad de ignorar o desobedecer órdenes dadas por otros.
3. La libertad de crear realidades sociales totalmente nuevas, o de alternar entre realidades sociales diferentes.

Lo que podemos ver ahora es que las dos primeras libertades —cambiar de localización y desobedecer— a menudo actuaban como estructura de soporte para la tercera, la más creativa. Aclaremos algunas maneras en que funcionaba este apoyo a la tercera libertad. En tanto las dos primeras libertades se dieran por sentadas, como sucedía en muchas de las sociedades norteamericanas cuando los europeos trabaron contacto con ellas, los únicos reyes que podían existir eran siempre, en última instancia, reyes simbólicos. Si se pasaban de la raya, sus súbditos podían dejar de serlo simplemente ignorándolos o mudándose a otro lugar. Lo mismo valía para cualquier otra jerarquía de cargos o sistema de autoridad. De igual modo, una fuerza de policía que solo funcionaba durante tres meses al año, y cuya composición estaba sometida a rotación anual, era, en cierto modo, una policía simbólica, lo que hace que nos extrañe un poco menos el que muchos de sus miembros procedieran de las filas de los payasos rituales.

Es evidente que algo en las sociedades humanas ha cambiado al respecto, y de un modo muy profundo. Las tres libertades básicas han ido retrocediendo, hasta tal punto que la mayoría de la gente, hoy en día, tiene problemas para comprender cómo sería vivir en un orden social basado en ellas.

¿Cómo sucedió? ¿Cómo nos estancamos? ¿Y cuán estancados estamos en realidad?

\*\*\*

Hemos tenido ocasión de hablar de tres libertades primordiales, aquellas que durante la mayor parte de la historia de la humanidad sencillamente se daban por supuestas: la libertad de movimiento, la libertad de desobedecer y la libertad para crear o transformar relaciones sociales. También hemos señalado cómo la voz inglesa *free* procede de un término germánico que significa «amigo», dado que, a diferencia de la gente libre, los esclavos no tienen amigos, porque no pueden comprometerse ni hacer promesas. La libertad para hacer promesas es probablemente el elemento más básico y elemental de nuestra tercera libertad, así como nuestra capacidad de alejarnos físicamente de una situación difícil es el elemento más básico de la primera. En realidad, la palabra más antigua con el significado de «libertad» registrado jamás en una lengua humana es el término sumerio *ama(r)-gi*, que significa literalmente «regresar a la madre», porque los reyes sumerios emitían periódicamente decretos de anulación de deudas, que cancelaban todas las deudas no comerciales y en algunos casos permitían a aquellos mantenidos como peones por deudas en casa de sus acreedores regresar a casa con su familia.

Podríamos preguntarnos cómo es que ese elemento básico de todas las libertades humanas, la libertad para comprometerse y hacer promesas, y, así, crear relaciones, acabó convertido en su opuesto exacto: peonaje, servidumbre o esclavitud permanente. Sucede, sugerimos nosotros, precisamente cuando las promesas se convierten en impersonales, transferibles, en una palabra: burocratizadas. Una de las grandes ironías de la historia es que la idea de madame de Graffigny de que el Estado inca era un ejemplo de benevolente orden burocrático procede de una mala lectura de las fuentes, si bien una muy común: confundir los beneficios sociales de unidades locales autogestionadas (*ayllu*) por una estructura imperial de mando, las cuales en realidad servían casi exclusivamente para aprovisionar al ejército, a los sacerdotes y a las clases administrativas. Los reyes mesopotámicos y posteriormente los chinos también tendían a representarse a sí mismos, como los monarcas



*Crítica Anticapitalista 1*

egipcios, como protectores de los débiles, alimentadores de los hambrientos, solaz de viudas y huérfanos.

Lo que el dinero es a las promesas, podríamos decir, es la burocracia estatal al principio de cuidado: en ambos casos hallamos uno de los más fundamentales sillares de la vida social corrompido por una confluencia de matemáticas y violencia.

---

Fragmentos de **“El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad”**, David Graeber y David Wengrow, 2022.

## **Dení**

Decía el finado SupMarcos que no se podían entender las razones del alzamiento sin conocer antes la historia de Paticha, la niña menor de 5 años que se le murió en brazos por falta de una pastilla para la fiebre. Yo ahora les digo que no podrán entender lo que luego les explicará con detalle el Subcomandante Insurgente Moisés si no conocen la historia de Dení.

Dení es una niña indígena, de sangre y raíz maya. Es hija de una insurgenta y un insurgente indígenas zapatistas. Cuando nació, hará hace unos 5 años, le pusieron ese nombre para honrar la memoria de una compañera que murió hace muchos años.

A Dení la conoció el finado SupGaleano cuando era un Patz. O sea un tamalito, por lo gorda que estaba. De hecho, así le decía el Sup: "Patz". Ahora es flaquita, porque anda de un lado para otro. Dení, cuando las insurgentas se reúnen para hacer un trabajo, se pone, según ella, a darles clases de salud autónoma. Y dibuja unos garabatos que, según explicó luego, son unas promotoras de salud. Ella dice que son mejores las promotoras porque luego los hombres no entienden de "como mujeres que somos". Sostiene firmemente que, para ser promotora de salud, tiene que vas a saber inyectar pero que no te duela. "Porque, ¿qué tal que necesitas inyección y no quieres porque te duele?" Ahora estamos en una reunión de las jefas y jefes zapatistas. El padre y la madre de Dení no están presentes, pero la niña llegó siguiendo al Tzotz y a la Pelusa, que están echados a los pies del Subcomandante Insurgente Moisés y, al parecer, están atentos a lo que se dice.

Alguien está explicando:

"Aquí está presente Dení y ella es, digamos, la primera generación. Dentro de 20 años, Dení va a tener una cría mujer y le va a poner de nombre "Denilita", ella sería la segunda generación. Denilita, 20 años después, va a concebir una niña que se va a llamar "Denilitilla", es la tercera generación. Denilitilla, llegada a sus 20 años, va a procrear una niña que se va a llamar "Denilititilla", sería la cuarta generación. Denilititilla, al cumplir los 20, va a parir una niña y la va a llamar "Denilí", la quinta generación. Denilí a los 20 años de edad, va a tener una niña

que se va a llamar "Dení Etcétera", que viene siendo la sexta generación. Dení Etcétera, 20 años después, o sea dentro de 120 años, va a tener una niña que no alcanzamos a ver qué nombre tiene, porque ya está retirado su nacimiento en el calendario, pero ella es la séptima generación."

Aquí interviene el Subcomandante Insurgente Moisés: "Entonces nosotros tenemos que luchar para que esa niña, que va a nacer en 120 años, sea libre y sea lo que le dé la gana ser. Entonces no estamos luchando para que esa niña sea zapatista o partidista o lo que sea, sino que ella pueda elegir, cuando tenga juicio, cuál es su camino. Y no sólo que pueda decidir libremente, también y, sobre todo, que se haga responsable de esa decisión. Es decir, que tome en cuenta que todas las decisiones, lo que hacemos y lo que dejamos de hacer, tienen consecuencias. Entonces se trata de que esa niña crezca con todos los elementos para tomar una decisión y para hacerse responsable de sus consecuencias.

O sea que no le eche la culpa al sistema, a los malos gobiernos, a sus papás y mamás, a sus familiares, a los hombres, a su pareja (sea hombre o mujer o lo que sea), a la escuela, a sus amistades. Porque eso es la libertad: poder hacer algo sin presiones u obligado, pero respondiendo de lo que se hizo. O sea sabiendo las consecuencias desde antes."

El SubMoy voltea a mirar al ahora difunto SupGaleano, como diciendo "te toca". El difunto que todavía no es difunto (pero que ya sabe que pronto lo será), prevé que algún día habrá que platicar eso a extraños e inicia: "¿Esa Dení a la N Potencia ya no hablará mal de los pinches hombres? Sí lo va a hacer, como de por sí. Pero no van a ser sus argumentos que porque se burlaron de ella, la despreciaron, la violentaron, la acosaron, la violaron, la golpearon, la desaparecieron, la asesinaron, la descuartizaron. No, va a ser por cosas y asuntos normales, como que el pinche hombre echa pedos en la cama y apesta la cobija; o que no le atina a la taza del baño; o que eructa como becerro; o que se compra la playera de su equipo favorito, se pone pantalones cortos, calcetas y zapatos especiales de fútbol, para luego sentarse a ver los partidos mientras se atasca de palomitas con harta salsa picante; o que pone mucho cuidado en elegir el "outfit" que va a usar por décadas: su playera preferida, sus pants favoritos, y sus chanclas predilectas; o porque no suelta el control de la televisión; o que no le dice que la

quiere, aunque ella sabe que la quiere, pero no sobra un recordatorio de vez en cuando.”

Entre quienes escuchan, las mujeres mueven afirmativamente la cabeza como diciendo “de por sí”; y los varones sonríen con nerviosismo. El SubMoy sabe que es su maña del SupGaleano y que ahora va a pasar, en lo que se llama “solidaridad de género”, a mal hablar de las mujeres, así que interrumpe justo cuando el ahora finado está diciendo: “Pero es que las mujeres...”

“Bueno”, dice el SubMoy, “ahora estamos hablando de una niña que va a nacer dentro de 120 años y nos vamos a concentrar en eso”. El que intuye que será finado se sienta, lamentando no haber podido exponer su brillante tesis contra las mujeres. El SubMoy continúa: “Entonces tenemos que pensar en esa niña. Ver lejos, pues. Y, mirando eso que parece muy lejano, hay que ver qué tenemos que hacer para que esa niña sea libre.

Y esto es importante porque ya tenemos encima la tormenta. La misma de la que advertimos hace casi 10 años. Lo primero que vemos es que la destrucción viene más rápido. Lo que pensamos que pasaría dentro de 10 años, ya está aquí. Ustedes lo han explicado ya aquí. Nos han contado lo que ven en sus zonas Tzeltal, Tzotzil, Cho’ol, Tojolabal, Mame, Zoque, Quiché. Saben ya lo que está pasando con la madre tierra porque viven y trabajan en ella. Saben que está cambiando el tiempo. “El clima”, como dicen los ciudadanos. Que llueve cuando no toca, que está la seca cuando no toca. Y así. Saben que las siembras ya no se pueden decidir como nuestros anteriores, porque el calendario viene chueco, cambiado pues.

Pero no sólo. También vemos que los comportamientos de los animales cambiaron, aparecen en zonas que no es su costumbre y en temporadas que no les toca. Aquí y en las geografías de pueblos hermanos, aumentan los que llaman “desastres naturales” pero que son consecuencia de lo que hace y deja de hacer el sistema dominante, o sea el capitalismo. Hay lluvias, como de por sí, pero ahora son más fieras y en lugares y temporadas que no son las de antes. Hay sequías muy terribles. Y ahora pasa que, en una misma geografía – por ejemplo aquí en México-, en un lado hay inundaciones y en otro hay sequía y se quedan sin agua. Hay fuertes vientos que es como si el viento se pusiera

### *Crítica Anticapitalista 1*

bravo y dijera su "ya basta" y quiere tumbar todo. Hay temblores, volcanes, plagas como nunca antes. Como si la madre tierra dijera que hasta aquí nomás, que ya no. Como si la humanidad fuera una enfermedad, un virus que hay que sacar afuera vomitando destrucción.

Pero, además de que se ve que la madre tierra está como inconformada, como protestando, pues está lo más peor: el monstruo, la Hidra, el capitalismo, que está como loco robando y destruyendo. Ahora quiere robarse lo que antes no le importaba y sigue destruyendo lo poco que queda. El capitalismo ahora produce la miseria y a quienes huyen de ella: los migrantes.

La Pandemia del COVID, que todavía sigue, mostró la incapacidad de todo un sistema para dar una explicación real y para tomar las medidas necesarias. Mientras morían millones, unos pocos se hicieron más ricos. Ya se asoman otras pandemias y las ciencias ceden el paso a las pseudo ciencias y las charlatanerías convertidas en proyectos políticos de gobierno.

Vemos también lo que llamamos el Crimen Desorganizado, que son los mismos malos gobiernos, de todos los partidos políticos, que se esconden y se pelean por el dinero. Este Crimen Desorganizado es el principal traficante de drogas y personas; el que se queda con la mayor parte de los apoyos federales; el que secuestra, asesina, desaparece; el que hace negocio con la ayuda humanitaria; el que extorsiona, amenaza y cobra derecho de piso con impuestos que son para que un candidato o candidata digan que ahora sí van a cambiar las cosas, que ahora sí se van a portar bien.

Vemos a pueblos originarios hermanos que, cansados de desprecios, burlas y mentiras, se arman para defenderse o para atacar a los caxlanes. Y los ciudadanos espantándose, siendo que ellos mismos, con su modo de mierda, alimentaron ese odio que ahora sufren y que ya no tiene control. Como en la soberbia Jovel, cosechan lo que sembraron. Y también vemos con tristeza que pelean mismo entre indígenas de mismas sangre y lengua. Pelean entre sí por tener los miserables apoyos de los malos gobiernos. O por quitarse lo poco que tienen o que llega. En lugar de defender la tierra, pelean por limosnas.

Todo esto se lo avisamos a los ciudadanos y a los originarios hermanos hace casi 10 años. Habrá quién hizo caso, y hay muchos que ni en cuenta. Como que vieron y ven todavía como que todo ese horror les

### *Crítica Anticapitalista 1*

queda muy lejos, en tiempo y en distancia. Como que sólo ven lo que tienen enfrente. No ven más lejos. O ven, pero no les importa. Como ya sabemos, en todos estos últimos años, nos hemos estado preparando para esta oscuridad. 10 años llevamos preparándonos para estos días de dolor y de pena para quienes somos todos los colores que somos de la tierra. 10 años revisando autocríticamente lo que hacemos y lo que no hacemos, lo que decimos y callamos, lo que pensamos y miramos. Nos hemos preparado a pesar de traiciones, calumnias, mentiras, paramilitares, cercos informativos, desprecios, rencores y ataques de quienes nos reprochan no obedecerlos.

En silencio lo hicimos, sin bullas, tranquilos y serenos porque miramos lejos, como de por sí nos enseñaron nuestros anteriores. Y allá afuera gritándonos que miremos aquí nomás, sólo un calendario y una geografía. Muy pequeñito lo que nos quieren hacer mirar. Pero como zapatistas que somos, nuestro mirar es del tamaño de nuestro corazón, y nuestro caminar no es de un día, un año, un sexenio. Nuestro paso es largo y deja huella, aunque no se mire ahorita o ignoren y desprecien nuestro camino.

La sabemos bien que no ha sido fácil. Y ahora está más peor todo, y como quiera debemos mirar a esa niña dentro de 120 años. O sea que tenemos que luchar por alguien que no vamos a conocer. Ni nosotros, ni sus hijos, ni los hijos de sus hijos, y así. Y tenemos que hacerlo porque es nuestro deber como zapatistas que somos.

Vienen muchas desgracias, guerras, inundaciones, sequías, enfermedades, y en medio del colapso tenemos que mirar lejos. Si los migrantes ahora son miles, pronto serán decenas de miles, después cientos de miles. Vienen peleas y muerte entre hermanos, entre padres e hijos, entre vecinos, entre razas, entre religiones, entre nacionalidades. Arderán las grandes construcciones y nadie sabrá decir por qué, o quién, o para qué. Aunque parece que ya no, pero sí, se va a poner peor.

Pero, así como cuando trabajamos la tierra, desde antes de la siembra, vemos la tortilla, los tamales, el pozol en nuestras casas, así tenemos que ver ahora a esa niña.

Si no miramos a esa niña que ya está con su mamá, pero dentro de 120 años, entonces no vamos a entender lo que estamos haciendo. No lo vamos a poder explicar a nuestros mismos compañeros. Y mucho menos

lo van a entender los pueblos, organizaciones y personas hermanas de otras geografías.

Ya podemos sobrevivir a la tormenta como comunidades zapatistas que somos. Pero ahora se trata no sólo de eso, sino de atravesar ésta y otras tormentas que vienen, atravesar la noche, y llegar a esa mañana, dentro de 120 años, donde una niña empieza a aprender que ser libre es también ser responsable de esa libertad.

Para eso, mirando esa niña allá a los lejos, vamos a hacer los cambios y ajustes que hemos estado discutiendo y acordando en común en estos años, y que ya consultamos con todos los pueblos zapatistas.

Si alguien piensa que vamos a recibir un premio, o una estatua, o un museo, o unas letras de oro en la historia, o paga, o agradecimiento; pues ya va siendo hora de que busque por otro lado. Porque lo único que vamos a recibir es que, cuando ya vamos a morir, podremos decir "hice mi parte" y saber que no es mentira.

Quedó en silencio el Subcomandante Insurgente Moisés, como esperando que alguien saliera. Nadie lo hizo. Siguieron discutiendo, aportando, planeando. Llegó la hora de la comida y llegaron a preguntar que cuándo van a parar para descansar.

El Subcomandante Insurgente Moisés respondió: "Al rato, dentro de 120 años".

Les voy a ser sincero, como de por sí. Yo, el capitán, puedo soñar con ese momento en que una niña nace sin miedo, que es libre y que se hace responsable de lo que hace y de lo que no hace. Puedo también imaginarlo. Incluso podría escribir un cuento o una historia de eso. Pero estas mujeres y hombres que tengo enfrente y a un lado, indígenas zapatistas todos de raíz maya, mis jefas y jefes, no sueñan, ni imaginan a esa niña. Ellos y ellas la ven, la miran. Y saben lo que tienen qué hacer para que esa niña nazca, camine, juegue, aprenda y crezca en otro mundo... dentro de 120 años.

Como cuando miran la montaña. Hay en su mirada algo, como si miraran más allá en el tiempo y en el espacio. Miran la tortilla, los tamales y el pozol en la mesa. Y saben que no es para ellos, sino para una niña que ni siquiera está en la intención de quienes serán sus padres, porque no han nacido. Ni ellos, ni los padres de ellos, ni sus abuelos, ni sus bisabuelos, ni sus tatarabuelos, y así hasta 7 generaciones. Siete

*Crítica Anticapitalista 1*

generaciones que empiezan a contar desde esta Dení, la Dení Primera Generación.

A fe mía que lo vamos a lograr. Sólo que vamos a tardar un poco de tiempo, pero no mucho tampoco.

Apenas poco más de un siglo.

*Desde las montañas del sureste mexicano*

*Capitán Insurgente Marcos. México, noviembre del 2023*

P.D.- Cada bomba que cae en Gaza, cae también en las capitales y las principales ciudades del mundo, sólo que todavía no se han dado cuenta. De los escombros nacerá el horror de la guerra de mañana.



## **Libros: Abrir lo imposible. El revoloteo de las insurgencias de la vida cotidiana, de Raoul Vaneigem**

El mundo que nace. No solamente "otro mundo es posible", sino: otro mundo ya está naciendo. Raoul canta la canción del mundo que nace con una voz extraordinaria, una voz que resuena e inspira desde hace casi sesenta años.

Ser parte del mundo que nace: eso es lo emocionante. Da sentido a la vida, nos inspira. Estamos tan acostumbrados a quejarnos del carácter catastrófico del mundo actual que perdemos de vista lo que ya estamos creando. Claro que hablamos de las grietas que creamos en la estructura de dominación, pero Raoul habla con otro grado de confianza. Estas grietas, estas rebeldías, no son solamente rupturas en la dominación capitalista: ya estamos creando el mundo nuevo, ya está naciendo.

Este mundo que nace no es el mundo nuevo del marxismo histórico ortodoxo. En el marxismo soviético y de los partidos comunistas, existía la idea de una serie de fases de desarrollo social: el feudalismo reemplazó las sociedades basadas en la esclavitud, el capitalismo reemplazó el feudalismo, el comunismo va a tomar el lugar del capitalismo. En este concepto, es el desarrollo de las fuerzas de producción (entendidas como fuerzas tecnológicas) que es la fuerza motriz detrás de la transición de un mundo social a otro. Sí, existe aquí una idea del nacimiento de un mundo nuevo, pero el nacimiento está ubicado en el futuro, después de la conquista del poder estatal. También hay cierta continuidad entre el mundo futuro y el mundo viejo, centrada sobre todo en el desarrollo de las fuerzas productivas y el triunfo del trabajo.

El nacimiento de otro mundo que nos enseña Raoul Vaneigem es muy diferente. Es algo que ya está pasando, aquí y ahora, y nosotros lo estamos creando. La lucha para crear otro mundo "está en todos los sitios donde los habitantes de un pueblo o barrio urbano rechazan los pesticidas y la polución, renuevan la enseñanza, restauran estructuras hospitalarias, plantean el problema de la movilidad, salvan los comercios locales, estudian el paso de lo agro-alimentar a una agricultura renaturalizada, abren centros de acogida para aquellas y aquellos que

*Crítica Anticapitalista 1*

sufren día a día la opresión burocrática, económica, familiar, sexista o racista.”

El mundo que nace tiene una relación radicalmente asimétrica con el que muere. Es una multitud de explosiones de vida contra el reino de la muerte, del dinero, del trabajo, del Estado, de la mercancía, del patriarcado. Por todos lados este mundo nuevo está naciendo, y nadie lo entiende mejor que Raoul.

*(Fragmento de la "Presentación", por John Holloway)*

---

**Abrir lo imposible. El revoloteo de las insurgencias de la vida cotidiana**, de Raoul Vaneigem. Libros del Don. De próxima aparición.

## **Libros: Oh, Sorry! Rituals of Forgiveness, Crises and Social Struggles in Postmodern Capitalism**

### **Reseña**

Este trabajo fue publicado recientemente por *Daraja Press*, y presenta una provocación para el pensamiento de izquierda, al tiempo es una invitación al debate al rededor del perdón, la reconciliación y la crisis. *Oh, Sorry! Rituales de perdón, crisis y lucha social en el capitalismo postmoderno*, como sería la traducción al español es un libro coordinado y editado por: Panagiotis Doulos, Edith González Cruz y Milena Rodríguez.

Oh, Sorry. es un "Tenemos que hablar de la crisis". Es un alto al cinismo.

Este trabajo se lanzó como una invitación a reflexionar sobre los acontecimientos cada vez mas recurrentes en los que representantes del Estado y sus instituciones piden perdón a sus ciudadanos o los de otros países. ¡Perdón por la colonización!, ¡perdón por los crímenes de Estado!, ¡perdón por la austeridad!, ¡perdón por el genocidio y las masacres contra indígenas/pueblos originarios!, perdón por el despojo territorial, ¡es por el desarrollo para todxs!, ¡perdón, perdón, perdón!

Esto no es nuevo, el debate se puede remontar alrededor de los crímenes cometidos en el Holocausto y la consecuente creación en los 90s de Mecanismos y Comisiones de Verdad y reconciliación en distintos lugares del mundo. Retomando a Jacques Derrida (2001) los editores señalan que la internacionalización de los actos públicos de perdón, y la presencia de estos como estrategias políticas para para reafirmar el poder del Estado y organizar la amnesia colectiva sobre la violencia fundacional de los estados-nación, proponen entender estos actos colectivos, públicos y con alta emotividad, e incluso teatralidad, como *rituales secularizados* que a partir de la movilización de símbolos y emociones buscan contener el antagonismo y relegitimar las estructuras de poder.

Estos rituales que se hacen visibles en momentos de impugnación o alta tensión social, como estrategias de apaciguamiento precisamente cuando

más inestables parecen estar los concesos sociales. A lo largo del libro se da cuenta de la lucha que representan dichos *rituales de perdón*; la lucha por consolidar verdades, memoria histórica y la responsabilidad como perpetrador del Estado. Al afirmar que estos Rituales son luchas, los autores de los diversos trabajos reconocen que son resultado de fuertes movilizaciones sociales, demandas y largos procesos de reclamación de justicia. Al tiempo lanzan el imperativo de entender a los rituales no solo dentro de los márgenes del Estado, sino en toda la movilización de fuerzas en la crisis del capitalismo actual.

Para los autores, el panorama parece leerse entre como un dilema entre la regresión y progresismo.

“Las fuerzas regresivas prometen imponer la doctrina de la Ley y el Orden para enfrentar a la población considerada “peligrosa”: migrantes, minorías sociales, defensores de derechos humanos y del territorio, las luchas de género, los movimientos emancipatorios, etc. Mientras las fuerzas progresistas apuntan al restablecimiento de un *nuevo contrato social*. Como hemos visto, aquí es donde entra en juego la eficacia simbólica de la democracia capitalista, propiciada por los *rituales de perdón*”

La disputa a través de los Rituales de perdón representa de igual manera la disputa por el tiempo como continuidad y ruptura. Como continuidad de procesos de lucha y organización social, y como ruptura de un iya basta de violencia y represión!. No obstante, también es la ruptura de las mascararas del Estado o de la dominación, no mas Estado Autoritario, ahora la cara es del Estado benevolente, es decir se instituye la legitimidad del Estado asegurando que la violencia pasada no representa al espíritu de este. Por tanto, puede redimirse en un gobierno progresista, demócrata, etc. aunque se sostenga el proyecto de explotación capitalista con políticas mas redistributivas o políticas menos represivas, es decir hablemos del pasado y no del presente represivo y violento.

De ahí que el perdón aparece entonces como un imperativo moral en la postergación de la crisis, que se moviliza en nombre de un futuro prometedor de unidad, unidad y consenso.

Desde distintas posturas y geografías el libro se divide en 8 capítulos:

En el primer capítulo, *Rituals of Forgiveness: The Performance of State Violence to the Eye of Crisis* (*Rituales de perdón: La performance de la violencia estatal frente a la crisis*), Panagiotis Doulos y Edith González Cruz – a través de la experiencia mexicana – muestran que las *performances* de los *rituales de perdón* movilizan procesos de reconfiguración del orden social que implican la integración del conflicto y la administración de la amnesia colectiva; pero también procesos de resistencia contra *el jubileo de crímenes* y la lógica sacrificial que caracterizan el despliegue del capitalismo en un momento en que el *modo de existencia social* está en crisis. Y exploran la categoría de los *rituales de perdón* como herramienta teórica de reflexión sobre las estrategias políticas estatales ante la actual crisis de las relaciones capitalistas.

En el segundo capítulo, *From forgiveness to permission: The State and "the Indigenous" in the Face of Planetary Collapse* (*Del perdón al permiso: El Estado y "lo indígena" frente al colapso planetario*), Inés Durán Matute analiza cómo los *rituales de perdón* hacia las poblaciones originarias se han convertido en una práctica frecuente que "limpia" la imagen del Estado. A través del caso de México, la autora muestra cómo el perdón va de la mano del "permiso" para destruir el mundo. Es decir que el respaldo "indígena" se ha convertido en una nueva táctica de un capitalismo "verde" e "inclusivo" que oculta el despojo, la opresión y la devastación. Al mismo tiempo, la autora argumenta que, tras el discurso de diálogo y reconciliación, se denosta, criminaliza y reprime las luchas de los originarios que se niegan a ceder sus vidas y territorios para grandes proyectos de infraestructura.

En el tercer capítulo, *End(s) of Forgiveness*, Minas Vlachos argumenta, a través de una lectura específica de Jacques Derrida, que el concepto de perdón es completamente heterogéneo con el campo político. Si el enigmático concepto de perdón puede efectivamente tener lugar como un acontecimiento en la conciencia, entonces debe permanecer absolutamente externo a cualquier tipo de teleología y utilitarismo. Sin embargo, el Estado y los mecanismos de poder institucionalizados, a través de los rituales estatales del perdón, introducen el tríptico teológico de culpa-confesión-desagravio con el fin de construir consenso social y cosechar beneficios políticos. El autor avanza la tesis de que en el campo político debe haber una acción política de resistencia y no un

metabolismo moral de las emociones a través del perdón, que conviene al poder.

En el capítulo cuarto, *The Fierce Dispute for Memory, Truth and Justice in Guatemala (La feroz disputa por la Memoria, Verdad y Justicia en Guatemala)*, Carlos Figueroa Ibarra sostiene que la feroz disputa por la Memoria, Verdad y Justicia que se ha observado en los últimos años en Guatemala no es más que la continuación del conflicto que se inauguró en 1954. Finalmente, los propugnadores del olvido, el revisionismo histórico y la impunidad son los mismos que han defendido el orden oligárquico restaurado en 1954. Para el autor, los que buscan la preservación del recuerdo de las atrocidades, el esclarecimiento histórico de las violaciones a los derechos humanos y el castigo a los responsables de éstas últimas son continuadores de los que cuestionaron la restauración oligárquica de 1954. El autor sostiene que estas victorias en relación con la justicia transicional no legitiman al Estado sino confirman la veracidad de la violencia que ejerció y cuestionan la legalidad y legitimidad del orden que defendió.

En el quinto capítulo, *¿Nunca más? A critique of the narratives of forgiveness and reconciliation in post-dictatorial Chile (¿Nunca más? Una Crítica a las Narrativas del Perdón y la Reconciliación en el Chile Posdictatorial)*, Roberto Giordano Longoni propone una lectura crítica de las narrativas del perdón y la reconciliación como sentido común en el imaginario posdictatorial de Chile. El argumento central es que las nociones de reconciliación y perdón pueden ser mostradas en su falsedad partiendo de la crítica que se hace de estas desde los testimonios de las víctimas, así como desde las luchas que a lo largo de estos años han cuestionado el progreso de la modernización capitalista neoliberal que se impuso en dictadura, y que ha continuado en democracia. Desde la perspectiva de la crítica inmanente del presente, el autor no apunta a proponer una forma alternativa de reconciliación, sino a señalar por qué dicha reconciliación, y el ideal de que nunca más en Chile se repita el horror, es imposible mientras sigan vigentes las formas de socialización que lo hicieron posible.

En el capítulo sexto, *Rituals of forgiveness as a political strategy of the capitalist state: the Brazilian case "O Amor Venceu" on Lula's victory in 2021 (Rituales de perdón como estrategia política del Estado capitalista: el caso brasileño "O Amor Venceu" en la victoria de Lula en*

2022), Leonardo Carnut, Lúcia Dias da Silva Guerra y Áquilas Mendes parten de la hipótesis de que el "perdón", una vez ritualizado, actúa con mucha más eficacia cuando es utilizado por los gobiernos como forma de eludir la insatisfacción, mediante el reconocimiento de sus errores, por un lado; mientras que, por otro lado, utiliza los mecanismos de la forma jurídica estatal para mantener las relaciones sociales capitalistas desarrollándolas. Esta estrategia política, de acuerdo con *lxs autorxs*, por mucho que parezca un pedido de perdón "genuino", en esencia solo ayuda a la perpetuación del modo de producción capitalista al contener las revueltas populares e impedir la visión del futuro más allá de esta sociabilidad.

En el séptimo capítulo, *The Nobodies: between Forgiveness and Overflow. Notes Against Forgiveness as a Dispositive of Control in Times of Explicit Antagonism* (*Lxs nadies: entre el perdón y el desborde. Apuntes contra el perdón como dispositivo de control en tiempos de antagonismo explícito*), Milena Rodríguez nos presenta cómo *lxs nadies*, durante el Paro de 2021 en Colombia, representaron un gran desafío de entendimiento y acción tanto para la institucionalidad como para las representaciones tradicionales de la izquierda en el país. Ello hizo necesario un discurso nuevo para apaciguar el antagonismo expuesto, la izquierda electoral echó mano de *la política del amor, la reconciliación y el perdón* ante lo irreconciliable del escenario. La autora indaga en la configuración internacional del perdón como una política transnacional de pacificación y consolidación del Estado, y argumenta que a través de la movilización de una política de emociones, especialmente el *amor*, por parte del gobierno progresista, el perdón funciona como un dispositivo de control que pretende capturar a *lxs nadies* y a la fuerza rebelde dentro de la lógica estatal.

En el octavo y último capítulo, "*His Body Practiced the March of the Right to Return*". *Temporalities of Palestinian Revolutionary Praxis*" («*Su Cuerpo Practicó la Marcha del Derecho al Retorno*». *Temporalidades de la praxis revolucionaria palestina*), Nythia Nagarajan argumenta que los rituales del perdón se conciben comúnmente como procesos para abordar el pasado, ofrecidos no como un medio para reparar el daño, sino como un sustituto de dicha reparación. En este sentido, no abordan el pasado, sino que producen ese pasado, extirpándolo de un presente vivo y cuestionable. En el caso de Palestina, el autor de la violencia y la injusticia no ha participado en rituales de perdón. Examinando el

*Crítica Anticapitalista 1*

discurso palestino sobre el refugio producido por la Nakba, de los luchadores palestinos contemporáneos y la socialidad cotidiana en Ramala, la autora muestra cómo esta praxis se niega a que el pasado se convierta en pasado, habitando temporalidades en desacuerdo con el imaginario del Estado colonial y la ciudad neoliberal producidos desde los Acuerdos de Oslo. Nythia Nagarajan explora cómo las nociones de tiempo y temporalidad orientan nuestra lectura del presente y limitan nuestra imaginación política.



