

# Verbo Libertario

*Incertidumbre, imaginación y rebeldía*

Segunda época N.4 / Septiembre-Diciembre 2014 / Guadalajara, Jalisco, Méx.



Cooperación: 25 pesos

Centro Social Ruptura



# Contenido

Editorial **3**

Crítica anarquista de la cotidianidad, recreación de sentido y valor (Parte 1) **4**

Cómo aprender a caminar diferente para vivir mejor en una ciudad de engaños **12**

Cuerpo-Tierra y territorio. Una conversación con Floriberto Díaz Gómez **15**

Reflexiones sobre la autonomía alimentaria en las ciudades **19**

El inminente colapso y nuestra respuesta. Algunos apuntes para el futuro inmediato de las luchas anticapitalistas en el México Bronco **24**

Encuentros de arte libertario en México **27**

Resistencia posible a la institución que soy **31**

Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones (Parte 2) **39**  
de las flores de magón **43**

Si deseas mandar textos, artículos, imágenes, dibujos, fotografías, pinturas, poemas, cuentos, comentarios, críticas u otra colaboración, escríbenos a:

ceda.zalacosta@gmail.com  
autonomiayemancipación.org

Los trabajos que se publican en **Verbo Libertario** pueden reproducirse libremente, si se indica su procedencia quedamos agradecidxs



# EDITORIAL



La guerra social que estamos viviendo todos los días; la guerra total contra la humanidad que impone el capitalismo contra nosotros pretende acabar con nuestra humanidad y ha puesto al borde de la muerte a otras formas de vida y al planeta entero. Estamos acercándonos a la disyuntiva: la revolución social o la muerte, no quedan muchas décadas para que el planeta colapse por la explotación y extracción de lo que hay en los mares, montañas y selvas, por la contaminación del aire y el agua.

El despojo de los territorios que los pueblos indígenas han cuidado por cientos e incluso miles de años, llevando una relación de complementariedad y respeto con el resto de la naturaleza —donde no se hace una escisión entre sujetos humanos y sujetos de la naturaleza— para construir centros turísticos, para crecer las ciudades, para construir minas o centros industriales o para imponer monocultivos y transgénicos, que sigan explotando la vida, implica una responsabilidad para los que vivimos en las ciudades.

La escala de la catástrofe generalizada ha convertido a todo el planeta en el espacio del capital, no queda rincón que no haya sido afectado directa o indirectamente por la devastación capitalista. No obstante, son las ciudades —espacios abstractos— la mejor representación del despojo en casi todas las dimensiones de la vida, son la centralización de la degradación ecológica como el centro de la acumulación capitalista. La comodidad urbana, ilusión creada por el Estado, está basada en el despojo de los territorios aledaños y la represión de quienes se niegan a dejar de ser parte de la tierra.

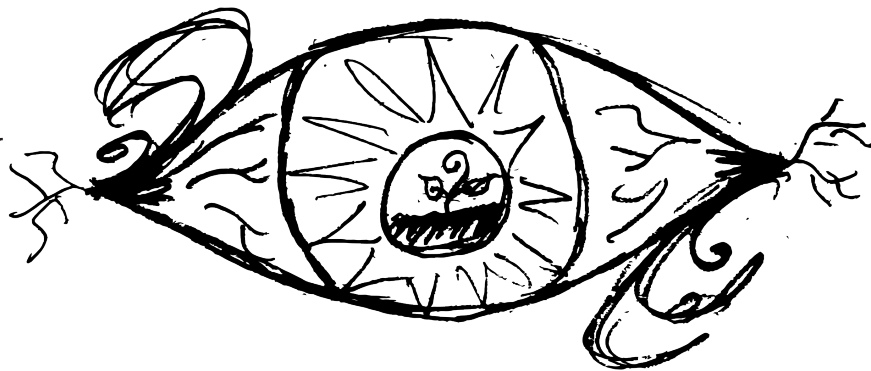
Los que vivimos en las ciudades contribuimos y creamos una empatía con los actos de despojo y

explotación de la naturaleza que llevan a cabo los Estados y los capitalistas, pues hemos delegado a los políticos profesionales que se encargan del gobierno, la responsabilidad sobre ciertas dimensiones de nuestras vidas. Hemos delegado la responsabilidad sobre nuestros desechos, alimentación, salud, trabajo, vivienda, educación, nuestros modos de comunicación y de justicia, al Estado.

Hemos obstruido nuestras posibilidades de vivir de modo libre, de auto-organizarnos al margen de las relaciones jerárquicas y coercitivas, pues le damos al Estado nuestra iniciativa. Por tanto, el reto para los que habitamos la ciudad es trastocar la propia vida en la ciudad, es romper las actitudes y dinámicas que reproducen la servidumbre voluntaria que nos dispone a obedecer, a ser dominados y explotados. Recuperar el control de nuestra vida conlleva, por tanto, hacernos cargo de cada una de las dimensiones de ésta, desde la alimentación y nuestros desechos, hasta la defensa de nuestros territorios creados con un horizonte ético-político por la autogestión generalizada.

La auto-organización descentralizada, la creación de una práctica política desde la libre iniciativa y la acción directa, la construcción de lo colectivo y lo común, la configuración de relaciones de afinidad y apoyo mutuo instituyen relaciones sociales y significaciones que pueden poner en nuestras manos el destino de nuestras vidas para prescindir aquí y ahora del Estado y el capital, para darnos cuenta que no los necesitamos para existir, sino que existen gracias a que nosotros los reproducimos en la cotidianidad. ★

# Crítica anarquista de la cotidianidad, recreación de sentido y valor<sup>1</sup> (Parte 1)



ALFREDO GÓMEZ MULLER

El proyecto ético de creación de un modo de vida más humano para sí mismo y para todos, supone, como toda práctica ética, una cierta caracterización negativa de los modos de vida y de las relaciones sociales existentes. ¿Qué descripción propone el anarquismo de los modos de vida existentes, y cómo justifica la exigencia ética de superarlos, proponiendo modelos de vida alternativos? Una primera aproximación a esta pregunta puede hacerse tomando como punto de partida el significado elemental y general de la palabra anarquía: ausencia de «poder», entendiendo el poder no como capacidad (poder hacer, poder ser) sino como dominación (opresión).

La crítica anarquista de los modos de vida existentes parte de la comprensión de estos últimos como formas de vivir en los cuales las subjetividades se encuentran diversamente encadenadas a mecanismos de dominación social, económica, ideológica y política. En todos los casos, cualquiera que sea la especificidad de cada modo de dominación, la subjetividad sufre una forma de desposesión o de pérdida de sí misma, que ya en los escritos de 1844 el joven Marx había descrito y caracterizado por medio del concepto de alienación (*Entfremdung*)<sup>2</sup>: «extrañamiento» de sí mismo, en el sentido de convertirse en un ser extraño a sí mismo. Pero este *extrañamiento* no es simplemente una «patología» de la psiquis —a pesar de que puede condicionar expresiones psicológicas específicas—, sino un proceso social, en virtud del cual la subjetividad es en cierto sentido «producida» como extraña a sí misma. En esta producción, lo que resulta no es el específico ser extraño a sí mismo inherente a la subjetividad, que podríamos designar como «extrañidad», sino una forma de ser extraño que es de alguna

manera impuesta *desde afuera*, por relaciones específicas de dominación, y en el cual la subjetividad es sujeta por un sujeto indiferenciado y anónimo. A partir de Heidegger, que caracterizó este sujeto anónimo como «Uno» (*Das man*)<sup>3</sup>, podemos distinguir el *extrañamiento* (sujetamiento de la subjetividad por poderes exteriores) de la *extrañidad* (el perpetuo trascenderse a sí mismo trascendiendo al mundo). El *extrañamiento* se opone a la *extrañidad*: sujetar a la subjetividad en una determinación establecida y definitiva es sustraerle de alguna manera su trascendencia constitutiva; en términos de Marcuse, es producir un sujeto unidimensional, cuyo pensamiento y actividad se hallan cerrados a las ideas, aspiraciones u objetivos que «trascienden el universo establecido del discurso y de la acción»<sup>4</sup>. Se trata del sujeto característico de la sociedad cerrada, esto es, de una sociedad que «...normaliza e integra todas las dimensiones de la existencia, privada y pública», es decir, que excluye toda posibilidad de cambio cualitativo o «toda trascendencia»<sup>5</sup>.

## Eliseo Reclus: dejarse vivir y vivir con ideal

Diversos elementos, centrales, de esta caracterización del *extrañamiento* se encuentran en la crítica que Eliseo Reclus hizo, a finales del siglo XIX, del modo de vida general en las sociedades capitalistas de la época :

La gran mayoría de los hombres se compone de individuos que se dejan vivir sin esfuerzo como vive una planta, y que no buscan de ninguna manera reaccionar, ni en bien ni en mal, sobre el medio en el cual se hallan inmersos, como una gota de agua en el océano. Sin pretender agrandar aquí el valor propio del hombre



que se ha hecho conciente de sus acciones y que está resuelto a emplear su fuerza en el sentido de un ideal, es cierto que este hombre representa todo un mundo en comparación de mil otros que viven en el entorpecimiento de una semiembriaguez o en el sueño absoluto del pensamiento, y que andan sin la menor rebelión interior en las filas de un ejército o de una procesión de peregrinos<sup>6</sup>.

La metáfora de la planta señala el desposeimiento primordial de la subjetividad en este modo de vida general: para la subjetividad, vivir como una planta, que es un ser-en-sí, es desposeerse en cierta forma de sí mismo como ser «consciente de sus acciones» o ser-para-sí, que es la condición de la subjetividad —en el doble sentido de la palabra «condición» (condición de posibilidad, «condición humana»).

En el vivir como una planta, la subjetividad se produce como extraña a sí misma, es decir, se pierde como subjetividad. La subjetividad se pierde en lo general, indiferenciado y anónimo (*Das Man*), como lo sugiere la

metáfora de la gota de agua en el océano. La «subjetivación», entendida como constitución de sí mismo como singularidad, es acto, actividad, acción (praxis), y no pura pasividad: en oposición al simple «dejarse llevar» por el medio, el hombre «consciente de sus acciones» actúa o «reacciona» sobre él. La oposición entre el *vivir* y el *dejarse vivir* remite a la oposición clásica, kantiana, entre heteronomía y autonomía: como los hombres que siguen ciegamente el movimiento de un colectivo (el militar en sus filas, el peregrino de ciertas procesiones), la subjetividad que se «deja vivir» se sujeta a la heteronomía y, en este sujetamiento, se niega como subjetividad, libre, trascendente y reflexiva. En el vivir vegetativo, se vive en el «sueño absoluto del pensamiento»; en el vivir en el que la vida misma es praxis, hay reflexión autónoma y pensamiento propio.

A diferencia del inerte dejarse vivir, el vivir propiamente humano es praxis, es decir, acción sobre el medio y, más precisamente, acción transformadora del medio en el sentido de la creación de condiciones sociales, económicas y sociales que favorezcan la constitución de subjetividades «plenas». La praxis tiene un sentido ético



co, como lo puede indicar la descripción que hace Reclus del hombre como ser «consciente de sus acciones»: es un hombre que «está resuelto a emplear su fuerza en el sentido de un ideal», y que es capaz de negar la dominación establecida (la «rebelión»). Algunas líneas más adelante, Reclus se refiere a la importancia de una vida consagrada «al bien público» (p. 48). Entendida como praxis, la vida propia de la subjetividad «plena» es la vida ética: es el modo de vida de la subjetividad abierta al «ideal», y capaz de reaccionar éticamente sobre su medio.

Este modo de vida, que los antiguos Griegos llamaban la «vida buena» (*euzoia*), es una vida que tiene de alguna manera acceso a un «ideal» y que, por lo mismo, tiene «sentido» (orientación). Esta concepción de la «vida buena» no es ni elitista ni «perfeccionista», según el vocabulario moral del relativismo liberal individualista: Reclus no pretende, según sus propios términos, «agrandar» el valor propio de este modo de vida; desde su perspectiva, se trata más bien de la constatación objetiva de un estado de cosas: la vida en el *extrañamiento* de sí mismo no equivale a la vida en la cual la subjetividad se autorrealiza como tal –vida que representa, dice Reclus, «todo un mundo». El ideal que sustenta a la «vida buena», y que la «vida buena» sustenta a su vez, trasciende la realidad establecida. En esta realidad «cerrada», la «realidad» del ideal se manifiesta como crítica de la dominación establecida, es decir, como negación de un cierto presente y apertura de un porvenir a través de la creación de modos de vida alternativos (el cambio «cualitativo» de Marcuse). Precizando el sentido y el contenido de este horizonte que sustenta un modo de vivir en el cual la vida conforma un «mundo», Reclus distingue dos dimensiones indisociables del «ideal»: la transformación de la relación a la materialidad, por un lado, y el desarrollo universal del saber, por otro.

El sentido «material» del ideal puede ser presentado sintéticamente por medio del símbolo del *pan*, que Reclus utiliza en repetidas ocasiones: «¡Hace falta pan!»<sup>7</sup>. El ideal señala que es necesario que haya pan para todos, dado que la posibilidad misma de vivir se halla condicionada por el alimento. La exigencia de pan es

...la expresión colectiva de la necesidad primordial de todos los seres vivos. Como la existencia misma resulta imposible si el instinto de alimentarse no es satisfecho, es preciso satisfacerlo a toda costa, y satisfacerlo para todos,

porque la sociedad no se divide en dos partes, una de las cuales quedaría sin derecho a la vida (*droit à la vie*)<sup>8</sup>.

Esta dimensión «material» del ideal de la universalidad del pan no se reduce al alimento en sentido estricto, sino que integra la totalidad de las relaciones humanas a la materialidad de la existencia: «¡Hace falta pan!, y esta palabra debe ser entendida en su acepción más amplia, es decir que hace falta reivindicar para todos los hombres, no sólo el alimento, sino también la «alegría» (*joie*), es decir, todas las satisfacciones materiales útiles para la existencia, todo lo que permite a la fuerza y a la salud físicas desarrollarse plenamente» (p.71-72). El ideal de la universalidad del pan no es «idealista» (en el sentido lato de «desconectado de la realidad»), ni expresa un simple «punto de vista» relativo y arbitrario: surge precisamente como respuesta a un llamado que emana de la condición humana, que asume la menesterosidad y vulnerabilidad de los humanos así como el hecho de que la escasez no es ya inevitable. Desde el momento en que la sociedad dispone de una superabundancia de riquezas (p.73), la desconexión con la realidad aparece más bien en los discursos, teológicos o científicos (economía política), que pretenden justificar la situación de escasez para muchos y de abundancia para unos pocos.

Hoy día, escribe Reclus, los pobres que se emancipan de tales ideologías de justificación de la dominación reivindican «...el pan de esta tierra que da la vida material, que produce carne y sangre, y piden su parte, sabiendo que su querer esta justificado por la riqueza superabundante de la tierra» (p.74). La universalidad del pan no es «idealista» en el sentido indicado, pero su significado tampoco se reduce a lo material. Lo que está en juego no es sólo la materialidad del pan, sino también y fundamentalmente su *universalidad*, que no es un hecho meramente material sino una exigencia que reviste la forma ética del deber-ser y que pertenece por lo tanto al ámbito de lo «ideal». El ideal de la universalidad del pan es, como bien dice Reclus, un ideal, pero no se trata de una idealidad abstracta sino de una forma de idealidad que se encarna en lo concreto de la materialidad, resignificando de este modo la materialidad más allá de la materialidad.

La segunda dimensión del «ideal» no se refiere a la relación de necesidad con la materialidad, sino a la libertad y al saber. Luego de referirse a la «reivindicación del pan», Reclus introduce el «otro dominio de nuestro ideal, la reivindicación de la libertad»:

«El hombre no sólo vive de pan», dice un antiguo adagio, que será siempre verdadero, a menos que el ser humano retroceda a la pura existencia vegetativa; pero ¿cuál es esta sustancia alimentaria indispensable por fuera del alimento material?<sup>9</sup>

La respuesta que propone Reclus es: «aprender», es decir, desarrollar la capacidad de crear un pensamiento. Sin embargo, como lo sugiere la imagen misma del *alimento*, este alimento inmaterial que es el pensamiento no es un fin en sí mismo, por encima y al margen de la propia vida de la subjetividad que piensa. No se trata de pensar por pensar, ni de afirmar, como una cierta metafísica puramente especulativa, que el pensamiento es un fin absoluto. Reclus dice claramente que este alimento inmaterial tiene valor en la medida en que condiciona la *libertad*: aprendiendo, el sujeto se de-sujeta, se emancipa de toda autoridad que pretenda atribuirse el derecho de pensar y de hablar por los demás. «El hombre que quiera desarrollarse como ser moral (...) debe pensar, hablar, obrar libremente»<sup>10</sup>: lo que está en juego es la posibilidad de constituirse como subjetividad ética, lo cual equivale, desde la perspectiva de Reclus, a constituirse como subjetividad «plena». «El hombre no sólo vive de pan», de la posesión de la materialidad, sino también de un alimento inmaterial que condiciona su posibilidad de subjetivación, de personalización o de singularización, y que Reclus describe como una forma de actividad del espíritu humano, creadora de pensamiento y por ende de libertad. El elemento «espiritual» del ideal, al igual que su elemento «material» (pan para todos), sustenta el modo de vida anárquico o ético, el cual a su vez debe ser entendido como actualización en lo concreto de la vida del pensamiento libre que señala la exigencia ética del pan «material» y «espiritual» para todos.

### Herbert Read: materialismo y vivir poético

La crítica anarquista del capitalismo no se limita a lo económico, sino que integra igual e indisolublemente la crítica de la pseudo-cultura capitalista que produce en serie un sujeto sin ideal, encadenado a la materialidad de la vida. El capitalismo no es sólo un sistema económico que no asegura la exigencia humana de «pan» para todos, sino también un sistema que genera modos de vida empobrecedores de lo humano, deshumanizantes y alienados. Hoy en día, cuando el capitalismo ha generado sociedades de consumo con características desconocidas para los anarquistas de la época de Reclus, el

sistema sigue excluyendo a muchos humanos del pan, tanto en las sociedades postcoloniales del Sur como en las sociedades aparentemente «ricas» del Norte<sup>11</sup>. El hambre, el desempleo, la habitación precaria e insalubre, la falta de acceso a la educación y a la salud son realidades masivas en el mundo de hoy, como lo señalan reiteradamente los principales organismos internacionales<sup>12</sup>. Y hoy en día se confirma igualmente la tendencia, observada desde la década 1950 por diversos críticos del sistema, hacia el estrechamiento de los horizontes de la vida, el sujetamiento de la subjetividad dentro de un modelo de relación consumista con las cosas y las personas, y el encerramiento de la existencia en una cotidianidad mediocre y alienada. Así, hacia los años 1970, Herbert Read observaba una correlación entre el consumismo y el empobrecimiento «espiritual» de las personas en las sociedades capitalistas más poderosas, refiriéndose en particular a los casos de Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania occidental y Francia. Extendiendo su crítica del modo de vida dominante en las sociedades capitalistas al tipo de socialismo que podríamos llamar productivista y sólo redistributivo, el anarquista inglés decía que el «ideal» de transformación de la vida que tal «socialismo» encarna se reduce a la

...distracción, el deporte y la excitación del juego». A lo que se aspira, «como valores absolutos de justicia y libertad, es al status social, manifestado en la posesión de los artículos de lujo, como los aparatos de televisión y automóviles. Una ola creciente de materialismo ha invadido a Europa y América del Norte a lo largo de los últimos veinte años y todo idealismo se ha desintegrado de raíz<sup>13</sup>.

Como lo sugiere el contexto, que hace referencia a un cierto tipo de relaciones de los humanos con los objetos y de los humanos entre sí a través de los objetos, la palabra «materialismo» no tiene aquí un significado metafísico ni ontológico, sino más bien ético: se trata de una manera de ser en relación con la materialidad, en la cual la posesión de materialidad se presenta como el «valor» o la finalidad absoluta de la vida humana. Correlativamente, el término «idealismo», que el texto asocia a la palabra *espiritual* («empobrecimiento espiritual»), tampoco designa una posición filosófica general, sino una manera de ser o de existir en la cual la posesión de materialidad no es la finalidad principal de la vida, y en la cual lo ideal o lo espiritual cuenta. En la obra



de Read, el significado de estas dos últimas palabras se condensa en su idea de la *poesía*.

La poesía no es simplemente algo que se escribe o se dice. Es, más fundamentalmente, una actividad, una manera de crear conciencia y saber, un modo de «ver» las cosas, esto es, de relacionarse con el mundo y con sí mismo. En cierto sentido, podría decirse que el «objeto» de la poesía es la «forma»: en lo esencial, el acto poético es destrucción de formas establecidas y creación de formas inéditas. Es, indisolublemente, negatividad y positividad. En «Poesía y anarquismo», un texto de 1938, Read describe esta negatividad destructora de la siguiente manera:

Para producir vida, asegurar progreso, crear interés y viveza, es necesario romper formas (*form*), deformar modelos (*pattern*), cambiar la naturaleza de nuestra civilización. Para crear es necesario destruir, y el agente de destrucción en la

sociedad es el poeta. Creo que el poeta es necesariamente un anarquista, y que debe oponerse a todas las concepciones organizadas del Estado...<sup>4</sup>.

La referencia al anarquismo y a la crítica del Estado indica que el poeta no es simplemente alguien que escribe versos. La relación entre el poeta y el anarquista no es simplemente analógica, en el sentido de que el poeta destruye formas del lenguaje como el anarquista destruye formas del poder. Al decir que el poeta *es* necesariamente anarquista, Read sugiere que existe una relación íntima entre la destrucción de las formas establecidas del lenguaje y la destrucción de las formas establecidas del poder público. Según esto, la destrucción poética de las formas instituidas del *logos* (palabra, lenguaje, razón) tendría un significado público (social y político), así como la destrucción anarquista de las formas instituidas del poder público comportaría un significado poético, es decir, implicaría una cier-



ta transformación de la subjetividad. El acto poético es en efecto acto de la subjetividad o, como veremos más adelante, acto de subjetivación: Read anota que la poesía es *subjetiva*, así como el arte en general «es esencialmente subjetivo»<sup>15</sup>. Subjetivo no equivale a subjetivista: toda creación poética o artística es intersubjetiva y social: la obra de arte es «un producto de la relación que existe entre un individuo y una sociedad»<sup>16</sup>. La destrucción poética o artística de las formas instituidas expresa estéticamente aspiraciones vitales de la sociedad, cuyo sentido general es indicado por el contenido mismo del acto poético o artístico: el arte, dice Read, es «una aventura en lo desconocido (*unknown*)»<sup>17</sup>. El arte es una manera de salir de lo ya conocido, del encerramiento y sujetamiento en lo conocido, hacia lo desconocido, lo no existente hoy en día, lo posible. El arte no tendría sentido si se limitara a romper por romper, y su sentido no puede ser la destrucción de la forma como tal. El arte busca romper las formas establecidas sólo en la medida en que estas formas encierran y limitan, es decir, en la medida en que la sociedad les confiere un significado absoluto y definitivo, convirtiéndolas en Esencias que aplastan toda contingencia, todo fluir y todo cambio. En un lenguaje contemporáneo, diríamos que lo que el arte busca romper es la forma que *formatea*, que formatea nuestra experiencia de existir y nos hace sujetos formateados. La forma que el poeta-anarquista busca romper es un dispositivo de dominación, y por esto podríamos decir que la ruptura poética de la forma es un acto ético-político de emancipación: el acto poético nos dice que todo acto de emancipación supone una cierta apertura a lo desconocido. El arte en sentido propio, dice Read, no es imitación de lo existente, sino «creación de nuevos modelos (*patterns*) de realidad». En esta creación se dice la positividad del acto poético.

En «Revolución y Razón», un texto de 1953, Read relaciona el contenido de estos «nuevos modelos» que señalan de alguna manera lo desconocido, con la noción de *ideal*:

La concretización y vitalización de los ideales es una de las principales tareas de la actividad estética del hombre. Sólo en la medida en que un ideal adquiere una forma concreta se torna entendible para la razón y objeto de la crítica racional. Un ideal ha de ser entendido y «realizado» en una forma artística o poética antes de poder ser

suficientemente real para la discusión y para su aplicación<sup>18</sup>.

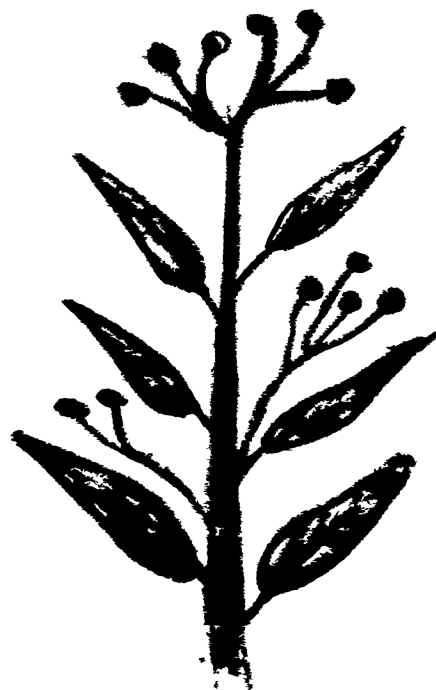
El acto poético o artístico, que aquí Read asimila de manera bastante explícita, es un acto de formalización o de in-formación de lo desconocido, a través del cual se abre un cierto acceso a lo desconocido o, más precisamente, a lo incognoscible: lo que no puede ser conocido en el sentido kantiano o de la ciencia moderna. Lo incognoscible se da como ideal, y no como objeto determinable: por esta indeterminación objetiva, dice Read, los científicos tienen dificultad para «tolerar» los ideales (p.20). «Poseer y profesar ideales puede parecer una absurdidad: los ideales no son hechos de la naturaleza, ni son revelados sobrenaturalmente a los hombres de hoy» (p.18). Sin embargo, la indeterminación objetiva de los ideales no significa que estos sean «irreales o inefectivos» (p.20); los ideales tienen su propio modo de realidad y de efectividad, que se expresa a través de un lenguaje específico: el lenguaje simbólico. «La mente puede aprehender ideales más allá del orden natural, y para expresar tales ideales necesitamos símbolos que no se encuentran ya hechos en la naturaleza. Requieren el esfuerzo de la creación original, la «energía formativa» de que hablaban Goethe y Schiller» (p.18). Al igual que el actor social que interviene creativamente en el «cuerpo político» (el anarquista), el artista o el poeta buscan dar forma a un «sentimiento» (*feeling*), creando «formas simbólicas» que son «multiformes» en el caso de la creación estética y, en el caso de la creación social y política, limitadas a una serie de sentimientos colectivos («unidad, comunidad, aspiración a la vida buena (*good life*)» (p.18). La formalización de lo que trasciende el orden establecido de cosas, tanto estéticas como sociales y políticas, se hace creando símbolos que confieren una consistencia «concreta» al ideal, a partir del cual es posible producir ideas y conceptos que permiten discutir, criticar racionalmente y aplicar el ideal en la manera de vivir y de transformar el mundo. Así, «el ideal utópico» (p.21) es la concretización, en forma sensible y vivaz, de algo que, sin existir en ninguna parte, abre la posibilidad de una nueva relación concreta con lo que existe actualmente en cualquier parte.

A lo largo de la historia, la tradición utópica «...ha sido la inspiración de la filosofía política, proporcionándole una base poética que ha mantenido a esta ciencia intelectualmente viva» (p.21). El utopismo es el principio de todo progreso, el antídoto necesario a la «letargia social» (p.23), así como el ideal en general proporciona

«vitalidad al cuerpo social, que sucumbe tan fácilmente a la apatía» (p.21). El utopismo es la «poetización de todas las realidades de la vida (*practicalities*), la idealización de las actividades cotidianas» (p.23). Esta exigencia de poetizar la vida resuena en la exigencia, expresada en nuestros días por Edgar Morin, de un vivir poético que permita enfrentar la oscuridad del mundo contemporáneo y hacer sentir la intensidad del existir: «Vivir, es vivir poéticamente, de amor, de juego, de comunión»<sup>19</sup>. Los seres humanos sólo habitan en sentido estricto la tierra cuando viven «poéticamente»<sup>20</sup>, esto es, cuando son capaces de ideal, de utopía o de transcendencia. Según Read, este proceso de poetización es «imaginario» (*imaginative*) y no racional en el sentido de la racionalidad científica<sup>21</sup>, y lo propio de la «imaginación poética» (*poetic imagination*) es la creación de sentido, en el doble sentido de orientación y de significado. La «imaginación poética» conduce a la apropiación de «nuevas formas de vida, nuevos espacios de conciencia» (p.23) que posibilitan «la percepción de lo que nunca antes fue percibido, la invención de nuevos conceptos y la elaboración de nuestra concepción del universo mismo» (p.24). La «aprehensión imaginaria de la totalidad por la mente poética» disipa el «absurdo de la existencia»: hace surgir sentido en la existencia, entendiendo el sentido como una forma de racionalidad (*rationality*)<sup>22</sup>. El sentido no es algo imaginario en el sentido banal de representación ilusoria, de ficción arbitraria o de espejismo. El imaginario sustenta una concepción diferente de lo racional, a distancia de la concepción puramente científica o científicista de la racionalidad: la ultraspecialización en la metodología de la ciencia establecida la hace «miope», incapaz de ser inspirada por «un sentido de la orientación (*direction*), por una visión de los horizontes». Tales *horizontes* sólo pueden ser descubiertos por la creatividad poética-anárquica en tanto que su creación específica, lo simbólico, totaliza lo fragmentario, conforma una cierta unidad en lo múltiple. El sentido surge como totalización simbólica, entendida ésta no en el sentido absolutista del idealismo alemán sino como surgimiento de relación entre las cosas y los humanos y entre los humanos entre sí: el «todo» significa aquí la creación de un espacio de comunidad, de lo común o, como dice Read, de mutualidad. Por este asentamiento en lo común, en tanto que simbólica común, el sentido no es un mero espejismo o algo puramente arbitrario.

Para Read, es claro que el arte puede rememorar y prefigurar el (re)surgimiento de este espacio de comunidad, basado en la construcción de relaciones simbólicas y no utilitarias entre la multiplicidad existente, pero

Read reconoce así mismo que el arte no puede por sí solo realizar tal espacio. La realización de ese espacio de comunidad, que Read llama *cultura* en «Chains of Freedom», moviliza al conjunto de la sociedad. La cultura condiciona el «clima social» necesario a la creación artística: «el clima social es una emanación de la mutualidad», y existe cuando un pueblo «comparte una empresa común, que es la creación de una «vida», de un buen sistema de vida», de tal manera que las personas, «movidas por un proyecto común (*common purpose*), practican entre sí la ayuda mutua»<sup>23</sup>. En este texto de 1953, Read sostiene que la cultura, entendida como expresión de una comunidad integrada, tiende a ser destruida como tal por el crecimiento del capitalismo: «los marxistas tienen sin duda razón cuando relacionan el derrumbe de esta estructura con el surgimiento del capitalismo –capitalismo es el término económico; el término filosófico es individualismo»<sup>24</sup>. El proceso de destrucción de la cultura por el capitalismo, iniciado hace ya varios siglos, nos ha dejado en una situación en la que nos encontramos «culturalmente desposeídos»: vivimos del «botín» del pasado, y «vacilamos a ciegas en una nueva edad de oscuridad, de olvido vulgar, de mera utilidad y de fealdad» (p.221). La crisis del sentido es así crisis de la cultura. Se relaciona íntimamente con el proceso de destrucción de los lazos orgánicos entre las subjetividades y con la producción en serie de sujetos individualistas, unidimensionales, ciegos a todo ideal y, por lo mismo, esclavos: «el esclavo no es un hombre sin posesiones, sino un hombre sin cualidades, un hombre sin ideales por los cuales estaría dispuesto a morir» (p.18). ★





## Notas

- <sup>1</sup> El siguiente texto reproduce, con la autorización del autor, las páginas 27-54 de su libro *Anarquismo y anarcosindicalismo en América*. Colombia, Brasil, Argentina, México (segunda edición corregida y aumentada), publicado por La Carreta Editores, Medellín, 2009. Primera edición: Ruedo Ibérico, Barcelona, 1980.
- <sup>2</sup> MARX, Karl, *Manuscritos de 1844*, Éditions sociales, París, 1972.
- <sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo* (trad. J. Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1980, § 27, 35, 36, 37 y 38. Primera edición en alemán: *Sein und Zeit* (1927).
- <sup>4</sup> MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel. Essais sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Éditions de minuit, París, 1968, p. 37. Primera edición en inglés: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964.
- <sup>5</sup> MARCUSE, Herbert, *Ibid.*, p. 7, 41, 48.
- <sup>6</sup> RECLUS, Élisée, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, ediciones Labor, colección «Quartier Libre», Loverval, 2006, p. 45. Publicado inicialmente en 1902, el libro desarrolla el texto de un discurso pronunciado veinte años atrás, en Ginebra.
- <sup>7</sup> RECLUS, Élisée, *op. cit.*, p. 71, 74, 78, 80.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 71.
- <sup>9</sup> RECLUS, Élisée, *op. cit.*, p. 80.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 81
- <sup>11</sup> En los Estados Unidos, uno de cada cinco niños vivía en 1996 por debajo del umbral de pobreza (ingreso de menos de un dólar por día), y en 2007 se calculaba que 35 millones de habitantes de ese país carecían de una alimentación suficiente (Figaro économique, París, 7 de junio de 2007 : « Aux États-Unis, la malnutrition coûte 90 milliards de dollars à la société ». El artículo remite a un estudio elaborado por la Facultad de Medicina de la Universidad de Harvard para la fundación Sodexho. Cf. La Croix, París, 3 de enero de 1996 : « 1996, l'année contre la pauvreté ». En Europa, 52 millones de personas vivían en 1996 bajo el umbral de la pobreza.
- <sup>12</sup> En un informe del año 2005, las Naciones Unidas señalan que «La pobreza extrema sigue siendo una realidad cotidiana para más de 1.000 millones de seres humanos que subsisten con menos de un dólar por día. El hambre y la malnutrición afectan a un número poco menor de personas, pues hay más de 800 millones de personas cuya alimentación no es suficiente para satisfacer sus necesidades energéticas diarias» (NACIONES UNIDAS, Objetivos de desarrollo del milenio. Informe 2005. <[http://www.fao.org/faostat/foodsecurity/MDG/MDG-Goal1\\_es.pdf](http://www.fao.org/faostat/foodsecurity/MDG/MDG-Goal1_es.pdf)> Consultado el 19.02.08). Los progresos relativos que el informe observa en ciertos países (del Asia, en particular) se contrarrestan con los retrocesos en otros países (en África, en particular). A pesar de que el año 1996 fue declarado por las Naciones Unidas «Año internacional para la eliminación de la pobreza», la cantidad de personas subalimentadas aumentó en el mundo de 18 millones entre finales de la década 1990 y 2002 (ver: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [FAO]: *La inseguridad alimentaria en el mundo. Informe 2003*). Paralelamente, más de mil millones de personas viven en habitaciones precarias y en condiciones de insalubridad (tugurios, favelas) en el mundo, 188 millones son desempleadas y 550 millones trabajan en el sector informal, ganando un dólar por día. Ver: DAVIS, Mike, *Le pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*, La Découverte, París, 2006; *Le Temps*, Ginebra, 26 de febrero de 2004 : «Un rapport international dresse un amer constat sur les effets de la mondialisation». El artículo remite al informe de la Comisión sobre la dimensión social de la mundialización (organismo creado por la Oficina Internacional del Trabajo, BIT), del 25 de febrero de 2004.
- <sup>13</sup> READ, Herbert, *El anarquismo en la sociedad capitalista* (capítulo: «Anarquismo y sociedad moderna »), p. 390.
- <sup>14</sup> READ, Herbert, *Anarchy and Order*, Souvenir Press, Londres, 1974, p. 58
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 124.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 61. Posteriormente, en «Chains of Freedom», escrito entre 1946 y 1952, Read sostiene que el arte es una actividad «absolutamente independiente» del espíritu humano, pero agrega más adelante que para florecer el arte requiere un «clima social» basado en relaciones de mutualidad (mutuality), en el cual la práctica de la ayuda mutua se inspira en un «proyecto común» (common purpose). READ, Herbert, *op. cit.*, p. 225.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 124
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 20. El verbo inglés realize, que Read pone aquí entre comillas, tiene el doble significado de «entender» y de «realizar
- <sup>19</sup> MORIN, Edgar, *Le Monde*, 5 de mayo de 2007, p. 28. Morin dice: «Il nous faut apprendre à vivre dans l'incertitude, ce qui n'est possible que si on peut vivre pleinement de façon poétique, dans l'amour, la fraternité, la communion...Selon moi, ce qui pourrait véritablement les vies, ce sont les choses «prosaïques» que l'on est obligé de faire sans joie et sans intérêt pour survivre. or vivre, c'est vivre poétiquement, d'amour, de jeu, de communion».
- <sup>20</sup> «Poéticamente habita el hombre» (dichterisch wohnt der Mensch), dice un poema de Hölderlin, comentado por Heidegger en un texto que lleva esa frase por título. Cf. HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, Gallimard, París, 1958, p. 225-245. Edición original en alemán: *Vorträge und Aufsätze*, 1954
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 23. «El totalitarismo no es más que la imposición de un marco racional (rational framework) a la libertad orgánica de la vida, y es más característico de la mente científica que de la mente poética». *Ibid.*, p. 22.
- <sup>22</sup> *ibid.*, p. 25. En «Poetry and Anarchism», Read se refiere al arte en tanto que «modo de conocimiento o como medio para aprehender el sentido (meaning) o calidad de la vida». *Ibid.*, p. 64. Ver igualmente p. 67.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 225.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 224.

# Cómo aprender a caminar diferente para vivir mejor en una ciudad de engaños

IRMA CECILIA MEDINA VILLALOBOS

Esta vida del dinero nos ha comprado los sentidos, nos dice cómo mirar, qué escuchar, qué oler y cómo sentir, todo con el afán de seguir reproduciendo el ciclo del capital. Muchas personas caminan sin darse cuenta de esto, quizás están conformes con la vida que les ofrece el dinero, hay otras personas que ya empezamos a pensarnos diferente y que nos reconocemos como personas manipuladas por este sistema, sin embargo, vamos con la incertidumbre de cómo generar un cambio que no se convierta en dominio. Muchas personas no sabemos qué hacer para mejorar nuestra vida, tenemos miedo a cambiar, quizás no sabemos qué cambiar. Por eso, en este escrito quiero exponer mis dudas, mis miedos y mis incertidumbres de cómo hacerle para caminar diferente.

## Hacernos parte de nuestra historia

Buscar nuestra raíz de resistencia en la historia de nuestros abuelos para reconocernos en las experiencias de nuestros padres, tener la capacidad de saber escuchar y aprender de las historias que nos conforman, pues a cada paso que damos reflejamos las vivencias de nuestros antepasados, porque el pasado nunca se olvida y todos los días aprendemos a vivir de nuestros recuerdos.

Querer transformar nuestra vida es muy difícil, cuesta mucho trabajo pensarnos, y me refiero a pensarnos como una manera de criticar nuestro entorno, criticar nuestra forma de vida, criticar nuestra manera de hablar, de pensar, de sentir y de mirar, ¿entonces para generar un cambio es necesario empezar por nosotros mismos? Porque es fácil criticar, pero criticarnos a nosotros mismos cuesta. Pienso que es necesario reconocernos en nuestra historia, para poder entender el por qué de nuestro presente, tener la curiosidad de hablar

con nuestros abuelos nos puede ayudar para encontrar nuestra historia olvidada, esa que el sistema nos ha negado conocer.

Vengo cargando la historia de mis padres y de mis abuelos, historias de campesinos que lucharon por sus tierras, que sobrevivieron al exterminio del campo en manos de los poderosos del dinero. Dice mi abuela que en el campo se vivía mejor, pues allá no se vivía del dinero sino de su trabajo, “uno aprendía de los padres y de los abuelos, pues escuela no había, casi no usábamos el dinero, a veces yo truequiaba leña por maíz, teníamos nuestras gallinas, teníamos nuestras tierras donde sembrábamos maíz, calabacitas y frijol, pos para qué dinero si teníamos que comer, ya para vestir vendíamos leña o maíz, uno vivía más a gusto sin tanta preocupación”. Nos quitaron el buen vivir y empezaron con eso del progreso y la modernización, “quitándonos tierras, a la mala nos sacaron del rancho mija” dice mi abuela. Nos robaron un conocimiento de vida, nos sacaron de la naturaleza, nos prohibieron comer mejor, nos impidieron ser solidarios para convertirnos en individuos egoístas. Con esto no pretendo idealizar al campo de una forma romántica, solo expreso lo que nos han robado y que necesitamos recuperar para comenzar a vivir mejor.

Cuántas historias de campesinos que llegaron por los años sesentas a la ciudad de Guadalajara, con la idea de que eran pobres y que necesitaban del progreso. Entonces somos hijos del progreso, pues mis padres se conocieron en la ciudad, si no hubiera llegado la modernización al rancho de mi abuela y no hubieran perdido sus tierras, yo no existiría. Los padres de mi papá también fueron campesinos, la familia de mi papá se desintegró por culpa del norte, mi abuelo se fue al norte y nunca regresó. Así que también venimos cargando resentimientos, odios, malos tratos y muchas tristezas, todo por la culpa de la tiranía de un sistema capitalista que derrumba la vida del campo con sus empresas.



Nos venimos a la ciudad a pensar que estamos muy jodidos, porque no tenemos casas, carros ni mucho dinero, así que mi educación no es ni de aquí ni de allá. Mis padres no saben leer y escribir mucho menos mis abuelos, para esta vida de la ciudad no tengo futuro; muchas personas piensan que tener estudios nos hará más libres, la verdad no sé si esto sea verdad, quizás a algunos sí les funciona, pero yo pretendo ser lo más libre que pueda, reconociendo los saberes de mi familia. Yo tengo un trabajo sin patrón y no necesite leer un libro para saber cómo tenerlo. Entonces, trato de ser libre y cambiar mi forma de vivir quejándome de lo que me han negado y reconociendo lo que me han robado; mis abuelos que fueron campesinos llegaron a la ciudad con el engaño del progreso, les quitaron sus tierras con la mentira de que vivir mejor, con más trabajo, con más salud y con el mentado bien estar.

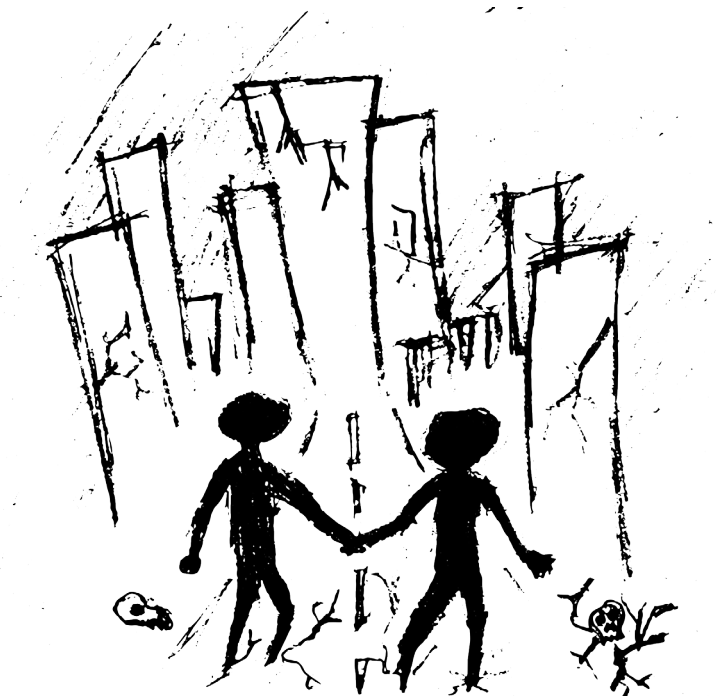
Para poder caminar diferente nos tenemos que reconocer como parte del engaño del progreso, sabernos producto de la enredadera de una sociedad manipulada por el dinero, para esto hay que aprender de dónde venimos, cómo fue que llegamos aquí, cómo fue que nuestros abuelos lucharon para no desaparecer, luchar por no olvidar nuestra historia que nos marca día a día nuestros pasos en el presente. También es necesario luchar contra el capitalismo que llevamos dentro, alejarnos del egoísmo, de la envidia, y de esa idea del dinero como valor de ser humano, no podemos ir con la bandera de querer un mundo mejor, si en nuestro mundito cotidiano seguimos reproduciendo las malas actitudes producto del capitalismo, todos vivimos en la contradicción, pero hay hombres que viajan con bandera de revolucionarios y en su vida diaria son unos patanes con sus esposas. Si no somos capaces de reflexionar sobre nuestra forma de ser, de vivir y de aprender, no seremos capaces de caminar diferente para cambiar nuestra vida y ser libres

### **La rebeldía como una forma de subsistir no como moda**

Hay personas que se sienten rebeldes y confunden la libertad con el libertinaje. Empiezan sus manifestaciones de revolución como un fetiche, como una forma de encajar en un grupo social. Hablan de anarquismo, de comunismo y socialismo, y no son capaces de por lo menos intentar vivir de esa forma. No puedo generalizar, cada quien hace lo que quiere y puede, pero no creo que ser rebelde tenga que ser una moda sino una forma de vida.

Tengo algunas dudas sobre los conceptos, de rebeldía, de lucha, de revolución y resistencia que nos venden los libros y las personas que los leen, no sé si lo que hagamos día a día se pueda llamar así, pero si imaginar una forma de sacar dinero sin necesidad de un trabajo esclavizado es rebeldía, pues así le llamo al hacer papas doradas y venderlas por mi cuenta, si sobrevivir a las carencias de la ciudad es una chinga, pues yo le llamo lucha al simple hecho de respirar con dificultad por las calles, si a todos nos cuesta mucho trabajo llevar comida a nuestras casas, si nos niegan la salud, el buen trabajo, la vivienda y la educación, y de todos modos hacemos lo posible por satisfacer esas necesidades básicas creo que estamos resistiendo, entonces la revolución no la hacemos organizando manifestación en contra de la venta de Pemex, ni oponiéndonos a un partido político, sino aprendido a caminar diferente desde nuestras vidas cotidianas, reconocer las carencias materiales y espirituales que nos han creado y con nuestras propias manos hacer lo posible construir una mejor vida, creo que haciendo empatía con las personas que viven cerca de nosotros y dejando a un lado la rebeldía del libertinaje quizás podamos caminar diferente.

Todos contribuimos a la reproducción del capitalismo, pero pienso que hay personas que viven fuera del estado, ¿entonces pueden ser anarquistas? Cuando vivía en el cerro del cuatro, tenía vecinos que sus hijos no fueron registrados, para el estado ellos no existen, conocí a personas que se dedicaban a buscar comida de la basura que dejaban los tianguis, y no como una forma de verse



rebeldes comiendo de la basura sino, como la única forma de llevar alimentos a sus casas, conocí a niños que sus padres les enseñaron a robar carteras como la única forma de subsistir, también conviví con personas que nunca tuvieron un trabajo oficial, siempre utilizaron su imaginación y creatividad para ingeniar formas de trabajo, ese que le nombran informal. Aunque admiro a esas personas no me deja de parecer injusta la forma en la que el sistema nos obliga vivir, ellos son rebeldes no por una opción de moda, sino por una necesidad impuesta por el sistema.

Creo que la mejor forma de comenzar a caminar diferente para tener una buena vida, es empezar a reconocernos como parte de la dominación del capital en todos sus sentidos, no solo los campesinos y los indígenas viven las tiranías del sistema, todos formamos parte del engaño del bien estar, solo que es necesario reconocer nuestra historia para cambiar nuestro camino. Así que pienso que debemos empezar a mirar y reconocer esas luchas constantes y cotidianas de las personas que luchan y resisten por vivir en una ciudad diseñada para los de dinero.

Todos vivimos en la contradicción, pero no chinguen tenemos que intentar buscar la congruencia, pues como dice mi mamá “no puedes vivir en la anarquía de la webonada”.

### **Crear empatía para hacer comunidad**

No hay un manual que nos enseñe cómo hacer comunidad, no existe un guion determinado para poder comenzar a vivir en comunidad, entonces ¿cómo hacer comunidad desde donde no nos enseñaron a vivir así?

Creo que para poder crear comunidad tenemos que construir un lugar donde exista el respeto, la honestidad, la solidaridad y el compañerismo, para mí no hay mejor lugar para crear comunidad que el lugar donde vives, desde la familia, quizás no todos puedan crear comunidad de esta forma, pero es mejor caminar diferente desde nuestro rincón, con los que vivimos lo mismo.

Yo comencé a hacer comunidad sin saber qué era comunidad, sin haber leído a Marx, sin saber que era socialismo ni comunismo, solo con la idea de poder trabajar junto con mi familia en mi casa. Poco a poco nos dimos cuenta que estamos cambiando nuestra forma de vida, ahora vivimos a nuestro propio tiempo, sin patrón

y sin horarios, sabemos lo que es trabajar unidas utilizando nuestras manos, nuestra imaginación para salir del hoyo donde nos tiene el sistema de consumo.

Es muy difícil comenzar a crear unión con los que vivimos, no todos pensamos igual, no todos se sienten oprimidos, no todos luchamos por lo mismo, entonces tenemos que empezar a reconocer las necesidades en común para poder crear un camino juntos. Yo solo puedo compartir mi experiencia en mi familia pues creo que hemos logrado generar un trabajo en colectivo que nos ayuda a crear comunidad, fue difícil comenzar, uno hace acuerdos que nos sirven para unos días y después se tienen que modificar, la organización es algo que se da día con día. Empezamos por conocernos, pues aunque somos familia había cosas que no sabíamos de nosotras, tuvimos que reconocer los saberes de mi abuela para hacerlos útiles para seguir viviendo, pues comenzamos a vender papas doradas para sobrevivir a la mala economía, reconocimos que nuestro trabajo nos ha permitido hacer una pequeña comunidad de cinco mujeres que pretendemos caminar diferente, pues logramos liberarnos de muchos prejuicios en los cuales vivimos las mujeres.

Entonces yo creo que hay que aprender a mirarnos y escucharnos diferentes para poder crear empatía, cuando alguien nos habla por lo general solo esperamos a que termine para responderle, eso lo tenemos que modificar, pues las palabras del otro pueden nutrir nuestro conocimiento para crear un nosotros, tenemos que saber mirar la situación en la que vivimos para tener claro que podemos cambiar. En mi pensar, también es necesario reconocernos en las historias de los demás para comprender que todos vivimos cosas similares en esta vida de engaños. Yo pretendo hacer comunidad en mi barrio, pero tengo que aceptar que es un trabajo muy grande, pues aún no sé cómo hablar de estas cosas libertarias con personas que no piensan de esta manera. Pero la esperanza sigue aquí, pues he logrado cambios en mi familia, sé que crear comunidad en mi barrio no será fácil, tendré que comenzar a platicar con los vecinos, vencer el miedo al rechazo, crear nuevas formas de hablar sin tanta teoría revolucionaria y sin ánimos de ofender las formas de vida de los demás, no pretender cambiar sus vidas sino juntos aprender a caminar diferente por una vida mejor sin liderazgo ni dominio, y no desesperarnos si no funcionan las cosas, pues quizás los resultados no son para nosotros sino para los que vienen. ★



# Cuerpo-Tierra y territorio

## Una conversación con Floriberto Díaz Gómez



CARLOS FEDERICO MORALES LEDESMA

*Mira cómo corren ríos bajo tu piel,  
cómo de tu boca brota un manantial  
siente cómo de tus dedos salen raíces  
cuando tocas la Tierra natal.  
Asómate a las cavernas en tu cabeza  
por las que circula el viento,  
Suspira y reflexiona  
lo que devuelves a través de tu aliento.*

Floriberto Díaz dejó el cuerpo físico para integrarse a la Tierra hace más de diez años, sin embargo, sus reflexiones se quedaron entre nosotros como pistas para encontrar un camino al entendimiento de la humanidad, pero también, como afiladas navajas para abrir las viejas heridas sociales y así poder limpiarlas. Una de sus principales aportaciones fue un profundo análisis desde la perspectiva de los pueblos indígenas –en particular del pueblo Mixe, pueblo que lo vio nacer, crecer y morir– respecto de lo que hoy significa Tierra<sup>1</sup> y territorio, puesta en contraste con la visión occidental que ve tanto a la tierra como al territorio, únicamente como recurso espacial e instrumento a controlar.

Es notorio –porque lo hace explícito– que su postura, además de ser crítica ante el conocimiento científico social del mundo occidental y por lo tanto del sistema capitalista y los estados-nación, es también autorreflexiva, horizonte desde donde nos permite ver elementos indispensables para comprender la relación simbiótica que existe entre territorio y comunidad, pero también entre naturaleza y humanidad. Cabe destacar que a partir de las reflexiones que hizo desde sí mismo y su pue-

blo, pudo aportar una perspectiva desde el sujeto, muy nutritiva e interesante y es por esto que vamos abrir el diálogo con él. Además, en sus escritos es posible notar su lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, sin dejar de resaltar que estos también deberían ser derechos humanos. En este sentido, él no solo estaba comprometido consigo mismo, su pueblo y su comunidad, sino con la humanidad, pues desde su situación y posición el “yo” nunca puede ir antes que el “nosotros”<sup>2</sup>. Es importante decir esto porque es desde ahí que Floriberto piensa el territorio.

Para Floriberto el territorio es un derecho inalienable de los pueblos indígenas y la humanidad<sup>3</sup>, pero no en el sentido de posesión sobre la tierra (en tanto suelo con determinadas fronteras bajo el control de un grupo o estado) como desde la perspectiva occidental se ha visto, puesto que para él, como para todos los pueblos indígenas del mundo, no es la Tierra la que pertenece a los *hombres* sino la humanidad la que pertenece a ella.

Para los pueblos indios la matriz de todos los demás derechos es la tierra, en el sentido de territorio. La concepción indígena de la tierra es integral y humanista. La tierra no es solamente el suelo. La forman los animales y las plantas, los ríos, las piedras, el aire, las aves y los seres humanos. La tierra tiene vida. [...] nosotros mismos explicamos que la tierra es nuestra Madre, y en este sentido se convierte en Tierra (con mayúscula). Los indios le debemos la vida a nuestra Madre, de ella somos. Nos da la existencia durante el rato que pasamos por este mundo y nos abre maternalmente sus entrañas para recogerlos, haciéndonos parte integrantes de ella nuevamente, con lo cual se nutre la existencia de las generaciones venideras [...]

La Tierra es para nosotros una Madre [...] Nosotros pertenecemos a Ella. Entre una Madre y sus hijos la relación es de pertenencia mutua. Nuestra Madre es sagrada; consecuentemente, nosotros somos sagrados. (Díaz Gómez, 2001)

Sin embargo, es importante preguntarnos si desde el sentido que le da Floriberto y los pueblos indígenas, es posible definir territorio en una ciudad, espacio en el que se desenvuelve la historia de los que aquí nacimos y que nos incumbe narrar, en tanto que nosotros, los que vivimos en las urbes, “nacimos separados” de la Madre Tierra por una gruesa capa de asfalto.

Nosotros creemos que sí. Pero, para comprender el sentido de territorio que los pueblos indígenas nos enseñan y se nos presenta a través de la voz de Floriberto, primero hay que superar la separación entre naturaleza y humanidad que el pensamiento racional occidental ha establecido en nuestra sociedad, puesto que si miramos nuestros cuerpos podremos ver que en realidad también somos naturaleza y por ello entender que es este nuestro primer territorio.

Afirmar lo anterior es posible al mirar nuestra carne, piel, huesos, órganos y observarlos a través de un microscopio, en donde es posible dar cuenta de la organización de millones de *seres* a los que la biología ha llamado células, tan diferentes entre sí como los seres que integran la Tierra, y notar que tienen ciclos propios de vida-muerte-vida relacionados intrínsecamente a los ciclos de la Tierra, de la galaxia en la que ésta se encuentra y aquello que llamamos cosmos. Un ejemplo muy sencillo podemos verlo en la relación con el clima: si hace demasiado calor, gracias al sol y a la altura en relación al mar del lugar en el que nos encontremos, y nuestro cuerpo tiene poca agua, las células epidérmicas en mayor medida expuestas mueren; sin embargo, si los distintos sistemas que integran nuestro cuerpo funcionan adecuadamente estas vuelven a nacer. No obstante, es necesario encontrar una relación más profunda para comprender cómo nuestro cuerpo/nosotros, en tanto naturaleza, también somos parte de la Tierra y por lo tanto fundamento de lo que aquí queremos definir como territorio.

Evidentemente, para Floriberto como para nosotros, el concepto de territorio no es neutral, si bien expresa una relación palpable y visible entre naturaleza y humanidad, él mismo señala que ésta

es un palabra de batalla en el plano jurídico frente a los Estados-gobierno en un sentido donde si no existe el derecho al territorio tampoco existe el derecho a ser pueblo [a ser humano] y por lo tanto a la libre determinación (Díaz Gómez, 2001).

“La Tierra como territorio explica la integralidad de nuestra concepción en todos los demás aspectos de nuestra vida. No es posible separar a la atmósfera del suelo ni a éste del subsuelo” (Díaz Gómez, 2001) ni al cuerpo de la Tierra, aunque haya una capa de asfalto entre nosotros.

Es la misma Tierra, como un espacio totalizador. Es en este territorio donde aprendemos el sentido de la igualdad, porque los seres humanos no son ni más ni menos respecto a los demás seres vivos; sólo así se puede concebir el sentido de la vida, en la que cada parte es necesaria (Díaz Gómez, 2001),

incluyéndonos.

Ahora bien, de la misma manera en la que es posible leer la historia de la Tierra, sus ciclos de vida en sus distintas capas estratigráficas, y de la historia de las sociedades humanas en las huellas que han dejado sobre ella, también es posible ver la historia de un sujeto y su sociedad en las huellas dejadas sobre su cuerpo. Las cicatrices o las malformaciones provocadas por un trabajo repetitivo y forzado son las expresiones más simples y superficiales de esto; pero, entendamos nuevamente que el cuerpo en tanto territorio históricamente marcado, no puede separarse ni pensarse solo en términos de poder, *habitus* o trabajo, es decir de instrumento, como han hecho los sociólogos en los últimos 150 años<sup>4</sup>, pues existe una relación profunda entre éste, el pensamiento y las emociones compartidas entre sujetos. El cuerpo no solo refleja el trabajo, las prácticas cotidianas y su sometimiento a la dominación. Además, agregaríamos aquí, que es a través del cuerpo como la Tierra le habla al ser que lo constituye y habita, y le dice si su manera de vivir está en armonía con el universo<sup>5</sup>. Por ello, en las sociedades capitalistas, donde el cuerpo es separado de la Tierra, pero también del pensamiento y las emociones, para ser instrumentalizado y explotado, las enfermedades proliferan por todas partes. Sin embargo, en la concepción que aquí estamos planteando, la enfermedad no es un castigo, sino una manera en la que la Tierra/cuerpo nos comunica que algo en nuestro ser/hacer está desarmonizado y desarmonizando la totalidad a la que pertenecemos.



En este sentido compartimos la perspectiva que los pueblos indígenas plantean, en donde la comunidad no solo se establece entre humanos, sino principalmente entre humanos y naturaleza. Ya Floriberto señala que

El entendimiento aritmético de una comunidad es propio de los occidentales. En cambio, la concepción geométrica pertenece a la comunidad, explicada en cada una de las lenguas indígenas. Es decir, no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino como conjunto de personas con historia pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concreta y físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda (Díaz Gómez, 2001).

Ahora bien, si pensamos desde esta perspectiva, podemos decir que aún no teniendo un título que nos asigne un solo metro cuadrado de tierra, aún moviéndonos por todo el mundo, no somos ni estamos desterritorializados como afirma García Canclini cuando intenta darle un sentido positivo a la globalización y lo que él llama “hibridación intercultural”<sup>6</sup>. Por el contrario si pensamos que el cuerpo es parte de la Tierra, entonces podemos decir que a donde sea que vayamos, siempre llevamos con nosotros el territorio, y sí, esto implica llevar una forma de percibir el mundo y comunicarnos con él, más no una cultura híbrida definible como este autor pretende mostrar, puesto que nuestra percepción de lo que somos y hacemos en este mundo siempre está cambiando a cada paso que damos, esto es desde el sentido metafórico pero también literal.

Por otra parte, la necesidad de pensar el cuerpo como primer plano o expresión de la Tierra y el territorio, nos permite comenzar a luchar por la liberación desde el *yo* al mismo tiempo que el *nosotros*, pues si miramos a nuestra madre en cada cuerpo, empezando por el nuestro, entonces nos miraremos con respeto y otra será nuestra relación con nosotros y el universo. Esta idea entonces, puede hacernos pensar que la comunidad comienza con nuestro cuerpo, porque como señala Floriberto:

en una comunidad, entonces, se establece una serie de relaciones, primero entre las personas (pueblo) y el espacio [Tierra/cuerpo] y, en segundo término, entre unas y otras personas. Para estas relaciones existen reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza, y definidas con las experiencias de las generaciones de personas (Díaz Gómez, 2001).

Dice Floriberto,

cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias comunitarias, en tanto Madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas; se da normalmente en un solo momento y espacio (Díaz Gómez, 2001).

¿Y de qué otra manera podríamos comprender esta relación si no es a través de nuestro cuerpo? Pensemos en lo que hacemos cuando el día comienza, ¿cuáles son los rituales que desplegamos en la vida cotidiana dentro de una sociedad occidental? Ducharnos, vestirnos, alimentarnos, caminar, trabajar y dormir, eso que llamamos actividades básicas, no son sino rituales y si no los realizamos de manera conciente, como la gran mayoría hace, entonces podemos ver que las consecuencias son fatales, porque no solo son rituales que al estar desconectados del conciente nos empujan de manera acelerada hacia la muerte, sino que al mismo tiempo estamos empujando a este destino a nuestra Tierra madre y a todo ser viviente. Analicemos la forma en la que dormimos, comemos, nos movemos y trabajamos, siempre únicamente buscando una eficacia para la producción de ganancia, siendo este el fin, sin importar los medios. Podemos ver con claros ejemplos, como la manera en la que extraemos los recursos minerales o desechamos lo que “ya no sirve”, que estamos empujando a la humanidad y la Tierra hacia la muerte.

Por ello, hoy es necesario pensar que la revolución comienza desde nuestro cuerpo, dejando de reproducir las formas inconscientes e intoxicantes en la vida cotidiana —ya sea en la urbe o el campo— establecidas por un sistema (recreado por nosotros a cada instante) que solo quiere acelerar la producción de ganancia. Si encontramos nuevas formas de movernos, pensarnos y sentirnos en equilibrio con la Tierra, aunque esto no implique una “aceleración en la ganancia”, entonces encontraremos nuevas formas de relacionarnos y vivir en paz. ★

## Notas

<sup>1</sup> Floriberto Díaz escribe Tierra, con mayúscula, para referirse al planeta que habitamos y del cual formamos parte, pero no solo como espacio, sino como madre de todos los seres que la integramos.

<sup>2</sup> “En la cultura occidental se enseña primero el *ego*, y si la vida alcanza después se enseña el *nosotros*. En nuestras comunidades es primero el *nosotros*, sin excluir la individualidad en la medida en que cada uno participa dentro de los esfuerzos comunitarios

de acuerdo a su capacidad, edad y género. Es *entre todos* como producimos cultura, no a nivel individual, porque finalmente el artista aprendió no sólo de uno sino de varios maestros para llegar a hacer *su arte*" (Díaz Gómez, 2001).

<sup>3</sup> Los derechos indígenas, de los cuales hablamos, son eminentemente históricos y colectivos y tienen un carácter universal. No se refieren a individuos y no han sido inventados de la noche a la mañana. [...] Todos los derechos que se plantean son importantes, pero consideramos que hay cinco que forman la columna vertebral: 1) el derecho a territorio, 2) a ser pueblo, 3) a la libre determinación, 4) a la cultura y 5) a un sistema jurídico propio. [...] Los indios consideramos que nuestros territorios y tierras son inalienables, imprescriptibles e inembargables, porque así lo establece cada uno de nuestros sistemas jurídicos propios, basados en nuestra cosmovisión de la integralidad. La Tierra, como nuestra Madre, no es susceptible de convertirse en propiedad privada, pues de lo contrario no podemos asegurar el futuro colectivo de nuestros pueblos (Declaración de Tlahuitoltepec en Díaz Gómez, 2001)

<sup>4</sup> Véase: Oscar Barrera Sánchez. *El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault* en Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana. Año VI, No. 11. Enero - Junio de 2011. pp. 121-137. ISSN: 2007-0675. Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. [www.uia/iberoforum](http://www.uia/iberoforum).

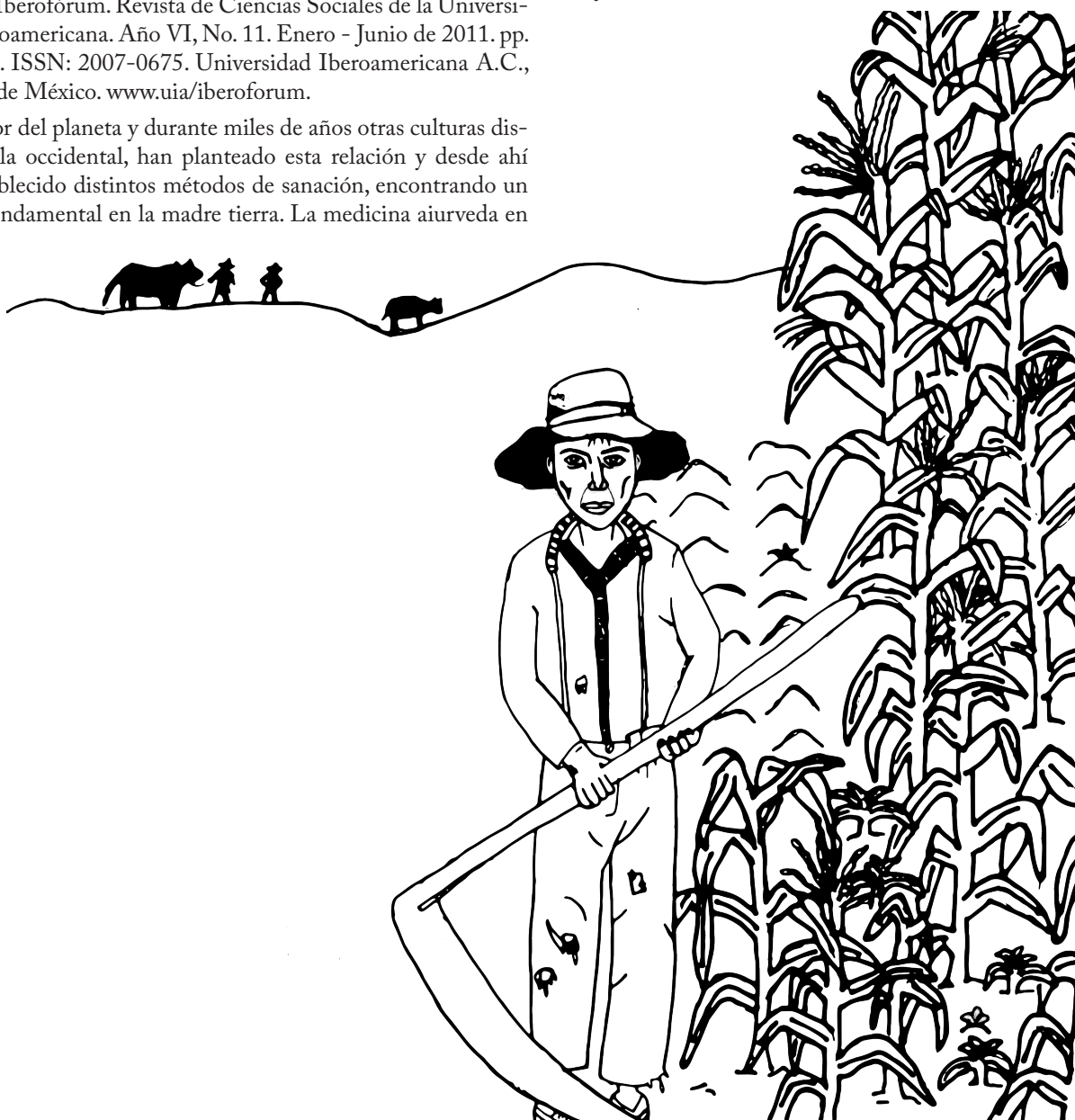
<sup>5</sup> Alrededor del planeta y durante miles de años otras culturas distintas a la occidental, han planteado esta relación y desde ahí han establecido distintos métodos de sanación, encontrando un apoyo fundamental en la madre tierra. La medicina aiurveda en

la india, la medicina china basada en la perspectiva del ying-yang y las distintas formas de sanación de los pueblos indígenas, son algunos ejemplos que en otro artículo, podemos profundizar.

<sup>6</sup> García Canclini se refiere a la desterritorialización como "la pérdida de la relación 'natural' de la cultura con los territorios geográficos y sociales y al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales de las antiguas y nuevas producciones simbólicas". Aunque Canclini plantea que "la desterritorialización no implica la pérdida del legado cultural propio de cada localidad; sino por el contrario, abre la oportunidad de que estos rasgos trasciendan superando cualquier frontera geográfica", él no incluye en lo cultural la relación con la naturaleza, la madre tierra y la totalidad. Véase Nestor Garcia Canclini. <http://agitadoresculturales.blogspot.mx/2007/01/nstor-garca-canclini-culturas-hbridas.html>

### Bibliografía

Floriberto Díaz Gómez. (2001). *Pueblo, territorio y libre determinación indígena, de Jornada semanal*. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/11/sem-floriberto.htm>.







## Reflexiones sobre la autonomía alimentaria en las ciudades

ERIC R. ALVARADO CASTRO

Reunir las palabras “alimentación” y “autonomía” en una nueva idea conjunta tiene la intención de dar un sentido político a una necesidad básica y a las relaciones sociales que están incluidas en la satisfacción de ésta. Es un intento de romper la ilusión de que algo tan cotidiano y necesario para vivir, como es la alimentación, no tiene implicaciones políticas y es un acto individual e independiente de la sociedad mayor a la que pertenecemos. En este sentido, hablar de autonomía en la alimentación pasa necesariamente no sólo por formas alternativas de producción de alimentos (agricultura orgánica, por ejemplo), sino que va más allá, y tiene que ver también con la reproducción de la vida, con la construcción de lo colectivo, con la lucha contra el despojo y con la creación de proyectos para la autogestión generalizada de la vida; es decir, tiene que ver con destruir las actuales y construir otras relaciones sociales y agroalimentarias. A continuación pretendo profundizar esta reflexión que se ha nutrido sobre todo de la necesidad de hacer y pensar la agricultura y la alimentación en las ciudades, como territorio en el cual estas cuestiones han sido encubiertas.

Para empezar, creo que es importante reconocer que la lucha por la autogestión en lo alimentario no es algo nuevo, e incluso puede verse como una herencia de lucha con una gran trayectoria histórica y que sigue hasta nuestros días. Esta herencia nos viene de las luchas campesinas de todo el mundo, en donde se han creado (y se están creando) sensibilidades y reflexiones en torno a la tierra y los alimentos. Éstas, no nos dejan de resonar en los sentires y pensares, a pesar de que se nos imponga el mercado y la agroindustria como único medio de acceso a la supervivencia y al alimento, se nos

niegue la relación directa y cotidiana con lo natural, o se generalice el extractivismo y el despojo de tierras, agua, aire, conocimientos y de todo ámbito de la vida. A pesar de todo ello, la lucha por la tierra y por la defensa de la capacidad autónoma de alimentarnos sigue estando presente, a veces latente y a veces explícita, en el campo y la ciudad.

Uno de los movimientos que recientemente ha colocado el énfasis político en la alimentación ha sido la Vía Campesina, desde donde se ha propuesto como horizonte de lucha la soberanía alimentaria. Éste horizonte ha sido bien aceptado a nivel internacional por diferentes luchas, tanto urbanas como rurales y es una idea que suena cada vez más cuando se habla de cambiar las formas en las que se producen, distribuyen y consumen los alimentos. El término fue acuñado en 1996 por la Vía Campesina (2011) y se refiere al “derecho de los pueblos a alimentos sanos y culturalmente adecuados, producidos mediante métodos sostenibles, así como su derecho a definir sus propios sistemas agrícolas y alimentarios”, incluye además un “modelo de producción campesina sostenible”, y coloca en el centro a las personas y no a los mercados y las empresas. La propuesta es bastante interesante, pues busca incluir en esta lucha no sólo la producción de alimentos, o la sustentabilidad, como muchas iniciativas hacen, aislando lo alimentario y ambiental del resto de relaciones en las que nos vemos implicados como sujetos en sociedad, que no puede ser nunca separada del resto de la naturaleza. No obstante, se puede ir más allá de esta reivindicación.

Aunque la lucha por la soberanía alimentaria haya sido visiblemente inaugurada con la Vía Campesina, muchas de las dimensiones que incluye no son nuevas, sino históricas y vienen de las luchas campesinas de

todos los tiempos y ha sido asumida actualmente por muchos movimientos y colectivos. Por ello, es una idea y una práctica abierta que permanece reconfigurándose según los modos y condiciones de cada cual. A pesar de ello, es importante hacer algunos cuestionamientos a la idea general y al tono con el que suele ejercerse esta lucha. Partir de la soberanía implica necesariamente pensar en el Estado como forma de organización social necesaria para la satisfacción de las necesidades comunes, se asuma como el ejercicio del poder de un soberano que se coloca por encima del común de la gente, o como el pueblo que es soberano porque elige a quien debe gobernarle. Soberanía se refiere al ejercicio del poder-sobre, a la idea del gobierno como separado de la sociedad, es decir, a la dominación y la heteronomía por oposición a la construcción de la autonomía a través del poder-hacer, como autocreación colectiva. Por ello, la lucha por la soberanía alimentaria suele ejercerse en términos de demanda y exigencia a los gobiernos para que garanticen ciertos derechos a los ciudadanos: que reconozcan el derecho a la alimentación, que garanticen tierras adecuadas para quien no las tiene, que prohíban ciertos modelos productivos o tecnologías como la transgénesis, que aumenten los subsidios a la producción o los precios de compra de alimentos, que promuevan iniciativas de mercados locales y comercio justo, entre otras. Cuando se hace esto, se corre el riesgo de olvidar nuestra propia capacidad creativa para producir, distribuir y consumir nosotrxs mismxs los alimentos que consideremos suficientes y pertinentes, así como hacerlo de la manera que colectivamente definamos como más conveniente.

La soberanía, y en concreto la soberanía alimentaria, suele presentarse como un derecho que debe ser concedido y/o reconocido por el Estado hacia la población, garantizando el acceso a alimentos suficientes y adecuados para satisfacer las necesidades tanto biológicas como socioculturales. Aunque bajo esta misma concepción también se incluye el propio ejercicio de la capacidad de las sociedades para producir su alimento, considero que es ésta el germen de algo más. La demanda por el cumplimiento de derechos, trunca la construcción de la autonomía pues pertenece a las abstracciones del Estado, a lo ciudadano como identidad abstracta, y no a la construcción concreta de otras realidades. No deslegítimo las luchas que mucho han logrado por impedir la generalización de la dominación en lo agroalimentario, sino aquellas que se han dejado recuperar por el Estado y el Capital para lubricar la máquina y

asegurar el avance de dicha dominación, y por ello del despojo en éste y otros ámbitos. En este sentido, existe el potencial para trascender la soberanía alimentaria hacia proyectos de autonomía y autogobierno. La autonomía, a diferencia de la soberanía, significa la negación de la representación, la delegación y la mediación, ya que pertenece al propio sujeto en acción, es el ejercicio directo de la vida, una perspectiva que guía el hacer en base a la afirmación de cada individuo en asociación con otrxs. No es una cuestión de individualidad, si no de reconocimiento propio como parte de una realidad construida colectivamente (Albertani, 2011). Por ello, como lo han hecho lxs zapatistas y otras luchas indígenas, podemos empezar a hablar no de soberanía, sino de autonomía alimentaria.

Lo anterior nos lleva a retomar la idea de autonomía en un sentido colectivo y de comunidad, en donde la cooperación y el apoyo mutuo sean la base que sostiene la alimentación. Esto adquiere mayor relevancia en las ciudades, donde en muchos casos se ha perdido la capacidad de construir lo común, de ser comunidad en donde el individuo no puede ser sin el resto. Esto existe aunque no lo queramos ver: los alimentos más comunes en las ciudades están dentro del funcionamiento del sistema agroalimentario globalizado en donde el control escapa a las manos de las personas comunes, sin embargo, no significa que éstas no estén presentes. La producción industrial de alimentos es producto del acaparamiento de tierras y provoca desequilibrios en los ecosistemas por la simplificación que significan los monocultivos, así como contaminación de aguas y suelos, implica contacto directo con sustancias tóxicas, además es símbolo de la homogenización y el desprecio de los saberes locales (que responden a necesidades ecológicas y culturales) para imponer un modelo depredador. Todo esto, involucra a otrxs, por lo tanto, consumir al mercado agroalimentario es promover la muerte sistemática de otrxs (humanos y no-humanos). Las relaciones existen pero falta hacerlas visibles y patentes en un sentido de colectividad. Esto significaría el reconocimiento y apoyo mutuo del otro, más allá de la lógica “productor-consumidor”.

La autonomía alimentaria conlleva la vinculación que potencie diferentes iniciativas que ya se despliegan en este sentido, ya que no se trata de la creación de espacios cerrados de autosuficiencia alimentaria, sino de construir redes que sean capaces de sostener la alimentación de todxs lxs involucradxs. El *boom* de proyec-

tos “ecológicos” actuales podría verse bien y hacernos pensar que cada vez se generaliza más una conciencia acerca de las implicaciones ambientales de nuestras actividades; puede ser un símbolo de ello, pero también puede ser la representación más palpable de que las luchas que parten de un ecologismo radical, que buscan otras relaciones de complementariedad entre la sociedad y el resto de la naturaleza, están siendo recuperadas por la sociedad del espectáculo, y convertidas en vulgarizaciones mercantiles. Cada vez hay más personas que producen cierta parte de su alimentación en sus hogares de manera ecológica y sin insumos químicos, así como talleres que promueven ciertas capacidades aisladas de la totalidad de la relación social agroalimentaria (compostas, azoteas verdes, huertos urbanos, entre otras) y centradas en un “cambio en el consumo”; sin embargo, esto no basta, hay que cambiar las relaciones sociales, pues las experiencias aisladas y el cambio personal o familiar en el consumo, no contribuyen sustancialmente en la construcción de la autonomía.

También se esparce rápido la idea de que la única forma de crecer y potenciar este tipo de iniciativas es a través de vinculaciones con programas gubernamentales o proyectos asistenciales de ONGs. Esta idea confunde la necesidad de ampliar el alcance de nuestros proyectos con las ansias de algunas organizaciones hacia la institucionalización, producto del vicio de mirar siempre hacia arriba. Si partimos de la autogestión, entonces no se trata de pedirle al Estado que nos garantice nada, pues es el Estado como relación social el que impone el actual sistema agroalimentario capitalista. Es por eso que la cuestión no es qué debemos exigir a los gobiernos, cómo aprovechar el dinero del pueblo o cómo les ganamos en su juego, sino cómo potenciar nuestras iniciativas desde abajo y de modo que respondan a nuestras propias necesidades.

Tejernos desde abajo es una forma de conseguir la autonomía alimentaria en las ciudades. Es necesario que nos busquemos, nos miremos y nos escuchemos unos a otros quienes estamos trabajando en cuestiones agroalimentarias para y desde la autogestión. Este encuentro debe partir de la reflexividad crítica, pero también del respeto y el apoyo mutuo, de modo que hay que saber mirar críticamente a estas tantas iniciativas que están surgiendo, mirar qué es lo que cada uno estamos haciendo, y tejernos, pero también destejernos, porque tampoco se trata de un crecimiento nomás porque sí. Las redes para la autonomía alimentaria (y para la au-

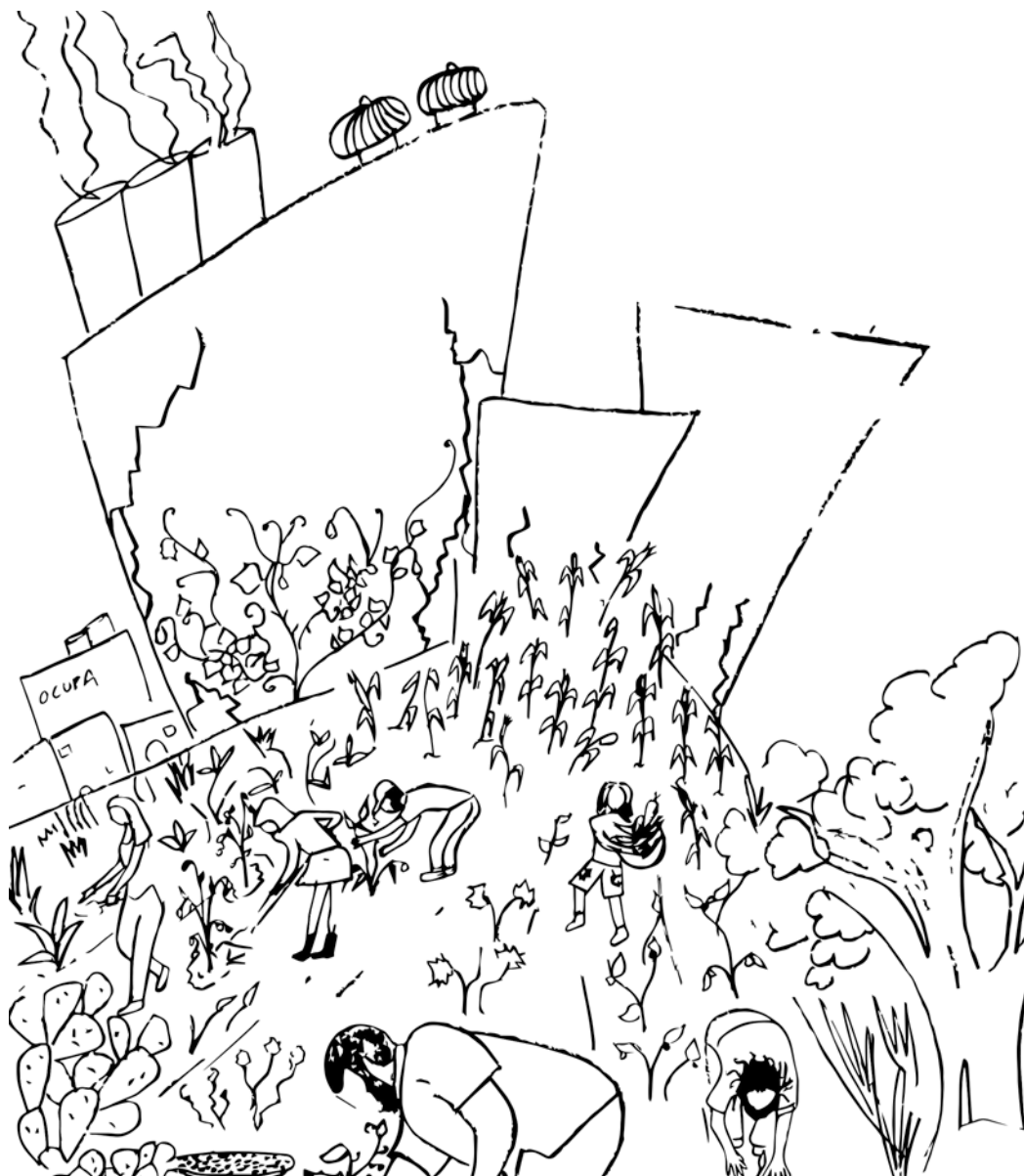
togestión generalizada de la vida) deben partir de la afinidad y la confianza, cuestiones que no son fáciles de construir y que requieren nuestra atención permanente. Por esto, no hablo de agruparnos con quien sea, sino de saber mirar en horizontal y críticamente a los comunes para irnos tejiendo en colectividad.

Las vinculaciones a las que me refiero atienden, además de la construcción de lo colectivo, como base de cualquier proyecto de autonomía, a ciertos ámbitos de la reproducción de la vida, en este caso la alimentación en base a una relación de complementariedad con el resto de la naturaleza. Estas redes pueden atender al intercambio de alimentos entre quienes ya los estamos produciendo, transformando o acercando a las ciudades. Así, se puede atender a una alimentación adecuada, donde el objetivo no es que cada uno se alimente a sí mismo, sino que en común nos alimentemos, produciendo cada uno ciertos alimentos.

Otro punto relevante en que es necesario poner énfasis en la construcción de redes para la autonomía alimentaria es la creación de bancos de semillas locales en base al intercambio constante. Esto nos puede proveer de vegetales en los que podamos confiar y que además pueden irse adaptando a las condiciones de cada entorno. La autosuficiencia colectiva en semillas no sólo tiene el objetivo de poseer en nuestras propias manos uno de los principios de reproducción de la vida, con independencia respecto al mercado de semillas mejoradas para la industria, sino también de aprender a reconocer en estos pequeños elementos la materialización biológica de largas trayectorias de conocimiento y hacer humano en relación directa con la naturaleza.

Esto abre un tercer punto de relevancia: el intercambio permanente de conocimientos, a través de la discusión y construcción en colectivo, tanto de saberes práctico-técnicos como de reflexiones de índole ético-política en torno a lo agroalimentario y la autonomía, y nuestro papel en ello como habitantes urbanos. Sólo de este modo se puede romper con la tendencia del *tallerismo*, que lo único que logra es la repetición de recetas sin mayor profundidad de análisis y el aislamiento de ciertas tecnologías del conjunto de relaciones sociales necesariamente involucradas. Además, no podemos ignorar que la agricultura como forma mayoritaria de producción de alimentos es resultado de una constante innovación y reflexión, que desemboca en conocimientos que son transmitidos y mejorados a través de tiem-





pos y espacios, y que logran adaptaciones concretas a cada territorio. Pero este intercambio no sólo se limita a los conocimientos y a la creación de capacidades, sino también a la emergencia de otras sensibilidades que nos vinculan con la tierra, ya sea como una cuestión nueva para quienes siempre hemos vivido en la ciudad o como recuperación de una herencia en el caso de quienes vienen de familias rurales o han tenido mayor contacto con el campo.

La construcción de estas redes para la autonomía alimentaria parte de sujetos y territorios que se encuentran y se entretienen en una relación rizomática, en horizontal y fomentando la potenciación mutua para que la vida siga retoñando desde la rebeldía anticapitalista. Por ello se requiere resignificar nuestro papel como sujetos, trascendiendo las identidades mercantiles y estatales de consumidores, productores y ciudadanos, que

nos constriñen en el lenguaje y los roles del Capital. Asimismo, es necesario resignificar los espacios urbanos como territorios, llenarlos de significados y relaciones sociales, de modo que podamos volver a ser uno con el entorno en el que nos encontramos en colectivo, arrebatándole los espacios al Estado, no en la lógica de lo público sino del bienestar común. Esto es, llenarnos de significado y rebeldía con el entorno para ser territorio. Ponernos a crear ahí donde cada uno nos encontramos y volver a dar vida a los patios, las banquetas, los baldíos, los camellones, y todos los pequeños resquicios que se puedan escapar al concreto.

Las vinculaciones que aquí propongo, si pensamos avanzar hacia la autonomía y contra el despojo del que somos objeto y artífices en las ciudades, debe mirar también al campo y a los entornos periurbanos. Si miramos críticamente la agricultura urbana, debe-

mos reconocer sus grandes potenciales para proveer de una gran cantidad de alimentos en pequeños espacios, pero también sus limitaciones, ya que estos pequeños resquicios nunca bastarán para ser autosuficientes. No obstante, mantener niveles aceptables de producción requiere esfuerzo y asumir compromisos que, sin dar rigidez a los proyectos, ayuden a mantenerlos activos, de modo que podamos abastecernos de la mayor cantidad posible de alimentos.

Si asumimos que no se trata de producir sólo lo propio, sino de hacernos conscientes de lo que significa producir alimentos, es decir, crear/recuperar una sensibilidad que las ciudades nos niegan, entonces debemos tender relaciones de complementariedad también con lxs agricultorxs del campo y con la naturaleza. La agricultura es el arte de habitar y cultivar la tierra, de estar en con-vivencia con lo otro, una forma de relación primordial humano-tierra; así, conlleva reconocer los tiempos y ritmos naturales, que son diferentes a los tiempos del reloj y la máquina urbano-industrial y hacernos conscientes cuáles alimentos son ecológicamente adecuados a la región en que nos encontramos y en qué épocas crecen. También pensar y hacer la autonomía alimentaria nos llama a reconocer a los sujetos humanos, redignificando el hacer de lxs agricultorxs, que son quienes siguen alimentando al mundo en mejor calidad y cantidad que la agroindustria. Reconocer a lxs compañerxs del campo nos hace conscientes también del origen de los alimentos o las implicaciones (benéficas o destructivas) de su producción. Hacer agricultura urbana, nos prepara para entender mejor estas cuestiones. Debemos estar conscientes de que la autonomía no puede ser completa en la ciudad, siempre esa creación en colectivo debe incluir relaciones de afinidad y complementariedad entre la ciudad y el campo, en donde es histórica una relación de dominación y despojo de lo rural para el beneficio lo urbano. La pregunta que emerge entonces es cómo vincularnos como urbanxs con lxs compañerxs de los pueblos cercanos en un plano de horizontalidad y de complementariedad más allá de la lógica mercantil o de producción-consumo.

Esto pasa por la creación de otras relaciones sociales agroalimentarias, diferentes al sistema capitalista de producción, distribución y consumo, basado en la agroindustria, la financiarización económica, el despojo y la homogenización territorial. De modo que seamos capaces de crear otros canales para la circulación e intercambio de alimentos, que puedan superar tanto las relacio-

nes mercantiles, como la creación de “élites verdes” en las ciudades entre quienes pueden pagar los altos precios que se les asignan a los productos orgánicos. También nos demanda una autocrítica permanente, pues no podemos negar que seguimos viviendo en el capitalismo, y por lo tanto, mucho de lo que hacemos sigue impregnado de la contradicción capitalista y de la necesidad monetaria para la supervivencia. Podría ser difícil dejar el dinero súbitamente, pero la idea es irlo necesitando cada vez menos, pero no para sólo sustituirlo por una moneda alternativa o algún otro objeto-mecanismo de consumo que medie las relaciones interpersonales, sino buscando quitar cualquier forma mercantil del centro de nuestra atención, poniendo la satisfacción de las necesidades y la reproducción de la vida en común como motivo de nuestros esfuerzos y relaciones.

Por último, también cabe preguntarnos sobre cómo enraizar los proyectos que se plantean desde lo agroalimentario en proyectos de autogestión de la vida más amplios. Cuando se aísla una lucha o la satisfacción de una necesidad específica del resto de cuestiones que tienen que ver con la reproducción completa de la vida, y sobre todo cuando éste es el motivo de esfuerzos políticos y organizativos, surgen contradicciones y separaciones entre los medios y los fines, así como relaciones instrumentales entre sujetos. Por esto, la autogestión de la alimentación no puede bastarnos en sí misma, si no está articulada con la satisfacción autogestiva del resto de nuestras necesidades cotidianas. ★

### Bibliografía

- Albertani, Claudio. (2011). “Flores salvajes”. Reflexiones sobre el principio de autonomía, en *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México DF: Sísifo ediciones, Bajo Tierra ediciones, Jóvenes en Resistencia Alternativa. p. 53-69.
- La Vía Campesina. (2011). *La voz de las campesinas y de los campesinos del mundo*. Consultado el 24/08/14 en <http://viacampesina.org/es/index.php/organizacionmenu-44?limitstart=0>.

# El inminente colapso y nuestra respuesta

## Algunos apuntes para el futuro inmediato de las luchas anticapitalista en el México Bronco

RODOLFO MONTES DE OCA

Las industrias de la mercadotecnia y la publicidad Lhan exprimido hasta lo inimaginable la supuesta existencia de una profecía maya sobre el fin del mundo, profecía que debió cumplirse en el 2012. Pero ¿qué tan verídico es ese vaticinio? ¿Es cierto que los mayas y los mexicas predijeron nuestro fin? ¿Cómo es posible que una civilización vaticine el fin de otra?

Estas preguntas, que parecen albergan un gran misterio, es un axioma que solo responde a una constante de la humanidad que se basa en el perpetuo colapso de las mega-estructuras urbanísticas y de desarrollo que ha experimentado el hombre desde hace 2000 años. El historiador británico Arnold J. Toynbee en su *Magnus Opus*, *Estudio de la historia*, determina de una forma sistemática el colapso de 21 sociedades complejas en el mundo, desde los sumerios hasta los mayas, todas las grandes sociedades sedentarias han experimentaron el colapso social y la nuestra no será la excepción.

### ¿A las puertas de un nuevo colapso?

Los historiadores mesoamericanos han llegado a la conclusión de que los centros mayas más avanzados en las tierras bajas del sur de Centroamérica entraron en un proceso de declive durante los siglos VIII y IX. En términos arqueológicos, este descenso fue indicado por el cese de las inscripciones en los monumentos y una reducción de obras de construcción de arquitectura a gran escala. Durante una breve investigación se identificaron unas 88 teorías, que intentan explicar el colapso maya del periodo clásico; sin embargo dos de esas teorías son las que nos interesa para nuestra perspectiva antiautoritaria que son la de la revuelta social y la del derrumbe del sistema ecológico.

De acuerdo con la evidencia arqueológica, las obras de construcción y de expansión de los mayas estaban en su apogeo a partir del 730 al 790 D.C. con constantes ampliaciones y obras de construcción, sin ningún tipo de máquinas o herramientas para ayudarlos en estas obras. Durante este mismo período aparecieron señales que presagiaban el colapso de la civilización maya. La mayor parte de la carga del trabajo pesaba sobre los trabajadores campesinos en ciudades como Tikal y Copán, donde se realizaron proyectos de construcción aparentemente interminables, construyendo grandes templos faraónicos y campos de juegos de pelota.

Una teoría apoyada por J. Eric S. Thompson atribuye el colapso a una revolución por parte de las clases sociales bajas de la sociedad maya. De acuerdo con esta línea de pensamiento, mientras la vida se hizo más difícil, se inició el proceso de “socavar el desarrollo religioso y la empresa colectiva de la gente común”. El aumento de la carga de trabajo puede haber provocado a la población a abandonar sus valores tradicionales y a rebelarse contra la élite de la sociedad, específicamente contra los sacerdotes-gobernantes, ya que se creía que los mayas eran teocráticos y por lo tanto gobernados por sacerdotes.

Esto podría ayudar a explicar el colapso abrupto de las funciones de élite, así como los edificios y centros ceremoniales que quedaron sin terminar. Como el colapso de diferentes ciudades se produjo en diversas ocasiones, se cree que las revueltas de los distintos grupos fueron parte de una serie de acciones no-planificadas e impulsivas. En la ciudad de Piedras Negras, por ejemplo, parece que hubo algún tipo de violencia durante este período considerando que hubo incendios en varios edificios de palacios y que un trono quedó destruido<sup>1</sup>.

Desde la otra perspectiva tenemos algunas teorías ecológicas del declive maya, enfocándose en el agota-



miento de recursos y el deterioro de las condiciones agrícolas en el Clásico Tardío. Originalmente se pensaba que la mayor parte de la agricultura maya dependía del sencillo sistema de tala y quema. Con base en este método agrícola, Orator F. Cook propuso en 1921 la hipótesis del agotamiento de los suelos para explicar el colapso maya. Esta hipótesis del agotamiento de la tierra está asociada con la erosión, la agricultura intensiva y la competencia de pastos de sabana.

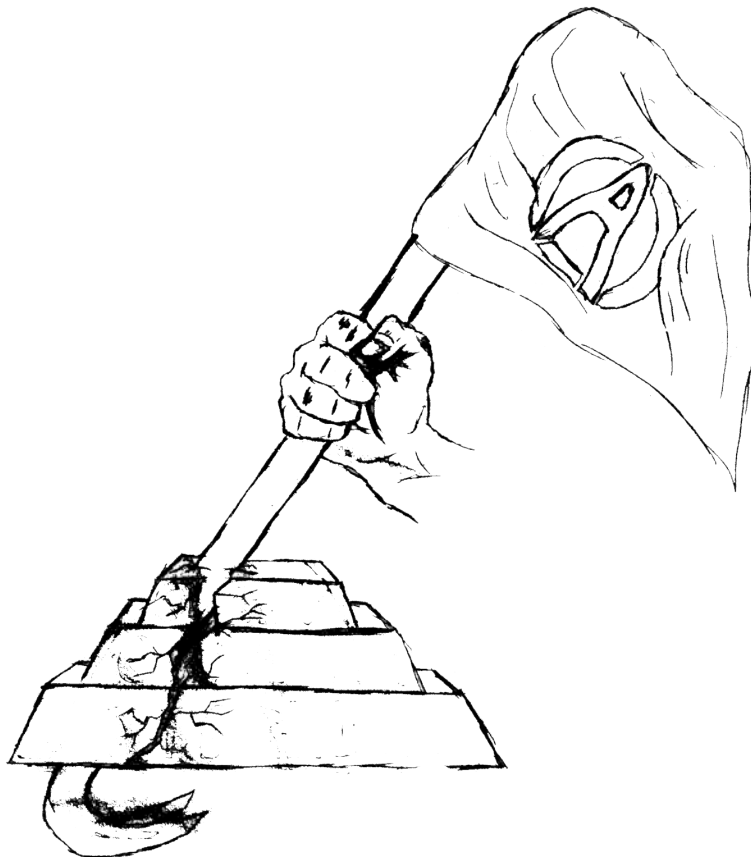
Sin embargo, estudios recientes han demostrado que los mayas utilizaron una compleja variedad de técnicas agrícolas intensivas, explicando la alta población de sus ciudades-estado en el periodo Clásico. Los arqueólogos modernos ahora reconocen las sofisticadas y productivas técnicas de la agricultura intensiva practicada por esta civilización, y varios de los métodos agrícolas mayas aún no han sido reproducidos. Los métodos de agricultura intensiva fueron desarrollados por todas las culturas mesoamericanas para aumentar su producción de alimentos y darles una ventaja competitiva sobre los pueblos menos hábiles<sup>2</sup>.

Estos métodos de agricultura intensiva incluían canales, terrazas, camellones, chinampas, el uso de heces humanas como fertilizante, pantanos estacionales o bajos, usando lodo de los bajos para crear campos férti-

les, diques, presas, sistemas de riego, depósitos de agua, varios tipos de sistemas de almacenamiento de agua, sistemas hidráulicos, sistemas de recuperación de tierra pantanosa, agricultura itinerante, y otras técnicas agrícolas que aún no han sido plenamente comprendidas<sup>3</sup>. La evidencia propuesta para el colapso ecológico sistémico incluye la deforestación, la sedimentación y la disminución de la diversidad biológica.

El sedentarismo también permite una abultada expansión de la población de la sociedad y de sus instituciones sociales. El comercio a largas distancias, la domesticación de la flora y la fauna, el incremento de la especialización de las tareas, así como la estratificación de la sociedad, son los atributos más prominentes de una sociedad sedentaria. Este tipo de sociedades, al contrario de las nómadas cazadoras-recolectoras, no se encuentran auto-limitadas y a menudo desembocan en la sobre-utilización y dominación del territorio en el cual están asentadas. A medida que la población crece, el rendimiento decreciente de varios suministros alimentarios comienza a amenazar la complejidad social.

Como los mayas, otras civilizaciones americanas han conocido el colapso social ligadas a menudo al sedentarismo; es decir que las organizaciones sociales sedentarias ocasionalmente alcanzan el agotamiento de impor-



tantes recursos no renovables o de lenta renovación (en la mayoría de los casos), lo que lleva inexorablemente a la rebelión de las poblaciones explotadas.

Cuando leemos todo esto y nos retrotraemos al presente, encontramos una similitud entre el modelo de desarrollo del mexicano moderno y la sociedad maya, basadas en las políticas de depredación ambiental y trabajo forzado, pero añadiendo el extractivismo energético, el comercio desigual con el norte y la liberalización de la economía. Todo esto amparado bajo la figura de dirigentes, sacerdotes y “guerreros” a sueldo.

### Abonando el terreno para el cambio Radical

En 1989 el ingeniero y tecnócrata Richard Duncan publicó un trabajo llamado *La teoría de pulso-transitorio de la civilización industrial*<sup>1</sup>, que más tarde, en el año 1996, renombraría como *La Teoría de Olduvai: ir cayendo hacia una era post-industrial de la edad de piedra*, donde adoptó el término “Teoría de Olduvai” inspirándose en el sitio arqueológico llamado la Garganta de Olduvai<sup>5</sup>.

La teoría de Olduvai establece que la civilización industrial actual tendría una duración máxima de cien años, contados a partir de 1930 hasta 2030. Iniciando la transición en el año 2007 cuando la producción mundial de energía per cápita empezaría a disminuir debido a un descenso de las tasas de extracción de combustibles fósiles por agotamiento, al mismo tiempo de un crecimiento en la demanda por el aumento de la población. Esto causaría un colapso social y económico catastrófico en los años siguientes y poco a poco la humanidad iría a niveles de civilización comparables a otros anteriormente vividos, culminando dentro de unos mil años (3000 D.C.) en una cultura basada en la caza, tal y como existía en la Tierra hace tres millones de años, cuando se desarrolló la industria olduvayense de la prehistoria africana; de ahí el nombre de esta teoría.

¿Pero es necesario esperar el inminente colapso del mundo occidental para empezar a vivir el nuestro? No lo creo. Hoy en día existen múltiples formas de llevar nuestra resistencia como jaguares en la urbe, como es el decrecimiento voluntario, la guerrilla *gardening*, el uso alternativo de los desechos, la construcción de espacio, despacio pero sin pausa, la consolidación de la afinidad con nuestros compañeros, la masificación de redes de contra-economía, los medios ecológicos de traspor-

te, la acción directa cotidiana, el comunismo con los nuestros y el ejercicio ético de la “*tomo del montón*”, la negación siempre de los cabecillas, mandones y demás malandrines prepotentes, en fin... los medios siempre están, solo basta que retomemos a una vida más sencilla de coexistencia horizontal.

Un factor importante de este proceder en las vísperas del colapso, es acercarse a los remanentes de los pueblos originarios que supieron sortear el hundimiento del imperio maya y que hoy se llaman Tzeltal, Tzotzil, Tojolobal, Mame, entre otros; cuyo carácter levantisco siempre ha estado presente en la historia nacional, y que no solo ha perdurado en el tiempo a pesar del peor genocidio de la historia, que representó la colonización anglo-ibérica del extenso territorio de las Américas, sino también de la propia construcción republicana de las castas mexicanas.

El presente es turbio, por ello hay que volver al pasado y retornar el camino a casa, el colapso de la civilización occidental es inminente, por eso debemos hacer peso mancomunado para ir allanando el camino hacia la construcción anticapitalista de una existencia más humana, libre e igualitaria. ★

### Notas

- <sup>1</sup> Stuart, Gene (1993). *Lost Kingdoms of the Maya*. Washington, DC: National Geographic Society.
- <sup>2</sup> Dunning, Nicholas; Sheryl Luzzadder-Beach, Timothy Beach, John G. Jones, Vernon Scarborough, and T. Patrick Culbert (2002). Arising from the Bajos: The Evolution of a Neotropical Landscape and the Rise of Maya Civilization. *Annals of the Association of American Geographers*, 92(2), 267–283.
- <sup>3</sup> Demarest, Arthur (2004). Ancient Maya: The Rise and Fall of a Rainforest Civilization. *Case Studies in Early Societies, No. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- <sup>4</sup> Duncan, Richard (1989). Evolution, technology, and the natural environment: A unified theory of human history. *Proceedings of the Annual Meeting, American Society of Engineering Educators: Science, Technology, & Society*.
- <sup>5</sup> Duncan, Richard (1996). *The Olduvai Theory: Sliding Towards a Post-Industrial Stone Age*. Disponible en [www.dieoff.org](http://www.dieoff.org).

# Encuentros de arte libertario en México

*“El primer paso de todo gobierno totalitario consiste en suprimir la libertad creativa y convertir al creador en instrumento del Estado”.*

Ma. Luisa Berneri

## ENCUENTRO TEATRO LIBERTARIO/PERFORMANCE<sup>1</sup>

El cuerpo descriptivo que presentamos tiene la finalidad de testimoniar distintas prácticas escénicas, gestadas en el marco del *Encuentro de Teatro Libertario/Performance*, tomando como ideas fuerza el análisis de las experiencias realizadas. Creemos que es importante y posible concretar en escritura los diálogos con base en la praxis generada, -haciendo uso de nuestro oficio, profesión y de nuestrox SER creativo-, para evidenciar los pequeños esfuerzos concebidos desde las voluntades individuales que en su devenir orgánico se han colectivizado. Es por ello que este primer escrito propone un análisis de nuestro quehacer escénico-político, a partir de las visiones de los colectivos de arte militante (actores, no-actores) organizadorxs, espectadorxs y de quienes se siguen sumando a esta propuesta.

### Primera llamada:

El primer encuentro escénico tuvo lugar en la ciudad de Oaxaca en julio de 2013, lo nombramos *Encuentro de Teatro Anarquista*, realizado en una bodega, en donde aún las paredes resguardaban las vibraciones del toquín punk de la noche anterior. La necesidad surgió de personas afines, en la búsqueda de crear espacios autónomos desde el arte, en este primer momento no nos fijamos metas a grandes plazos; y mucho menos dimensionamos los alcances del andamiaje que se estaba construyendo. La espontaneidad fue el personaje principal de los acontecimientos. Oaxaca es una tierra disidente, muchos de nosotrxs sabemos de los procesos que desde el 2006 se han hecho partícipes. El arte siempre ha formado parte importante de sus reivindicaciones y es como Colectivos e individuoxs como *Barro Negro*, *Serez Wenekaz*, *Bazukada Teatral*, *Tlahui*, *El zotano Hazlo TÚ*

*mismo*, entre otros, formaron parte del Encuentro de Teatro Anarquista. Dicha sede ha sido la piedra medular de todo el proceso que ha acontecido hasta el día de hoy.

### Segunda llamada:

Posteriormente. En el marco de las actividades por el 1er aniversario de la Biblioteca Anarquista: Ma. Luisa Marín de Xalapa, Ver., en octubre de 2013, en el espacio cultural independiente *La Casa de Nadie* realizamos la segunda tertulia libertaria y la nombramos *Encuentro de Teatro Libertario/Performance*, nuestra práctica organizativa y escénica se comenzaba a configurar y fortalecer desde distintos ejes libertarios en los que la autogestión, apoyo mutuo, autonomía y la crítica radical al sistema de dominación serían las puntas de lanza de nuestras propuestas. En esta segunda fase nos dimos cuenta de la necesidad de generar y fortalecer estructuras dinámicas de análisis, investigación y difusión de las prácticas político-artísticas, desde una pendiente anarquista.

A manera de una cartografía de lo disidente, los colectivos que nos acompañaron en la 2da tertulia libertaria, llegaron de diversos estados de la república: Oaxaca, Querétaro, DF, Veracruz, Cuernavaca, entre otros. Es causalidad ó ¿casualidad? que en esa fecha (19 de octubre), se celebró el día de la seguridad nacional. Entre desfiles policíacos y helicópteros que rodeaban el perímetro, lxs hijxs no deseadx, los apátridxs, lxs desatinadx de las políticas sistémicas y de las artes hegemónicas, fuimos parte del evento. Este hecho consolidó el espacio autónomo creado, en un tiempo visto como organizador de la vida, como territorio de lucha y resistencia en cuanto a calendarios, en donde pudimos observar la simultaneidad de la realidad social. Mientras



en el afuera -las calles-, “la seguridad” era un desfile de armas y visibilización del panóptico, adentro en *La Casa de Nadie*, la seguridad fue la posibilidad de hacer sin sentirse en riesgo. Aunque afuera el ruido estridente de la intolerancia tomará los cielos, adentro nuestro espacio era otra cosa, no solo por la razón sino la disposición de los sentidos y evocación de múltiples sentimientos/sensaciones como escenario de libertad: rabia, fuerza, duda, ternura, sorpresa, en donde la performance como acto que rompe lo que parece monolítico, reunía las piezas desarticuladas, “*caminar arrojando maíz a los cuerpos policiacos*” (performance de Fausto Luna) sin saberlo, sin proponérselo, lo que representó dibujar un borde y materializar a la estética como eje transversal de la existencia.

A partir de este 2do Encuentro, nos percatamos de la necesidad de seguir trazando, de dialogar y mostrar distintas formas de intervenir desde las poéticas/políticas del arte, con el objetivo de cortocircuitar el andamiaje convencional del arte para construir zonas autónomas de empoderamiento, en el que el acontecimiento del hacer teatro/performance se escenificara más allá del ojo crítico, en un afán de ser libres, volver a crear, compartir y sentir que otros mundos son posibles, y que nuestra arma para generarlos es el arte, como máximo dispositivo que engarza actos de convivio. Nos dimos cuenta que visibilizar desde distintas temáticas sociales las demandas de lxs oprimidxs sujetas a procesos de dominación social, las injusticias e impunidades de lxs culpables, los megaproyectos, entre otras cosas, nos ha hecho decolonizar los cuerpos, espacios, y sobre todo la MIRADA, para hacerla valer en la práctica presente y a las voces que seguimos en pie de lucha. Recordamos la frase de las compxs de Zenzontle de Querétaro: “Nos encontramos porque teníamos ganas de crear, de hacer algo, de reunirnos”. A lo que le agregaría: de asumir un papel/compromiso para generar alternativas ante la mierda hostigante y criminalización impuesta por el brazo represor del sistema. Es, entonces como –Nos hemos hecho presentes para contrarrestar la información mediática sobre el movimiento libertario.

### Tercera Llamada

El tercer Encuentro de teatro Libertario/performance detonó un cauce más decisivo, esto fue, replantearnos desde dónde y cómo dar continuidad a algo que nos estaba rebasando, en cuestiones de organización y de planteamiento de objetivos a largo o mediano plazo.

Algo que nos motivó, es que todos los individuos que formamos parte de este barco libertario apostamos por la libre asociación y desde ello nos colectivizamos para seguir colaborando en este camino. Por ello es que ante la situación preocupante, y de crecimiento a ojos abiertos de la violencia, el despojo, y la cooptación de toda propuesta creativa en constante crítica con los “modelos” sistémicos y en acercamiento con la comunidad, vimos la necesidad de seguir sumando esfuerzos desde las políticas de apoyo mutuo, autogestión y el desconocimiento a cualquier política partidista. Esta vez tomamos la idea fuerza del arte como catalizador de procesos reivindicativos, y como medio de transformación social en la búsqueda y apropiación de nuestra vida y sentido de existencia, “*Ni el camino, ni la caminata tienen fin, solo crece; se agregan caminantes y caminos*” (Seres Wenekaz). El 3er encuentro se realizó el 15 y 16 de marzo en la ciudad de Cuernavaca, Morelos, en coordinación con distintos colectivxs sede y convocantes como el Bloque de Colectivos de Morelos y Viaje de la Serpiente, quienes se sumaron para compartir dinámicas liberadoras. El objetivo de este Encuentro fue la creación/generación de espacios expresivos, con la finalidad de acercarnos a aquellas, zonas “lumpen” cuasi invisibles para las políticas hegemónicas del arte. Nos presentamos en espacios como: El Tianguis de Chamilpa, El Mercado Adolfo López Máteos y el Zócalo de la ciudad.

El primer día de arranque (15 de marzo) lo iniciamos con un Conversatorio, en homenaje y en memoria al director y militante Francisco KuyKendall Leal<sup>2</sup>, el espacio de “conversación” detonó distintas interrogantes desde cómo habitar el espacio, para ejercer el diálogo partiendo de las políticas/dinámicas libertarias, desde una con-versación más cercana/horizontal y en constante reflexión. Lo siguiente fue cómo concebimos colectivxs y participantes el arte libertario partiendo de procesos autogestivos, sin caer en tópicos acartonados o intransferibles. A partir de estas perspectivas, vimos la necesidad de configurar y de abrazar a otras experiencias libertarias, esto es, individuXs y/o colectivxs que asuman y se atrean a borrar las fronteras entre arte/vida-vida/arte con un compromiso político.

Concluimos este día, tomando en cuenta las reflexiones del cuerpo colectivo, en que nosotrxs apostamos por un arte crítico, y en situación -con consciencia política, social, cultural, ambiental-; en donde las fronteras de la vida se entretrejan y sean coherentes. No creemos en la mediatización de la obra de arte, y si en la libre expe-

riencia pre-expresiva como cualidad de todo ser humano. Es por ello que ligamos las experiencias creativas en su accionar colectivo, esto es, construir al individuo y de la individualidad al colectivo. Principios inherentes de toda creación, los cuales han sido prostituidos por la lógica mercantil que subvierte la capacidad creadora y la subordina a intereses particulares de dominación del Estado. Nosotrxs accionamos un arte –en libertad– *“la estética libertaria llama a la experimentación, el culto a lo ignorado”* dice André Reszler. Lo ignorado en el arte, es su sentido humano-reflexivo, debido a las formas jerarquizadas y alienantes constitutivas del biopoder.

Hemos sido considerados productos, captadores de información y procesadores del capital para la caldera del consumo neoliberalista. Hoy en día es urgente volver a la organicidad de los eventos del arte –a las zonas temporalmente autónomas– que generan y que traen consigo una réplica en la vida<sup>3</sup> según Hakim Bey. Es urgente volver a la actividad humana y humanizadora, que en su sentido esencial detona –MEMORIA-IDENTIDAD– prácticas creativas consecuentes a los procesos sociopolíticos del entorno que se esté pisando. Es por eso que nuestra alegría por la destrucción es una pasión creadora en palabras de Mijaíl Bakunin, debido a que violentamos desde el acto creativo los “pilares” que históricamente nos han cooptado e injertado formas y usos fuera de nuestro instinto salvaje y creador, con el fin de domesticar nuestros actos al servilismo y enajenación para el enriquecimiento de unxs cuantxs. Sabemos que el arte es el vehículo para la reivindicación social y toma de conciencia, por lo tanto un arma sutil, y desde este aspecto construimos nuestra trinchera.

Para el segundo día del Encuentro (16 de marzo), los testimonios tanto de los creadores como de los espectadores, sobre las intervenciones escénicas/performance efectuadas en el Tianguis de Chamilpa, Mercado Adolfo López Máteos y el Zócalo de la ciudad, y nos hicieron replantearnos cuáles serían los dispositivos escénicos más factibles para acercarnos a un espacio no-conventional, en el que su geografía, atmósfera, y acontecer forman parte del rictus cotidiano del ser humano y que por lo tanto los autores/participantes de esta hechura diaria: locatarios, comerciantes, transeúntes, consumidores, viene-viene, entre otrxs, no están acostumbrados a dialogar con estas experiencias escénicas en su lugar de trabajo y en algunas casos había hostilidad o desinterés. Esta autocritica ha sido importante realizárnosla, para quitarnos el velo romántico del arte para el pueblo

y por el pueblo. En otros casos nos preguntaban en qué consistía el acto escénico, por qué estábamos haciendo eso, o solo nos brindaban un gracias, en algunos casos nos abrazaban o solo tenían una recepción más sincera y el silencio formaba parte de la práctica reflexiva individual. En gran medida se buscó que las intervenciones escénicas trataran de mutarse en el espacio para no transgredirlo, y revitalizar desde distintos tópicos y acciones poéticas la situación actual del país como el despojo, la pérdida de identidad, memoria, el sistema patriarcal, etc., para luego generar un diálogo con lxs espectadores.

### Se abre el telón...

Así es como el Encuentro de Teatro Libertario y Performance lo hemos ido construyendo desde distintas lógicas, según el contexto en el que se realiza con metodologías políticas definidas y resaltando un principio básico: el NO convertir en canon obligatorio nuestras prácticas creativas y –Sí– darle un contenido y forma desde su diferencia y sentido liberador, con el fin de continuar dentro y fuera del arte con un horizonte político libertario. Es por eso que este encuentro nos ha revitalizado a unos más que otrxs en distintas facetas de nuestra existencia libertaria, desde La fiesta, el comer juntxs, escucharnos, la confianza de compartir la vida unos días, retomar ese asunto de la confianza como elemento político de hacer lazo entre les individuxs, colectivxs y espectadores.

En dicha zona autónoma creada como acto poético, han surgido interrogantes que nos llevan a seguir huyendo más incógnitas, para fortalecer instantes en los que hemos decidido estar en resistencia, porque nadie somos todxs, y negarnos es una forma de nombrarnos, siempre caben las preguntas: ¿Dónde estamos todxs? ¿Cuáles son esos lugares (zona autónomas) para ser vistos? Sí algunos tienen el poder y la fuerza, para controlar los espacios, cercarlos, rodearlos, mistificarlos, ¿nos quedamos en los espacios nuestros para mirarnos nosotrxs? ¿Nos enfrentamos en sus territorios dominados? ¿Construimos unos nuevos? ¿Podemos seguir jugando con las tres propuestas sin renunciar a ningún frente? Cómo continuar el camino ya emprendido (Oaxaca, Xalapa, Cuernavaca, ...) y seguir trazando nuevos senderos para lo que sigue, cuáles serían las formas más idóneas de problematizarnos y seguir construyendo el contenido, la forma/técnica, sin perder la radicalidad del poder creativo, esto es, ir de la espontaneidad a una



construcción, sin caer en la institucionalización estática y burocrática. Solo sabemos que para quienes hemos asumido una postura contraria al uso alienante del arte, representa un reto, por el hecho de volver al sentido orgánico de su enunciación: el acto creador por encima de la obra en sí, esto es, vivir el arte en su ámbito de libertad e intransferible en su concepción de reducto.

Hoy en día nos encontramos en la etapa de seguir generando experiencias metodológicas que nos ayuden a configurar procesos creativos, técnicos y autogestivos para trazar líneas hacia el mundo que realmente queremos. Desde distintos frentes artísticos y posturas políticas afines, nos hemos convocado para organizar el próximo encuentro que se llevará a cabo en la ciudad de Querétaro en el mes de diciembre, los días están por confirmarse, así que invitamos estén al pendiente para quienes decidan sumarse al esfuerzo colectivo y/o compartir un rato escénico de confrontación a la realidad que nos imponen, a partir de talleres, teatro, performance, visuales, entre otras cosas. Las intenciones son las mismas: producir un contenido y una praxis crítica que se dirija directo al horizonte libertario. Creemos que la (de)construcción del conocimiento es más factible cuando se colectiviza y se comparte.

Colectivos que han participado con nosotrxs y que se han sumado al Encuentro:  
2do Encuentro de Teatro Libertario/Perfomance en La Casa de Nadie, Xalapa, Ver.  
Seres Wenekaz (Oaxaca) con *Teatro desobediente*,

Loukaniko y los perros (Xalapa) con *Trova libertaria en Resistencia*, Areíto Arte Acción (Xalapa) con *La sirena Roja* (1906) del dramaturgo Marcelino Dávalos, Colectivo Estereográfico (Xalapa) con *Anomalías*, Zenzontle Exquisito (Querétaro) con *Desflorando la tierra*, Fausto Luna (DF) con *Palabras-Semillas/Semillas-Palabras*, Tinglado (Veracruz) con *Gina y el Emperador*, Sofia Vera (Oaxaca) con *Ausencia/Performance* participativo, Don Gua (Chile) con *Soy Disidente* y Grupo Tercer Teatro (Cuernavaca) con *¡Viva! Rapsodia de los buenos tiempos*.

Tercer Encuentro de Teatro Libertario/Performance en Cuernavaca, Morelos:  
Zenzontle Exkizito (Querétaro), Fausto Luna (DF), Fosa Común (DF), La Comedia Humana (DF), Laboratorio Interdisciplinario (Cuernava/Chile), Makame Lara de Areíto Arte Acción (Xalapa), Colectivo Seres Wenekaz (Oaxaca), Loukaniko y los perros (Xalapa), Dos Raíces (Cuernavaca), Don Gua (Chile), Red por Tierra (Cuernavaca), Arte sin Fronteras (DF), Bloque de Colectivos Morelos, Cuicacalli (Cuernavaca) e Intervención Decorporalizada (DF). ★

Para más información:

El link de nuestra página web:

<http://encuentroslibertarios.tk/>

Correo electrónico:

[teatrolibertario-performance@live.com.mx](mailto:teatrolibertario-performance@live.com.mx)

#### Notas

<sup>1</sup> Redactores: Jose Isla Hidalgo, Tanya Hernández y MaryCarmen Lara Orozco.

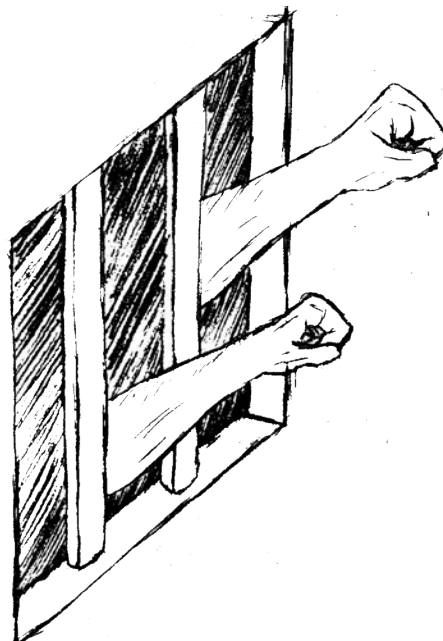
<sup>2</sup> Herido por el operativo policiaco del DF con una bala de goma el 1DMX y debido a ello padeció una fractura cráneoencefálica, su estado de salud siempre fue delicado, el 25 de enero del año en curso fallece, quedando impune su caso y como evidencia de la arbitrariedad del sistema legal y sus "dirigentes".

<sup>3</sup> Para más información consultar el artículo La Zona Temporalmente autónoma de Hakim Bey: <http://www.merzmail.net/taz.pdf>. Consultada en mayo 2014.



# Resistencia posible a la institución que soy

PAULINA ROMERO HECHT



Cuando se habla de dominación y resistencia, por lo general se tiene claro que se está frente a una jerarquía vertical y que desde ahí, los de arriba mandan a los de abajo. Ahora bien, esta claridad por lo regular se desvanece cuando se trata de las instituciones heterónomas que uno mismo reproduce, y se desvanece porque **Dominación y resistencia suelen disfrazarse**. La dominación se oculta para evitar imponerse por medios visiblemente violentos que le deslegitimen y la resistencia lo hace para, desde lo encubierto, poder resistir. El hecho de que la dominación y la resistencia se oculten no quiere decir que no existan.

Se suele plantear que si el sujeto está convencido y acepta libremente su lugar en esa jerarquía, no hay dominación, dejando de lado dos aspectos sobre los cuales Castoriadis nos proporcionar herramientas para pensar este problema: 1. La socialización impuesta al sujeto implica que éste vea al mundo desde **un sólo sistema de pensamiento** (el heredado) como si no existiera ninguna otra opción posible (autónoma), logrando que el sujeto sólo se “sume” a lo que hay. 2. Lo que efectivamente sigue existiendo aunque se abraza o se esté “de acuerdo con” es la jerarquía vertical en la que unos le dicen a otros lo que deben hacer, pensar, creer, al presentar su **sistema de creencias como cerrado** y único posible. Dentro de este sistema, la *realidad* se concibe como dada, como aquélla a la que hay que adaptarse, no como una construcción hecha por el sujeto mismo, siempre abierta a cambio. La resistencia está en poder pensar de manera autónoma, en poder ser creativo y reflexionar sobre el proceso que toda ins-

titución es, es decir, abrir el sistema de creencias, des-sacralizar no sólo a las instituciones, sino a la realidad misma (o a lo que se tiene por ésta).

Son muchos los autores que manejan el tema de las instituciones como si éstas fueran algo externo a quienes las conforman. Es decir, se separa la (en realidad inseparable) relación institución/miembro, dibujando una **falsa separación entre del sujeto individual/colectivo**. El sujeto es simultáneamente individual/colectivo; es producto de varias instituciones y las reproduce (por necesidad, por gusto, por convencimiento, durante un corto tiempo o por toda la vida...) con su modo de pensar y de hacer, el cual es acorde con las mismas. Además, las instituciones son nada sin los individuos que hacen suyo su sistema de creencias. Cuando el sujeto hace suyo lo que las instituciones plantean, los modos de pensar y hacer propios de la institución adquieren un sentido para el sujeto. Una vez que han sido así legitimados, se materializan en normas, edificios, modos de comportamiento específicos, etc. Ahora bien, la dominación y la resistencia existen en el sujeto mismo y éste se puede comportar como dominante/dominado, según el lugar que ha asumido desde la institución que introyectó y según sea lo que más reproduzca (dominar/resistir).

Estas consideraciones permiten suponer que la lucha por la autonomía acontece no como una lucha externa al sujeto, es decir, contra una institución que esté “allá afuera” separada de éste, sino más bien, al interior del sujeto mismo. Resistir a una institución implica

dejar de creer y reproducir los valores y el sistema de creencias de la misma.

Una última consideración antes de desarrollar brevemente lo que en esta introducción se ha planteado: toda lucha interior en contra de los valores y las creencias que las instituciones/sujetos hemos venido aprendiendo y reproduciendo a través de la socialización (la cual pretende imponer un único sistema de creencias válido para todos, lo cual es una total imposición a la inestimable particularidad del sujeto) es a su vez una lucha **política**. Si aceptamos la indivisibilidad de lo individual/colectivo, toda acción reflexiva autónoma, es política, pues niega la institución establecida en uno, y desde ahí, permite pensar y crear otras formas nuevas y distintas de pensarse/nos -dentro de las figuras de lo pensable, aclararía Castoriadis-. Toda lucha por la autonomía es pues, simultáneamente una lucha individual/colectiva para resistir a la heteronomía impuesta socio-históricamente, la cual, en este momento histórico, no está de más mencionarlo, es la Occidental impuesta y que tiene pretensiones de ser global.

### 1. Los disfraces de la dominación y la resistencia

En el texto *Los dominados y el arte de la resistencia* de Scott, se pueden encontrar varios elementos para reconocer cómo y porqué se disfrazan la dominación y la resistencia, además de que cuenta con un gran aporte, el de reconocer que la dominación y la resistencia se dan en todas las relaciones de poder y que se trata sobretodo, de una cuestión de dignidad, de ser *iguales*, de poder tener voz, más que de la dominación económica, política, religiosa *per se*. Lo que verdaderamente fastidia, por ejemplo, no es ser empleado o ganar poco (igual con ese poco alcanza para sobrevivir, es el sistema capitalista el que crea más necesidades que las que verdaderamente tenemos), sino que con esa condición de empleado mal pagado, el sujeto gana un lugar muy bajo en la jerarquía vertical -que él mismo vive, cree y reproduce- y debido a esto, debe aguantar desplantes, malos tratos, desconsideraciones, o incluso se le prohíbe soñar o pensar en un modo de hacer distinto, so pena de ser calificado de rebelde, con las consecuencias que esto conlleva en una sociedad que ha aprendido a ser aparentemente conformista. (Scott; 2000)

Cabe recordar que desde lo que planteo, en una institución de jerarquía vertical, todos los que pertenecemos a ella dominamos y resistimos, todos asumimos y

reproducimos los valores de dicha institución y desde ahí nos relacionamos y nos movemos. Habemos quienes mandamos, pero estamos también los que nos dejamos ser mandados -sean por los motivos que sean- y así funciona la institución, poniendo a cada quién -incluso "felizmente"- en su lugar. No sólo hay un "grupo dominador" sino toda una red de relaciones que reproducen la dominación en lo cotidiano, en la manera de relacionarse con el otro.

Ahora bien, lo que Scott nos señala es que, aunque las instituciones aparenten funcionar sin descontento por ninguna de las partes, en realidad tanto la dominación como la resistencia no están ausentes, sino que se disfrazan. Quienes dominan, deben ser sutiles al hacerlo, disfrazar su dominación, incluso seduciendo y adoctrinando, para evitar llegar a ser explícitamente coercitivos. Quienes resisten, a su vez, deben hacerlo sutilmente, por "...prudencia, por miedo o por el deseo de buscar favores...". Se trata de una tensa relación querida, buscada y propiciada por unos y tolerada por otros.

Un ejemplo de dominación disfrazada, sería la del gobernante que busca legitimarse por medio de discursos seductores, manipulando la ley a su favor, tratando de convencer a "su pueblo" de que le necesitan, aunque en realidad no sea así, aunque en realidad sus decisiones afecten al "pueblo" que dice cuidar. Este disfraz de legitimidad -con toda su parafernalia, elecciones incluidas- permite que el gobernante poco tenga que recurrir al uso de la fuerza para aplacar a quienes posiblemente se rebelen. Ejemplos de resistencia disfrazada son también las de el hijo que resiste en lo oculto al mal trato del padre, pues aunque siga en la casa paterna -por no tener otra opción de vivienda, más que porque esté de acuerdo con el trato que se le da ahí-, gesta en lo oculto la firmeza de querer ser tratado mejor y desde ese convencimiento, quizá busque la manera de salir de la casa del padre lo antes posible. O el caso de la mujer golpeada que sigue con el marido porque está amenazada o piensa que no tiene otro medio de subsistencia. El hecho de que vive ahí, no significa que esté de acuerdo con el mal trato y no resista, quizá encuentra apoyo en otras mujeres golpeadas que en silencio se apoyan y organizan, quizá le juega el juego al marido porque piense vengarse de otra manera... Scott propone distintas formas de resistencia que van desde aprovecharse de la situación -como en el caso del hijo que vive en la casa paterna

bajo reglas muy estrictas pero aprende también a utilizarlas para su propio beneficio-, hasta organizarse en lo oculto con otros para planear romper con esa relación de poder, pasando por las bromas y burlas que se hacen a espaldas de quien domina sobre su persona o sus formas de hacer y de ser.

Es decir que, aunque el sujeto dominado aparente estar de acuerdo con el lugar que se le ha asignado en una jerarquía vertical específica, padeciendo el trato que esta posición le merece, en lo oculto sueña con la igualdad, con la posibilidad de ejercer una *reciprocidad negativa* ante el otro, con la dignidad, con la posibilidad de ser quien quiere ser y no quien se le dicta que sea. El desagrado y la resistencia al mal trato (trato desigual); a lo que no nos gusta o provoca ira y descontento; a que se deslegitime el sistema de creencias que uno quiere para sí, están siempre presentes aunque no se vean, gestando quizá, desde lo oculto, un posible cambio. Holloway señala que este malestar no nace de la quietud, de sólo sentarse y reflexionar, sino de la negación, de una disonancia que puede tomar muchas formas, desde un murmullo inarticulado de descontento, a las lágrimas de frustración o un grito de furia, manifestaciones todas de desasosiego, de anhelo –reprimido–, de una vibración crítica. (Holloway; 2002)

El aporte de Scott de pensar a la dominación/resistencia en términos de imposibilidad de *reciprocidad negativa*, matiza aún más lo que en esta desigual relación fastidia, lo que provoca el desagrado, la *disonancia*, la raíz de la resistencia. En las relaciones de poder, lo que cansa, lo que cuesta, es la cuestión de la dignidad, el no ser considerado un *igual*, la presencia de una jerarquía vertical que lo pone a uno en una posición desventajosa. Lo que pesa es negar al dominado la oportunidad de *reciprocidad negativa*, es decir, el derecho de “devolver la bofetada”, que regularmente se tiene entre iguales. También señala por ejemplo, que encontró en los testimonios de explotación de la clase obrera contemporánea que los ataques a la dignidad personal o el riguroso control de las horas de trabajo a los que eran sometidos, eran temas tan destacados como las preocupaciones más específicas del desempleo o el salario.

Para este autor, la dominación no está sólo en la coacción física, en el doblegar físicamente al otro, el tenerle de asalariado o privarle de su libertad. Está en esa posición jerárquica estructural que hace que un

sujeto “inferior” (al menos desde su posición dentro de esta estructura jerárquica) no pueda responder de manera justa a ofensas o ataques, aunque sean verbales, que provengan de alguien “superior” en dicha estructura, que tenga por ejemplo, que tragarse medidas opresoras que sean tomadas desde “arriba” y que le afecten directamente, sin poder defenderse. Aquí podemos incluir que es también dominación el deslegitimar cualquier sistema de creencias diferente al que se pretende imponer, haciendo que el sistema de creencias del dominado parezca ridículo, imposible, vano, absurdo, reprobable y que desde ahí, se le obligue a obedecer al que se le pretende imponer; al respecto Scott dice: “Esta práctica de la dominación y de la explotación produce normalmente los insultos y las ofensas a la dignidad humana que a su vez alimentan un discurso oculto de indignación.”

Se resiste pues, a la jerarquía que se impone y que hace uso de posiciones estructurales para ofender, explotar, dominar o simplemente, mal-tratar al otro. Lo afortunado es que esta negación de *reciprocidad negativa*, efectivamente alimenta, como señala Scott, un *discurso oculto de indignación*, discurso desde el cual se puede comenzar a desertar a la institución “en mí”, dejar de crearle/reproducirla, comenzar a atreverse a que el *sentido* autocreado de la institución se pierda y desde ahí, comenzar a ponerle un alto a la dominación y resistir más consciente y abiertamente.

La socialización de las instituciones es clave para que la *violencia simbólica* se ejerza. Bourdieu describe como es que opera la educación para que la institución se pueda reproducir e imponer sin que se tenga por violencia. Se hace uso aquí del ejemplo de la *Acción Pedagógica* de Bourdieu para destacar que la socialización implica violencia simbólica, la cual aparece como aceptada por todos, para así no tener que efectivamente ejercer coerción física para imponerse (aunque finalmente es imposición/dominación). Así, existe una violencia simbólica que se impone en toda relación de poder y que pretende disfrazar lo efectivamente violento de su imposición.

Con Castoriadis se puede matizar que no se trata sólo de una imposición de un grupo “encargado de imponer” (*Autoridad Pedagógica*, en el caso del ejemplo de la educación de Bourdieu), sino una imposición que ejercemos unos sobre otros y reproducimos unos y otros, no sólo en la escuela, sino desde el hogar, con



los amigos, la familia, la comunidad en la que se vive, pero por ahora.

Para poder dominar sin enfrentar una fuerte resistencia, conviene tener el terreno preparado desde la convicción, la ideología o la creencia, oportunamente inculcados en el sujeto. Bourdieu señala que la Acción Pedagógica (AP) debe recurrir menos a medios directos de coacción si los significados que imputa se imponen “por su propia fuerza”, es decir, desde el convencimiento previamente conseguido con base en la inculcación de significados que se manejan como universales. También se refiere a la AP como la enseñanza que se transmite y reproduce para perpetuar la relación dominante-dominado. El sujeto que domina busca reproducir sutilmente –sin coacción física– sus modos de hacer y de pensar y, para tal efecto, aplica siempre algún tipo de enseñanza, de reglas, de AP, las cuales permitan que el sujeto asimile, se familiarice y hasta abrace tal relación de dominación. En el párrafo anterior se lee que la coacción puede ser menos directa si los significados que se imponen en el dominado logran aplicarse por su propia fuerza, desde la convicción.

Por otro lado, este autor señala que la reproducción de la dominación se vale de la *acción pedagógica* y la *violencia simbólica*, para reproducirse. La AP esconde detrás de sí, esta violencia simbólica, esta imposición disfrazada de educación. Desde su planteamiento, nos resulta útil comprender la dominación porque: a) reconoce que este tipo de relación existe y que obedece a los intereses objetivos de los grupos o clases arbitrariamente dominante; b) explica cómo se reproduce la dominación por medio de la acción pedagógica, la cual siempre significa violencia simbólica (no hay imposición no-violenta); c) justifica la idea de que al reproducirse la arbitrariedad cultural, se contribuye a reproducir las relaciones fuerza que fundamentan el poder arbitrario; d) señala que la dominación pretende hacer que se vea como “natural” su imposición y que aquellos que transmiten la enseñanza aparecen automáticamente como dignos de transmitir el conocimiento y quedan así autorizados para imponer su enseñanza. Así, la imposición es la mayor de las veces callada, se da de manera sutil y busca finalmente, su reproducción. Vemos que no por ello, que no por callada o por estar exenta de violencia física o explícita, deja de ser dominación. Además de que existe una legitimidad dominante que se impone y de la cual se ignora “su

verdad objetiva de acción pedagógica dominante y de imposición de la arbitrariedad cultural dominante.” (Bourdieu; 1981)

## 2. La institución que se presenta como sistema cerrado y la resistencia posible dentro de esta pretendida heteronomía

*La historia de la socialización de la psique es la creación del individuo social.*

Leonor Zapolsky

En este epígrafe se advierte que la historia de la psique es la confluencia de dos historias, la de su propio trabajo y creatividad con una de imposición de un *modo de ser* que la sociedad realiza. Coexisten así en el individuo social una realidad privada y una realidad pública y común, de tal manera que la *cosa en sí* es incognoscible, pues está siempre remodelada por el otro (empezando por la madre, quien nombra y significa un mundo). Zapolsky apunta: “La sociedad instituye en cada momento un mundo como su mundo o como el mundo.”

### A) La institución

Castoriadis es el autor del que echo mano para mejor entender la institución que se ES y se reproduce, cómo es que el sujeto se socializa para convivir y en esta socialización, introyecta instituciones –significaciones imaginarias sociales– aprendiendo a moverse en el margen de estas instituciones, como si no hubiera otra opción posible de convivir. Esta perspectiva de la institución que se ES, nos aparta de las versiones que nos hablan de una institución que está “allá afuera”, viva por sí misma, a las que los sujetos se adscriben. No hay institución sin sujetos que sean, crean en y reproducen esa institución, que no es más que la manera en la que aprendemos a relacionarnos con el otro y que es una forma que puede cambiar, no es nunca permanente, como las instituciones heterónomas pretenden ser.

Son muchas las consideraciones que hay que hacer para llegar a mejor comprender lo que Castoriadis nos señala. Comenzamos por la *fabricación social del individuo*, necesaria para que exista “vida social”. Este autor señala que la imaginación singular del sujeto se ve sometida debido a la fabricación social del individuo: el sujeto debe pensar y hacer sólo lo que es so-

cialmente obligatorio pensar y hacer. Lo que salga de esto puede sólo manifestarse en el sueño, el fantaseo, la transgresión, la enfermedad. Nos encontramos así ante un proceso socio-histórico de represión.

Esta fabricación social del individuo permite que el sujeto se mueva dentro de un sistema que se le ofrece como cerrado la mayoría de las veces y que sólo se permita pensar y actuar dentro de lo que el sistema permite. Un azteca se permitía y debía hacer sacrificios humanos y es totalmente comprensible para éste, debido a la socialización a la que estuvo expuesto. A un empresario moderno le parece natural destrozarse su hábitat si su empresa lo requiere, cuenta incluso con todo un aparato legal y político que lo permite y aplaude, en nombre de la economía. Cuestiones que, si se ven desde otras culturas, nos parecen aberraciones. Se internaliza la necesidad del sacrificio humano y todos están de acuerdo con ello, se internaliza el valor del dinero por sobre el natural y se tiene un coro que lo respalde. Pensar fuera de ese marco en el que se ha sido socializado, se presenta como ridículo o impensable. Para quienes han sido socializados en una cultura específica, las significaciones sociales imaginarias que ha introyectado, propias de dicha cultura, le dan un cómodo *sentido* a su hacer y pensar. Si bien la sociedad somete a la psique humana, a cambio le ofrece un sentido que le permite entrar “en el mundo duro de la realidad... en el mundo real creado cada vez por la sociedad, las cosas tienen un sentido, la vida y (habitualmente) la muerte tienen un sentido.” (Castoriadis, 1993)

Sobre lo que es el individuo, Castoriadis señala que éste no es otra cosa que la sociedad misma y no su opuesto, como “tontamente” se suele manejar. El individuo no es otra cosa que capas sucesivas de socialización. Añade que ésta socialización es esencialmente violenta puesto que la psique debe renunciar a ser el centro del mundo, algo a lo que realmente nunca podremos renunciar: “Siempre soy el origen de las coordenadas. De mí parten los ejes x, y, z y t, parten de mí aquí y ahora. Hacer concordar esos ejes con los ejes de otros observadores es todo un trabajo.” (Castoriadis, 1992)

Es eso lo que se logra con la socialización: considerar al otro, convivir con el otro, relacionarse con el otro desde formas instituidas específicas de relacionarse, que, de ser heterónomas, suelen tomarse por únicas

y cerradas y desde ahí, violentan a la singularidad del sujeto, los sistemas de creencias y significados propios. Se destaca la necesidad de las instituciones, pero se advierte que, si se tienen por cerradas y únicas, *reprimen* al sujeto y, todo aquél que quiera ser autónomo, debe resistir a esa represión, a esa dominación de las instituciones introyectadas y reproducidas por todos.

*B) Sobre reflexionar dentro de un sistema que se presenta a sí mismo como cerrado*

Ante esta dominación de las instituciones de la que el sujeto es “presa” y a la vez reproduce en su pensar y hacer, ¿Cómo hablar de autonomía? ¿Dónde entra la posibilidad de pensar y hacer diferente, dentro de las *figuras de lo pensable*? La respuesta sería, por medio de la reflexión, una reflexión que logre hacerse fuera del marco de las instituciones heterónomas. Difícil tarea, puesto que éstas se presentan a sí mismas como cerradas, es decir, ya tuvieron su *clausura*. Esto significa que toda reflexión es permitida siempre y cuando se mueva dentro de los límites de la institución y no cuestione su esencia: las preguntas que se hacen no van más allá de las reglas de inferencia y criterios deductivos propios de la institución.

Con esto, el autor señala cómo opera la dificultad de reflexionar dentro de una institución clausurada, heterónoma, a la vez que apunta que es posible hacerlo. El lenguaje mismo, como institución, va cambiando. Se recibe hecho y sólo se puede pensar en el lenguaje que se conoce. Pero, aunque cerrado para una mejor comunicación entre unos y otros, admite siempre variaciones y cambios que se van adaptando a las situaciones nuevas que surgen y deben ser nombradas distinto. Un ejemplo de la dificultad de reflexionar dentro de una institución cerrada, es el que el mismo Castoriadis propone: “¿Cómo psíquica y lingüísticamente, podría decirse que la ley es injusta?” (cuando se le ha enseñado al sujeto que la ley ES la justicia y sería una contradicción que no lo fuera).

Este tipo de pensamiento cerrado es *funcional* para el sujeto, pues le permite moverse con *sentido* dentro de una realidad *creada*. Como bien dice Castoriadis, “La búsqueda de sentido generalmente es colmada por el sentido ofrecido/impuesto por la sociedad.” De ahí que pensar más allá, reflexionar fuera de lo que se presenta como resuelto de una vez y para siempre, requiere un esfuerzo mayor, implica perder la comodidad

dad de tener todas las respuestas, aunque no por ello es imposible hacerlo:

La reflexión aparece cuando el pensamiento retorna sobre sí mismo y se interroga no sólo acerca de sus contenidos particulares sino acerca de sus presupuestos y fundamentos (...) esos presupuestos y sus fundamentos no le pertenecen, le han sido provistos por la institución social, por ejemplo (...) el lenguaje.

### La aparición de la reflexión

(...) implica (la emergencia de una) sociedad en la cual ya no hay verdad sagrada (...) y en la cual ha devenido psíquicamente posible para los individuos el cuestionamiento tanto del fundamento del orden social (reservándose el derecho de re-aprobarlo, dado el caso) como el de su propio pensamiento, es decir, de su propia identidad.

Ahora bien, cuando el sujeto se atreve a interrogar cuestiones esenciales de su pensamiento y rechaza algo

(que ya no podrá volver a aceptar de ese momento en adelante) quizá entrevé nuevas posibilidades y opciones, pero quizá no lo haga. Desaparecen las certezas. La única certeza que se tiene es que ya no es necesario u obligatorio considerar a “lo que hay” como LO válido, como LO único posible o como LO real. Cuando se reconoce que hay o pueden haber otras maneras de pensar y de hacer, se rechaza lo que se ha descubierto como imposición *no necesaria*.

### *Figuras de lo pensable*

Tener por dada una realidad –que ha sido **construida** socialmente– dificulta pensar más allá de la misma, sin embargo, es posible hacerlo. Al respecto, Castoriadis menciona que todo el trabajo teórico, de la reflexión, de la historia de la ciencia, muestran que la imaginación está siempre suscitando el nuevo pensable y que es necesario “fantasear” algo para poder pensar cosas nuevas. Ahora bien, este fantaseo no se sustrae de control sino que sucede dentro de lo que nos parece





pensable, como cuando el lenguaje va cambiando con el paso de los años con pequeños cambios cotidianos y no se inventa un lenguaje totalmente nuevo así de repente. El sujeto tiene esa capacidad creadora para resolver en lo cotidiano, en cosas “pequeñas” lo inesperado, lo que no tiene sentido, lo que ya no se puede pensar con los referentes que se contaba para hacerlo. Siempre hay posibilidad de cuestionar la institución que uno es, el sistema de significados que se llegó a asimilar como propio: “(...) no puede existir un ser humano cuyo inconsciente haya sido conquistado por lo consciente, cuyas pulsiones estén sometidas a un control completo por las consideraciones racionales, que haya dejado de fantasear y de soñar.” La reflexión es pues, ese esfuerzo por romper la cerrazón en la que nos encontramos atrapados debido a nuestra historia personal o a las instituciones que hemos internalizado.

Si bien en las sociedades heterónomas el “prohibir el pensamiento también aparece como la única manera de prohibir los actos”, existe la subjetividad –como **proceso** que se confronta con lo instituido– que no deja de buscar nuevos caminos, de negar los que ya no le funcionan, por más que se presenten como cerrados e incuestionables. Y es un proceso porque nunca termina pues “(...) todo pensamiento que concluye, establece a su vez un nuevo cierre (...)”, cierre que habrá que cuestionarse más adelante.

*C) Sobre la autonomía (individual/colectiva como inseparable)*

*No se puede hacer a alguien autónomo por medios heterónomos (...)  
(hay una) voluntad de autonomía, la voluntad de ser libre, siquiera libre del sufrimiento.*

**John Holloway**

Como lo plantea Holloway existe primero la negación, el saber que NO se quiere algo, aunque no se tenga claro *cómo* resolverlo. Este NO es ya un paso hacia inconformarse, hacia la autonomía, hacia buscar otros caminos posibles, no recorridos con anterioridad. La construcción de la autonomía parte de un pensarse y moverse más allá de las opciones que se ofrecen como ya hechas y pensadas para resistir. Parte de una negación, de una indignación, de no encon-

trar ya una respuesta en lo establecido. Y esta resistencia es simultáneamente individual/colectiva. Este autor señala que no existe el individuo humano sino más bien, una psique socializada y que, entre más heterónoma sea la sociedad en la que se es socializado, menos de individuo queda. Apunta que “la verdadera individuación comienza cuando las sociedades empiezan un movimiento hacia la autonomía”. Y que para crear individuos individuados, hace falta una sociedad individuante, opuesta a las sociedades heterónomas y tradicionales que son uniformizantes, colectivizantes.

Así pues, sujetos autónomos se mueven con autonomía y se relacionan desde esta autonomía, permitiendo que las instituciones que introyectan y reproducen, sean autónomas, se abran al proceso constante de vivir resolviendo, echando mano de lo que sea necesario, no sólo de lo establecido. Una socialización en la que todos quepan, en la que no hay una ideología dominante, una verdad sagrada intocable que deje a muchos fuera, sino que provea de respuestas para un mejor convivir, sabiendo que éstas serán respuestas provisionales, siempre sujetas a una mejor solución. Nos dice Castoriadis: “(...) no hay derecho de hacer una distinción entre un inconsciente individual y un inconsciente colectivo (...) hay un solo inconsciente, común a toda la especie humana”. Y añade:

(...) la naturaleza del alma humana excluye por siempre la realización de una sociedad perfecta (...) allí donde las utopías mostraron una sociedad perfecta, sin conflictos, se puede ver cierto absurdo proveniente del no-reconocimiento de que los seres humanos estarán siempre afectados por uno o varios clivajes psíquicos. (Castoriadis, 1993)

Es decir, resistir es dejar pensar que todas las respuestas están dadas o estarán dadas de una vez, por todas, y para siempre; reconocer lo imposible de la clausura que las instituciones sociales tradicionales (heterónomas) prometen. La lucha por la autonomía, la resistencia a las instituciones heterónomas –instituciones que venimos reproduciendo desde hace ya mucho tiempo y no dan para resolver la realidad actual y sobretodo, la realidad de todos y cada uno de los sujetos, con vidas a historias tan diferentes entre sí– resulta pues imprescindible para aprender a relacionarnos de otra manera, ser una sociedad distinta, mucho más plural y sobretodo, sustentable.

### 3. Falsa separación sujeto individual/colectivo.

Con otras palabras, pero en la misma línea que Castoriadis, Holloway propone de desechar la idea de que lo individual está separado de lo colectivo. En *Cambiar el mundo sin tomar el poder* el autor describe esta relación de lo individual-colectivo reconociendo que las instituciones son *formas* de relacionarnos entre nosotros mismos y como tal, en el momento que nos pensemos y movamos distinto, nuevas *formas* (instituciones) aparecerán.

Estas formas *reificadas* de relacionarnos –fetichizadas– se presentan como categorías “cerradas” puesto que se desarrollan “de acuerdo a una lógica autocontenida.” Sin embargo, la identidad no desaparece nunca por completo, entra una y otra vez por “la puerta trasera”, justo cuando se creía que se había logrado desaparecerla. Este autor habla de *fetichismo* con la intención de socavar la rigidez de las instituciones entendidas como meras *formas* históricamente específicas de relaciones sociales que, como son producto del hacer social, el hacer social las puede cambiar.

Dos cuestiones más que son clave para entender el planteamiento de Holloway son la *dialéctica negativa* y el estar con-y-en-contra de lo fetichizado. La dialéctica negativa tiene que ver con rechazar aquello que nos molesta, aquello con lo que no estamos de acuerdo, aunque no se sepa bien qué es lo que sí se quiere. Al menos se sabe que lo ya instituido, que me niega, no. Por ahí empieza toda resistencia, toda lucha por la anti-fetichización.

En segundo lugar tenemos el estar siempre con-y-en-contra-de algo. Lo que en Castoriadis sería pensar desde las figuras de lo pensable. No se inaugura algo totalmente nuevo, la lucha se hace con-y-en-contra de lo instituido que nos molesta. No se puede resistir contra algo de lo que no se es parte-de, no habría ahí resistencia alguna. Se resiste a lo que ya se internalizó, contra la *forma* que hemos llegado a ser, pero que ya no nos resuelve. No hay un comienzo nuevo, una tabla rasa para empezar desde un nuevo y original comienzo, se va trabajando con y en contra de lo que se conoce.

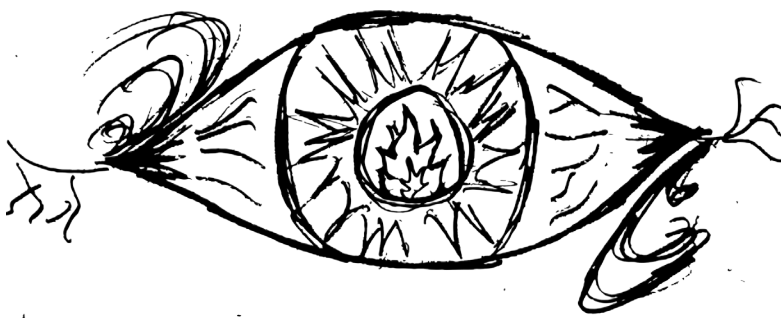
La fetichización para Holloway debe tenerse como *proceso* y por lo tanto, nunca cerrada. De esta manera, se abre la puerta a que el pensar y actuar del su-

jeto cambien, de hecho, y como práctica cotidiana, lo temporalmente fetichizado, constantemente. Desde esta perspectiva, se permite ir resolviendo los conflictos sobre la marcha, sin pretender haber encontrado la fórmula única que lo resuelva todo (para todos los sujetos, los de hoy y de mañana a la vez, los de quienes vivimos en el sur como los del norte, jóvenes y viejos...), como las instituciones heterónomas dicen hacer. La lucha por la anti-fetichización más radical, es la lucha, mas que en contra de lo fetichizado, en contra de la objetivación misma, contra no poder pensar y actuar distinto siempre que sea necesario, sea el caso que fuere. La lucha es por no objetivar las relaciones sociales (Estado, Iglesia, ser mujer, hombre...) como si tuvieran vida propia.

El sujeto crítico-revolucionario es indefinible y anti-definicional, puesto que la definición implica subordinación y el sujeto crítico-revolucionario está en rebeldía constante contra la subordinación, contra la definición. Su grito es un grito-en-contra y “cuanto más fuerte la represión, más fuerte el grito”. Este sujeto crítico-revolucionario no nos remite a una minoría selecta de pensadores, sino ante todo aquél que se enfada, grita y resiste ahí en lo cotidiano, donde hay opresión y represión, es decir –en esta sociedad que tiene pretensiones de heteronomía y de imposición– en todas partes. ★

### Bibliografía

- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. *La Reproducción*. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Barcelona, Editorial Laia, 1981.
- Castoriadis, Cornelius. *Subjetividad e historicosocial*. Revista Zona Erógena no. 13, 1993
- . *Castoriadis en Argentina*. Conferencia en la Universidad. Freud, la Sociedad y la Política. Zona Erógena no. 18, 1993 p.6
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El significado de la revolución, hoy. Ediciones ERA, 2002
- Polack, J.C. y Castoriadis, Cornelius. Entrevista a Cornelius Castoriadis *Psique, imaginación e histórico-social*. Zona Erógena no. 12, 1992
- Scott, James. *Los Dominados y el arte de la Resistencia*. Ediciones ERA, México, 2000
- Zapolsky, Leonor. *El concepto de realidad en la obra de Castoriadis*. [www.magma-net.com.ar/conceptorealidad.htm](http://www.magma-net.com.ar/conceptorealidad.htm)



TOMÁS IBÁÑEZ

# Foucault o la ética y la práctica de la libertad

## Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones<sup>1</sup>

(Parte 2)

### 3. Poder-dominación

En efecto, los textos de Foucault siguen produciendo en quienes nos acercamos a ellos y nos dejamos seducir por el pensamiento de su autor, unos extraños efectos que consisten en *transformarnos* de manera más o menos importante. Porque resulta que si nos dejamos llevar por su discurso no somos los mismos, ni las mismas, *antes y después* de haber leído y asimilado Foucault.

Quizás, el peculiar impacto que tienen sus textos sobre nuestra sensibilidad se debe al enorme poder de convicción con el cual Foucault nos incita a trastocar la relación que mantenemos con las verdades heredadas, a preguntarnos por los efectos que producen esas verdades, a interrogar su *genealogía* y, finalmente, a tomar conciencia de la irreductible *contingencia histórica* de esas verdades.

Una contingencia histórica que, al proyectar *la radical ausencia de necesidad* en la propia esfera de lo que somos, abre la posibilidad de que dejemos de ser lo que somos, y consigamos pensar, sentir, y actuar de forma diferente. Al agudizar, hasta el extremo, la conciencia de nuestra *inescapable contingencia*, el discurso foucaultiano nos invita inmediatamente a explorar el complejo entramado de las *“prácticas de subjetivación”* y de las *“prácticas de poder”* que han operado sobre nosotros para constituirnos finalmente *“tal y como somos”*.

Lo que abre esa exploración no es sino el inmenso y accidentado campo constituido por unas *relaciones de poder* que Foucault supo descifrar como, quizás, nadie lo había sabido hacer hasta entonces.

No es este el lugar para desgranar unas reformulaciones de las relaciones de poder que son hartamente

conocidas, y que ya han sedimentado en amplísimos sectores del pensamiento contemporáneo. Me limitaré, pues, a recordar brevemente cuatro o cinco de las múltiples innovaciones que forman parte de la *analítica del poder* construida por Foucault.

En primer lugar, Foucault *desubstantifica* el poder: el poder no es el tipo de objeto que se pueda poseer o que se pueda ceder, no es *un bien*. Tampoco es algo que esté localizado en un espacio determinado. Es una entidad dinámica, algo que circula, que toma la forma de una relación y que solo existe mediante su ejercicio.

En segundo lugar, frente a *la hipótesis represiva* de un poder que solo sabe constreñir, prohibir y castigar, Foucault muestra la extraordinaria *productividad del poder* y su capacidad para incitar, para *hacer cosas*, y para *crear* realidad.

En tercer lugar, contra *un paradigma jurídico* que reclama obediencia a *la Ley*, Foucault esgrime *un paradigma estratégico* donde el poder se manifiesta bajo la forma de un enfrentamiento constante y móvil entre fuerzas antagónicas.

En cuarto lugar, frente a la concepción vertical de *un poder descendente* que actúa desde el exterior de lo que apresa, Foucault muestra que el poder es *inmanente* a los diferentes ámbitos en los que se ejerce.

Por fin, Foucault también nos enseñó que *el poder se suicida* tan pronto como *aniquila la libertad*, por la sencilla razón de que no puede existir sin ella.

Me gustaría ilustrar este último aspecto, que considero de suma importancia, acudiendo a una breve referencia de carácter personal.



En 1982, hace por lo tanto 32 años, publiqué un pequeño libro que se titulaba “*Poder y Libertad*” y que fue motivado, en parte, por la lectura de Foucault. Se trataba, por cierto, de una lectura muy limitada, ya que se reducía prácticamente a dos libros, “*Vigilar y Castigar*”, y el primer tomo de “*Historia de la Sexualidad*”, así como a algunos artículos recogidos, por una parte, en “*Microfísica del poder*” publicado en 1978 por Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, y, por otra parte en “*Sexo, Poder, Verdad*”, publicado ese mismo año por Miguel Morey.

He vuelto a leer mi libro estos últimos días, y me ha parecido detectar una contradicción flagrante entre mi visión de la relación entre el poder y la libertad, y lo que plantea Foucault. En efecto, yo afirmaba que no se podía pensar la cuestión del poder con independencia del tema de la libertad, sin duda alguna, los dos conceptos se implicaban mutuamente. Pero, se implicaban en términos de una relación *antagónica*. Había que pensar el poder *en contra* de la libertad, decía yo, porque el poder es, finalmente, lo que *construye la libertad*. Y, sin embargo, Foucault explica, magníficamente, que el poder *requiere la libertad* y que *allí donde hay poder hay, necesariamente, libertad*. Dice textualmente: «*si hay relaciones de poder por todo el campo social es porque hay libertad por todos los sitios*».

En realidad, la contradicción era solo aparente, porque si bien es cierto que el poder requiere la libertad, solo la requiere para doblarla, solo la necesita para constreñirla. El juego que se da entre el poder y la libertad es como el juego entre el gato y el ratón. En ese juego es obvio que el gato constreñe y limita la libertad de movimiento del ratón, pero, también es cierto que necesita de su habilidad para zafarse de sus garras, y de la resistencia que opone a sus zarpazos. El juego desaparece en cuanto el ratón se torna inerte, al igual, lo repito, que el poder se suicida en cuanto mata la libertad.

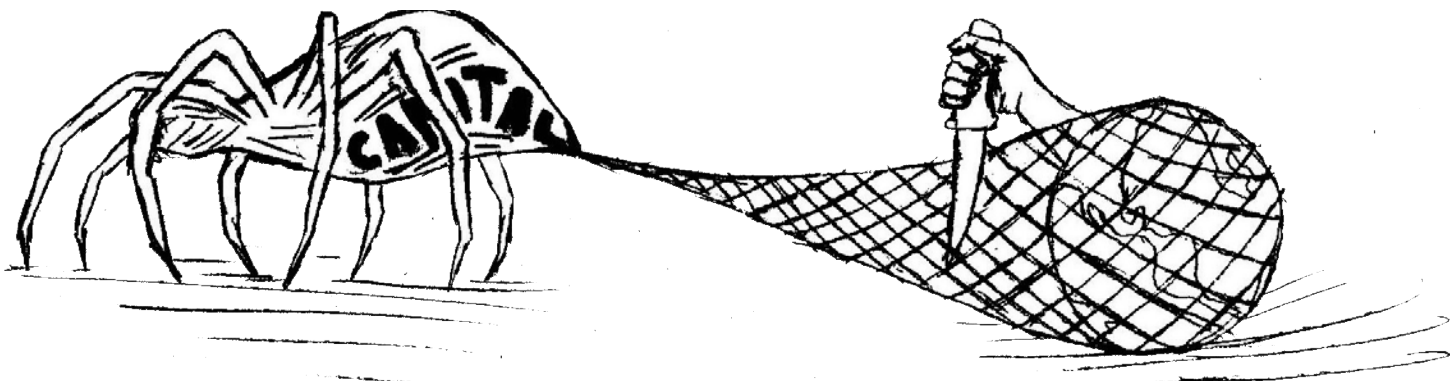
No existe, por lo tanto, contradicción alguna entre definir el poder como lo que constreñe la libertad, y afirmar, al mismo tiempo, que el poder solo existe allí donde hay libertad. Es más, es precisamente, porque *el poder implica la libertad* por lo que *la resistencia es consustancial con el poder*. Como dice Foucault, allí donde hay poder hay también, indefectiblemente, resistencia.

La problemática de la relación entre el poder y la libertad hizo que Foucault estableciese una importantísima distinción entre el *poder* y la *dominación*. En efecto, el poder es *acción sobre la acción de otros*, y requiere por lo tanto que estos dispongan de un margen de decisión sobre sus propias acciones. Cuando ese margen desaparece porque las relaciones de poder han cristalizado en dispositivos, o en estructuras, que determinan estrictamente las acciones, anulando cualquier posibilidad de decisión, es entonces cuando ya no hay relaciones de poder, sino situaciones de *dominación*, es decir, situaciones definidas por la *ausencia de libertad*.

Con este planteamiento Foucault parecía cerrar cualquier posibilidad de luchar contra la dominación ya que si no hay ejercicio de poder tampoco hay posibilidad de esas resistencias que constituyen su necesario correlato. Sin embargo, Foucault señalaba que, aun así, siempre queda margen para la sublevación y para la liberación. En efecto, no hay situación en la que se anulen por completo las energías capaces de sacudir el yugo de la dominación, y de abrir el campo de las prácticas de libertad.

No hay nunca una completa y absoluta anulación de toda posibilidad de quebrantar la dominación, no la hay por dos razones.

En primer lugar, porque mientras *la vida* se mantiene, siempre tiene la capacidad de desbordar cualquier dispositivo que pretenda erradicar por completo sus



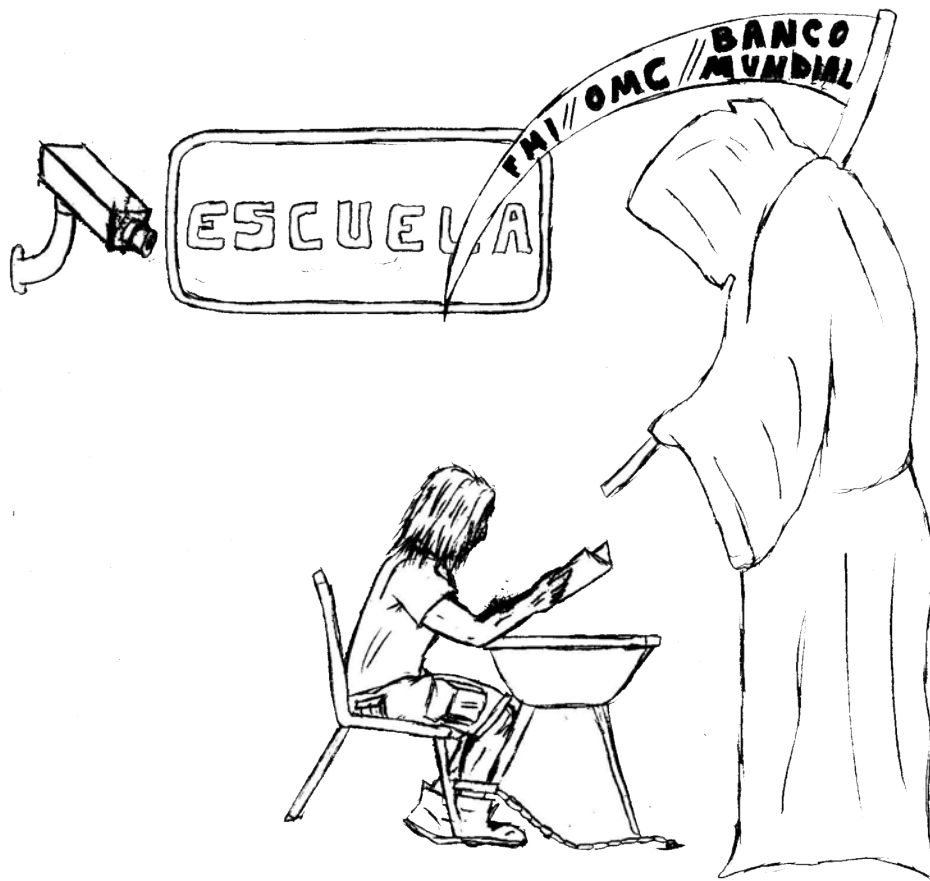
potencialidades. La única forma de dominar *absolutamente* un ser vivo consiste en matarlo, pero, claro, entonces, ya no queda nada que dominar. Mientras hay vida también existen algunas líneas de fuga, por muy tenues que sean, para evadir la dominación.

En segundo lugar, porque resulta que ningún dispositivo de dominación puede inmiscuirse *por completo* en el seno de *la relación que uno mantiene consigo mismo*. Esa relación es irreductible a los efectos de poder, lo cual no significa que no se vea afectada por el poder, sino que siempre puede escapar de él, aunque sea parcialmente, y reconstruirse en otro lugar. La relación de uno con uno mismo es el *locus* donde se instala la sumisión, ciertamente, pero también es el *locus* donde pueden fraguarse eventuales *prácticas de libertad*.

Hablar de *prácticas de libertad* es adentrarse en el terreno *político*, de una forma mucho más directa que cuando se analizan las relaciones de poder, y eso fue lo que hizo Foucault cuando puso en el primer plano de sus preocupaciones el análisis de la cuestión política. Es decir, la cuestión de *la organización* de las relaciones de poder, y del *gobierno* de las sociedades, entendido como el conjunto de instituciones y de prácticas que intervienen en *la conducción de las conductas* de los individuos.

Ese análisis condujo a Foucault a elaborar el concepto de *gubernamentalidad*, y a describir una nueva modalidad de *biopoder* enfocado a gestionar y administrar a *la población* en el marco de *una biopolítica* que situaba directamente *la vida misma* como objeto de gobierno.

No es de extrañar que la constitución de *la biopolítica* tomase apoyo sobre el desarrollo del liberalismo, a



la vez que contribuyó a impulsarlo. En efecto, esas dos racionalidades gubernamentales tenían en común el hecho de *utilizar* los propios funcionamientos y las propiedades constitutivas de las realidades que se trataba de gobernar. Ambas consideraban que solo se puede gobernar eficazmente un determinado objeto si se respeta sus propias regularidades, es decir, sin entorpecer los procesos *“naturales”*, entre comillas, que se dan en su seno.

La *gubernamentalidad liberal* ha teorizado y ha puesto en práctica, esos principios, consumiendo libertad de forma masiva y gestionándola a manera de extraer de ella la máxima utilidad.

Ahora bien, en nuestro sistema, a partir del momento en que se necesita que la libertad se manifieste con las menores trabas posibles, se vuelve imprescindible mantenerla bajo un control y una vigilancia permanentes. Esa es la razón por la que *el juego libertad-seguridad* se halla en el corazón del liberalismo, y esa es también la razón por la que asistimos actualmente al desarrollo de unos enormes *dispositivos de seguridad*, tanto más potentes cuanto que más se deja rienda suelta a las regulaciones internas de la economía y de la política.

#### 4. La política, la ética y la libertad

Al tiempo que daba prioridad al estudio de la dimensión política del poder, Foucault acentuaba su interés por *el sujeto*, y se dedicaba a indagar la forma en que los griegos desarrollaron *un arte de gobernarse a sí mismo* que pasaba por el ejercicio de determinadas *“prácticas de sí”* encaminadas a transformar al sujeto para que dejase de ser el juguete de sus propios apetitos, y para que pu-

diese constituirse como un ser *dueño de sí mismo*, como un ser capaz de darse sus propias reglas, es decir, capaz de *dotarse de libertad*.

Ahora bien, dotarse de libertad es algo que *solo se puede hacer desde la libertad*, presupone la libertad, descansa sobre unas decisiones que no estén supeditadas a la voluntad de otros, ni al dictado de las instituciones, y requiere, por lo tanto *una ética*.

La libertad es, en efecto, *la condición ontológica de la ética*, si por ética se entiende la capacidad y la voluntad de desarrollar prácticas de sí que conduzcan hacia el dominio de uno sobre sí mismo, lo que implica también el dominio sobre la elección de nuestros propios valores. Como apostillaba Foucault “¿...qué es la ética, sino la *práctica de la libertad*...?”

De alguna manera, la trayectoria de Foucault culmina pues con lo que ya estaba latente en el centro de sus preocupaciones desde el inicio de su andadura, es decir, con *la preocupación por la libertad*. Foucault declaraba hacia el final de su vida: “*Mi papel... consiste en mostrar a las personas que pueden ser mucho más libres de lo que creen...*”. wY, en efecto, se puede ser más libre porque, como también apuntaba Foucault: “Todas las cosas han sido hechas, y pueden ser desechas a condición de que sepamos cómo han sido hechas”.

En tanto que la genealogía nos ayuda a saber cómo las cosas han sido hechas, está claro que presenta una dimensión política. Pero el conocimiento no es suficiente, es la *voluntad política* la que nos permite eventualmente “*deshacer las cosas*”, y si algo caracterizaba a Foucault, eso era, sin duda, la fuerza de su voluntad política.

Foucault, nos dice su gran amigo y prestigioso historiador Paul Veyne, “*era un guerrero... es decir alguien que... no está indignado, sino enojado... que no está convencido, sino resuelto... que tiene la energía suficiente para combatir sin tener que dar razones que lo tranquilicen... que adopta valorizaciones que no son ni verdaderas ni falsas...*” sino que son, simplemente, por las que ha decidido que vale la pena luchar.

El propio Foucault decía: “*...soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, finalmente, a una guerra, a asediar, a una destrucción. No es que esté a favor de la destrucción, pero estoy porque se pueda pasar, por que se pueda avanzar, por que se puedan derrumbar los muros*”.

Y añadía: “*sueño con el intelectual destructor de evidencias y de universalismos, aquel que detecta en las inercias y las constricciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza*”.

Foucault hablaba de “*la inservidumbre voluntaria como condición ética de la resistencia*”, ahora bien, la inservidumbre, la resistencia, la rebelión, la transformación de sí y el desarrollo de unas prácticas de libertad, no se limitan a la esfera privada del sujeto, sino que pretenden transformar, *al mismo tiempo*, el sujeto y el mundo. Se trata de un proceso orientado a alumbrar, a la par y en un mismo movimiento, un sujeto nuevo y *un mundo nuevo*.

Al reivindicarse de una filosofía crítica, Foucault expresaba, en una entrevista concedida el año mismo de su muerte, su compromiso con *una ética de la libertad* que cuestionase “*...todos los fenómenos de dominación, sea cual sea el nivel y la forma en que se presentan...*” Foucault enunciaba de esa forma una opción personal, no pedía a nadie que le siguiese en ese camino, pero ofrecía algunas *herramientas* a quienes decidieran emprender la misma senda.

Yo no sabría cómo justificar mi intervención aquí, si no fuese lanzando una invitación a usar esas herramientas con la misma voluntad de insumisión, y con el mismo ímpetu guerrero con las que las usaba Foucault. ★

## Notas

<sup>1</sup> Conferencia presentada el 7 de marzo de 2014 en la Universitat de Barcelona, en un acto de homenaje por el 30 aniversario de la muerte de Michel Foucault. La primera parte del texto puede encontrarse en Verbo Libertario No.3, mayo-agosto 2014.



## de las flores de magón

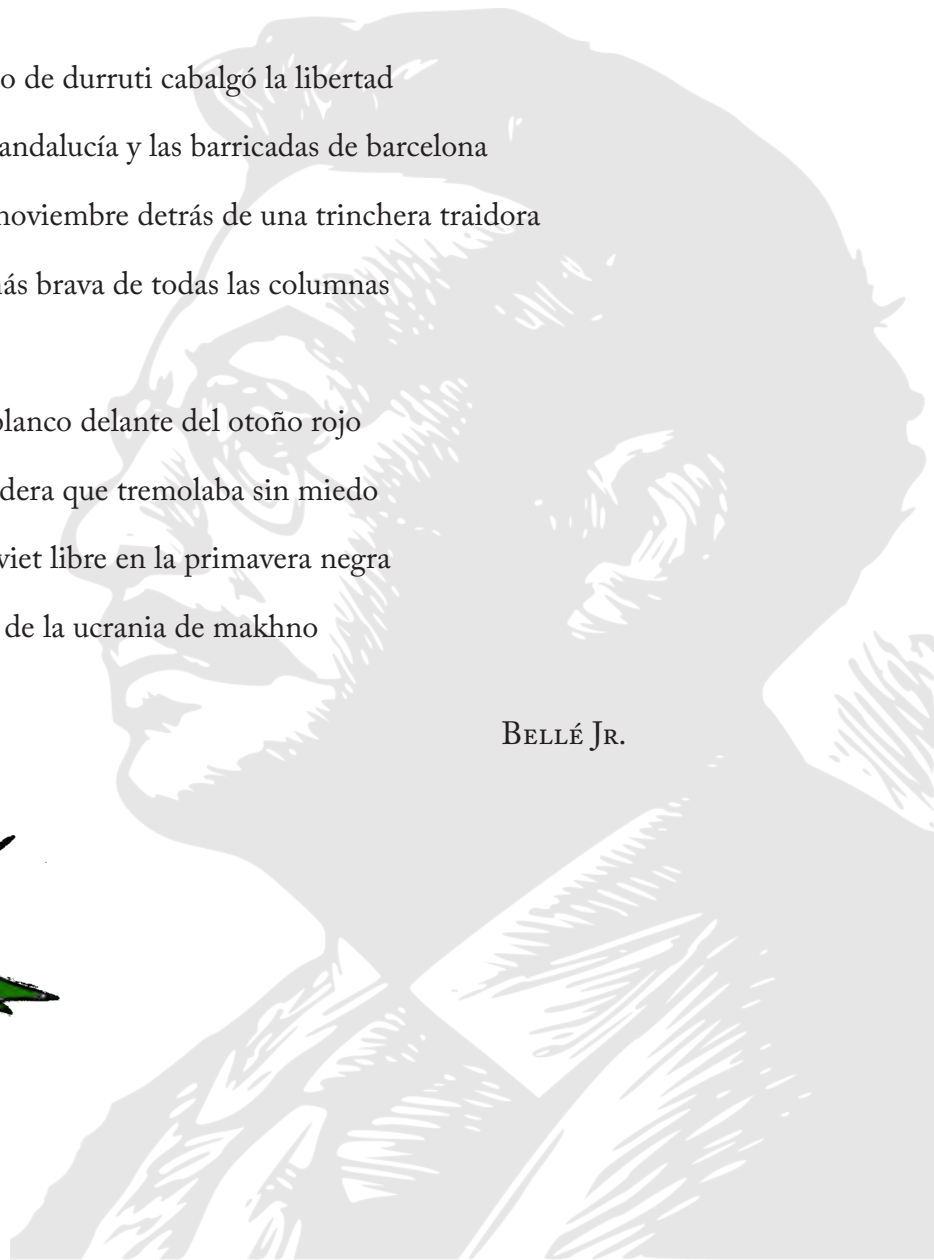


la roja y negra es zapata  
revolucionaria mariposa que por dos florescencias aleteó sus pétalos  
y voló por todo el norte de america hasta desabotonar en el alto de chiapas

con el caballo de durruti cabalgó la libertad  
por las planicies de andalucía y las barricadas de barcelona  
hasta que el disparo de noviembre detrás de una trinchera traidora  
rompió la más brava de todas las columnas

invierno blanco delante del otoño rojo  
pero la bandera que tremolaba sin miedo  
era la del soviet libre en la primavera negra  
al este de la ucrania de makhno

BELLÉ JR.





*La extensión del imperio de la técnica a los procesos vitales moleculares se inscribe, en tanto que reducción de la vida a lo controlable y manipulable, en el marco de una guerra total que busca esclavizar la naturaleza, eliminar cualquier espontaneidad y cualquier autonomía: la rosa no ha de quedar "sin por qué"*

ENCYCLOPÉDIE DES NUISANCE

## Foro-Debate Mensual

Último viernes de cada mes, 7:00 pm  
Joaquín Angulo #931, Barrio La Capilla  
Casi esquina con Enrique Díaz de León



Visita la **Biblioteca y Librería** del  
**Centro de Estudios y Documentación Anarquista**

Francisco Zalacosta  
Horario: lunes a viernes de 9 am a 5 pm