





ECOLOGISMO INDÓMITO



Diego Díaz Hormazábal / Pali Guíñez (Eds.)

ECOLOGISMO INDÓMITO

VOCES CONTRA EL TERRACIDIO

Michael Albert; John Clark; Brian A. Dominik;
Michael Loadenthal; Jacqueline Moulton; Théo
Rouhette, Simon Springer; Carlos Taibo



HORMAZÁBAL, DIEGO DÍAZ & GUÍÑEZ, PALI (EDS.)
Ecologismo indómito. Voces contra el terracidio – 1a ed. –
Santiago de Chile: Editorial Eleuterio, 2022.
328 pp.; 14×21 cms.

ISBN: 978-956-9261-60-2

1.Anarquismo 2.Capitalismo 3.Ecologismo I.Título

ILUSTRACIONES DE CUBIERTA E INTERIOR: Catalina Ibañez

ISBN: 978-956-9261-60-2

EDITORIAL ELEUTERIO

Web: <http://grupogomezrojas.org/editorialeuterio/>
Contacto: eleuterio@grupogomezrojas.org
Santiago de Chile.

Este libro es producto de un trabajo colaborativo basado en la autogestión editorial.
Se permite la difusión y reproducción del libro, sin fines comerciales ni de lucro.

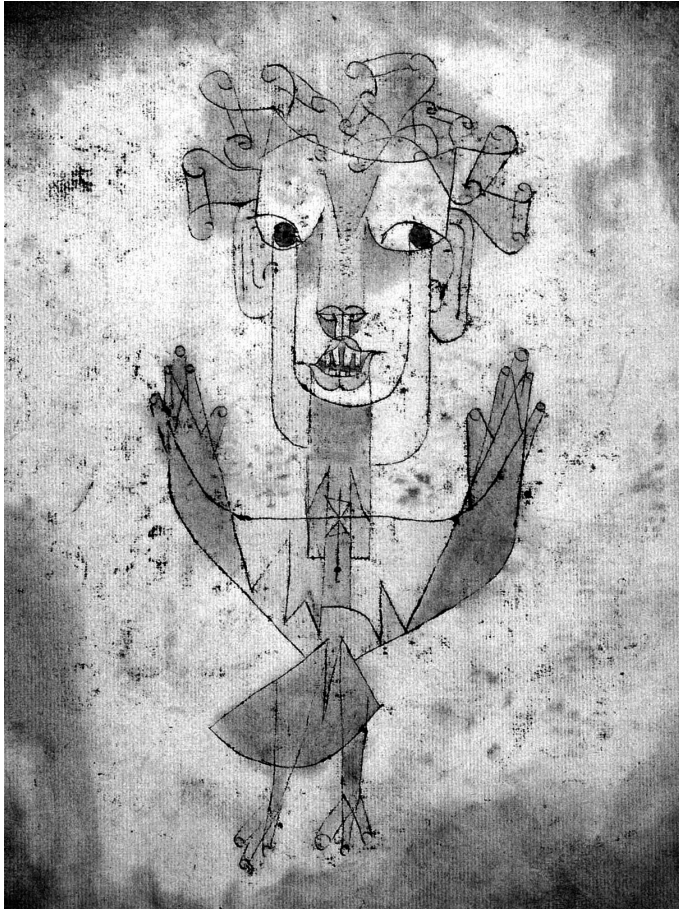
Impreso en Chile / Printed in Chile

A la memoria de Felipe “Nacho” Soria Flores,
activista anarquista y antiespecista. La muerte
puede ser infranqueable, pero tu espíritu vivirá
siempre aquí, porque tu lucha es la nuestra.

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo en lo que fija su mirada. Los ojos como platos, la boca, muy abierta, las alas, totalmente extendidas. Este debe de ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Allí donde *nosotros* vemos un encadenamiento de hechos, él ve una única catástrofe que acumula incesantemente una ruina tras otra, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer tanta destrucción. Pero, desde el Paraíso, sopla una tempestad que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja hacia el futuro, al que él da la espalda, mientras que los montones de ruinas van creciendo ante él hasta llegar al cielo. Esta tempestad es lo que nosotros llamamos “progreso”.

WALTER BENJAMIN

TESIS IX, «SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA».



Angelus Novus, Paul Klee



PRÓLOGO

La expresión del “ángel de la historia”, tal como Walter Benjamin le llama, no es una reacción que acostumbremos a ver plasmada en la cara de alguien cuando se le menciona la palabra “progreso”. Pero, justamente en esta aparente contradicción reside el potencial crítico del análisis del filósofo alemán. La palabra “progreso” junto con otros conceptos asociados, tales como “libertad”, “razón” y “modernización”, han sido, durante los últimos siglos, los baluartes de las sociedades occidentales. Bajo el impulso de estas ideas se desarrolló la Primera República Francesa, luego de la destitución de Luis XVI mediante la Revolución Francesa, a finales del siglo XVIII. Estos fueron, también, los valores en los que la ciencia moderna se fundamentó. En el siglo XIX, la Revolución Industrial inglesa, y su consiguiente desarrollo técnico-maquinal del trabajo, modificó la sociedad en su totalidad, obligando a la gran masa de campesinos que llegaban a la ciudad (luego de la masiva expropiación que los terratenientes habían ejecutado a la fuerza) a introducirse en las relaciones de explotación que las fábricas les impusieron bajo los estándares de la razón, el progreso, la libertad y la modernización. En el siglo XX, hubo un renacer de estas ideas posterior a la II Guerra Mundial, a través de las cuales se fundaron las instituciones que, hoy en día, se alzan como las más altas instancias políticas y económicas supraestatales, tales como la Organización de las Naciones Unidas, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Décadas más tarde, específicamente, en los años 70, comenzó un nuevo avance de las ideas liberales, pero ahora bajo el terror de un golpe de Estado en particular: el 11 de septiembre de 1973, el gobierno socialista chileno de Salvador Allende llega a su fin tras el bombardeo a la casa del gobierno nacional, dando muerte al presidente electo. De ahí en adelante, Chile se transformó en el laboratorio de las políticas neoliberales. Desde ese entonces, las frases recurrentes que se oyeron en las conferencias que la Junta Militar dictatorial ofrecía hablaban de “liberar a Chile del cáncer marxista” y “traer el progreso y la modernización al país”. Así, las tácticas a las que recurrieron no nos son ajenas: bajo el financiamiento del gobierno de Estados Unidos y el apoyo de las elites económicas chilenas, la dictadura de Pinochet, Mendoza, Leigh y Merino llevó a cabo una persecución y matanza sistemática contra toda persona que se le opusiera a *sus* ideas de progreso y libertad, pero por sobretodo a quienes defendieran ideas de izquierda, a decir, comunistas, socialistas y anarquistas. Fue solo a través de esta violencia que se instauró la liberalización de los mercados en Chile, que se instauró una Constitución que aseguraba y reforzaba instituciones capaces de mantener el modelo económico neoliberal, que, en última instancia, aseguró el “progreso” de este país.

Es bajo estas ideas y métodos que Estados Unidos y Europa llevaron a cabo los programas a escala global de superación de la pobreza y de apoyo económico a los países del “Tercer Mundo” –tal como ellos nos llaman por no contar con sus *altos estándares de desarrollo*– a través de la financiarización de la pobreza, mediante el crédito y la deuda. Y, por último, pero no menos importante, es debido a la idea de progreso que las empresas extractivistas llevan más de doscientos años secando ríos y lagos, dinamitando cerros para construir túneles y extraer minerales, talando bosques para construir ciudades, llevando a cabo matanzas sistemáticas de animales para producir ropa de alta costura, para instaurar regímenes alimenticios hiper-carnívoros, o simplemente, por “deporte y entretenimiento”. En última instancia, es debido al minúsculo grupo elitizado de humanos que instauraron y normalizaron el ideal del progreso, a través de la

violencia del capital y las instituciones que la dirigen en el núcleo de nuestras sociedades, que las distintas comunidades humanas, los animales y la Tierra hemos sufrido los más atroces vejámenes a nuestras formas de vida y las formas propias de la naturaleza.

Hoy vemos las consecuencias de dicho régimen de progreso e infinita acumulación de capital: una crisis climática insostenible bajo los ritmos económicos, sociales y políticos en los que vivimos, sumado a los últimos vestigios de las democracias liberales, ya devenidas en neofascismos en varios lugares del planeta. El accionar de los Estados contra los estragos del cambio climático no es suficiente, no logran darse cuenta –o, simplemente, no quieren hacerlo– que la solución no se encuentra en “ecologizar” las formas de extracción de materias primas, ni tampoco a ponerle un sello verde a cada objeto que salga a la venta. El problema es el capitalismo, y mientras no seamos capaces de pensar en futuros poscapitalistas, lejos del paradigma del progreso, no tenemos escapatoria.

Este libro que tienen en sus manos brota en medio del desierto de posibilidades en el que nos encontramos. Descampado raro, de todas maneras, ya que en él nos encontramos con una diversidad de escépticos e ineptos respecto a lo que está pasando frente a sus ojos: una pandemia de idiotez, desesperanza, inacción y ceguera frente a las diversas crisis que estamos viviendo. Esta no solo es sanitaria, debido al Covid-19, sino que también es política, económica, social y como recalcamos anteriormente, ecológica. La representación, forma indiscutible de hacer política por más de dos siglos, entró en una decadencia que abre la posibilidad a repensar las formas de organización. El capitalismo financiero sigue acechando, ya sea desde los bancos o desde el boom de las criptomonedas. Pero dentro de este dantesco escenario, también brotó con mayor fuerza que en décadas pasadas, los valores de un renovado anarquismo frente a estos escenarios críticos: la horizontalidad, la comunalidad, la solidaridad, la hospitalidad y la lucha contra todas las jerarquías y formas de explotación, ya sea entre humanos o desde humanos hacia los animales y la Tierra. Bajo estos es que han surgido nuevas –y cada vez más diversas– formas de organización en torno a las graves consecuencias que han acarreado dichas problemáticas. Fundación de movimientos

políticos ecológicos en todo el mundo; levantamientos y revueltas contra los gobiernos neofascistas del capital en Chile, Colombia, Francia, Estados Unidos, Egipto, España y Hong Kong; organizaciones rescatistas de migrantes náufragos en el Mediterráneo; grupos de personas que okupan bosques enteros para que no sean talados o que sabotean mineras para interrumpir sus procesos de extracción, tales como *Ende Gelände* en Alemania.

Bajo la inspiración de estos acontecimientos y del grave contexto en el que nos encontramos es que fue ideada la edición de este libro. Él se presenta como el resultado de un trabajo colaborativo y transdisciplinar entre diez pensadores contemporáneos de diversas partes del mundo, que pusieron a su disposición el trabajo de años de investigación en torno a las diferentes temáticas que cruzan la crisis climática y sus problemas asociados. Así, el texto que tienen en sus manos se dividirá en tres subtemas que creemos relevantes para entender su magnitud y el alcance de sus consecuencias: Ecología y Filosofía; Ecología y Economía Política; Ecología Animal. El primer apartado está compuesto por los trabajos de John Clark, Jacqueline Moulton y Pali Guíñez. En su trabajo, Clark nos presenta algunos de los rendimientos obtenidos resultado de décadas de investigación y reflexión en torno a los fundamentos filosóficos de la ecología social dialéctica. Aquí expone su perspectiva sobre la ecología social, desarrollando una ontología sobre el modo dialéctico en que existen las entidades en el mundo, así como la particular actitud intelectual que debe orientar al investigador en ecología social en vistas a entender las complejas dinámicas de dominación existentes y por qué ello tendría consecuencias ecoanarquistas. El trabajo de Jacqueline Moulton, por su parte, se enfoca en problematizar filosóficamente conceptos tales como la frontera, el migrante, y el fin (y principio) de los distintos mundos que habitan en la Tierra. Así, el lector se encontrará, también, frente a las problemáticas concretas que presenta la defensa de dichas fronteras por parte de los Estados, la migración humana y animal que presenciamos en estos tiempos, tanto por consecuencia de la crisis climática actual, como de los intereses de las instituciones políticas y económicas. Pero también la autora los

muestra, no solo como víctimas de sus circunstancias, sino que también como actores creadores de caminos nuevos, capaces de fundar relaciones sociales originales y radicales, en base a la solidaridad y la hospitalidad. Es una historia en que los personajes principales, tanto humanos como animales, brotan desde el conflicto entre poblaciones que se movilizan por necesidad y Estados que los rechazan, capturan y encierran. Es, en sus propias palabras, la historia de los personajes anárquicos en la frontera. Finalmente, el texto de Guíñez intenta dar bases filosóficas a la lucha revolucionaria por la anarquía y el comunismo a partir de la ética fenomenológica de Edmund Husserl. Posteriormente a proveer tales bases, se esboza un argumento en favor de un control comunitario de la producción, la ciencia y la técnica como solución al problema ecológico, así como una breve toma de postura en favor de la lucha antiespecista.

El segundo apartado, “Ecología y economía política”, está compuesto por los capítulos de Diego Díaz Hormazábal, Carlos Taibo, Theo Rouhette y Michael Albert. El trabajo de Diego Díaz Hormazábal tiene que ver con las posibles relaciones que se pueden establecer entre las ansias de acumulación y crecimiento infinito del capital, la violencia a través de la cual ejecutan sus políticas y llevan a cabo sus relaciones, y las consecuencias ecológico-climáticas que estas y aquellas traerían a la humanidad y al planeta Tierra. El capítulo de Carlos Taibo es una especie de introducción a la teoría del decrecimiento económico a partir de su libro *En defensa del decrecimiento*, publicado por Libros de la Catarata. El escrito fue actualizado y transformado en capítulo por él mismo, exclusivamente para este libro. Por su parte, en el texto de Theo Rouhette, los lectores podrán encontrarse con una pulida discusión entre el ecologismo institucional y el ecologismo social. El primero hace referencia a aquellas matrices de investigación y políticas públicas que lideran la política estatal e internacional hace varias décadas. Estas, como todo lector ávido pudiera pensar, no han tenido ningún resultado visible para frenar las graves consecuencias del cambio climático. El segundo enfoque, ideado por el trabajo de Murray Bookchin, propone la recuperación de una perspectiva crítica del estudio de la ecología,

dando cuenta de la relación negativa que tiene con el capitalismo, con el fin de rescatar una política comunalista para combatir el cambio climático. Finalmente, el texto de Michael Albert ofrece una introducción general a la economía participativa (*parecon*), la propuesta económica anarquista que desarrolló junto con Robin Hahnel, para luego mostrar cómo con ella se hace posible un marco institucional donde los individuos pueden manejar el problema ecológico por vías no jerárquicas, y conscientes del impacto que ellos tienen sobre el medio ambiente.

El tercer apartado, “Ecología Animal”, lo componen investigaciones en torno a los estudios sobre el animal, sobre la dominación humana sobre los animales y el veganismo. Los textos que encontramos aquí son los de Brian Dominick, Simon Springer y Michael Loadenthal. En lo que respecta al trabajo de Dominick, hemos querido poner a disposición del lector la traducción de un ensayo que comenzó a circular en 1995 y que tuvo un impacto muy significativo entre los círculos angloparlantes anarquistas y veganos. En su texto, Dominick muestra la necesidad de inscribir la lucha antiespecista en el marco más amplio de la lucha revolucionaria del anarquismo contra las jerarquías tanto económicas como estatales, mostrando además las insuficiencias de asumir solo un estilo de vida no basado en el consumo de animales como vía para la liberación animal. Respecto al escrito de Springer, el lector se encontrará con un serio llamado a subvertir las bases del pensamiento ecológico político, con el fin de abandonar la perspectiva antropocentrista (característica principal del pensamiento liberal y marxista) de los problemas que aquejan al planeta, además de desplegar una crítica hacia quienes se hacen llamar anti-capitalistas, anti-patriarcales, anti-estado, pero siguen alimentándose de cadáveres de animales. A partir de esto, termina por construir una defensa del veganismo a partir de la incorporación de las ideas anarquistas a la ecología política. Finalmente, en el trabajo de Loadenthal, el lector se encontrará con una exhaustiva investigación respecto a la encarcelación de animales, particularmente, la historia de Tilikum y su cautiverio en parques acuáticos. Esto da pie para cuestionar, desde la teoría queer, la tradición de liberación animal

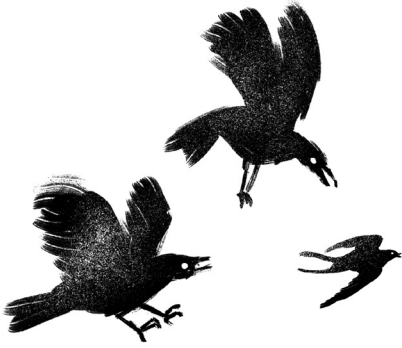
que frecuenta la izquierda, a decir, la del sabotaje y “rescate” de los animales encerrados en las jaulas de las más variadas instituciones, apuntando a solidarizar con ellos y sus ataques hacia los que los mantiene cautivos, en una especie de horizontalidad, rompiendo con el marco antropocéntrico de humano/salvador y animal/sin voz para defenderse.

A pesar de que es cierto que son prácticamente infinitas las posibilidades de establecer vínculos entre el anarquismo y la ecología, sobre todo ante el resurgir del primero y la urgencia de la segunda, confiamos en que el viaje propuesto a través de estos diez trabajos permita al lector tener una visión panorámica respecto de lo fructífero que resulta tanto pensar desde el anarquismo los problemas de nuestro tiempo, como de darle a la perspectiva ecologista una radicalidad que no siempre la ha caracterizado.

D. D. H.

P. G.

Invierno, 2022



ECOLOGÍA FILOSÓFICA



PREFACIO A UNA ECOLOGÍA SOCIAL DIALÉCTICA

JOHN CLARK

Introducción

El contexto de estas reflexiones es la crisis de la Tierra, la cual incluye la Sexta Extinción Masiva, la catástrofe climática en desarrollo y el espectro del colapso de la biosfera, y la crisis de la humanidad, abarcando la tragedia de la dominación, la explotación brutal, y un nihilismo creciente en un mundo social capaz de abundancia y florecimiento para todos. El neologismo popular para nuestra nueva era de crisis, el “antropoceno”, se rechaza aquí debido a la atribución de agencia causal a un *anthropos* genérico o humanidad homogénea, pasando por alto las causas institucionales más profundas. La alternativa del “capitaloceno” es ciertamente mejor, ya que identifica una causa estructural subyacente mayor. Pero si adoptáramos un enfoque de “causa real”, necesitaríamos cuatro términos para hacer el trabajo: “capitaloceno” para identificar el capital, “tecnoceno” para identificar la megamáquina tecnológica, “imperioceno” para identificar el Estado imperial y, no menos importante, “androceno”, para identificar al patriarcado.

Sin embargo, todos estos se centran en la causalidad humana y no identifican con precisión la naturaleza de la transición desde la era geológica anterior, el cenozoico. El término “cenozoico” significa una “nueva era de vida en la Tierra” y describe objetivamente lo que ocurrió en la biosfera y se inscribió directamente

en el registro fósil. Por tanto, su sucesor no debería centrarse en las instituciones humanas, sino en lo que la Tierra misma está experimentando actualmente y que en el futuro quedará grabado en el registro fósil. Por lo tanto, el término más preciso, centrado en la Tierra, es el “necroceno”, la “nueva era de la muerte en la Tierra”.

El propósito de la siguiente discusión es esbozar brevemente la naturaleza de una ecología social dialéctica, la cual forma parte, sobre todo, del proyecto de *confrontar e ir más allá* de las crisis sociales y ecológicas que acabamos de mencionar. Esto se hará, en primer lugar, mediante un análisis del fundamento de una ecología social dialéctica bajo un naturalismo crítico-dialéctico. Esto incluirá tanto una discusión sobre la naturaleza de la dialéctica radical como un análisis de algunos de los temas clave en la filosofía de la naturaleza. A continuación, se discutirá la naturaleza de una teoría del valor dialéctica y naturalista. Partiendo de esta base ontológica, metodológica y axiológica, se analizarán algunos elementos de la propia ecología social dialéctica. Primero, se resumirá una teoría socioecológica de la libertad y la dominación, y luego se esbozará una teoría socioecológica de las principales esferas de determinación social. Finalmente, habrá una discusión muy breve de una política ecoanarquista que está en consonancia con un naturalismo crítico-dialéctico y una ecología social dialéctica.

Sobre la dialéctica radical

Hay que reconocer desde el principio que el pensamiento dialéctico es un pensamiento anárquico. Procede de una apertura a los fenómenos o apariencias, es decir, a las modalidades de la naturaleza siendo ella misma¹. En cierto sentido, éste expresa nuestro asombro primordial ante la manifestación espontánea del devenir. Renuncia a nuestra tendencia a imponer nuestras voluntades, demandas y expectativas en un Universo creativo y autorrevelador. Por tanto, rechaza la ultimidad de cualquier

1. Esta es la traducción de “nature naturing” que es la traducción al inglés de *natura naturans*, que literalmente significa “la naturaleza siendo como ella misma es”. [N. del T].

“principio” o *arché*. Con esto se entiende primero el *arché* en el sentido de cualquier *concepto* que esté objetivado, cosificado, sustancializado, esencializado, hipostasiado o en cualquier sentido deificado, elevado a un nivel ontológicamente más alto que los fenómenos, las (no) cosas mismas. Y, en segundo lugar, se entiende por *arché* un *origen*, un lugar de pleno ser, en el que a algo se le concede la “existencia inherente”, o el ser puro en sí mismo, y así se eleva jerárquicamente por encima del flujo de los fenómenos, de la anárquica naturaleza siendo como ella misma es.

Debido a la forma en que han evolucionado nuestras mentes, tenemos una tendencia a aplicar repetidamente conceptos que funcionan en un contexto de experiencia familiar pero que fallan completamente en un contexto diferente. El pensamiento ordinario parece seguir la famosa definición de locura (muy probable falsamente) atribuida a Einstein. Los humanos normales no solo realizan las mismas cosas una y otra vez esperando resultados diferentes, sino que también repiten las mismas ideas erróneas una y otra vez y esperan que la verdad se aparezca. Por ejemplo, ahora sabemos que los “bloques de construcción fundamentales” de la naturaleza son fundamentalmente flujos. En realidad, no son “bloques” y no “acumulan” nada. Sin embargo, incluso aquellos que saben esto (incluido los teóricos), a menudo insisten en llenar sus mentes con “bloques de construcción fundamentales”. Se aferran a la construcción de la mente en bloque cuando la ciencia sugiere que deberíamos considerar pensar de una manera mucho más dialéctica.

Estábamos condicionados por una larga experiencia en la llanura del Serengeti, desarrollando necesariamente una mente pragmática y objetiva que nos ayudaría a escapar con éxito de los grandes depredadores y conseguir comida (mientras que al mismo tiempo desarrollamos otros aspectos, a menudo contrarios, más relacionales de nuestro ser social). No encontramos agujeros negros o partículas subatómicas, un universo en expansión o entrelazamiento cuántico hasta mucho después de que se formara la estructura profunda de esa mente. Tampoco encontramos megamáquinas tecnológicas, aparatos corporativos estatales o modelos de cambio climático global. Por tanto,

tenemos los mismos problemas con la naturaleza biológica y social que con la naturaleza física.

Entonces, terminamos viviendo en un mundo en el que están sucediendo muchas cosas cruciales, ecológica y socialmente, que simplemente no podemos comprender mediante el pensamiento objetivante, sustancializado y esencializado, en oposición al pensamiento dialéctico. El problema es que estamos implícitamente comprometidos con una ontología de “es lo que es”. La mente del sentido común es obstinadamente dualista. Las cosas deben ser ondas o partículas, pero no ambas, o indeterminadamente una o la otra. Nuestro pensamiento sobre las cosas está condicionado por una larga historia evolutiva de relacionarnos y conceptualizar las cosas de ciertas formas objetivantes. Como veremos más adelante, nuestro pensamiento social está condicionado por una historia social de vivencia de los fenómenos sociales de determinadas formas más complejas pero también inmediatamente pragmáticas (según modos de determinación institucionales, ideológicos, imaginarios y éticos²). La dialéctica nos lleva a descubrir en todos estos ámbitos que “es lo que no es”. La dialéctica implica una ontología “es-lo-que-no-es-ista” [isistist] en la que *nunca* es lo que es y *siempre* es lo que no es.

La dialéctica no es simplemente una teoría o una metodología teórica. Es una práctica que lo abarca todo, un *éthos*. Hegel explica que este *éthos* dialéctico (lo que él llama “la vida del Espíritu”) no es una “vida que se aleja de la muerte y se mantiene intacta por la devastación, sino la vida que la soporta y se mantiene en ella”. Y es una práctica profundamente an-árquica. Llega a la verdad “cuando [se] mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello” (Hegel 1977, 19). La dialéctica radical revela que el cambio y la transformación tienen lugar a través de la negación, la contradicción y los cambios inesperados del curso que el pensamiento convencional espera de manera bastante razonable e incorrecta. Muestra que la realidad está siempre un paso por

2. Etótico, “ethotic” en el original, proviene de *éthos* que en griego significa, entre otros sentidos, costumbre o carácter, o costumbres culturales. Su uso responde, probablemente, a evitar el uso del término “ético”, cuyo origen también está en *éthos*, y que dentro de la tradición tiene una carga semántica particular vinculada a lo moral. [N. de T.].

delante de la conceptualización, y nos aconseja, junto con el gran dialéctico antiguo Heráclito: “Espera siempre lo inesperado, o nunca lo encontrarás” (siendo aquí “lo inesperado” la verdad tortuosamente dialéctica, que siempre es una verdad más allá de la verdad). Una cosa siempre es lo que no es y no es lo que es. La determinación es negación y los opuestos se entrelazan.

También es importante aprender las lecciones de la dialéctica budista, que ha sido, de manera importante, la forma más radical en la historia del pensamiento. El concepto de *pratityasamutpāda* u *origen dependiente* ha sido básico para esa dialéctica durante dos milenios y medio. De acuerdo con este principio (que en realidad es un antiprincipio) todas las cosas son *sunya*, o “vacías”, lo que significa que no tienen esencia o sustancialidad autónoma. El concepto de *sunyata*, o “vacío”, es muy desconcertante para los intérpretes no dialécticos, ya sean simpatizantes ingenuos que esperan desesperadamente ser desconcertados o críticos analíticos ansiosos por descartarlo como una tontería. Los malos intérpretes tienden a preferir la traducción engañosa de *s’ūnyatā* como “el vacío” [Void], que hace que el vacío [*emptiness*] suene intrigada o estúpidamente vacuo.

Interpretaciones tan superficiales no plantean la pregunta crucial: “Vacío, ¿pero vacío de qué?”. La respuesta, un lugar común en la filosofía budista, es que las cosas están “vacías de existencia inherente”. Esto significa que las llamadas “cosas” deben verse como abstracciones de una red de relaciones. Podríamos decir, usando terminología filosófica occidental, que estas relaciones son “internas” y definen la naturaleza de la cosa en sí, teniendo en cuenta que las “cosas” pueden tener “naturalezas” solo en el nivel epistemológico convencional, pero nunca en el último nivel ontológico. En última instancia, no hay nada en sí mismo. Podemos abstraer un «objeto» de la red de relaciones y atribuirle una “naturaleza” “de nuestro lado”. Sin embargo, nunca podremos descubrir ninguna naturaleza esencial o sustancial que exista “por sí misma”. Nunca, simplemente, “es lo que es”. Así como en un lenguaje un significante tiene significado solo a través de su relación con todos los demás significantes, un ser, en última instancia, tiene ser solo a través de su relación

con todos los demás seres. Tiene, como dijo Hakuin Zenji, “una verdadera naturaleza que no es naturaleza”. No tiene “naturaleza” porque su naturaleza se extiende infinitamente hacia el pasado, presente y futuro de una naturaleza más comprensiva que es en sí misma solo su propia naturaleza.

Dialéctica como liberación

La etimología del término “dialéctica” nos da una mayor comprensión de su naturaleza. Contiene la idea de dualidad u oposición por un lado (de “*dia*”, que significa “a través”), y conexión entre elementos opuestos por el otro (de “*legein*”, que significa “reunión”). La dialéctica radical siempre ha conservado estos dos momentos cruciales e inseparables: el de la negación y la oposición, y el de la relación. Todo desarrollo dialéctico engloba a ambos a la vez. Una perspectiva dialéctica encuentra que la contradicción es inherente tanto a la naturaleza y como a ese aspecto de la naturaleza que llamamos “pensamiento”. No tiene ninguna dificultad para aceptar el hecho de que los datos experimentales pueden llevar a conceptualizar los fenómenos como si fueran simultáneamente ondas y partículas. A diferencia de Einstein, puede ser tan indulgente como dejar que Dios juegue a los dados de vez en cuando, o dejar que los dados jueguen a Dios. El pensamiento dialéctico puede aceptar la realidad provisional convencional del mundo de los seres, yoes u objetos separados sin atribuirles un ser absoluto y autosuficiente. Pero también niega y va más allá de este nivel provisional.

La dialéctica no se trata solo de negación sino también de preservación. Sin embargo, lo que se “conserva” en el desarrollo dialéctico no es simplemente un “lado bueno” de una oposición que queda cuando se niega un “lado malo”, y el resultado presuntamente purgado de toda su “maldad”. El resto siempre contiene elementos no asimilados y, a menudo, contiene más contradicciones explosivas. La dialéctica auténtica es siempre un proceso traumático. Siempre se trata de la intrusión de lo real psíquico, social y natural. Esto demuestra que no es *todo acerca de nosotros*, aunque tenemos que descubrir mucho más

sobre la forma en que se trata de nosotros con el fin de llegar a ella, para encontrar que es *todo acerca de todo*, y sobre *todo dentro de ese todo* que es *no todos*.

Las categorías de análisis, los objetos de investigación y los propios investigadores se transforman en el proceso de la práctica dialéctica. No debemos pasar por alto las trascendentales implicaciones de esta declaración. Significa que la práctica de la dialéctica es, en un sentido profundo, terapéutico, tanto para el sujeto como para el mundo. Requiere una profunda autorreflexión y autocrítica que conduzca a la autotransformación, al descubrimiento de la verdad del yo, o no yo, y a la práctica que posteriormente le sigue. También requiere una profunda reflexión, crítica y transformación social. Y conduce al descubrimiento de la identidad última entre la transformación o liberación del yo (o el no yo) y la transformación o liberación social. Como dijo el gran maestro Zen Dogen: “estudiar el yo es olvidarse del yo y encontrar la realización en la miríada de cosas”.

Como implican estas reflexiones, el enfoque aquí defendido no es solo dialéctico, sino también crítico. La crítica es inseparable de la dialéctica. En el proceso de análisis dialéctico, no solo permitimos que la verdad se revele, sino que también descubrimos los obstáculos para el surgimiento de la verdad. La crítica dialéctica trata de superar los bloqueos al flujo del pensamiento y al libre movimiento de los conceptos. Estos bloqueos existen en al menos cuatro niveles. El primero es el nivel evolutivo transhistórico de las limitaciones generales del proceso de conocimiento humano, como nuestra tendencia necesaria a imponer categorías rígidas y estáticas en un mundo de incesante cambio y autotransformación y, sobre todo, a percibir una identidad ilusoria donde hay diferencia, multiplicidad y alteridad. El segundo es el nivel histórico-social, el de la ideología social, el imaginario social y el éthos social, en el que las categorías, esquemas conceptuales, significaciones imaginarias, disposiciones y estructuras de práctica diseñadas para legitimar y facilitar las operaciones de un orden social distorsionan la experiencia y limitan los propios conceptos. El tercero es el nivel microsociales de grupos sociales, instituciones y tendencias más particulares

(incluidas las disidentes y opositoras) dentro de una sociedad, en el que el apego a una ideología, imaginario y ética colectivos crea varios grados de falsa conciencia y distorsiones sistemáticas de la experiencia. Y finalmente, hay bloqueos a nivel personal, resultantes de la experiencia alienante y traumatizante, única y particular, de un individuo que genera un conjunto específico de neurosis y mecanismos de defensa.

De modo que se trata de práctica y, podríamos decir, de liberación. Marcuse, en “Una nota sobre dialéctica”, describe “un vínculo interno entre el pensamiento dialéctico” y “el esfuerzo por romper el poder de los hechos sobre la palabra y hablar un idioma que no es el idioma de aquellos que establecen, imponen y se benefician de los hechos” (Marcuse 1960, X). La dialéctica es un intento de superar, tanto en teoría como en la práctica comprometida, los dualismos jerárquicos y represivos que plagaron la humanidad a lo largo de la historia de la civilización. Estos incluyen dualismos como humanidad-naturaleza, masculino-femenino, civilizado-primitivo, razón-emoción, mente-cuerpo, espíritu-carne, gobernado-gobernantes, rico-pobre, capitalista-trabajador, colonizador-colonizado, etc. Asimismo, apunta a destruir el dualismo entre teoría y práctica, no menos importante que los anteriormente mencionados. Nos desafía a usarlo como parte integral del proyecto de destruir los sistemas de dominación que están legitimados por todos estos dualismos.

La dialéctica de la naturaleza

Un naturalismo dialéctico afirmará la connotación filosófica contemporánea de “naturalismo” como algo fuertemente arraigado en las ciencias naturales. Hace más de cincuenta años en “Ecología y pensamiento revolucionario” (Bookchin 1971), Bookchin argumentó proféticamente a favor de las implicaciones revolucionarias de la ciencia de la ecología. Sin embargo, tomó algún tiempo para que los ecologistas sociales comenzaran a moverse más allá del modelo obsoleto del “equilibrio de la naturaleza” que se invocó con frecuencia en ese ensayo, y la literatura de la ecología social desde entonces rara vez ha intentado llegar a un acuerdo con

los desarrollos más radicales en la ciencia contemporánea, por no hablar de la filosofía contemporánea. Tendrá que hacerlo un naturalismo crítico y dialéctico desarrollado que pueda sentar las bases de una ecología social dialéctica.

La relevancia de la física cuántica para la teoría y la práctica social está lejos de ser evidente; sin embargo, un naturalismo dialéctico que pretenda fundamentar la ecología social debe, necesariamente, tomar en serio sus implicaciones para nuestro pensamiento sobre el ser, la naturaleza, la causalidad, la identidad, el tiempo y el espacio. Un área de investigación más obvia para un proyecto socioecológico se refiere a la importancia de la epigenética y sus hallazgos sobre la “plasticidad del genoma”, con todas las implicaciones tanto para desafiar los supuestos conservadores, deterministas y no-igualitarios sobre la naturaleza humana, como para enfrentar mayores posibilidades de manipulación y mercantilización³. Otro desarrollo obviamente relevante es la evidencia presentada por la psicología experimental del papel de los factores biológicos innatos en el desarrollo de tendencias hacia el apoyo mutuo y el comportamiento cooperativo. Una perspectiva socioecológica también requiere la investigación de la validez del enactivismo en la ciencia cognitiva y sus posibles contribuciones a una visión más dialéctica y no dualista de la mente y el conocimiento. Finalmente, para no descuidar por completo las ciencias humanas, es llamativo que la teoría queer, quizás la investigación más dialécticamente explosiva de los conceptos de *identidad* y *diferencia* natural y social, haya destacado por su ausencia en la mayoría de las discusiones sobre ecología social.

De manera más general, un naturalismo dialéctico desarrollará una descripción del mundo natural (incluido el natural-social) que es consistentemente crítica y radicalmente dialéctica. Esto incluirá una demostración de las formas en que los fenómenos naturales incluyen momentos de negación, preservación y transcendencia. Tal explicación (como sucede en el caso de Bookchin) no reducirá el desarrollo dialéctico al modelo aristotélico del

3. Significativamente, la epigenética desacredita aún más el ingenuo modelo de desarrollo dialéctico de la “bellota en el roble”.

movimiento ordenado de la potencialidad a la actualidad, sino que explorará las formas en las que el fenómeno en desarrollo incluye contradicciones reales y negatividad. Un análisis naturalista crítico-dialéctico, en su descripción de la naturaleza, se basará en todos los conceptos dialécticos que se han mencionado, incluidas las ideas filosóficas europeas de antiesencialismo, antisustancialismo y relaciones internas, e ideas radicalmente dialécticas en la filosofía asiática como como la vacuidad de todos los fenómenos de existencia inherente y la cooriginación interdependiente de todos los seres. Un procedimiento metodológico fundamental de un naturalismo crítico-dialéctico consiste en aplicar consistentemente el concepto de Whitehead de “la falacia de la concreción fuera de lugar”.

Esto se aplica a varios usos del concepto de “unidad en la diversidad”, que se ha convertido en un cliché dentro de las discusiones socioecológicas. Es importante que este concepto conserve todas sus implicaciones decididamente dialécticas, incluida la existencia de una contradicción radical dentro de cualquier totalidad [*whole*] putativa. Así, aunque un naturalismo dialéctico crítico tiene un fuerte momento integrador u holístico, debe distinguirse claramente de las formas de holismo sustancializador o esencializador que se enfoca, unilateralmente, en la realidad privilegiada de la totalidad. De hecho, el uso del término “holismo”, en cualquier sentido, es un tanto engañoso, ya que tiende a reforzar la ilusión de que las totalidades son completamente totales, constituyendo una especie de sustancia última. Por el contrario, las totalidades son siempre incompletas, están en proceso de convertirse en un todo o de convertirse en menos que todo, y contienen contradicciones que socavan cualquier totalidad alcanzada plenamente. Un naturalismo crítico-dialéctico debe rechazar la idea de que la totalidad es ontológicamente anterior a la parte, más metafísicamente real que la parte, o que merece más consideración moral que la parte. Entonces, a lo sumo, podría llamarse holismo/antiholismo. Sin embargo, podría ser preferible no llamarlo un “holismo” en absoluto, sino más bien un “holonismo”, ya que reconoce tanto totalidades putativas como partes putativas en forma de *holóns*,

es decir, totalidades relativas en relación con sus partes, y partes relativas en relación con otras totalidades mayores.

Sin embargo, incluso esto sería, finalmente, inadecuado, ya que el holón sufre algunas de las limitaciones de la totalidad y la parte. En la medida en que sea totalidad o parte, o ambos simultáneamente, seguirá existiendo todavía incompletitud, procesos de devenir y de desdevenir, y contradicciones que socavan en cierto grado incluso la cualidad holónica, la holonicidad, de un ser. Entonces, quizás nos quedemos con un holonismo/antiholonismo, que, cualquiera que sea su valor superior, también se revelará en *última instancia* como inadecuado. El problema (dialéctico) subyacente es que los objetos o cosas como ordinariamente los concebimos no son definitivos, de manera que cualquier concepto que califique fenómenos o agregados de fenómenos al estilo de un algo-como-un-objeto [*objectlike*] o un algo-como-una-cosa [*thinglike*] encontrará, más allá de cualquier utilidad válida y necesaria, en última instancia, contradicciones. La ontología de un naturalismo dialéctico es, en definitiva, una ontología desorientada al objeto [*object-desoriented ontology*] (ODO, por sus siglas en inglés). La verdad de la cosa es una verdad relativa y hay que explorarla en su relatividad. Un naturalismo dialéctico se toma *en serio* la verdad de la cosa, pero no la toma *fanáticamente*, como suele hacer la mente ordinaria.

Un naturalismo dialéctico debe aceptar la conclusión de la ciencia moderna tardía (o “posmoderna”) de que la realidad no consiste en último término en una *colección* o incluso en un *sistema* de objetos separados, sino más bien en un *campo* que consiste en lo que, de diversas maneras, se ha conceptualizado como eventos, procesos, ocasiones o información internamente relacionados. Esta realidad es ontológicamente anterior a la diferenciación y, de hecho, a la propia “naturaleza” fenoménica. Como señala el teórico ecosocialista y socioecológico Joel Kovel, este *continuum* primordial, “hasta donde la ciencia más avanzada puede decirnos” consiste en “campos cuánticos plasmáticos; un solo cuerpo en una interminable perturbación, en un interminable devenir” (Kovel 1991, 161).

Natura naturans

Como indica esta afirmación, lo primordial ontológicamente no es solo esta unidad primordial, sino también un proceso primordial de devenir creativo, la emergencia de la pluralidad y la novedad. Una ecología social dialéctica, por lo tanto, teorizará fenómenos sociales en relación con la dirección más amplia del surgimiento evolutivo en el universo. Ella examinará el curso de la evolución planetaria como la generación de creciente complejidad y la diversidad, y la aparición progresiva de valor. Como dijo Mumford, un examen del “proceso creativo” de la “evolución cósmica” revela que no es “aleatorio ni predeterminado” y muestra que una “tendencia básica hacia la autoorganización, irreconocible hasta que pasaron miles de millones de años, dio cada vez más dirección al proceso” (Mumford 1970, 391). Un naturalismo dialéctico presentará un relato coherente de este proceso creativo y del complejo universo emergente que es su manifestación.

La distinción ciceroniana entre la “primera” y la “segunda” naturaleza ha sido utilizada con este propósito por algunos filósofos y ecologistas sociales contemporáneos. Este antiguo concepto ha sido adaptado para propósitos teóricos diversos y, en ocasiones, contradictorios. La distinción puede ser útil para la superación de los dualismos. Sin embargo, también puede perpetuarlos cuando sus términos se convierten en sustitutos convenientes y débilmente ecologistas de las concepciones convencionales de “naturaleza” y “humanidad”. La naturaleza es un vasto sistema dialéctico de emergencia y continuidad que ha producido muchos “niveles” del ser natural (aunque si se clasifican meramente de manera inerte, esto nos dice muy poco sobre cómo la naturaleza expresa su movimiento y autoactividad). Como mínimo, un naturalismo dialéctico debe teorizar las interrelaciones y determinaciones mutuas entre las “naturalezas” energética (o de información cuántica), física, química, biológica, psicológica y social. Un punto crucial acerca de estas “naturalezas” o niveles de emergencia, es que ninguno de ellos es una esfera puramente “humana” o “no humana”. La “humanidad” (el devenir humano) y la “no humanidad” (el

devenir no humano) se difunden (“derraman”) a través de varios niveles del ser natural.

En las tradiciones relacionadas con la ecología social, la idea de la humanidad como la autoconciencia de la naturaleza ha sido importante. Es una idea valiosa pero no exenta de problemas. Bookchin lo expresó como la idea de que “la humanidad es la naturaleza vuelta [*rendered*] autoconsciente”. Existe una cierta ambigüedad en el concepto de “volverse” [*rendering*] que connota “hacer que se convierta” [*causing to become*]. ¿Para qué puede llevar a cabo tal volverse [*rendering*]? Decir que la humanidad es un modo de *la naturaleza* “volviéndose” *en sí* reflexivamente (o más bien un acto reflejo) consciente estaría más cerca de la realidad dialéctica y naturalista. Pero podría ser mejor decir que la humanidad es un modo a través del cual emerge la conciencia refleja y reflexiva de la naturaleza o a través del cual la naturaleza expresa su conciencia refleja y reflexiva. Casi un siglo antes, Reclus se acercó un poco más a esto al llamar a la humanidad *la nature pregnant conscience d'elle même*, es decir, la naturaleza “toma” o “asume” la conciencia de “sí misma”.

Los aspectos problemáticos de este concepto general incluyen el grado en que se descuidan formas de expresión de la naturaleza distintas de las humanas, y el grado en que la conciencia humana se privilegia sobre otros modos en los que la naturaleza se expresa a través de la humanidad misma. Primero, como lo señalaron los filósofos del organismo, comenzando en la antigüedad, continuando a través de Spinoza y Hegel, y extendiéndose hasta Whitehead y la filosofía del proceso contemporánea, toda la naturaleza es un vasto sistema en el que el todo se conoce (se predice) a sí mismo en muchos niveles y de muchas formas. Una ecología social es heredera de esta tradición y de las filosofías evolutivas que trazan el surgimiento de etapas de autoorganización y conciencia dentro de este sistema. Por lo tanto, debemos reconocer las maneras en que muchas formas de ser expresan tanto la conciencia de la naturaleza como otros aspectos de su ser. En segundo lugar, debemos reconocer que nosotros mismos somos *más que* la conciencia de la naturaleza. Somos la autoexpresión de la naturaleza en el mundo físico, químico, biológico,

psicológico y social. En este contexto, el conocer, sentir y actuar humanos son los modos específicos de la naturaleza conociendo, sintiendo y actuando de diversas formas sobre sí misma y, debe decirse, en estos procesos alcanzan conciencia de ellos mismos y de su universalidad de alcance. Por tanto, podríamos decir en el nivel más general que “la humanidad es la naturaleza volviéndose autoexpresiva”.

Si adoptamos esta perspectiva, podría llevarnos a prestar más atención a otra área muy crucial de esta autoexpresión. Podríamos descubrir y desarrollar las maneras en que nosotros seamos una forma de la naturaleza volviéndose autocuidado. Esto se relaciona con otro tema crucial, la ética socioecológica como ética del cuidado, y se vincula con uno de los temas más importantes de la tradición socioecológica: la ayuda mutua (y los fenómenos relacionados con la cooperación y solidaridad). La evolución humana, en el contexto de la evolución planetaria, solo puede comprenderse y apreciarse adecuadamente examinando la interacción y determinación mutua entre las especies, entre especies y ecocomunidades, y entre especies, ecocomunidades y la Tierra en su conjunto, estudiando comunidades y ecosistemas como unidades-en-pluralidad complejas, en desarrollo y autotranscendentes. Tal examen revela que la manifestación de la creciente potencialidad de la libertad (como autoorganización, autodeterminación y realización del valor y la bondad) depende de la existencia de cooperación simbiótica en todos los niveles, tal como Reclus y Kropotkin señalaron insistentemente hace un siglo. Por lo tanto, podemos ver un grado sorprendente de continuidad en la naturaleza, de modo que la sociedad ecológica cooperativa, objetivo de una ecología social y una política socioecológica, se encuentra enraizada en los niveles más básicos de los seres vivos emergentes, con capacidad de autoorganización y autorrealización.

Una ecología social del valor

Un naturalismo dialéctico presupone tal continuidad dentro de un todo en desarrollo, que interactúa internamente y se

relaciona internamente (entendido en el sentido holonístico discutido anteriormente). Por consiguiente, la consideración de la consecución del bien dentro de un ecosistema requiere la consideración de la consecución del bien por parte de los organismos que constituyen dicho sistema. Mientras que un holismo extremo podría apuntar a una preferencia por el bien de todo el sistema sobre el de algunas o incluso todas las partes, una visión dialéctica socioecológica propone que el mayor bien común se logrará mediante la participación de organismos particulares en ese bien, ya que surge durante un período prolongado de tiempo. Del mismo modo, el bien de la comunidad humana no puede perseguirse a expensas de los bienes particulares de ninguno de sus miembros, sino que solo puede lograrse en la medida en que se materialice en el florecimiento de todos los miembros de la comunidad (participando libremente y comprometidos). Un análisis sistémico muestra que la preocupación por el bien común aumenta las posibilidades de una mayor realización del bien en el tiempo por parte de todos los miembros de la comunidad.

El resultado de tales consideraciones es que una ética de la ecología social será, por un lado, una ética del florecimiento y, por otro, una ética del cuidado. Si comparamos una ética socioecológica con perspectivas moralmente individualistas, encontramos que en muchos sentidos “florecer” llenará el espacio ocupado en este último por “bien intrínseco”, mientras que “cuidado” y conceptos relacionados como “ayuda mutua” y “solidaridad” será llenar el espacio de “derechos” y “deberes”. El desarrollo de tal ética es un proyecto muy grande y complejo, por lo que aquí solo se discutirá un aspecto clave de esta empresa, su base en una axiología o teoría del valor dialéctica y naturalista.

Tal teoría reconocerá nuestra naturaleza humana como la autoexpresión de la naturaleza generadora de valor en la forma de un centro de experiencia de valor. Nuestra experiencia del valor (como seres comunales con naturalezas de primates, mamíferos, vertebrados, etc.) nos permitirá comprender y teorizar el valor en varios niveles en los que se puede realizar el bien (organismo, especie, población, etc.), y luego integrar los resultados en una interpretación dialéctica del sistema de valores más amplio. Esto

nos permite enfrentar el primordial desafío ético de determinar cómo podemos seguir nuestro propio camino de la realización de bien como comunidad humana y, al mismo tiempo, hace posible que toda la comunidad de la Tierra continúe su proceso de desarrollo evolutivo de valor y bondad. Un vínculo crucial entre estos dos objetivos es la comprensión de cómo el florecimiento de la vida en la Tierra es constitutivo del bien humano, a medida que nos desarrollamos dialécticamente en relación con el todo planetario.

En la realización de este proyecto, una teoría del valor dialéctica y naturalista buscará trascender las teorías atomísticas, sin disolver seres particulares (incluidos los seres humanos) en el todo, sea el conjunto de la naturaleza o de la biosfera. El análisis del ecofilósofo Holmes Rolston, y especialmente su crítica de la división convencional del valor en variedades intrínsecas e instrumentales, contribuyen en gran medida al desarrollo de una ecología social del valor. Como muestra en su teoría del valor sistémico, cuando el valor se genera en un sistema, no se genera de forma meramente “instrumental”, pues no existe una entidad o entidades específicas para el bien de las cuales se genera el valor como medio. Tampoco es simplemente un valor “intrínseco” en el sentido de que haya un único *locus* coherente y definible o *loci* de bien dentro del sistema⁴. En consecuencia, el valor que existe dentro del sistema “no es solo la suma de los valores parciales. Los valores de las partes no aumentan de ninguna forma, pero el sistema promueve tal aumento. El valor sistémico es el proceso productivo; sus productos son valores intrínsecos entretejidos en relaciones instrumentales” (Rolston 1988, 188).

Dicho análisis sistémico surge de una comprensión auténticamente ecológica del valor dentro de los ecosistemas o ecomunidades. El ecosistema, o mejor dicho, la ecomunidad más grande que ha dado forma a la especie, está relacionado internamente con ella y está encarnado en su mismo modo de ser, es un todo generador de valor. En última instancia, la Tierra debe entenderse, para nosotros, como el todo generador de

4. Según el National Human Genome Research Institute, un locus se define como el lugar específico del cromosoma el que está el gen o alguna secuencia específica del ADN, indicando, también, su dirección genética. “Loci”, por cierto, es el plural de locus [N. del T].

valor más importante desde el punto de vista moral. Debemos comprender plenamente la concepción de un bien planetario que se realiza a sí mismo a través de la mayor consecución mutua del bien por parte de todos los seres que constituyen ese todo, tanto en términos de sus *proprios* bienes como de su contribución a los bienes *sistémicos* compartidos de las diversas totalidades parciales en que participan. Solo si teorizamos de una manera completamente dialéctica la interrelación entre la experiencia del valor y el logro del bien en todos estos niveles, podremos desarrollar con éxito una ecología social dialéctica fundamentada en la ética.

Hacia una ecología social dialéctica

Una ecología social dialéctica es ante todo una *ecología*. Como tal, nos dirige al *logos*, el significado subyacente y la estructura del *oikos*, u hogar, y por lo tanto, la comunidad. La ecología en este sentido primordial llama la atención sobre las realidades más profundas de las comunidades de las que formamos parte, desde las más particulares y locales hasta las más universales y globales. Tradicionalmente, el ámbito “social” se ha contrapuesto al “comunal”, como en la famosa distinción de Tönnies entre sociedad (*Gesellschaft*) y comunidad (*Gemeinschaft*). Sin embargo, la ecología social (como ecología) es un proyecto de recuperación de las dimensiones comunitarias de lo social. La etimología afirma esta búsqueda. El término “social” se deriva de “socius”, que significa “compañero”. Una verdadera sociedad por lo tanto puede ser pensada como una relación entre compañeros, una comunidad humana que forma parte integrante de la Tierra en tanto que comunidad mayor u hogar de otras comunidades. Una ecología social dialéctica es el proyecto de hacer realidad esta idea.

No se puede esbozar aquí una teoría completa de esta ecología social dialéctica, pero se esbozarán brevemente dos elementos principales. La primera es una teoría socioecológica dialéctica de la libertad y la dominación; la segunda es una teoría socioecológica dialéctica de la determinación social.

Libertad y dominación

Al comienzo del siglo XIX, Hegel proclama en *la Fenomenología del espíritu* el precepto dialéctico de que “la verdad es el todo”, aunque, como se demostró también, el papel de la dialéctica es explorar la falsedad y los límites de cualquier conjunto. Tardíamente en el siglo XIX, Elisée Reclus creó una base material para las afirmaciones de Hegel al desarrollar una geografía social que investigaba la Historia de la Tierra o geohistoria, como la historia en desarrollo del todo planetario social y natural, y las formas en que encajamos en esta historia. Él demostró que era la historia de la época del surgimiento y florecimiento de las comunidades humanas y naturales, de la devastación progresiva de estas comunidades a través de la marcha de la civilización y el Imperio, y de la liberación potencial de la humanidad y la Tierra de las cadenas de la dominación. A través del proyecto de demostrar que la geohistoria es una lucha histórica mundial entre la libertad y la dominación, Reclus ayudó a sentar las bases no solo para una geografía social crítica sino también para una ecología social crítica y dialéctica (Clark 2013a).

El desarrollo de una teoría adecuada de la libertad y la dominación sigue siendo un proyecto central para una ecología social crítica y dialéctica. Como parte de este proyecto, propongo un “tercer concepto de libertad” que englobe una teoría de la libertad social basada en la individualidad comunitaria, la autorrealización social, la autodeterminación comunitaria y las relaciones de amor, respeto y reconocimiento (Clark 2013b)⁵. Este concepto incorpora dimensiones de la concepción negativa de la libertad como no coerción, la concepción positiva de la libertad como autodeterminación y la concepción positiva de la libertad como autorrealización y florecimiento de los seres. Una teoría crítico-dialéctica y socioecológica plenamente desarrollada delineará las formas en las que estas dimensiones se refuerzan mutuamente, están en tensión y entran en contradicción parcial o radical entre sí.

5. Véase especialmente el capítulo III y IV de Clark (2013b).

La libertad se encuentra, hasta cierto punto, en todos los niveles del ser: desde las tendencias autoorganizadoras y autoestabilizadoras del átomo, hasta el nivel de todo el universo que evoluciona hacia niveles superiores de complejidad generando nuevos estadios del ser. En nuestra propia historia planetaria, la libertad embrionaria se encuentra en la autopoiesis de toda vida, y adquiere formas cada vez más complejas, incluida la posibilidad de que los humanos, como seres sociales complejos, logren su bien a través de una relación altamente desarrollada y respetuosa con los demás humanos y el mundo natural. La realización de esta libertad requiere que la humanidad logre conciencia de su lugar en la historia de la Tierra y el universo, desarrollando la responsabilidad ética de asumir su papel en los procesos más amplios de la autorrealización, y que las instituciones sociales humanas sean remodeladas para incorporar las condiciones que convertirían este conocimiento y compromiso ético en fuerzas históricas prácticas.

La dominación, por otro lado, puede verse poseyendo tres dimensiones principales a través de las cuales los sujetos de la dominación son controlados, explotados e instrumentalizados. El primero es el uso sistemático de la coacción y la amenaza de coacción para interferir con la vida y el bienestar de las personas. El segundo es la negación sistemática a las personas y comunidades de una agencia real en la configuración de sus destinos. El tercero es la imposición sistemática de restricciones a la autorrealización y el florecimiento de las personas, las comunidades y el mundo natural. Los tres son elementos de la dominación social, mientras que el tercero está en la raíz de la dominación de la naturaleza en un sentido más amplio.

El concepto de dominación es primario en la crítica socioecológica respecto al término relacionado “jerarquía”. La dominación es, por definición, la antítesis directa de la libertad, mientras que la jerarquía, en algunos sentidos importantes, no lo es. Las formas de jerarquía que son objeto de una extensa crítica anarquista son aquellas en las que “-archia” denota específicamente dominación. Sin embargo, “jerarquía” se usa en otros sentidos en filosofía, psicología, lingüística, música, matemáticas, informática, teoría

organizacional, biología y otros campos. De hecho, incluso hay sentidos en los que las jerarquías sociales, por definición, no implican dominación. Si bien una crítica dialéctica de ciertos sistemas de jerarquía (“dominante”) es parte del proyecto de una ecología social dialéctica, esta es solo una dimensión de una crítica más amplia dirigida hacia todas las formas de dominación.

Un enfoque principal en un análisis crítico-dialéctico debe estar en la investigación del papel en la dominación social de ciertas esferas cruciales de determinación social. Como parte de esta investigación, debe haber un análisis exhaustivo y fundamentado históricamente de las formas en que funciona la dominación social, tanto a través de procesos abiertos de dominación y subordinación, como a través de mecanismos impersonales que son, en gran parte, inconscientes, automáticos, sistémicos y estructurales. En breve se presentará un esbozo de esta área crucial de investigación. Antes, sin embargo, deben hacerse varios puntos sobre la dominación de la naturaleza.

Primero, la dominación de la naturaleza no debe verse como una mera “idea”, sino más bien como una realidad geohistórica. Ocurre cuando las instituciones humanas restringen sistemáticamente los procesos de florecimiento de los seres en el mundo natural. El potencial de tal dominación se encuentra, comenzando en la prehistoria, en modos de pensar, percibir, apreciar y sentir condicionados por el metabolismo humano con el resto del mundo natural. Su actualidad se puede ver en los efectos de los sistemas de dominación sobre la biosfera, que culminaron en la monopolización humana de la producción primaria del planeta, y en otros aspectos del control y explotación planetarios.

Además, la dominación de la naturaleza no puede descartarse como una ilusión sobre la base trivial de que la dominación completa y total de la naturaleza es imposible. Esta afirmación no es más coherente que la afirmación de que la dominación de humanos por humanos puede descartarse como una ilusión porque la dominación completa y total de cualquier grupo de humanos es imposible. Tal afirmación es demolida en la famosa dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y sus muchos sucesores en la historia de la crítica. De hecho, la dominación ocurre

cuando el poder (como “poder-sobre”) se ejerce de manera que interfiere significativamente con el florecimiento de un ser o seres por el bien de cualquier fin ajeno, instrumentalista o egoísta del dominio o grupo dominante. Esta relación de dominación y ser-dominado ocurre tanto en la dominación de la naturaleza (incluidos los ecosistemas, especies, poblaciones y organismos) como en las formas de dominación social humana.

Esferas de determinación social

Hay cuatro esferas de determinación que son fundamentales para el análisis de cómo se genera la realidad social, cómo se mantiene y cómo se puede transformar. Estas esferas son la estructura social institucional, la ideología social, el imaginario social y el éthos social. Aunque hay concepciones alternativas válidas de una topología social de tales esferas, la esquematización de los cuatro “esferas” parece ser más útil en teoría, en el contexto de un naturalismo crítico-dialéctico y una ecología social dialéctica.

Dado que existe una relación dialéctica entre estas esferas, no deben considerarse como reinos discretos ni absolutizados de ninguna manera. No es concebible una estructura institucional social sin referencia al éthos social, ya que las estructuras encarnan, en parte, estructuras de práctica social. Los medios de comunicación como estructura institucional son inseparables de las formas de práctica social concreta que hacen uso de las tecnologías de los medios de comunicación y están profundamente condicionadas por ellas. Del mismo modo, no es concebible ninguna significación imaginaria social aparte de su relación con la ideología social, ya que las imágenes, de muchas formas, reflejan e interactúan con conceptos. Por ejemplo, el significado imaginario de “individualista severo”⁶ refleja e interactúa con los mandatos morales sobre las virtudes del “trabajo duro” y la “auto-suficiencia” que forman parte de la ideología social. De manera significativa, las megaestructuras de la sociedad del capitalismo

6. “Rugged individualist” en el inglés original es un término que indica el ideal por el cual un individuo es totalmente autosuficiente e independiente de la asistencia externa, generalmente estatal o gubernamental [N. del T].

de consumo avanzado, el estado militarista tecnoburocrático y la megamáquina tecnológica generan inmediatamente imágenes impresionantes de poder y riqueza. En definitiva, las esferas de determinación son constructos teóricos o abstracciones sistémicas que sirven para analizar un todo social que consiste en constelaciones de fenómenos que interactúan dialécticamente y se relacionan internamente.

La primera esfera de determinación social, la esfera social institucional, consiste en las estructuras objetivas y externas de la determinación social (cuando se abstraen del todo social simultáneamente interno-externo y objetivo-subjetivo). También considera la estructura del capital y sus diversos sectores, la estructura del aparato estatal y la estructura de los sistemas tecnológicos y burocráticos. Incluye la estructura formal externa de las prácticas sociales y la infraestructura material, ya que las instituciones consisten no solo en principios estructurales, sino en la estructuración real de los recursos materiales de acuerdo con tales principios. Las otras tres esferas son, desde una cierta perspectiva analítica, los campos internos y subjetivos de la determinación social (dadas todas las calificaciones que acabamos de mencionar). Sin embargo, todos ellos tienen correlatos externos y objetivos en la esfera social institucional. Es importante que no miremos la relación entre la esfera institucional “objetiva” y las tres esferas “subjetivas” como una relación de “base-superestructura”, sino de determinación mutua y relaciones internas. Así, quizás paradójicamente, lo “externo” se relaciona *internamente* con lo “interno”.

La segunda esfera de determinación social es el ámbito de la ideología social. Una ideología social puede significar, simplemente, un sistema de ideas que es socialmente significativo y contiene un mayor o menor grado de verdad y valor para la sociedad. Sin embargo, en el sentido crítico, una ideología es un sistema de ideas que pretende ser una descripción objetiva de la realidad, pero, de hecho, constituye una distorsión sistemática de la realidad en nombre de algún interés particularista o algún sistema de poder diferencial. Aunque podríamos sentirnos tentados a decir que aspiramos a reemplazar la estructura

institucional dominante, el imaginario social, el éthos social y la ideología social por otros nuevos liberadores, en el caso de la ideología es mejor decir que nuestro objetivo es reemplazar toda ideología social por una forma de razón ecológica y comunitaria. De esta manera, restauraremos el logos común, la lógica de los comunes.

La tercera esfera de determinación social es el reino del imaginario social. Esta es la esfera de la vida de fantasía colectiva de la comunidad. Es el reino de la “fantasía fundamental”, una autoimagen que está mucho más investida de energía psíquica que cualquier mero “autoconcepto”, y que es un determinante central en la vida de cada persona. El imaginario social incluye imágenes condicionadas socialmente de uno mismo, los demás, la sociedad y la naturaleza. Abarca las imágenes de poder, éxito, heroísmo y gratificación personal expresados en los mitos predominantes y narrativas paradigmáticas de la comunidad y la cultura, aunque también consta de todas las imágenes reactivas que reflejan las imágenes dominantes como su otro. El estudio del imaginario social explora las dimensiones sociales del deseo y la demanda. Debido a que los significados imaginarios sociales están tan íntimamente relacionados con nuestra búsqueda de significado y, en el mundo contemporáneo, con la autojustificación, están investidos de intensos niveles de energía psíquica. Al igual que en el caso del éthos social, esta esfera ha sido generalmente descuidada no solo en la teoría social dominante, sino también en la mayoría del pensamiento social de izquierda y radical.

La última esfera de determinación social consiste en el éthos social. “Éthos” se usa en el sentido de la constelación de prácticas sociales, hábitos, afectos, sentimientos y sensibilidades que constituyen una forma de vida. El éthos social es el reino de la “cultura” y el “habitus”, pero la cuestión del éthos social también debe llevarnos a pensar en la educación de los sentimientos y la paideia de las sensibilidades. Éthos es la esfera de la realidad psicológica social y del tono y el estado de ánimo que impregnan la vida cotidiana. Es, a la vez, la esfera más fisiológica y más metafísica. Además, es la más ontológica, ya que es el ámbito no solo de sentimientos, percepciones, sensaciones, etc., sino

también el reino del sentido dominante de ser (como un sentido de apropiación, un sentido de la creación, etc.).

El *éthos* solo puede entenderse a través de un análisis específico de la vida cotidiana y de todos los hábitos, prácticas, gestos y rituales que conlleva, junto con lo emocional y afectivo. El *éthos* expresa nuestro modo de habitar y dar forma al mundo social y cultural, y las formas en que ese mundo vive y actúa a través de nosotros. La debilidad e ineficacia de las contraideologías de las que muchos hablan de la boca para afuera, y en las que algunos creen profundamente, resulta del hecho de que, si bien teorizan de manera abstracta que “otro mundo es posible”, sus seguidores, al mismo tiempo, proclaman y legislan a través de su vida cotidiana, es decir, en su inmersión en el *éthos* social dominante, que “este mundo es inevitable”.

Lo que es importante para la transformación social liberadora es la comprensión de las formas en que las esferas de determinación social interactúan dialécticamente para crear un mundo social. Entre los principales objetivos del proyecto de una ecología social dialéctica se encuentran los siguientes: teorizar adecuadamente, y de manera histórica y empíricamente fundamentada, las esferas de la determinación social como esferas de la mutua determinación dialéctica; explorar las formas en que la interacción entre estas esferas de determinación social configuran la naturaleza del todo social; explicar las formas en que muchos elementos de estas esferas también se contradicen y subvierten entre sí, y así señalar el camino hacia posibilidades más allá del mundo social existente; por último, demostrar la relación entre los modos de funcionamiento y el movimiento dinámico y la transformación de estas esferas, y la crisis ecológica social de la humanidad y la Tierra.

Ecoanarquismo

El tema de esta discusión ha sido la naturaleza de una ecología social dialéctica y el tipo de naturalismo crítico-dialéctico en el que se fundamenta. Implícita (y ocasionalmente más explícita) en este análisis ha estado la cuestión de cómo se sigue una política

ecoanarquista de tal ontología y teoría social. Aunque este tema no es el tema central aquí, algunos comentarios al respecto podrían ser útiles. El análisis de la dialéctica en relación con la naturaleza y la sociedad sugiere tanto el tipo de conciencia crítica como el tipo de metodología que puede orientar el desarrollo de tal política. La discusión de la teoría del valor sugiere el tipo de base ética en la que puede enraizarse. El análisis de la libertad y la dominación muestra cómo esa política puede encajar en la problemática geohistórica más amplia de la liberación y la autorrealización. Y el análisis de la determinación social sugiere las formas en que tal política puede confrontar de manera realista el sistema de dominación y abrir posibilidades realistas para la liberación de la humanidad y la naturaleza.

Todo esto apunta a la necesidad de una política ecoanarquista desarrollada que exprese un compromiso *ecológico* primario para promover el florecimiento de la comunidad terrestre, y un compromiso *anárquico* primario para defender ese florecimiento de todas las fuerzas destructivas que lo aplastarían y extinguirían. El significado central del ecoanarquismo se deriva de la etimología del término. Se deriva de *oikos*, que significa “casa” u “hogar”, y *anarche*, de *an*, que significa “sin”, y *arche*, que significa vagamente “gobernar”, y más precisamente, “dominación”. Es una forma abreviada de “anarquismo ecológico”, que incorpora un tercer término, *logos*. El *logos* de cualquier ser es el camino y la verdad de ese ser, su modo fundamental de estar en el mundo y de alcanzar su bien. El ecoanarquismo respeta profundamente el *logos* del *oikos*, su orden inmanente y su autodesarrollo, y busca defenderlo de todos los *arche* o formas de dominación. El ecoanarquismo es, pues, una forma de *comunitarismo* en el sentido más fuerte del término. Reconoce que somos miembros de comunidades dentro de comunidades. Nuestro *oikoi* incluye la comunidad íntima primaria de la familia y el pequeño círculo de amigos cercanos. Incluyen nuestras comunidades locales y regionales, tanto humanas como más que humanas. E incluyen, finalmente, y lo más importante, los *oikos* de todos los *oikoi*, nuestro hogar global, nuestro planeta de origen, la Tierra.

En vista de la gravedad de las crisis de la humanidad y la Tierra, una ecología social dialéctica debe investigar las formas en las que podemos catalizar, lo más rápidamente posible, el surgimiento de instituciones y prácticas humanas, mutualistas y ecológicamente receptivas en todas las áreas de la vida social. No solo ve la “política”, sino todas las áreas de interacción social, incluida la producción y el consumo, las relaciones íntimas, las amistades, la vida familiar, el cuidado de los niños, la educación, las artes, los modos de comunicación, la vida espiritual, el ritual y la celebración, la recreación y el juego y los modos informales de cooperación, todos ellos dominios políticos en el sentido más profundo. Cada uno es una esfera esencial en la que podemos desarrollar nuestro ser social y nuestra individualidad comunitaria, y cuya base es creada por la amplia y libre realidad comunitaria que está surgiendo. Tal concepción de lo político requiere que las prácticas e instituciones sean social y ecológicamente regenerativas y reafirmantes de la vida, creativas e imaginativas, humanas en espíritu y escala, que afirmen la diferencia y la diversidad, radicalmente descentralizadas, no jerárquicas, arraigadas en la particularidad de las personas y lugares, y basadas en la democracia participativa de base. Crear este nuevo mundo dentro del caparazón del viejo debe convertirse en una necesidad urgente más que en una vaga aspiración. De hecho, ya es una necesidad práctica, porque si este nuevo mundo regenerativo no surge antes de que se derrumbe el caparazón del antiguo, ninguno de estos mundos será posible.

Es importante darse cuenta de que, por compleja que sea la dialéctica de las esferas de determinación social, cuando nos enfrentamos al “problema de la transición” existe una cierta primacía de las esferas del éthos y del imaginario. Por un lado, nosotros (es decir, los seres humanos, no una secta) debemos ser capaces de imaginar vívidamente la realidad del nuevo mundo. Pero, por otro lado, solo podemos hacer esto si muchos de nosotros ya estamos experimentando ese nuevo mundo de una manera sorprendentemente poderosa y concreta, de modo que se convierta en una “opción viva” para todos. Solo esto hará posible nuestro “paso al acto”, nuestro acto criminal contra el Imperio, nuestro acto de amor por la Tierra.

Bibliografía

- BOOKCHIN, M. (1971). "Ecology and Revolutionary Thought." In *Post-Scarcity Anarchism*, by Murray Bookchin. Berkeley: Ramparts Press.
- CLARK, J. (2013). "An Introduction to Reclus' Social Thought." In *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Elisée Reclus*, by John Clark and Camille Martin, 1-100. Oakland: PM Press.
- . (2013). *The Impossible Community*. New York/London: Bloomsbury.
- HEGEL, G. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- KOVEL, J. (1991). *History and Spirit: An Inquiry into the Philosophy of Liberation*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, H. (1960). "A Note on Dialectic." In *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, by Marcuse Herbert. Boston: Beacon Press.
- MUMFORD, L. (1970). *The Pentagon of Power*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- ROLSTON, H. (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.



EL DUELO COMO MATERIAL APOCALÍPTICO DEL PROTAGONISTA ANÁRQUICO EN LA FRONTERA

PROYECTOS MULTIESPECIE DE POESIS

JACQUELINE VIOLA MOULTON

“El final se aproxima”

JACQUES DERRIDA, 1984

El final se aproxima y la urgencia de este se convierte en una respuesta. El tema de cómo responder a tal proliferación de finales a lo largo de paisajes-en-problema¹ se vuelve nuestra cuestión, preocupación y urgencia actual. El final que se aproxima es el diálogo múltiple del fantasma, del duelo y de la poética. Empezamos² aquí, por las ideas y prácticas de los *finales*, por el *apocalipsis*, la *ecología* y la *anarquía*, para ver lo que sale difractado y dividido al otro lado. Este final-como-comienzo empieza con el apocalipsis, la ecología y la anarquía, en tanto que sin ellas no hay poesía, ni estética, ni duelo, ni diálogo con el fantasma. Estos diálogos interrumpidos, disruptivos y difractados son los vehículos que llevan a cabo la ética, con el fin de imaginar y poner en práctica formas de vida equitativas y creativas en un mundo compartido y problemático³.

1. Aquellos “paisajes” hacen referencia a los distintos mundos ecológicos, tecnológicos, sociales y multiespecies, como también a la cuestión política de cartografiar, trazar y patrullar judicialmente las fronteras.

2. “Empezar” no refiere al comienzo como origen o génesis, sino más bien a un punto de orientación al cual nos aferramos en un embarque situado y temporal; un viaje en el que las ideas de *comienzo* y *final* son marcadores torcidos que ensamblan y performan diferentes expresiones y prácticas del tiempo.

3. “Problemático” es entendido, a su vez, como una palabra problemática, como un rastro dentro de un rastro y como un problema dentro de un problema ya problemático. El problema como significante lingüístico perturba su propia entrada. Bajo la idea de un problema

El apocalipsis, la ecología, la anarquía y sus problemas inherentes⁴ son representaciones del lenguaje y la práctica ética, así como operaciones que alteran dichos lenguajes y prácticas. Estos significantes y sus representaciones pueden ser imaginados y puestos en práctica dentro del campo de la poética, definido como las diferentes vías epistemológicas de construir, habitar y performar el mundo. “El fin se aproxima”, escribió Jacques Derrida (1984), “pero el apocalipsis vive largamente” (Derrida 1984, 89). El fin no es un monumento a la completitud, sino más bien un ensamblaje de finales y comienzos, vida y muerte. La identidad, dentro de sus amplias definiciones y formas de pensarla, aquí se centra en lo binario que negocia la relación y el discurso entre un *nosotros* y un *ellos*. La prevalencia y proliferación de los barómetros políticos, socioeconómicos y culturales, los cuales sirven a dicha narrativa, se presenta como una urgencia actual que afecta a paisajes, ecologías, relaciones humano-animal, política global y migración. Cuestionar la ideología del *nosotros vs ellos* es poner en cuestión al humano en toda su excepcionalidad; cuestionamiento parecido al que le aqueja a un mundo-en-problemas, el cual no se orienta hacia una respuesta solitaria, sino que revela una multiplicidad de caminos y expresiones poéticas dentro de una miríada de expresiones y buenos problemas para ser co-creados.

De esta forma, el omnipresente binario *nosotros vs ellos* toma forma y adquiere significado globalmente bajo múltiples vías, pero se revela de manera aguda en las preocupaciones, políticas y demandas éticas que padece la crisis migratoria mundial, tanto humana como animal. Este proyecto busca mostrar, filosóficamente, que la anarquía contemporánea conlleva una difuminación de

global, ¿a qué me refiero? Me refiero a un mundo el cual sufre debido al expansivo cambio climático, debido a la guerra global, debido al racismo y a la xenofobia, debido al Oeste que todo lo impregna, a la codicia, y al capitalismo tardío.

4. Obviamente, no todo problema es un mal problema. John Lewis, ícono de los Derechos Civiles Americanos, en un discurso de graduación de mayo del 2016, en Bates College, le dijo a su generación: “Ustedes deben encontrar el camino que los lleve hacia los buenos problemas, aquellos que sean necesarios”. Quizás, lo que más necesitan los mundos y paisajes turbulentos es que se produzcan buenos problemas.

fronteras⁵ y una aceptación⁶ de figuras fronterizas que se mueven a través de diferentes mundos políticos siendo ellos sus protagonistas anárquicos; protagonistas a los que debemos aprender a identificar y responder como parientes, vecinos y cohabitantes de un mundo compartido y en problemas. Así también, el material anárquico se muestra como la materialidad de la poética, del duelo y del camino estético-ético que nos lleva hacia mundos reinventados en los que se permite que todo tipo de diferencia viva y muera bien.

Apocalipsis, ecología, anarquismo

“El fin del mundo ya ha ocurrido”

TIMOTHY MORTON, 2013

Apocalipsis

El Apocalipsis está situado, dentro del discurso literario, político y cultural, como *final*, como destrucción del mundo, como evento, como catastrófica devastación. El Apocalipsis es entendido, comúnmente, como una posición teleológica en el mundo y sus habitantes religiosos: el libro final de la Biblia cristiana es el Libro de las Revelaciones, un título derivado del término griego *apokalypsis*, que significa develar, revelar. Así, la literatura apocalíptica es un estudio escatológico del fin de los tiempos. Los tonos, estilos y lenguajes apocalípticos se encuentran dentro de una filosofía escatológica; Immanuel Kant se refiere a “el fin de todas las cosas”⁷, lo cual se ha convertido en una figuración cotidiana

5. Las fronteras son entendidas en un sentido cartográfico y político, pero también como límites dentro del pensamiento, de la imaginación, de la identidad y de la estética.

6. La aceptación es lo mínimo y un inaceptable punto final. Aquella es, en primera instancia, una apertura inicial y un comienzo. ¿Podremos aprender a ir más allá del mero aceptar? ¿Estar tan comprometidos con los otros requerirá más que una aceptación afectuosa? Aceptar es un camino que puede llevar a complejas y comprometidas relaciones de placer, alegría, rabia, cuidado, sensibilidad, reciprocidad, llamado y respuesta.

7. “El Fin de Todas las Cosas” es, también, el título de un ensayo que el filósofo prusiano escribió en 1794.

de lenguaje, “es una expresión común usada principalmente en lenguaje piadoso, para hablar de una persona que está muriendo como si se dirigiera hacia la eternidad” (Kant 1996, 221). Entonces, el Apocalipsis y su correspondiente pensamiento escatológico y teleológico, son creados dentro de los parámetros del lenguaje, pero también el *apocalipsis*, como significante, se inclina hacia la revelación, quita el velo bajo el cual reside algo más⁸. Derrida (1984) se refiere a la palabra griega de la que viene *Apocalipsis* como “*apokalipsis*, revelación, descubrimiento, el velo levantado, la verdad revelada sobre la cosa” (Derrida 1984, 64). Dentro del aparato ontológico-epistemológico del apocalipsis opera el juego del lenguaje como parámetro, refracción y delineación del trabajo de la revelación. El apocalipsis como figuración lingüística, escatológica y reveladora nos lleva al campo de lo poético; Derrida (1995) escribe “la materialidad de una palabra no puede ser traducida o llevada a cabo en otro lenguaje. Apocalipsis distraído: trastornado, desmemoriado, desatento” (Derrida 1995, 298). El lenguaje escapa a sí mismo incluso mientras se construye, así como también lo hacen los sujetos que contiene⁹.

Así, la poesía revela y es revelada; la *poesis* es apocalipsis (incluso distraído y desviado), engendrando preguntas y prácticas continuas de finales y comienzos. Hacer preguntas desde dentro del espacio liminal de lo apocalíptico es involucrar a quienes viven entre transiciones, cruces y pasadizos. Entonces, como tal, la pregunta en curso pasa a ser: ¿qué le sucede al pensamiento filosófico cuando se piensa junto con el apocalipsis? Significa, en parte, ser

8. El fantasma es también un velo. Una revelación apocalíptica es un final y un comienzo; su propio final es, de hecho, otro comienzo, una aurora, un día del juicio, según Kant. Él afirma que pensar el “final de todas las cosas” se infunde con la reflexión moral, el juicio y la finalidad. “Los días son como hijos del tiempo, porque el día siguiente, con todo lo que contiene, es descendiente del día anterior”, y como tal, dirá Kant, el último día es el más joven de todos, por lo que “el último le sigue perteneciendo al tiempo” (1996, p. 222). El fantasma es el final y cierre de una presencia y, sin embargo, se abre hacia una ausencia-presente. Estas figuras escapan a las identidades racionales y seguras, aludiendo a posiciones filosóficas precisas. Este es el camino de lo poético; una estriación anárquica.

9. Quizás, lo que escapa a los parámetros del lenguaje es lo poético en tanto que emerge en los márgenes de la lógica del lenguaje; lo poético como la naturaleza reveladora del apocalipsis. Así también los seres, animales y plantas que escapan de los parámetros del lenguaje humano emergen como protagonistas poéticos y anárquicos dentro de la narrativa anárquica sobre una Tierra en problemas; agentes de los buenos problemas en respuesta a aquellos paisajes en crisis.

incorporado a complejas ideas, prácticas y narrativas de la Tierra, el mundo y la ecología.

Ecología

Deleuze y Guattari (1987) intitularon la tercera meseta de *Mil Mesetas* como “La geología de la moral” (¿Por Quién se Toma la Tierra?)¹⁰, y al hacerlo proponen a la Tierra como actor, agente y participante en los parámetros del pensar, de la moralidad, de la filosofía y de la poética. El mundo es un ecosistema compuesto de líneas de ser y diferencia, de amenazas a la vida y a la muerte, de expresiones y voces de multiespecies. “No solo las plantas y animales, orquídeas y avispas, cantan y se expresan, sino que también lo hacen rocas e incluso ríos; cualquier cosa estratificada en la Tierra”, afirman Deleuze y Guattari (1987, 44). Pensar *con* la Tierra y dejar que la Tierra piense y se exprese de las más variadas maneras es reconocer los continuos finales y comienzos¹¹ dentro de los mundos que la habitan, los cuales son resultado tanto de las fuerzas antropogénicas como de las muertes y los finales naturales. En *Las tres ecologías*, Guattari (2014) escribe: “un gasto de trabajo es necesario para que nosotros extendamos nuestros territorios existenciales” (Guattari 2014, 12). Estos territorios de ecología, de humanos y de pensamiento requieren ser re-trabajados y re-imaginados. La reformulación de territorios ecológicos es, a su vez, una reconfiguración filosófica, política y ética que busca cuestionar quién y qué identidades humanas son parientes y vecinos. El baluarte del término binario *nosotros vs ellos* dentro del espacio, en tanto que territorio y frontera, y dentro de concepciones y prácticas políticas de la identidad, debe quebrarse y reimaginarse¹².

10. Para la edición en español, ver: Deleuze, G. y Felix Guattari. 2002. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

11. Los continuos finales y comienzos son los de la naturaleza revoltosa y revolucionaria del apocalipsis.

12. Estas binariedades *territorio/identidad* deben ser fracturadas y reimaginadas porque, como podemos ver, estas ideologías perpetúan una crisis humanitaria global, en la que migrantes mueren en tasas alarmantes alrededor del mundo. No debemos olvidar que la migración no solo es un asunto humano.

Las ideas de *hogar* y *exilio* también deben ser cuestionadas dentro del pensamiento humano para permitir que se ponga en práctica lo que la Tierra, los animales y las ecologías piensan que son. Las ecologías en problemas requieren, en palabras de Guattari (2014): “protagonistas de liberación social para remodelar las referencias teoréticas, como también para iluminar una posible ruta de escape de la historia contemporánea, la cual es más espeluznante que nunca” (Guattari 2014, 44)¹³. La necesidad de iluminación que presenta este planeta aporreado reconfigura lo ético dentro de lo estético; lo estético de lo ecológico, de lo más-que-humano, de la alteridad y de la diferencia. El pensamiento ecológico nos lleva a la expansión, y como tal, estos bordes del pensamiento y de las configuraciones éticas se fragmentan entre lo poético y lo estético; entre las diferencias lógicas y lingüísticas¹⁴.

Anarquía

Históricamente, la anarquía ha sido identificada como la trama de ruptura y disenso dentro de los sistemas político-judiciales y del lenguaje de gobierno. La anarquía como teoría y práctica contemporánea pregunta, bajo el legado metodológico del posestructuralismo de Deleuze y Guattari, ¿qué es lo que la anarquía piensa que es? La anarquía es la *poesis* de la tierra, del animal, de la ética, de la estética, del fantasma, del duelo, y de los mundos-más-que-humanos.

Guattari (2014) alinea la anarquía con el ensamblaje de ecologías, mundos y paisajes: “en el corazón de toda práctica ecológica, hay una ruptura a-significante” (Guattari 2014, 45). Dentro de la

13. Este proyecto trabaja bajo la idea de que estos “protagonistas de la liberación social” son imaginados como más que solo humanos. El animal, la tierra, la máquina, el insecto y el mar; todos tienen capacidad de agencia en vías de ser protagonistas de la liberación social. Pero esta imaginación requiere una perspectiva *queer* y estético-ética del lugar del humano dentro de mundos y ecologías cohabitadas y compartidas. El trabajo de Guattari traza y reconfigura ecologías y mundos a través de vías creativas, estéticas y éticas.

14. Estas diferencias de lógica y lenguaje son las tramas del duelo, el fantasma y lo poético, las cuales son puestas en *poesis* y práctica, no solo por el humano, sino que también por el suelo, el mar, el animal, la máquina, y todo tipo de ecologías, criaturas y seres.

poesis y el trabajo de la Tierra, reside la anárquica ruptura de las líneas, de los patrones y de los caminos¹⁵. El contraste del orden es el desorden, lo salvaje, lo impropio, el caos, las sorpresas, los continuos finales y comienzos, las curiosidades peligrosas, la creatividad y las poéticas que cruzan mundos y ecologías de lo humano y lo no-humano. ¿Quién cree la anarquía que es?¹⁶ Se piensa en su arresto, en su ruptura, en sus fragmentos y en sus finales y comienzos apocalípticos, los cuales no se ensamblan en ninguna imagen pre-escrita de totalidad, ni tampoco adhiere a ningún orden, lógica o razón hegemónica. La anarquía puesta a trabajar en los problemas contemporáneos se anima a fisurar las binariedades generalizadas del *nosotros vs ellos*.

Este proyecto busca imaginar la anarquía contemporánea como deconstrucción y *poesis*, como un punto de encuentro apocalíptico entre finales y comienzos, como un espacio liminal generativo entre binariedades y fronteras penetrantes y peligrosas. En estos finales y comienzos emergen muchos de los protagonistas anárquicos¹⁷. En la medida en que la anarquía pone de relieve operaciones políticas y cartográficas de las fronteras, es también lo que rompe con tales fronteras. La frontera es el espacio liminal, el espacio del espectro, de lo político y del duelo. Gershom Scholem (2014), preeminente académico moderno del misticismo judío alinea el duelo con la anarquía: “lo que aquí aparece es la verdadera anarquía, la cual emerge más claramente en la impresión hecha por el lamento, en la absoluta incapacidad de otras cosas para responder a dicho lamento en su propio lenguaje” (Scholem 2014, 316). El duelo resquebraja desde dentro el sistema político y los sistemas culturales de pensamiento cohesivo, del lenguaje, de la litigación y las leyes fronterizas del Estado y de la identidad. El lamento

15. Si se me permite un salto poético en una imagen metafórica: dentro de las ecologías, mundos y la Tierra, late un corazón anárquico. Este, en los sistemas rectos de la lógica, el orden y la regla, no son solo una vena política destructiva y deconstructiva, sino que también lo son en las ecologías compartidas. Existen muchos actores (humanos y no-humanos) en esta narrativa de la multiplicidad de finales y comienzos.

16. Quizás puede ser generativo responder a la pregunta “¿quién cree la anarquía que es? con poesía, duelo y el espectro. La anarquía se piensa a sí misma como poesía.

17. El protagonista anárquico es singular, al igual que los muchos y los múltiples: el fantasma, el migrante, el animal, el extranjero, la frontera misma, el mar y la materialidad del duelo.

funciona como base del disenso y de la desintegración en patrones de lenguaje preconcebidos en los que el duelo y el lamento son puntos y praxis de la más verdadera anarquía¹⁸. Scholem (2014) afirma que el lamento es el “lenguaje de la aniquilación” (Scholem 2014, 314). La aniquilación como apertura, tal como los finales y comienzos, es el material anárquico del duelo y el lamento. Aquí, el duelo, en su disrupción del lenguaje, de patrones hegemónicos del pensamiento, del hacer, y de las prácticas, prueba ser material anárquico; materia que importa, la cual se enhebra a través de ensamblajes y mundos de la diferencia, a través de mundos multiespecies.

Materia, duelo, migración

“Toda vida es compartida con aquellos que están en el fondo del océano”

ALEXIS PAULINE GUMBS, 2020

Introduciendo las tramas

¿Qué es la anarquía contemporánea? Es discurso interrumpido, poética fragmentada y rítmica, performance cartográfica *queer*, fronteras seguras e identidades cuestionadas. Es fluidez, estriación, deconstrucción e hilos para entrelazar direcciones inciertas e incompletas, mundos en evolución¹⁹. Desde las definiciones de apocalipsis, ecología y anarquía, este proyecto busca entrejer, ética y performativamente, ideas y prácticas de ensamblajes²⁰

18. Lo que este proyecto busca es imaginar que estos modos del lamento y el duelo no son estados exclusivos del ser que pertenecen al humano, sino más bien modos de ser propios de la Tierra. Estas vías y significados alternativos del duelo a través de paisajes multiespecies son material anárquico, el cual sirve para modificar las definiciones mismas del duelo, lo que el duelo puede hacer y las formas en que puede funcionar junto con lo espectral y lo poético, con miras a construir mundos equitativos.

19. “Siempre sigue al rizoma por su ruptura; alarga, prolonga y retransmite las líneas de fuga; hazlas variar hasta que hayas producido las más abstractas y tortuosas líneas de n dimensiones y direcciones inciertas” (Deleuze y Guattari 1987, 11).

20. Deleuze y Guattari (1987) afirman: “Todas estas líneas y velocidades medibles constituyen un ensamblaje” (Deleuze y Guattari 1987, 4).

anárquicos, para visualizar y performar mundos equitativos luego de una proliferación de finales. Apocalipsis, ecología y anarquía se entrecruzan para producir respuestas generativas y caminos poéticos performativos.

Donatella Di Cesare (2020), en su libro *Resident Foreigners. A Philosophy of Migration*, llama a la posición lingüística del *nosotros vs ellos* “la gramática del odio” (Di Cesare 2020, 81). El humano, el-de-casa, el que está en el poder, es aquel con acceso al lenguaje y a voz, mientras que *el otro* –el animal, el afuerino, la tierra, el extranjero, el refugiado y el migrante– son aquellos considerados y tratados como los sin-voz, fuera del lenguaje, silentes. La anarquía contemporánea es una multiplicidad de voces, llantos, lenguajes, y expresiones que cruzan todo tipo de diferencia. Donna Haraway (2016), en su *Manifiesto Cyborg*, escribe: “este no es un sueño del lenguaje común, sino una poderosa heteroglosia²¹ pagana” (Haraway 2016, 101). Aquellos que cruzan los espacios liminales, fronteras y límites de identidad y espacio –político y geográfico– son agentes, actores, “protagonistas de la liberación social”, y poderosos paganos de *poesis* heteroglosa que deconstruyen y construyen mundos luego de muchos finales. El fin de los mundos evoca tanto el duelo como lo espectral. Dicho duelo representa tanto la aflicción del cierre, como también la afirmación de vida en mundos presentes y compartidos. Fuera del orden y de la lógica excluyente de la política hegemónica reside la heteroglosia pagana, el duelo, las múltiples voces, la ruptura de lenguajes y las ecologías multiespecies.

Estas son narrativas del cruce, pasajes del mar a la tierra, desde el afuera hacia el adentro, desde la vida hacia la muerte, desde los finales hacia los comienzos de otros finales. La anarquía, dentro de las consideraciones multiespecies, confronta creativamente la proliferación de apocalipsis contemporáneos; así, los muchos finales de estos mundos son vistos a través de la crisis humanitaria global más apremiante en la actualidad: la migración masiva. La

21. “Heteroglosia”, del griego ἕτερος [jéteros] (diferente) y γλῶσσα [glósa] (idioma, lengua) enuncia la coexistencia de una multiplicidad de expresiones dentro de un mismo código lingüístico. Esta expresión fue introducida por Mijaíl Bajtín (1934), en su artículo *Slovo v romane* [N. del T.].

migración es una reconfiguración de fronteras y un quiebre de límites políticos. Es el final y el comienzo de otros mundos; es el mar encontrándose con la tierra; es un conflicto de derechos. Es así como Di Cesare (2020) afirma que “los derechos de migración²², partiendo por el derecho a moverse choca con la soberanía que el Estado ejerce sobre la nación y su dominio territorial” (Di Cesare 2020, 9). El migrante, por lo tanto, es una figura transgresora de fronteras que llega a poner en juego la cuestión del Estado. El migrante, en tanto que figura humana y no-humana, opera como *poesis* anárquica, urgencia y demanda ética hacia el Estado, “en este sentido, la migración conlleva una carga subversiva” (Di Cesare 2020, 11). Existe una carga de material anárquico tanto en su llegada como en el duelo que sufre; en tanto que otro final apocalíptico, su llegada cuestiona los fundamentos mismos de la seguridad de los Estados y su identidad.

Barcos y fronteras

Para muchas comunidades, especies, modos y formas de vida, el mundo ha terminado muchas veces antes. Estos finales son cruces, transfiguraciones y cierres que también se despliegan como reveladores comienzos. Entre los pasadizos que van desde el mar hasta la tierra, muchos son los fantasmas creados: cruces fatales y búsquedas vitales. El migrante llega a través de un camino, una ruta marítima, derroteros aberrantes y fronteras maleables²³. La anarquía es definida usualmente como destrucción por amor a destruir, cuando, en realidad, en tanto que configuraciones estético-éticas, es capaz de imaginar y reconfigurar rutas equitativas, operando como una fuerza deconstructiva necesaria frente al atrincheramiento del fascismo, del nacionalismo, de

22. La Organización Internacional para la Migración afirma que “el número total internacional de migrantes a mediados del 2019 fue de 271.6 millones de personas” y define al migrante como “un término paraguas, no definido bajo derecho internacional, reflejando el entendimiento común de una persona que se muda de su lugar de residencia habitual, ya sea dentro de un país o cruzando una frontera nacional, temporal o permanentemente, y por variadas razones” (Organización Internacional para la Migración, s. f.).

23. Di Cesare (2020) escribe: “Afirmando su poder soberano, el Estado detiene al migrante en el sitio de conflicto y enfrentamiento por excelencia: la frontera” (Di Cesare 2020, 9).

la xenofobia y del racismo. La anarquía es diferencia dentro de los mundos, y puede ser también árbitro de hospitalidad: una bienvenida que no se orienta a sí misma como el centro, sino como una multiplicidad de ensamblajes y rutas equitativas a través de las fronteras terrestres, marítimas, políticas e identitarias. Así, Di Cesare (2020) afirma: “lo que se debe poner en cuestión es la dicotomía física entre lo interno y lo externo, el fundamento de la separación política” (Di Cesare 2020, 22). Así, nos preguntamos, ¿cómo quebrar este atrincheramiento del *nosotros vs ellos*, lo interno vs lo externo, el hogar vs el exilio? Estas disrupciones se sostienen a través de caminos anárquicos, protagonistas e imaginaciones puestas a funcionar dentro de performances cartográficas estético-éticas.

La continua urgencia y cuestión actual deviene en cómo abordar el reclamo ético que el migrante hace sobre la costa. Ai Weiwei (2018), artista chino y activista por los derechos humanos, ilumina el pensamiento de Di Cesare en estas dicotomías espaciales cuando en un artículo para *The Guardian* expresó lo siguiente: “existen muchas fronteras que dismantelar, pero las más importantes son aquellas dentro de nuestros corazones y mentes. Estas son las fronteras que están dividiendo a la humanidad de sí misma”. Di Cesare (2020) afirma que nosotros debemos hacer más que solo recibir al migrante que llega repentinamente, tenemos que “hacerlo protagonista de un nuevo escenario anárquico” (Di Cesare 2020, 22). La alteridad llega anárquicamente; son los protagonistas de nuevos pasajes, mundos y ensamblajes anárquicos. Así también, lo que llega junto con ellos son los fantasmas de aquellos que perecieron en el camino. Estas figuras espectrales configuran el duelo a través de la presencia que performa la ausencia, la pérdida, el dolor, la muerte, la partida, los finales.

Los barcos conectan el duelo a través de los mares, océanos, canales, corrientes y pasadizos. Los barcos, buques y botes; estas son máquinas de trabajo, de aventura, de riesgo, de exploración, de muerte y devastación, de políticas y también de salvación²⁴.

24. Existen narrativas históricas devastadoras que se deslizan a través de la superficie del mar y que se zambullen en las profundidades del océano, que se despliegan a lo largo de la tierra.

En la *Biennale* de Sydney 2018, Ai Weiwei exhibió una inmensa instalación para hacer notar la inmensidad de la crisis global de los refugiados. Esta pieza se intituló *La ley del viaje* y consiste en una balsa inflable de goma de 60 metros, en la que cientos de figuras humanas anónimas están sentadas y equipadas con un chaleco salvavidas. Esta instalación utilizó, como base material, goma negra fabricada en el mismo lugar en el que se confeccionan embarcaciones que muchos refugiados utilizan para cruzar las peligrosas rutas del mar Mediterráneo. En su declaración artística, Ai Weiwei (s.f.) escribió: “no existe una crisis de refugiados, existe una crisis humana. Al tratar con refugiados perdemos nuestros valores más básicos. En estos tiempos inciertos necesitamos más tolerancia, compasión y confianza entre nosotros, al ser todos uno solo. De otra forma, la humanidad enfrentará una crisis aún mayor”²⁵. Dicha instalación sienta 258 figuras anónimas y sobredimensionadas. También hay figuras errantes que están fuera del barco, evocando el inquietante y peligroso paisaje que rodea a dicha embarcación y sus muchas muertes. La obra de Ai Weiwei es la invocación del fantasma, de permitir que la presencia de los muchos que tuvieron *malas muertes*²⁶ tengan voz dentro del discurso contemporáneo político, activista

“La trata de personas llegó a través de las estrechas puertas de un barco de esclavos, dejando una estela tal como la que dejan las caravanas del desierto”, afirma Glissant (1997, 5); “A lo largo de los últimos dos siglos, veinte, treinta millones de personas han sido deportadas. Deterioradas, en una humillación más eterna que el apocalipsis” (Glissant 1997, 6). La esclavitud fue y es un apocalipsis eterno de devastación. También la violencia de los barcos es revelada a través de naves que llevan figuras tales como la de Cristóbal Colón y otros colonizadores de América; son embarcaciones que llegaron cargadas de colonización, muerte, enfermedad, destrucción y devastación de mundos, ecologías y culturas.

25. Las palabras de Ai Weiwei hacen eco de la filosofía del Dr. Martin Luther King Jr. (1967), quien afirmó que lo esencial para un mundo justo es que nosotros, quienes vivimos en él, lo tratemos como un “hogar-mundo compartido”. Desde la revolución de los Derechos Civiles hasta la revolución global de la crisis migratoria, hay un vínculo que los une, un ensamblaje tejido que nos exige reimaginar nuestro mundo como un hogar-mundo compartido y nos exige trabajar en vistas a deconstruir las fronteras que mantienen toda forma de vida separada, oprimida y en proceso de morir. Un hogar-mundo compartido es anárquico y valiente. Un hogar-mundo compartido y anárquico permite la diferencia de multispecies, de fantasmas, y pone a la vida por sobre las políticas. Poner en práctica un hogar-mundo compartido es una forma de provocar buenos problemas.

26. La introducción de la antología titulada *Arts of Living on a Damaged Planet* nos dice que “las *malas muertes* generan su propia variedad de fantasmas” (Tsing 2017, 7).

y estético. Esto es también el efecto y la función de lo estético: ser portal, pasaje y espacio liminal por y para el espectro. La estética permite, para la transfiguración del fantasma, viajar desde la ausencia hacia la presencia en formas que otros cuerpos del discurso epistemológico no pueden. La estética utiliza conocimiento sensorial e interacciona multidimensionalmente, topándose con lo anárquico, revelando y fracturando patrones hegemónicos, políticos e identitarios, y estándares ético-prácticos. Los parámetros históricos de espacio e identidad (entre interioridad y exterioridad, entre *nosotros vs ellos*) vuelcan la mirada hacia nosotros; la actitud y respuesta contemporánea hacia la migración en 2020 es perseguida por un discurso similar a la del siglo XX²⁷. El mar, el barco, el migrante, y aquellos perdidos y en apuros sobre aguas abiertas revelan apocalípticamente el material anárquico del duelo; duelo y llanto de quien suele ser desechado, excluido y no escuchado.

Duelo y poética animal

El duelo entreteje sus hilos a través del mar y la costa. Dentro del reino animal, el mundo ha terminado muchas veces antes para muchas ecologías, especies y paisajes. La forma de pensar ecológica, apocalíptica y anárquica es pensamiento fantasmal²⁸;

27. En 2018, luego de tres años de residencia artística en Berlín, Ai Weiwei deja Alemania: “esta es la actitud en Alemania ahora mismo, los carteles en las calles diciendo *nosotros podemos hacer nuestros propios bebés, no necesitamos a los extranjeros*; es la actitud en gran parte de Europa, incluyendo el Reino Unido. Es aterrador porque estos momentos son el reflejo de la década de 1930” (*The Refugee Affect*, s.f.). Estos artefactos excluyentes de sangre y tierra emergen y se sostienen también en otros lugares, más allá de Europa. En Estados Unidos, el 2017 fue electo presidente Donald J. Trump, en parte por su retórica divisiva contra los migrantes, refugiados, gente de color, mujeres, y cualquiera considerado forastero dentro de la cultura popular vernácula. La administración Trump llegó al poder abogando por la construcción de muros que detuvieran el flujo migrante. *Build the Wall!* emerge y se sostiene como un continuo y penetrante canto entre los partidarios de Trump. Fue una administración americana la que llegó al poder vía eslóganes y promesas heredadas de ideales nazis del siglo XX. Definiciones y fronteras de sangre y suelo (identidad y espacio) son reconfiguradas desde el siglo pasado y activadas dentro de actuales aparatos y discursos político-culturales.

28. El fantasma es también quien impregna la máquina y las ideologías tecnológicas contemporáneas. Pensar ecológicamente es ineludiblemente pensar tecnológicamente. Vivimos entre un mar de pantallas, pantallas que nos llevan a imágenes, conocimiento, vistas y sonidos del mundo ecológico, y, sin embargo, también amortigua al humano de manera inquietante.

una filosofía del espectro es un pensar (con) la diferencia, las ausencia-presencias y los continuos finales y comienzos. Sin embargo, este fantasma debe ser, para expandir la imaginación y la respuesta ética, una multitud de fantasmas humanos y más-que-humanos, como también las historias que se cuentan deben ser historias más que humanas: deben ser las historias de los protagonistas anárquicos. La expresión poética, el duelo, la ética y la anarquía son, usualmente, modos de operación privilegiados, otorgados exclusivamente a lo humano, en parte, debido a que la naturaleza animal se define como instinto, mientras que la naturaleza humana se define y se la permite ver como expresión creativa e improvisada. Brian Massumi (2014), en su texto *What Animals Teach Us About Politics*, afirma que la idea del animal solo como “mecanismo dominado por el automatismo del instinto” muestra señales de pereza intelectual, “como podemos ver, el instinto mismo muestra signos de elasticidad, incluso una creatividad que uno podría perdonar al etiquetarla de artística” (Massumi 2014, 1). Empezamos a acercarnos a la idea del animal como agente y artista; un pensamiento anárquico que permite visualizar y experimentar a los animales como “los protagonistas de un nuevo escenario anárquico” (Di Cesare), y como “protagonistas de liberación social” (Guattari). Entender el duelo como un pensar-con las ecologías multiespecies es poner en cuestión identidades, lenguaje y fronteras. Vinciane Despret (2016), filósofa belga que se enfoca en relaciones humano-animales diferencia dos cuestiones que el humano tiene en respuesta a la experiencia y testimonio del duelo más-que-humano: una pregunta es “¿está realmente en duelo?”, y la otra es “¿qué nos exige este duelo?” (Despret 2016, 170). Esta segunda cuestión devuelve la pregunta al que aparentemente está en la orilla, a quienes categóricamente se definen como un *nosotros* contra un *ellos*. La forma en que los animales expresan sus vidas a través de la expresión y reacción hacia la muerte es el proceso de crear y sedimentar lazos, de reafirmar creativamente y de aprender

La tecnología es un apocalipsis en sí mismo; es pregunta y respuesta a la vez, problema e invención de soluciones, finales y comienzos. Similar a la filosofía, la tecnología carga en su superficie grandes fisuras e imposibilidades donde las oportunidades abundan.

a adaptarse y sobrevivir dentro de mundos turbulentos, dentro de mundos que han devenido peligrosos y letales²⁹.

Lo *epimelético* refiere a conductas animales en las que un adulto, generalmente acompañado por otros, permanece constante y atentamente junto a un individuo herido, en problemas o muerto³⁰. Este tipo de comportamiento suele llevarse a cabo hacia las crías; es el trabajo de mantener a flote o proteger del daño o peligros adicionales de forma individualizada. “La carga prolongada de congéneres ha sido relacionada con el duelo” (Bearzi y Reggente 2018). Los delfines jorobados del Indo-Pacífico son pequeños mamíferos marinos costeros en peligro de extinción que se encuentran en el este de India, en todo el Sudeste Asiático y en China. En diciembre del 2014, un buque de investigación observó un delfín jorobado hembra trayendo consigo una cría muerta a través de las aguas, cerca de la Bahía Sanniang. El delfín adulto pasó tiempo empujando, cargando y alzando a la cría muerta. El par fue acompañado por otros delfines, quienes nadaban junto a ellos. Los científicos estudiaron la varianza en las vocalizaciones durante este escenario epimelético. Durante todo el tiempo en que los delfines fueron observados por dichos investigadores, sus silbidos fueron más largos y complejos, lo que los llevó a concluir que esos sonidos “pueden codificar grandes cantidades de información emocional” (Cheng *et al.* 2018). El estudio analiza los bucles y alargamientos de las diferentes llamadas que los delfines hacían mientras llevaron a cabo aquel comportamiento epimelético. Zhaolong Cheng, un audiólogo profesional especialista en sonidos subacuáticos, el cual guiaba al equipo de investigación, especuló que los delfines podrían estar expresando duelo o dolor, al encontrar resonancias y similitudes auditivas con los llamados que estos hacían cuando estaban heridos o en peligro (Zimmer, s. f.). La revista *Hakai* de la Sociedad y Ciencia Costera cuenta la historia de estos delfines jorobados del Indo-Pacífico, concluyendo en el artículo que “es posible que nunca sepamos si lo que estaban experimentando es

29. El *Smithsonian* reporta que la tasa actual de extinción es mil veces mayor que la tasa base natural (*Extinction over Time / Smithsonian National Museum of Natural History*, s. f.).

30. “Epimelético”, del griego antiguo ἐπιμέλεια (epimeleia), cuidado [N. del T.].

algo parecido al dolor humano” (Zimmer, s.f.). Que el delfín esté o no expresando dolor humano es completamente una cuestión errada. La aflicción humana no es el pináculo de todos los duelos, por lo que no debemos preguntarnos si es que es asimilable el llanto del delfín con el dolor humano, sino más bien cómo es que este puede vivir el duelo. Cualquiera sea la forma que tome, esta conducta nos puede revelar apocalípticamente caminos estético-ético-anárquicos entrelazados, con el fin de romper las binariedades excluyentes y opresivas de un *nosotros vs ellos*.

Estos animales se toman el tiempo de expresar, como también de crear y romper anárquicamente la noción de que solo los humanos pueden afligirse en el duelo y vivir poéticamente. “Creatividad y sobrevivencia son uno”, afirma Massumi (2014, 55) y esta declaración resuena en todo el mundo, en todas sus traducciones desordenadas y en todos los caminos anárquicos representados por sus protagonistas. Tenemos miedo de entregarle al animal y al mundo agencia y licencia poética. ¿Es el miedo de perder una posición privilegiada? Bajo esto, Massumi (2014) se pregunta, “¿no será arrogancia humana suponer que los animales no tienen pensamientos, emociones, deseos, creatividad o subjetividad?” (Massumi 2014, 51). Un poco de subjetividad anárquica es requerida por el humano para aprender, escuchar y luego responder a los lenguajes, las prácticas, las poéticas y las afinidades fuera de su taxonomía. Gumbs (2020, xii) se instruye a sí misma “dejar ir mi voz y entregarme a prácticas del lenguaje fuera de mi memoria y educación”, esta es la lección para todos nosotros quienes habitamos mundos entrelazados y compartidos.

¿Cómo estos modos alternos y expresiones de duelo deconstruyen ensamblajes epistemológicos, éticos e incluso políticos? ¿Cómo estas creaciones animales de momentos de duelo revelan apocalípticamente maneras y medios de supervivencia frente a la muerte, a la devastación y a mundos que están finalizando y en problemas? Es una creativa pregunta con una multiplicidad de respuestas estético-ético-anárquicas. Estos llantos de luto de delfines no debemos intentar traducirlos perfectamente a un significado o a un duelo humano, sino más bien permitir, en toda su diferencia, poner en cuestión las fronteras humanas, los

límites del yo, el otro, y el mundo. Cuestionar esto nos recuerda, en múltiples voces y lenguajes, que estamos en juego unos con otros entre los finales y comienzos de mundos compartidos. Creatividad y supervivencia se encuentran juntos en los actos del duelo: marcar, gesticular, el silencio, la vigilia y todo tipo de signos estéticos, de respuesta y también de dolor y materialidad. La anarquía celebra y performa el mundo resquebrajado y sus enunciaciones incompletas, sus traducciones desordenadas, la fractura de su perfecta comunicación, el lamento y el gemido del duelo, la lógica divergente de la poesía, la *poesis*, el dolor y la alegría.

Fronteras borrosas y barcos anárquicos

La Anarquía Contemporánea está ejemplificada en las fronteras borrosas (entre el yo y el otro; entre lo binario, el *nosotros versus ellos*). La anarquía contemporánea es performada por protagonistas anárquicos que visualizan y ponen en práctica el cambio social. Estos protagonistas son, usualmente, lo que el Estado y sus políticas identifican como forasteros, extraños, extranjeros. Un estudio del año 2017 publicado en el *Science Journal* afirma que “el cambio climático está causando redistribución geográfica de especies vegetales y animales a escala global”. El estudio da cuenta de una “redistribución universal de la vida en la Tierra” (Pecl et al. 2017). Esta migración global de plantas y vida animal afecta tanto a las comunidades humanas como a los mundos ecológicos compartidos, cohabitados y que se ponen en juego los unos a los otros. A través de paisajes turbulentos y bajo las consecuencias del fin de muchos mundos, la vida está siendo redistribuida a lo largo de la Tierra, y muchas de estas rutas y cruces son difíciles, peligrosos o políticamente criminalizados. Un mundo en movimiento requiere repensar fronteras, identidades, poner en práctica una hospitalidad sin precedentes, creatividad y supervivencia, rutas estético-éticas-anarquistas co-creadas por protagonistas anárquicos. *Epimelético* es la palabra que describe la conducta animal de mantener cerca a sus muertos, a los que están en apuros, a los heridos. Quizás, esta conducta animal

nos pueda enseñar la lección anarquista de mantenerse juntos levantando guardia, asistiendo y respondiéndole a aquellos que están en peligro, a aquellos que han muerto, a aquellos que están heridos.

Banksy, un artista callejero británico anónimo, en un gesto estético-activista, financió un barco de rescate para salvar migrantes que estuvieran varados en el Mar Mediterráneo. Banksy supo que el barco de la capitana de mar alemana Pia Klemp³¹ había sido incautado por las autoridades italianas debido a estar rescatando migrantes, por lo que él ofreció reemplazarlo. Así, el *Louise Michel*³², un barco de la marina francesa retirado se reinventa y renace en el mundo. Banksy le escribió a Klemp las siguientes palabras: “suenas como alguien dura de roer. Soy un artista del Reino Unido y he hecho algo de trabajo sobre la crisis migratoria. Obviamente, no puedo quedarme con el dinero. ¿Puedes utilizarlo para comprar un nuevo barco o algo así?”³³. Luego de la adquisición del barco, Klemp y su equipo navegó en secreto desde el puerto de Burriana para rescatar 89 migrantes varados en el medio del Mediterráneo en un bote de goma. En un video compartido en su cuenta de *Instagram*, Banksy muestra imágenes de venta de arte en la Casa de Subastas de Sotheby con las siguientes palabras a lo largo de la parte inferior de la pantalla: “Como la mayor parte de la gente que triunfa en el mundo del arte, compré un yate para cruzar el Mediterráneo”. Con estas palabras, la imagen cambia desde la casa de subastas hacia imágenes de la caótica y desesperada situación de personas en el mar intentando escalar para salir de su barco de goma. Esta pieza de arte transformada en bote salvavidas fue creada,

31. Pia Klemp enfrenta más de 20 años de prisión y una inmensa cantidad de multas por rescatar migrantes que se estaban ahogando en el Mediterráneo. Cabe destacar que la Capitana Klemp y sus miembros de tripulación han rescatado miles de migrantes en dicho lugar, los cuales han intentado cruzar el peligroso mar en condiciones inseguras y no aptas para la navegación. El barco de Klemp, en 2017, fue incautado por el gobierno italiano, tomando medidas para prohibirle navegar a lo largo de su costa. “Lo peor ya ha pasado”, expresó Klemp, “las misiones de salvamento marítimo se han criminalizado” (Deutsche Welle, s. f.). El fascismo sigue siendo nuestro problema actual, ya sea en el mar o en la tierra.

32. El nombre del barco, *Louise Michel*, se debe a “Clémence” Louise Michel, una anarquista revolucionaria francesa, profesora y poeta.

33. *Banksy Finances “Louise Michel” Lifeboat to Rescue Refugees from the Mediterranean*, 2020.

tal como dice el video de Banksy, “porque las autoridades de la Unión Europea deliberadamente han ignorado las llamadas de socorro de los 'no-europeos'³⁴. Las penas para quienes intentan llevar a cabo lo que políticamente se define como *cruce ilegal* son, usualmente, la muerte. El llamado de socorro es el llanto anárquico de ayuda desde buques anárquicos. En el sitio web del *M. V. Louise Michel*, su declaración de misión dice:

Para respetar la ley marítima y rescatar a cualquier persona en peligro, sin prejuicio alguno. Nosotros abordamos el *Louise Michel*, creyendo que todos somos individuos, la nacionalidad no debería influir en los derechos que uno tiene y en cómo nos tratamos. Nosotros respondemos al llamado SOS de todos aquellos en peligro, no sólo para salvar sus propias almas, sino las nuestras también (*mvlouismichel.org*, s. f.).

Lo que ese *Louis Michel* sabe, practica y performa es que vivir y morir bien es un asunto enmarañado en el que, de hecho, ponemos en juego la vida y muerte de los demás. El *Louise Michel* fue pintado de color rosa intenso con un extintor y en el casco del barco se puede leer, también en letras rosa, RESCUE. “Ella es tan ágil como rosa” dice su sitio web, “ella funciona sin jerarquías y bajo dieta vegana” (*mvlouismichel.org*, s. f.). Actualmente, el *Louis Michel* está varado en puerto, tweeteando en noviembre del 2020:

Lloramos 100 almas. 3 naufragios esta semana, y a esta hora muchos a la deriva con sus vidas en peligro. Estamos tristes hoy, pero también muy enojados. Seguiremos resistiendo al racismo de las políticas fronterizas europeas #SolidarityAndResistance.³⁵

El *Louise Michel* representa un modo de operar estético-ético-anárquico en vistas a ayudar a aquellos que sufren de los

34. Esta publicación pueden encontrarla en la cuenta personal de Instagram de dicho artista: “@banksy”. Fue subida el día 29 de agosto del 2020 [N. del T.].

35. Este tweet fue publicado el 13 de noviembre del 2020, y se puede encontrar en la cuenta de Twitter del Buque Salvavidas *Louis Michel* “twitter.com/mvlouismichel” [N. del T.].

peligros de cruzar el mar. Son una embarcación de rescate, pero también son aquello de lo que habla el duelo: son duelo puesto en acción performática.

El duelo del animal, del mar³⁶, del otro, del exilio, del mundo, y del migrante pone en cuestión, radicalmente, las fronteras del yo, del otro y las del mundo. Hablar con y del fantasma y el migrante en aguas turbulentas es hablar, en el final y en el comienzo, de la justicia y hospitalidad como un reordenamiento de quien está realmente en casa en un planeta compartido. No existe pensamiento o práctica equitativa y ética sin aquellos a los que hemos perdido; no existe hospitalidad ni ética sin los fantasmas migrantes de aquellos que han muerto en esos cruces peligrosos. Ai Weiwei (2018) dice: “La forma más significativa de condenar la negligencia actual es descubriendo cómo nosotros mismos somos herederos de las historias de los refugiados”. Estas son narrativas de cruces. La filosofía anárquica de los mundos compartidos es aquella de los que se ponen en juego entre sí; y salvar vidas y almas en peligro es, como bien sabe el *Louis Michel*, salvar la nuestra. Debemos mantener cerca el peligro del cruce y *epimeléticamente* mantenernos cerca de los llantos y llamadas de socorro, sea en el lenguaje que sea. Las fronteras fueron construidas, en parte, a través de relatos, y como tales, mejores historias deben ser contadas: aquellas complejas y situadas; historias de migrantes, de fantasmas, de animales, de la tierra; historias más-que-humanas³⁷.

36. Al escribir sobre el duelo y hablar del mar evoco el riesgo de acusación de antropomorfismo. Es un riesgo que estoy dispuesta a asumir con el fin de aprender y sostener testimonios de una miríada de formas en que el mar se comunica en tonos y ritmos distintos al mero lenguaje humano. Ha habido un gran giro dentro de las filosofías animales que abrazan ciertos aspectos de un antropomorfismo vivido y reconfigurado (notablemente en el trabajo de Barad, Van Dooren, Plumwood, Gumbs, Despret, Haraway).

37. Gumbs (2020) afirma que “los parientes fuera de lo que entendemos como *especie humana* tienen algo que contar y callar también” (Gumbs 2020, xii).

Conclusión

“Un acto de hospitalidad sólo puede ser poético”

JACQUES DERRIDA, 2000

Pensar (con) fantasmas más-que-humanos, pensar (con) el animal, comprometerse con la revolución y la revelación en un planeta en problemas es estar, inequívocamente, dentro del entretejido y destejido de la anarquía. Junto con el *Louise Michel* lloramos muchas vidas y espíritus. Compartimos un luto que lleva a cabo, cercano a los comportamientos *epimeléticos*, métodos de mantenernos cerca, de escuchar, de atender a quién llega. Scholem (2014) afirma que “la magia del duelo es, pues, totalmente inmanente, y parece apartarse de toda conexión con otros órdenes” (Scholem 2014, 315-316). Contra la regla y norma hegemónica del orden policial, jurídico y societal, existe un poco de magia, dolorosa magia del duelo, de materia, de poética y *poesis*, de la revelación de continuos finales y comienzos apocalípticos. La magia apocalíptica del duelo reside dentro de los espacios liminales entre el *nosotros vs ellos*, entre la costa y el mar, entre el adentro y el afuera, entre el hogar y el exilio, entre el final y el comienzo. Cada paisaje es espectral, al cada uno ser un encuentro con la muerte de quien precede los cruces vivos, y como tales, los paisajes son performances de duelo. Este duelo puede ser reimaginado anárquicamente, permitiendo poner en práctica una hospitalidad contemporánea.

Vivir en un planeta constreñido bajo el peso del impacto humano revela que los paisajes ecológicos cambian y escalan como las desigualdades inherentes en nuestras sociedades. El mundo poetiza en lenguajes más-que-humanos, en *heteroglosias* heréticas, paganas, *queer*, espectrales y animales. Dentro de una multiplicidad de llantos, lenguajes y voces, emerge la ruptura de las fronteras, la cual se presenta como el camino estético-ético-anárquico, *poesis* y proyecto de mundos compartidos. Quizás, la hospitalidad puede ser reimaginada a través de todo tipo de taxonomías, diferencias y mundos. Las rutas

anárquicas son forjadas bajo fronteras opresivas de exclusión política por protagonistas anárquicos; protagonistas como el migrante, el delfín, el humano, la tierra, el animal y el fantasma. Estos caminos son el resultado de conductas *epimeléticas* antes que de exclusiones orquestadas por la ideología del *nosotros vs ellos*. Aprendamos a cargar a nuestros muertos y a mantenernos cerca de aquellos que piden socorro a través de las diferentes líneas de parentesco y taxonomía, ya que este trabajo es el del duelo, el del cuidado, el de la atención y el de la respuesta; este es el camino de la anarquía.

Bibliografía

- AI WEIWEI. (n.d.). *Biennale of Sydney*. Retrieved December 29, 2020, from <https://www.biennaleofsydney.art/artists/ai-weiwei/>.
- Banksy finances “Louise Michel” lifeboat to rescue refugees from the mediterranean. (2020, August 31). *Colossal*. <https://www.thisiscolossal.com/2020/08/banksy-louise-michel/>.
- BEARZI, G., & REGGENTE, M. A. L. (2018). Epimeletic behavior. In B. Würsig, J. G. M. Thewissen, & K. M.
- KOVACS (Eds.), *Encyclopedia of Marine Mammals (Third Edition)* (pp. 337-338). *Academic Press*. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-804327-1.00121-7>.
- CHENG, Z., PINE, M. K., HUANG, S.-L., WANG, D., WU, H., & WANG, K. (2018). A case of epimeletic behavior and associated acoustic records of Indo-Pacific humpback dolphins (*Sousa chinensis*). *Journal of Mammalogy*, 99(5), 1112-1119. <https://doi.org/10.1093/jmammal/gyy095>.
- Civil rights hero John Lewis to Class of '16: “Get in trouble – good trouble.” (2016, May 29). *News*. <https://www.bates.edu/news/2016/05/29/civil-rights-hero-john-lewis-to-class-of-16-get-in-trouble-good-trouble/>.
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- DERRIDA, J. (1995). *Points...: Interviews, 1974-1994* (1st edition). Stanford University Press.

- DERRIDA, J., & LEAVEY, J. P. (1984). Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy. *Oxford Literary Review*, 6(2), 3-37.
- DESPRET, V. (2016). *What would animals say if we asked the right questions?* (B. Buchanan, Trans.). University of Minnesota Press.
- DEUTSCHE WELLE (2019). German boat captain Pia Klemp faces prison in Italy for migrant rescues | DW | 08.06.2019. DW.COM. Retrieved December 29, 2020, from <https://www.dw.com/en/german-boat-captain-pia-klomp-faces-prison-in-italy-for-migrant-rescues/a-49112348>.
- DI CESARE, D. (2020). *Resident foreigners: A philosophy of migration* (English edition). Polity.
- Extinction over time | Smithsonian National Museum Of Natural History. (n.d.). Retrieved December 29, 2020, from <https://naturalhistory.si.edu/education/teaching-resources/paleontology/extinction-over-time#:~:text=Regardless%2C%20scientists%20agree%20that%20today's,one%20million%20species%20per%20year>.
- GASTON, S. (2010). *The impossible mourning of Jacques Derrida*. Bloomsbury Publishing.
- GLISSANT, E. (1997). *Poetics of relation* (B. Wing, Trans.). University of Michigan Press.
- GUATTARI, F. (2014). *The three ecologies* (I. Pindar & P. Sutton, Trans.). Bloomsbury Academic.
- GUMBS, A. P. (2020). *Dub: Finding ceremony*. Duke University Press Books.
- HARAWAY, D. J. (2016). *Manifestly Haraway*. University of Minnesota Press.
- INSTAGRAM. (n.d.). Retrieved December 29, 2020, from <https://www.instagram.com/accounts/login/?next=/p/CEeHxqgF7gU/%3Fhl%3Den>.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION. (n.d.). International Organization for Migration. Retrieved December 29, 2020, from <https://www.iom.int/>.
- M. V. LOUISE MICHEL. (n.d.). Retrieved December 29, 2020, from <https://mvlouisemichel.org/>.
- MASSUMI, B. (2014). *What animals teach us about politics*. Duke University Press Books.
- PECL, G. T., ARAÚJO, M. B., BELL, J. D., BLANCHARD, J., BONEBRAKE, T. C., CHEN, I.-C., CLARK, T. D., COLWELL, R. K., DANIELSEN, F., EVENGÅRD, B., FALCONI, L., FERRIER, S., FRUSHER, S., GARCIA, R.

- A., GRIFFIS, R. B., HOBDA, A. J., JANION-SCHEEPERS, C., JARZYNA, M. A., JENNINGS, S., ... WILLIAMS, S. E. (2017). Biodiversity redistribution under climate change: Impacts on ecosystems and human well-being. *Science*, 355(6332). <https://doi.org/10.1126/science.aai9214>.
- SCHOLEM, G. (2014). On Lament and Lamentation. In I. Ferber & P. Schwebel (Eds.), *Lament in Jewish Thought* (Vol. 2, pp. 313-320). De Gruyter.
- The refugee affect: Ai weiwei in Berlin. (n.d.). Retrieved December 29, 2020, from <https://www.europenowjournal.org/2019/04/04/refugees-and-refusals-ai-weiwei-and-his-art-residency-in-berlin/>.
- The refugee crisis isn't about refugees. It's about us | Ai Weiwei. (2018, February 2). *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2018/feb/02/refugee-crisis-human-flow-ai-wei-wei-china>.
- TSING, A. L., SWANSON, H., GAN, E., & BUDANDT, N. (EDS.). (2017). *Arts of living on a damaged planet*. University of Minnesota Press.
- WOOD, A. W. (1996). *Kant: Religion rational theology*. Cambridge University Press.
- ZIMMER, K. (n.d.). What dolphin whistles tell us about grief. *Hakai Magazine*. Retrieved December 29, 2020, from <https://www.hakaimagazine.com/news/what-dolphin-whistles-tell-us-about-grief/>.

ÉTICA FENOMENOLÓGICA Y HUMANISMO ANARQUISTA

ELEMENTOS PARA LA LUCHA REVOLUCIONARIA Y ECOLÓGICA

PALI GUÍÑEZ

Con espíritu anarquista me refiero a aquel profundo sentimiento humano, que apunta al bien de todos, la libertad y justicia para todos, solidaridad y amor entre las personas; lo cual no es una característica exclusiva solo de los auto-declarados anarquistas, sino que inspira a todos quienes tienen un corazón generoso y una mente abierta.

ERRICO MALATESTA, *UMANITÀ NOVA*, 13 DE ABRIL 1922.

Introducción

Que el anarquismo sea una forma radical de humanismo es un secreto a voces: es algo que es profundamente sabido, pero de lo que casi nadie habla. El humanismo es un movimiento que se inscribe usualmente en el renacimiento y continúa en la ilustración, pero realmente es heredero del impulso filosófico que proviene del inicio del pensamiento occidental, en la Grecia de Sócrates. Defensa de los valores humanistas siempre existieron dentro del anarquismo incluso contra el mismo pensamiento renacentista e ilustrado, que degeneró permanentemente en variantes liberales, democrático-representativas y religiosas.¹ Volver sobre esta herencia que yace en el núcleo del anarquismo, hacerla explícita y reivindicarla con contundencia es imperativo si hoy en día, frente a la diversa palestra de movimientos (presuntamente) radicales, queremos mostrar la solidez y vigencia del proyecto revolucionario anarquista. La aspiración de este escrito –cosa que se logra con la mentada reivindicación– es

1. Encontramos esta idea anunciada en autores como Fabbri (1929), Berneri (1998), Chomsky (2009) y Bookchin (2019).

proveer una *fundamentación ética del humanismo anarquista y de su proyecto revolucionario*, para luego mostrar cómo el problema ecológico y la idea del dominio humano sobre la naturaleza pueden ser pensados desde esta óptica. Esta fundamentación, de hecho, nos mostrará por qué el anarquismo es efectivamente un humanismo y cuál es el contenido de ese humanismo.

¿Pero por qué necesita el anarquismo una ética?, ¿y acaso esa ética no se ha provisto antes a lo largo de nuestra tradición? Respecto de la segunda pregunta, los militantes anarquistas nos han legado una generosa cantidad de reflexiones que alineadas de manera coherente nos ofrecen elementos para que podamos hablar de la “ética anarquista”: “La moral anarquista” de Kropotkin, “La base moral del anarquismo” de Malatesta, “El ideal humano” de Fabbri, “Humanismo y anarquismo” de Berneri y, más contemporáneamente, “Historia, civilización y progreso” de Bookchin, son muestra de aquello. Sin embargo, quizá la infeliz consigna que Vernon Richards (2007, 21) expresara en su compilación y reconstrucción de textos de Malatesta pesa, y desafortunadamente, demasiado sobre nuestros hombros hoy en día: “El anarquismo en su génesis, sus aspiraciones, sus métodos de lucha, no tiene ningún vínculo necesario con ningún sistema filosófico”. Me explico. El concepto de “ética” puede acoger dos sentidos. David Graeber (2013) en su aspiración de demarcar al anarquismo del marxismo expresó que el segundo, a diferencia del primero, es una *teoría*. Para ser marxista, hay que leer a (o escuchar sobre) Marx. Para ser anarquista (o libertario)² no se necesita una teoría. La solidaridad, la ayuda mutua, la planificación y distribución de los recursos bajo criterios comunistas, la democracia de base, etc., han sido maneras de organizarse practicadas por muchísimas sociedades históricas y actuales, y esas prácticas no tienen por qué fundarse en ningún particular cuerpo teórico. Este concepto de “ética” refiere a un conjunto de valores fundados sobre las costumbres y la historia común de un

2. Taibo (2015) distingue entre libertarios y anarquistas sugiriendo que los primero son aquellos que sin necesariamente tener una formación teórica, política y bibliográfica consideran que los valores anarquistas son los modos adecuados de relacionarnos con nuestros pares y con la sociedad. Los anarquistas, en contraste, serían aquellos que sí gozan de la mentada formación.

grupo social. Si el anarquismo fuese esto (valores fundados sobre costumbres), Richards tendría razón; si los relativistas morales estuvieran en lo cierto y la ética solo pudiese ser esto, Richards tendría razón; pero el anarquismo, veremos de inmediato, no tendría sentido. Existe otra acepción de la palabra “ética”: la ética entendida como un saber fundado acerca de cómo llevar a cabo la vida individual y social del mejor modo posible, es decir, la ética como una ciencia de la vida y la sociedad racionales³. Y es aquí cuando la sentencia que leemos en Richards falla. El anarquismo podría haber sido anhelado por individuos de trasfondos muy distintos, pero al momento en que se nos exige una justificación objetiva del proyecto, una demostración de porqué la anarquía no solo es la sociedad que anhelamos, sino además la mejor y más racional posible, sí que necesitamos recurrir a una fundamentación filosófica (y no cualquiera nos sirve). Es por esto que Graeber indicará en el mismo texto que el hecho de que las prácticas anarquistas como ética (en el primer sentido) no se funden en una teoría no impide hacer *teoría anarquista*.

Realizar una fundamentación ética del anarquismo, de hecho, se nos muestra ya como algo obligatorio al observar el modo en que los mismos militantes anarquistas se han referido a la anarquía al momento de propagarla vehementemente a lo largo de su historia. Ni Malatesta, ni Fabbri, ni Landauer podrían haber hecho magníficos llamados a la lucha por la anarquía y el socialismo en nombre de la *liberación de la humanidad*, si es que solo estuviésemos apelando a cuestiones de origen étnico y tradicional (es decir, en el primer sentido de ética). El que los onondaga, por ejemplo, hayan estructurado tradicionalmente su sociedad de acuerdo a criterios de ayuda mutua y democracia de base, y que reclamen para sí organizarse de tal manera, no implica en ningún sentido que ese el modo en que *la humanidad debe organizarse*. La posibilidad de pensar un modo racional y humano de organización social, y la posibilidad de pensar que la anarquía, pese al infinito abanico de diferencias culturales aquí y allá, es deseable, requiere una consideración adicional.

3. Este es por cierto el sentido que tiene la ética en la tradición aristotélica y el que utilizará Husserl (2002).

Y a la vez, esa consideración adicional, que es precisamente la ejecución de una ética científica, debería mostrar que no hay conflicto entre el proyecto anarquista (universal) y las particularidades culturales.

Como sugerí antes, el anarquismo no surgió de la nada, sino que es la culminación política de una tradición: la tradición que empezó con Sócrates, inauguró la modernidad, transitó por la ilustración y prácticamente desapareció en el siglo XX. Si queremos entender cómo el impulso universalista de los griegos late en el núcleo del anarquismo, necesitamos un marco teórico adecuado que hasta ahora no ha sido provisto de forma contundente. Bookchin, por ejemplo, entendió la importancia capital de volver sobre el pensamiento griego (particularmente sobre Aristóteles), pero carecía de la metodología para obtener todos los rendimientos de ese retorno. Esto nos lleva a la filosofía de quien fuese el último filósofo ilustrado del siglo XX antes de la debacle irracionalista que nos acosa hasta hoy que es Edmund Husserl y su fenomenología trascendental.⁴ Los análisis de *fenomenología de la historia* de Husserl (2019) nos muestran tanto cómo la filosofía griega imprime un impulso que permanece de forma inmanente en la historia de occidente⁵ hasta el anarquismo, así como la manera en que ese impulso permitió a la humanidad preguntarse por cómo vivir *en cuanto humanidad completa*, sorteando las limitaciones étnicas y los particularismos.

La filosofía nace –observa Husserl– no como una disciplina específica con un conjunto de problemas teóricos concretos, sino más bien como una exigencia de carácter práctico: la de conseguir un saber que pueda ser acreditado en primera persona, sin tener que apelar a la autoridad, al mito, a la tradición o a los sacerdotes. Este *ethos* filosófico (indiferenciado en este momento

4. De manera muy breve puede decirse que la fenomenología estudia las estructuras esenciales de la conciencia humana y el modo en que los objetos de cualquier clase se presentan en la experiencia, antes de cualquier presupuesto o teoría.

5. Por occidente aquí debe entenderse cualquier cultura que haya sido atravesada por la idea de que es posible conocer el mundo de forma objetiva independiente de la cultura propia. En este sentido, salvo algunas excepciones, todo el mundo es occidental; y de hecho, gran parte de Asia, Europa y África se tornaron occidentales muy temprano en nuestra era. Y esto también podría haber sido el caso en los demás continentes.

con el científico) es realmente la primera ocasión en que los seres humanos pudimos pensarnos como una humanidad completa y única, a la que quizá le concierne, de alguna manera, un destino común. La pregunta por cómo es el mundo en sí mismo, no el mundo familiar nuestro específico sino *el mundo en general*, es el primer momento donde *las historias* (en plural) de los pueblos particulares son trascendidas hacia *la* historia universal humana, dado que reconocemos que todos habitamos una realidad común susceptible de ser investigada independiente de nuestros orígenes culturales. En lo que refiere a las cuestiones sobre la vida práctica en particular, la irrupción de la filosofía hizo posible plantear una pregunta totalmente impensada hasta ese entonces: ¿cómo debemos vivir individualmente para tener “vidas buenas”, “virtuosas”, “con sentido” y cómo debemos organizar la sociedad de manera racional de modo tal que esos individuos puedan tener las mejores vidas posibles? Hay que notar que esas preguntas tienen validez independiente de si se es chino, kurdo o selk’nam; y la respuesta que se debería ofrecer debería ser una que sea válida sin importar la etnia o el pueblo de origen. Este hecho histórico, reconstruido racionalmente, y del que somos portadores hasta el día de hoy, es lo que Bookchin (1995, 235) describe cuando habla de que fue posible

... trascender de manera innovadora los estrechos horizontes culturales de la humanidad primitiva, por muy benéficos que puedan ser muchos de ellos; ir más allá del mundo social biológicamente condicionado, basado en cohortes de edad, diferencias de género y lazos de parentesco, en un mundo cada vez más universalista, secular y, con suerte, racional. La función de la segunda naturaleza [es decir, de la cultura] ha sido transformar el dominio parroquial de las comunidades étnicas, en el que la gente estaba fragmentada en grupos de parentesco basados en una ascendencia común, en una *humanitas* universal en la que la gente se reconoce a sí misma como una especie.⁶

6. El error de Bookchin radica en confundir dos niveles que son diferentes. Para Bookchin de la primera naturaleza, donde se ubicarían los instintos sociales y todas las dinámicas pertenecientes a “lo natural” se transita, sin mediación, hacia la cultura universal. Lo que se

Ampliar las consideraciones anteriores en la dirección de perseguir este impulso genuinamente libertario y racional desde Grecia hasta el anarquismo correspondería a una fundamentación histórico-racional del proyecto revolucionario y su lugar dentro de la historia humana; todo ese camino, como he sugerido, está presupuesto en una consideración ética. Pero el nivel histórico-racional de análisis no es al que aspiramos ahondar aquí.⁷ La fundamentación ética del anarquismo tiene el mérito de develar otros aspectos del proyecto revolucionario, y esos están mucho más cercanos a lo que apelaban generalmente nuestros militantes-escritores históricos al momento de escribir. Esa fundamentación debería mostrarnos, es lo que por lo menos me propongo hacer en lo que sigue, en primer lugar, por qué la anarquía, tal como ha sido entendida en la tradición del socialismo libertario, es la *sociedad racional* a la que he referido antes; en segundo lugar, debe mostrar cómo el sujeto interpelado por la anarquía la asume por motivos fundados, es decir, racionalmente, como una convicción por la que es necesario luchar. Conseguir esto precisa comenzar con un análisis del sujeto humano, y del modo en que la anarquía se justifica como sociedad racional para él. Hacer esto resulta relevante para superar el dogmatismo

pierde aquí, mérito de Husserl descubrirlo, es el ámbito del *mundo de la vida* como momento intermedio. Los instintos sociales que portamos los humanos viven en nosotros y tienen su propia influencia también en el momento en que dejamos de ser una especie zoológica más y conformamos cultura (segunda naturaleza, en el vocabulario de Bookchin). Sin embargo, lo que permite avanzar hacia la cultura universal, que rompe con el estatuto particular de las culturas hacia la cultura, es la irrupción de la ciencia y la filosofía. Husserl (2019) desarrolla esto en textos como el *Ensayo de Praga*, publicado recientemente en español.

7. Los análisis de Fabbri (1929) donde se intenta reivindicar un genuino impulso libertario y racional en distintos momentos históricos nos ilustran un poco sobre este análisis histórico-genético. Es también lo que intenta hacer Bookchin (1997), cuando sugiere que hay una teleología humana hacia el aumento de los grados de libertad, cooperación y conciencia de sí. Incluso Bookchin (2006) más adelante, utilizando las herramientas del *naturalismo dialéctico*, aspiraría a mostrar cómo el mismo mundo natural (primera naturaleza) estaría teleológicamente orientado a culminar en la teleología humana. Todos estos temas fueron ampliamente desarrollados por Husserl y publicados en su obra póstuma. No se ha realizado aún un estudio comprensivo que muestre las sustantivas similitudes entre los planteamientos de Husserl y Bookchin sobre este tópico (sobre aspectos ético-políticos, se avanzó ya bastante en el trabajo de Hart (1992)). Los desarrollos del análisis histórico-genético pueden encontrarse en el quinto (e inconcluso) ensayo de Husserl (2002) y en las primeras dos partes de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, cf. Husserl (2008).

propio de los primeros proyectos utópicos. En efecto, gran parte del problema de los primeros utopismos radicaba en que se formulaban como una serie de pilares ideales que debían regir a una presunta sociedad futura. Sin embargo, esos imperativos eran deducciones o elucubraciones derivadas de interpretar, por ejemplo, el canon bíblico, pero que tenían escasa conexión con la realidad del pueblo que se intentaba interpelar, por lo cual seguían presentándose como externos al individuo, es decir, que quien no asumiese dogmáticamente una fe en el fundamento, un fundamento que no puede acreditarse en primera persona (como la verdad de la Biblia), no tendría motivos para creer en ese proyecto. Un proyecto utópico solo está justificado cuando quien lo defiende puede proveer una fundamentación desde bases firmes, universales, cosa que no ocurre cuando esa base es la fe o la tradición. Tampoco nos serviría si esa fundamentación solo pudiese ser portada por un grupo de ungidos (el partido de vanguardia) que son los únicos autorizados de entender las verdades reveladas en los textos sagrados; pero que le está vedada a quienes supuestamente se beneficiarán de esa sociedad futura. Esto no ocurre en el caso de un análisis de las estructuras de la vida práctica del sujeto concreto (o, como también se le puede llamar, una fenomenología de la vida práctica) como se propone aquí, debido a que se muestra el camino que cualquier sujeto, de cualquier tiempo –en la medida que todos los sujetos reconocemos la misma estructura de la subjetividad humana–, recorre si desea vivir una vida virtuosa, lo que le lleva a tomar una posición revolucionaria respecto de su contexto.

Fenomenología de la revolución

Antes de comenzar con el análisis fenomenológico que he propuesto, hay que hacer una consideración. Quizá quienes sean militantes activos de movimientos de izquierda vinculados al socialismo proletario o el sindicalismo radical podrían sentir que apelar a cuestiones éticas viene a contradecir un marco de comprensión que vulgarmente podríamos llamar “materialista”. Esto es cierto, y por motivos fundados. Demasiada tinta ha fluido

tanto por parte de los anarquistas comunistas, como de los teóricos marxianos contemporáneos (adeptos, por ejemplo, de la teoría de la comunización y de la crítica del valor) en contra de este “materialismo”⁸, que en realidad es una forma de obrerismo. Las críticas son contundentes, por lo que proveer otras adicionales no es labor de este texto. Lo que aquí se ofrecerá es un marco de comprensión alternativo, no materialista, es decir, no centrado en la clase, la lucha de clases y los “intereses de clase”, sino centrado en la ética, los ideales y en la humanidad. Esto último nos permitirá evitar deslizamientos equívocos propios del materialismo, a los que me referiré de manera esporádica más adelante.

Nuestra reflexión comienza con el sujeto concreto. En la medida que todos los individuos nacen y crecen en una comunidad con historia, todos los individuos somos portadores de distintas determinaciones (también llamadas “pasividades”) que nos son legadas por la cultura. Las tradiciones, los hábitos, las costumbres, etc., son fuerzas que yacen dentro de nosotros como si fuéramos su repositorio y nos llevan a actuar de distintos modos de manera irreflexiva en nuestra vida cotidiana.⁹ Portamos modos típicos de hacer las cosas, ciertos imaginarios que heredamos respecto de lo verdadero y lo falso, lo seguro y lo peligroso, lo bueno y lo malo, lo aceptable y lo repudiable, etc., y todo esto moldea nuestro desenvolvimiento en el mundo. Pero este no es el único determinante que nos compone; no todas las determinaciones que nos llevan a actuar irreflexivamente tienen origen social: los instintos de diversos tipos, las pulsiones, los caracteres innatos de la personalidad, etc., también promueven cursos de acción particulares en distintas situaciones sin que medie acto reflexivo alguno sobre nosotros mismos o lo que estamos haciendo.¹⁰

8. Cf. Bookchin (1980), Jappe (2016).

9. Desde el trato que tenemos respecto de ciertos grupos sociales (por ejemplo, los judíos con los samaritanos), hasta cómo vestir, cómo preparar la comida y nuestras rutinas de higiene. Muchas de esas prácticas son asumidas y rara vez son puestas en cuestión.

10. La pulsión sexual es un caso muy típico de una fuerza que proviene del interior que hace tender la acción en ciertas direcciones. También es caso de esto el instinto de supervivencia que se traduce en ciertos reflejos del cuerpo que se hacen involuntariamente (por ejemplo,

Todo lo anterior es un mero hecho. Sin embargo, visto desde el punto de vista de la ética, este hecho hace resaltar una característica particular del ser humano: la posibilidad de la autoinspección o, para usar la vieja expresión, de la *inspectio sui*.¹¹ En cada situación el sujeto que actúa, en la medida que se disponga con mayor o menor ímpetu en ello, puede tomar consciencia reflexivamente de las distintas determinaciones o pasividades que le llevan a actuar de manera heterónoma, sin que medie su voluntad, y someterlas a cuestionamiento. Aquí es necesario descomponer la autorreflexión en dos niveles (que son, en realidad, expresiones de dos caras de la misma razón humana): por un lado, lo que tiene que ver con el aspecto valorativo, y por otro lado, con lo que tiene que ver con el aspecto práctico. Cuando me vuelvo en la reflexión sobre este determinante en una situación concreta puedo evaluar si se corresponde o no con criterios genuinamente éticos.¹² Eso, no obstante, no tiene necesariamente correlación con lo que ocurre en el lado de la acción (práctico), pues aún se precisa que medie la voluntad, que dependiendo de lo fortalecida o debilitada que esté (y esta fortaleza y debilidad proviene tanto del entrenamiento habitual como la también la influencia externa¹³), podrá hacernos actuar o no en consecuencia. De este modo, descubrimos un concepto de libertad positiva que ha sido reivindicado por anarquistas desde Bakunin hasta Bookchin que rivaliza con el concepto de libertad negativa propio de la tradición individualista y liberal. Ser libre, de una manera fundamental, radica en la posibilidad de ser autónomos ante la amenaza de ser determinados por

taparnos la cara cuando un objeto pareciera que nos golpeará). Estas fuerzas, con la voluntad y el entrenamiento adecuados, pueden dependiendo del caso suprimirse en mayor o menor medida (por ejemplo, como hacen los arqueros de fútbol respecto del reflejo de taparse la cara).

11. Cf. Husserl (2002, 24).

12. La costumbre arraigada de comer carne de manera habitual o la tradición de salir a pescar durante las vacaciones puede ser puesta en cuestión para preguntarnos si acaso tales acciones pueden ser o no catalogadas como inmorales y reprochables.

13. La voluntad puede ser entrenada, fortalecida, debilitada o dañada, resultado de la crianza, las circunstancias y la suerte. Si un joven es criado en la autonomía y en ocuparse de los intereses, evidentemente le será más fácil tener la disciplina y la determinación para lograr ciertas cosas contra las adversidades cotidianas y los impulsos propios. Agentes externos como las drogas y el alcohol también participan en el debilitamiento de la voluntad.

elementos que emanan desde dentro de nosotros mismos; y luego ello permite reivindicar, cumpliéndose lo primero, la lucha contra los obstáculos externos a la voluntad (libertad negativa). Para luchar contra el esclavista, primero tenemos que evitar ser esclavos de nosotros mismos. Sin este concepto de libertad positiva, la única comunidad a la que se puede aspirar es una donde los actos de egoísmo y mezquindad más repudiables son vistos como igualmente válidos que los más dignos y solidarios.¹⁴

Podemos de este modo, esbozar un continuo que marcha entre un sujeto totalmente determinado por las pasividades (como un animal), es decir, uno que vive en la plena heteronomía, y uno que puede someter todas las pasividades a crítica y actuar en consonancia con su voluntad, es decir, uno totalmente autónomo y que, en verdad, expresa de forma genuina las potencialidades de la humanidad. La idea de una autonomía plena es sin duda un ideal al que quien ha decidido ser libre siempre debería aspirar, pero como estándar ético es, sin duda, poco realista.¹⁵ Los seres humanos no podemos actuar en permanente perfección práctica. La vida humana siempre ocurre en situaciones concretas, que nos ofrecen caminos de acción posibles que no siempre nos resultan totalmente transparentes, por lo que muy habitualmente, aunque tengamos las mejores intenciones, actuamos mal; en un momento podíamos pensar que operábamos de manera adecuada y libre, y luego se nos enrostra que cargamos abundantes prejuicios y presupuestos; muchas veces enjuiciamos una idea o a una persona de manera prematura, sin realmente tener motivos de peso para ello. De este modo, quien, a la luz de nuestras limitaciones,

14. Hay que destacar que Bakunin (1972) fue especialmente sensible a las pasividades de origen social como algo que tenía que ser roto por el sujeto como condición *sine qua non* para lograr una lucha contra la dominación estatal. Es decir, para luchar contra los obstáculos de la libertad negativa, debemos reivindicar una libertad positiva. Especialmente sensible para él eran los dogmas y prescripciones provenientes de la religión, por lo que se dedicó a tratarlo pormenorizadamente en textos como *Dios y el Estado*. La mayor expresión del rechazo de estas pasividades sociales en favor de una libertad del individuo es la rebeldía y la desobediencia frente a lo heredado. Hay que decir, sin embargo, y no es posible ahondar en esto aquí, que la falta de una teoría de la subjetividad fuerte por parte de Bakunin lleva a dejar sin explicación la relación entre el determinismo fuerte que él sugeriría por parte de la sociedad con esta libertad que se presume como la “esencia” del humano, pero de la cual no se hacen mayores indicaciones sobre su posibilidad.

15. Cf. Husserl (2002, 35).

deseo ser autónomo, debería encontrar una regla mediante la cual pudiese juzgar distintas situaciones en vistas de garantizarse la mayor cantidad de éxito práctico posible. La disquisición que se puede ofrecer sobre esto es larga.¹⁶ Sin embargo, ésta nos ofrecería finalmente que hay solo una regla práctica de validez universal que puede ser asumida por un sujeto finito que se quiere a sí mismo como libre: “hacer en cada momento del tiempo lo que en él sea lo mejor posible y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece” (Husserl 2002, 38). El sujeto que quiere ser libre y actuar de manera ética es aquel que se sabe bueno solo cuando ha actuado de acuerdo a su mejor ciencia y conciencia, es decir, de acuerdo a su aspiración de hacer lo mejor, y sabiendo que esto es lo mejor por motivos fundados de los que él mismo puede dar cuenta. Y pese a que esta máxima muchas veces resulta demasiado exigente, si quiere ser ético él permanece en el empeño de siempre empujar su vida hacia la autonomía, dando asentimiento al conocimiento fundamentado, estimando las cosas que se le presentan como genuinamente valiosas y actuando a la luz de un cálculo racional de medios y fines, y en coherencia con lo verdadero y lo valioso.

Pero esta determinación de la voluntad de vivir libre y autónomamente, y por consiguiente de actuar siempre del mejor modo posible, nos obliga no solo tener una mirada sobre el porvenir, sino también sobre la multitud de pasividades heredadas y convicciones adquiridas de las que éramos portadores antes de tomar esta determinación.¹⁷ Quien así procediese, y aquí podemos tomar prestada la fórmula del radicalismo práctico cartesiano, debería suspender la validez de todo lo anteriormente dado por sentado y volver a legitimarlo en primera persona, de modo tal de establecer qué debe mantenerse y qué debe arrancarse de cuajo. La necesidad de tener una vida autónoma obliga a que desbaratemos los prejuicios que nos han legado la tradición, la cultura, la educación, la publicidad, nuestros cuidadores, nuestra experiencia temprana, etc. Para utilizar la expresión de la pedagogía libertaria: debemos contramanipularnos. Esto nos

16. Es a lo que analiza con cierta generosidad Husserl (2002, 31 y ss.).

17. Cf. Husserl (2002, 45-46).

devela que una vida de autonomía es una que está en permanente autocrítica y empeñándose siempre por vivir de acuerdo a criterios que ella misma puede acreditar en primera persona. La vida de autonomía propia del radicalismo anarquista es una vida en la *renovación* permanente, y una, como ya puede advertirse, que reivindica para sí misma el *ethos filosófico* del que hablamos en un inicio. Esta es la verdadera conexión entre la tradición ilustrada que hunde profundamente sus raíces en el radicalismo filosófico heredero de Sócrates y el anarquismo: el estilo de vida del sujeto ético, es decir, del sujeto revolucionario anarquista, es la realización más elevada de esa tradición que descubrió la filosofía como determinación práctica.

De lo dicho podemos ya obtener un concepto de progreso individual y de felicidad. El tema es complejo y aquí solo podré hacer indicaciones.¹⁸ Contra conceptos de felicidad que intentan reducirla a mero placer instantáneo, nos encontramos con un concepto de felicidad genuino y acorde con el camino recorrido hasta ahora. Para poder dar cuenta de esto, será necesario apelar a una distinción que solo puede ser enunciada. Existen, en efecto, dos tipos de valores que pueden interpelar a quien se orienta prácticamente: lo que Husserl llama “valores subjetivos” y “valores objetivos”.¹⁹ Los valores objetivos son aquellos que quien actúa considera que todos deben seguir, mientras que solo los valores subjetivos me individualizan como persona moral al tener estrictamente que ver conmigo. Para ser feliz, necesito orientarme en virtud de lo que considero objetivamente correcto, pero solo procediendo en la persecución de mis valores subjetivos, de esto que yo, la persona concreta, considero digno de perseguir, podré propiamente autorrealizarme y, por consiguiente, ser feliz. En general, se puede afirmar que los valores que nos autorrealizan tienen el carácter de tareas infinitas, pues podemos vivir permanentemente en su realización sin nunca darles plena concreción: hacer progresar el conocimiento a través de la investigación científica, querer embellecer el mundo a través del arte, querer formar humanos libres y críticos a través de la

18. Cavallaro y Heffernan (2019) han tratado esto con abundante detalle.

19. Cf. Heinämaa (2019).

educación, querer construir un mundo de personas felices a través del activismo, etc. Pero orientarse en virtud de lo que es tenido por correcto o por valioso, e incluso tener éxito en ello, no implica aún el concepto de felicidad que necesitamos. En efecto, la condición necesaria para que una vida pueda ella misma ser considerada éticamente feliz requiere una determinación de la voluntad como la que ha sido descrita hace un momento: necesito una mirada abarcadora de mi vida completa la cual, fundamentada por el espíritu de la renovación, me permita comprender que la manera en que me oriento es práctica y valorativamente coherente con lo que yo autónoma y libremente he valorado. Solo puedo ser genuinamente feliz, es decir, tener una vida de permanente autorrealización, si es que los ideales que persigo ininterrumpidamente en mi empeño ético diario puedo reconocerlos como los que racional y propiamente yo he adquirido, y no que me han sido externa y pasivamente heredados. Todos los valores que pueden formularse como ideales son ordenados y ponderados por la regla de validez universal de hacer en cada caso lo mejor posible.

Si bien la felicidad necesita por lo menos estas tres cosas, es decir, 1) orientarme prácticamente en virtud de lo que tengo objetiva y subjetivamente como valioso, 2) tener éxito al momento actuar en conformidad con esos valores y 3) que todo ello provenga de una determinación libremente asumida de querer tener un estilo de vida radical, no está garantizado que seamos felices todo el tiempo. Hay que entender que la vida humana ocurre siempre en situaciones determinadas y tiempos concretos. Cada situación me ofrece distintas posibilidades para actuar, con horizontes y cursos de acción que son a veces claros y a veces oscuros; y puede ser que en momentos éticamente relevantes yo decida por lo tenido por valioso, lo ejecute de manera efectiva (luego de un profundo autoexamen y con la convicción de hacer lo mejor posible) y que eventualmente fracase en lo que pretendía y me decepcione, cuando me dé cuenta que lo tenido por valioso puede perder su valor y tornarse en un disvalor, o cuando constato en pleno proceder que los esfuerzos que estoy haciendo no son suficientes. Ciertamente esto no es una refutación

de la regla que prescribía que en cada caso debíamos hacer lo mejor posible orientándonos por nuestras mejores evidencias. El sujeto anhela desplegar todos sus recursos disponibles para cosechar éxitos, pero ello no garantiza que más de una vez también se cosecharán fracasos. Y la posibilidad del error nos muestra también que la persona puede progresar al interior de su vida en la medida que se orienta por sus propios valores con radicalismo y obtiene mayores determinaciones sobre ellos, aprendiendo, siendo autocrítica y avanzando sucesivamente. Esta es genuinamente la manera en que podemos decir que el sentido de nuestra vida es tener una vida buena, es decir, feliz.

Diversos caminos podemos emprender a partir de aquí para mostrar la necesaria ampliación social que sigue a este planteamiento. Este radicalismo voluntario asumido inmediatamente hace que el sujeto tenga que preguntarse por el ámbito social, porque parte de la vida que él desea someter a renovación involucra a los otros con lo que vive, habita e interactúa todo el tiempo. Esto, como veremos, derivará no solo en la toma de consciencia sobre la necesidad de la revolución en general, sino que de una que aspire particularmente a la anarquía y el comunismo. Pero esto hay que mostrarlo. Debe describirse el camino que nos explica por qué forzosamente el sujeto que ha decidido vivir autónoma y racionalmente, tratando de elevar el valor de su vida constantemente a través de aumentar sus grados de libertad y perfección, haciendo exactamente lo que le dicta su propia conciencia moral, autorrealizándose en el ejercicio de esa misma autonomía, adquiere ineludiblemente una consideración respecto de los otros, y esa consideración le lleva a la lucha anarquista. La tradición anarquista nos ha ofrecido destellos de esta idea en varias ocasiones. Recordemos cómo Bakunin (1986, 155) sugería que “sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombre y mujeres, son igualmente libres” y cómo Bookchin (2012a, 36) también enfatizaría la idea de que la libertad individual correctamente entendida solo puede ser pensada en consideración de todo el colectivo: “la individualidad no se opone o se sitúa aparte del colectivo, sino que se ha formado –y en una sociedad racional,

se realizaría— en buena medida gracias a su propia existencia social”. Pero esas consideraciones, adecuadamente interpretadas, no tienen carácter ético, sino genético (en el sentido de la génesis). Bakunin y Bookchin en esas ocasiones hablan de que la libertad solo puede provenir de la sociedad porque de hecho es la sociedad la que nos educa para la libertad (o para la esclavitud). Esto la pedagogía libertaria lo ha demostrado con desorbitada claridad. Pero las preguntas sobre la génesis son preguntas que pertenecen a otro nivel de análisis y otros problemas. La tarea radica más bien en develar cómo quien desee ser racional, feliz y responsable consigo mismo inmediatamente adquiere una responsabilidad con la humanidad. Quienes más cerca estuvieron de entender esto fueron los exponentes del anarquismo italiano al descubrir el vínculo genuino entre el concepto de solidaridad y el concepto de amor.²⁰ Aquello de lo nos daremos cuenta al final de esta exposición es que, de hecho, una comunidad anarquista y comunista no es otra cosa que, como le llamaba Husserl en los años 20’, una “comunidad de amor” (*Liebesgemeinschaft*).

Ya hemos visto que una vida realmente radical es una que vive en la permanente renovación; y esta renovación es renovación de la vida completa, de todos los ámbitos de la razón. Aquí importa distinguir un ámbito de la razón humana particular que tiene que ver con la vida emotiva, afectiva o valorativa, aquella que es responsable de los actos de valoración que permiten establecer lo valioso de lo disvalioso, lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo y, además, es la que despliega los distintos actos de sentimiento tales como el amor. Lo ya dicho nos habrá dejado en claro que quien vive en la renovación debe someter a cuestionamiento lo que originalmente consideraba, por ejemplo, bueno o malo o valioso y disvalioso. Pero el amor, como fenómeno de la razón afectiva, tampoco se escapa de la renovación. El amor, como un acto pulsional y natural de carácter social debe convertirse en lo que Husserl llamaba un *amor ético*²¹ (que es básicamente, como

20. “La fórmula clásica [del comunismo] que hemos citado puede subsistir solamente si se funde con la otra: cada uno da y toma lo que quiere. Y esto presupone la abundancia y el amor” (Malatesta, 2016, 33).

21. Cf. Cabrera (2016).

veremos de inmediato, el concepto anarquista de solidaridad y de ayuda mutua). Hay una conexión íntima en el amor entendido como sentimiento social instintivo y el amor ético, en la medida que la renovación ética de uno mismo inmediatamente transmuta uno en el otro. Podemos distinguir cuatro características básicas del amor instintivo, que luego se transforman en la renovación de la vida afectiva. El amor instintivo, en primer lugar, se caracteriza por que el que ama *se alegra por la alegría del amado y se entristece por el malestar del amado*; en segundo lugar, el que ama instintivamente busca *entrar en contacto habitual* con la persona amada y *formar alguna forma de comunidad* con ella; en tercer lugar, el amor natural es *adventicio*, es decir, es *resultado de un “enamorar” irracional*, que solo le adviene al sujeto sin que la voluntad o la evaluación racional medie en ello; y, finalmente, el criterio para que todo lo anterior ocurra está determinado por lógicas de *cercanía y lejanía espacial*, es decir, tenderé a amar a quien tengo más cerca y no hacerlo respecto de quién está más lejos.

La renovación de mi vida afectiva vuelve sobre mí como sujeto amante y me hace preguntarme por el modo en el que amo, y si acaso los criterios que portaba no estaban sostenidos sobre prejuicios culturales o instintos naturales; y si esos criterios eran o no conformes con mis valores.²² Cuando procedemos mediante esta crítica de la vida afectiva, lo primero que notamos es que la noción de amor que portábamos, la instintiva, la que incluso ejecutábamos sin previa reflexión, poseía problemas. Alegrarme por la alegría de la persona amada y entristecerme por su tristeza es un criterio demasiado débil y no se ajusta realmente a criterios éticos. Yo, quien ama, podría en tal caso comprometerme solo con el placer inmediato de la otra persona, incluso aunque eso comprometa su propio bienestar y hasta su misma vida a largo plazo.²³ Más que la mera alegría y el placer pasajero, lo que la persona amante debería pretender para con quien ama es la felicidad y el progreso en la vida: que

22. Por ejemplo, los celos dentro de la relación de pareja.

23. Es conocido el caso de las personas con súper obesidad que cuentan con un “facilitador”, que juega un rol importante en los aumentos descontrolados de peso (pues provee la comida), sobre todo cuando la persona obesa ya no puede valerse por sí misma.

ella avance a ser la mejor versión de sí misma de acuerdo a los criterios antes planteados. Cuando interpelamos, por ejemplo a la persona amada a causa de que se ha sumido en una vida de vicio y se está perdiendo en ella, precisamente lo hacemos porque nuestro compromiso no radica en una alegría inmediata (por ejemplo, la que entregan los placeres vinculados al vicio), sino en que la otra persona pueda avanzar, ser mejor y germinar explotando sus potencialidades para la felicidad. Pero para que la otra persona pueda progresar, ella misma debe poder libremente decidir, sin determinantes pasivamente asumidos o agentes que constriñen la voluntad, qué vida desea tener, y decidiéndolo libremente, es decir, autónomamente, es decir, racionalmente. De este modo, quien ama a otra persona éticamente debe asumir el compromiso con la autorrealización de la otra persona, y eso incluye comprometerse con que la otra persona devenga libre y autónoma. Es decir, me está exigido como persona que ama hacer un llamamiento enfático y permanente a la autonomía de la persona amada, invitando con fervor a que también pueda ella adquirir una determinación sobre renovar su propia vida y apoyándola en función de su caso particular.

El amor ético, además de cambiar el contenido, modifica también el criterio de aparición del amor instintivo. En efecto, quien ha decidido vivir del mejor modo posible debe conscientemente actuar en conformidad con cómo él sabe que *debe* vivir, no como “le sale espontáneamente” sin mediación de ninguna conciencia o intervención de la voluntad. La ética en este sentido es negación de lo natural, entendiendo lo natural como lo que nos está meramente dado. Sin embargo, el modo en que establecemos relaciones amorosas cotidianas está ciertamente mediado por la cultura. El criterio de cercanía y lejanía, y hasta dónde se extiende el conjunto de personas que razonablemente deben ser amadas por mí, es un criterio pasivamente asumido, y en última instancia irracional.²⁴ ¿Por qué sería sensato que yo prefiriese amar a mi hermano (es decir, desearle y hacer lo necesario por su felicidad) y no a mi vecino? Este tipo de preguntas pueden generar

24. Es un conocimiento muy extendido cómo las relaciones de amor familiar se extienden bastante lejos en los países latinoamericanos pero bastante cerca en los países del norte de Europa.

reacciones vehementes alegando su obviedad, pero precisamente en la obviedad vive el dogma. Cuando el criterio de cercanía y lejanía queda invalidado por injustificado observamos una toma de conciencia que yace prácticamente en todos los movimientos internacionalistas de izquierda: todos los seres humanos son dignos de ser amados, porque todos son portadores de una tarea moral; todos pueden avanzar y tender hacia la mejor versión de sí mismos, todos pueden y son dignos de vivir una vida de renovación, que progresivamente avance a mayores grados de libertad, autonomía, autorrealización y felicidad. Este es realmente el motivo que justificadamente nos lleva a hablar de un humanismo. Una radical renovación de la vida afectiva convierte al sujeto revolucionario en amante de la humanidad, en un humanista. He ahí que sentencias habituales que podemos identificar en textos como los de Malatesta (1975, 54) nos hacen real sentido: “todos los principios morales y sociológicos se reducen a éste solo: el bien de los hombres, de todos los hombres”.

Podría argüirse en este punto que el tener conciencia de que todos son dignos de amor no implica que yo de hecho los ame, y mucho menos que actúe como si los amase. Alguien que tuvo una inquietud de este tipo y respondió tomando el camino equivocado fue Kropotkin (2012) en *El apoyo mutuo*. Kropotkin, que negaba la voluntad a la luz de su posición materialista (lo que hoy en día llamaríamos fisicalista reductiva²⁵), no podía aceptar que en última instancia los comportamientos humanos más elevados no estuvieran anclados en una naturaleza que por sus propiedades mecánicas determinaba todo. Esto generó que tuviese que postular una ficticia convergencia en un orden anarquista basado en el apoyo mutuo sostenido únicamente en los *instintos sociales* de los seres humanos. Según Kropotkin –recordaba Malatesta (1992)– “la anarquía es una concepción del universo, basada sobre la interpretación mecánica de los fenómenos que abraza toda la naturaleza, comprendida la vida de las sociedades”. A diferencia de Malatesta, Kropotkin no tenía una ética que concibiese la posibilidad de asumir una determinación de la voluntad tal que

25. El autor que más famosamente ha defendido esta posición de manera contemporánea es Paul Churchland (1981). Una crítica aguda a esta postura la encontramos en Pérez (2006).

significase una renovación de la vida afectiva hasta tal punto que la voluntad humana se superpusiera sobre las determinaciones naturales que intentan todo el tiempo imponérsele, y que ese superponerse precisamente se haga en nombre de la anarquía. En efecto, sean cuales sean los instintos naturales de los humanos, que la psicología científica, por ejemplo, nos mostrara que los humanos han sido unas bestias a lo largo de toda su historia, es de conocimiento útil solo para saber cómo soslayarlos en vistas de *que el mundo sea como nosotros queremos, no como “nos sale”*. Como recordaba Malatesta (1992):

Se le podía objetar [a Kropotkin] que, cualesquiera que fueren las conclusiones que se pueden sacar de la ciencia contemporánea, era cierto que si nuevos descubrimientos venían a destruir las creencias científicas actuales, él, Kropotkin, sería anarquista a despecho de la ciencia, como era anarquista a despecho de la lógica. Pero Kropotkin no habría sabido admitir la posibilidad de un conflicto entre la ciencia y sus aspiraciones sociales y hubiera imaginado siempre un medio, no importa si lógico o no, para conciliar su filosofía mecanicista con su anarquismo.²⁶

Y es aquí donde el tema del amor a la humanidad vuelve a tornarse relevante. La renovación de la vida afectiva elimina el componente de acontecimiento, de adventicio, de involuntario que originalmente tenía el amor instintivo. Si ahora la vida afectiva ya no está gobernada por la naturaleza sino por nosotros mismos, el acto de amar, es decir, el acto de comprometerse genuinamente

26. Hay que decir que Bakunin, a la luz de su mal concebido materialismo, es portador de los mismos problemas que Kropotkin. Bakunin, como ha mostrado Maximoff (1953), negaba abiertamente el libre albedrío en favor de sugerir una total determinación de los individuos a las circunstancias de la materia y de la historia, y esto le llevaba a plantear que una “moral verdaderamente humana” recibe su legitimidad de su continuidad con instintos previamente poseídos por nosotros (en su caso, el instinto de supervivencia y el de preservación de la especie). Todos los intentos de fundamentar el anarquismo alegando su correspondencia con algo “natural”, embarcándose en fundamentaciones iusnaturalistas de la anarquía (en las que incluso incurren despropósitos como el anarcocapitalismo de Rothbard), y que se oponen al Estado y al capitalismo por ser presuntamente “artificiales”, cosa que encontramos en Cappelletti (2017) que sigue a Proudhon, fallan al no entender el carácter ético y humano de las aspiraciones del anarquismo.

por la autorrealización de la vida de los demás, ya no es algo que me queda esperar a que acontezca, sino algo comienza a ocurrir en el preciso momento en que me convengo de su necesidad. Dado que me he resuelto a ser yo quien sea haga cargo de sí mismo –asumiendo, como podría también decirse, la mayoría de edad práctica– el amor hacia los seres humanos radica en mi convicción de que todos merecen tener las vidas más felices posibles, y que estaría yo dispuesto a hacer todo lo que de mí dependiese para que eso sea así, para que el mundo pueda garantizar eso.

En lo que respecta al instinto de conformar comunidad propio del amor natural, observamos que permanece en el amor ético, aunque ahora depurado de sus componentes irracionales. Mientras que el tamaño de la comunidad que pretende el amor natural se estiraba hasta donde sea que se ponga el criterio contingente de turno²⁷, la comunidad a la que se aspira por parte de quien ama éticamente a la humanidad no tiene ningún tipo de frontera. De hecho, pareciera que “viene más bien éticamente exigido el hacer que la comunidad ética se extienda al mundo entero –hasta donde alcance la posibilidad de la comprensión mutua y con ella la posibilidad de formar comunidad” (Husserl, 2002, 64). Aquí es donde propiamente podemos comenzar a hablar de una *comunidad de amor*, donde los que han adquirido la misma determinación respecto de la felicidad y el bienestar de toda la humanidad, conforman una comunidad donde el vínculo que une a los individuos es la solidaridad, es decir, el amor, el compromiso de que cada quien hará lo mejor posible para que todos puedan ser lo más felices posibles. Desplegar la esencia de la comunidad de amor de la que aquí se habla es lo que muestra la necesidad del comunismo, de la anarquía y también de la revolución. Pero para poder hacer un desarrollo de ese tipo hay que hacer una consideración adicional previa.

Algo que es digno de resaltar cuando consideramos la relación entre el concepto de comunidad y de revolución son las particularidades del anarquismo respecto de otras propuestas

27. Dependiendo de las circunstancias de una comunidad podría ser más útil proceder como familias aisladas, o tal vez como clanes, o instalarse en aldeas de mayor tamaño: todo aquello es contingente.

revolucionarias (como las que encontramos en Lenin). Si consideramos el modelo de revolución con el que suele operar el bolchevismo observamos que hay una diferencia entre el *movimiento social revolucionario* por un lado y la *comunidad* que se crea a partir de la revolución por el otro. Esto es así porque la comunidad que se instituye después de la revolución depende de la modificación cualitativa que significa la toma del aparato burocrático estatal. No es este el caso del anarquismo. La comunidad de amor, es decir, la comunidad que se constituye a partir de la convergencia de los sujetos revolucionarios que aman a la humanidad y se aman entre sí, tiene tanto el carácter de movimiento como de comunidad. Esto, en realidad, es forzoso si se considera el concepto anarquista de revolución como uno radicalmente diferente del marxista-leninista. En la medida que el anarquismo no aspira a la toma de ningún poder, parte de la tarea del movimiento revolucionario anarquista radica en ser capaz de constituir un entramado institucional paralelo (“instituciones revolucionarias” en el lenguaje de Bookchin (Biehl, 2020)) que pueda aglomerar modos de proceder que eventualmente sirvan como un reemplazo una vez el Estado sea extinguido, destruido o abolido por medio de una o varias insurrecciones. Pero aquí no hay diferencias cualitativas, sino simplemente aumento de grados de complejidad institucional y desplazamiento de los márgenes de acción posibles en la medida que la comunidad misma que resulta de la asociación de los sujetos revolucionarios crece en tamaño y en cohesión. La revolución anarquista está en curso siempre que se hacen las más variadas actividades, desde “hacer un periódico” hasta “prepararse materialmente para la insurrección” (Fabbri, 1923), de modo que la comunidad de amor pueda aumentar sus posibilidades de operación en vistas de cumplir el único fin por el que existe: garantizar que todos sean lo más felices posibles. Pero aquí se ve con claridad que ella misma es movimiento y a la vez un espacio de coexistencia donde se opera de otra manera: de maneras comunistas y anarquistas. El carácter expansivo ilimitado de la comunidad anarquista resulta una modificación del carácter del amor natural. La comunidad anarquista busca expandirse porque tiene consciencia de que

mientras más sujetos se enrolen a su causa mayores posibilidades de acción se abren en vista de los objetivos.

Si lo anterior es cierto, y el camino que hemos seguido hasta ahora es coherente, vemos ya que todo el discurso “materialista” u obrerista, basado en la lucha de clase como motor de la revolución, y que concibe un lugar histórico privilegiado al proletariado para llevarla a cabo, queda sin sustento. La revolución anarquista está empujada por ideales, no por intereses; y quienes se congregan en ella no lo hacen en nombre de una clase, sino en nombre de la humanidad y por su amor a ella. Como dice Malatesta (1992, s.p.): “somos anarquistas por un sentimiento, que es el resorte motriz de todos los sinceros reformadores sociales, y sin el cual nuestro anarquismo sería una mentira o una cosa sin sentido [...] Este sentimiento es el amor de los hombres”. Y esto en realidad es algo que la tradición del socialismo libertario, a pesar de que los militantes muchas veces parecieran pasarlo por alto, siempre reivindicó. El anarquismo, como observa Bookchin (2019), consideró desde muy temprano que el movimiento obrero no tenía potencial revolucionario, porque su eje radicaba en una reivindicación económica, cuando el anarquismo en realidad lucha contra toda forma de jerarquía (capitalista, patriarcal, gerontocrática, racista, etc.) y en nombre de la libertad. La lucha contra la jerarquía no se justifica en que ésta última sea burguesa, sino que la lucha contra el sistema burgués se sustenta en que él es jerárquico. Reivindicar una lucha en nombre de una clase es afirmar la antropología deshumanizante de los sistemas opresivos que efectivamente quieren entendernos *solamente* como sujetos pertenecientes a una clase. Hacer apología de las presuntas virtudes que el proletariado ha adquirido al embrutecerse con el paso del taller de artesanía a la fábrica de mercancías, así como de su capacidad para seguir órdenes (apología que Bookchin (1979) atribuye a la obra de Marx y Engels), es hacer apología del estilo de vida burgués. Contrario al marxismo, el anarquismo debe comenzar desde el mero inicio de la lucha con un rechazo fundamental con lo que el capitalismo y todos los sistemas opresivos han intentado hacer de nosotros. La revolución anarquista debe negar la condición proletaria y el estilo de vida que le está

asociado, no reivindicarlos, porque el proletariado solo existe como *alter ego* de la burguesía; el movimiento revolucionario debe “desproletarizar” al proletariado (Bookchin, 2016, 109). El anarquismo es humanista porque ve desde el inicio en cada humano a la humanidad, no una bolsa de intereses económicos, disciplina fabril o un engranaje de la historia. Landauer (2019, 182) resume este énfasis cuando expresa que:

La liberación existe sólo para los que se ponen interior y exteriormente en situación de salir del capitalismo, de dejar de jugar un papel en él y de comenzar a ser seres humanos. Se comienza a ser seres humanos cuando no se trabaja más para lo inauténtico –el beneficio y su mercado–, sino para las necesidades humanas auténticas y cuando se restaura la sumergida relación auténtica entre necesidades y trabajo, la relación entre el hambre y las manos.

Por cierto que esta será la razón por la que Malatesta y Fabbri considerarán que el sindicalismo lejos de ser una ideología es más bien un método. Los elementos que a disposición de la humanidad pone el sindicalismo y el movimiento obrero para su liberación pueden llegar, en la medida que el contexto lo amerite, a ser útiles; pero no puede reducirse el ideal a éste. Como observa Fabbri (1929, 12):

El sindicalismo, reformista o revolucionario, no es más que un método de agitación y de lucha, una faz del poliédrico movimiento social. Responde a intereses inmediatos en relación con la constitución económica moderna, a los intereses particulares de una clase, y ni siquiera a toda la clase obrera, sino a aquella que está organizada o es organizable.

Realizada esta consideración, la fundamentación ética de la necesidad de la revolución se desprende con relativa facilidad. Si los sujetos éticos han adquirido un compromiso con la felicidad de la humanidad, el movimiento revolucionario (la comunidad que ellos mismos han formado) debe “darle forma a todo lo

humano”, en un proceso de largo aliento, de progresiva etización del mundo, donde todo se transforma en vistas de que la humanidad pueda organizarse de acuerdo a criterios de solidaridad y de amor, donde el único valor absoluto es la dignidad de la persona y su felicidad. El acto de darle forma ética al mundo es lo que llamamos *revolución*. Y dado que, como se ha resaltado varias veces ya, la vida siempre ocurre en situaciones concretas que delinear distintos horizontes de acciones posibles, la violencia y la insurrección podrán significar una vía legítima siempre que el contexto y el cálculo de medios lo ameriten así, sobre todo cuando lo que está en juego es la destrucción de violencia institucionalizada, sistemática y generalizada.²⁸ Pero esto muestra, en todo caso, que la revolución no puede reducirse a ninguna insurrección, porque no todos los actos que la componen son insurreccionales. Tener en cuenta que la revolución es una etización del mundo será relevante para considerar la cuestión ecológica más adelante. Es momento ahora de justificar por qué todo el tiempo esos sujetos éticos revolucionarios a los que he referido durante esta sección pueden y deben considerarse además como comunistas/socialistas y como anarquistas.

La teoría husserliana de la felicidad nos provee elementos de peso como justificación del comunismo, es decir, de un sistema basado en la satisfacción de las necesidades de todos y no en el lucro individual. Volvamos sobre lo tratado anteriormente. Ya vimos que para que una persona pueda autorrealizarse genuinamente a lo largo de su camino vital ella misma debe operar en la persecución de aquellos valores que le individualizan como persona moral: sus valores subjetivos. A pesar de que no es totalmente correcto, podríamos llamar a este conjunto de valores como la *vocación* de la persona. El conjunto de actividades comprendidas dentro de la vocación propia son aquellas que las hacemos precisamente por la felicidad que nos significa llevarlas

28. Desde la violencia que significa la expropiación de propiedades o mercancías en vistas de satisfacer las múltiples privaciones originadas por el capitalismo, hasta cometer un tiranicidio. Gelderloos (2012) ha dedicado una obra completa a mostrar cómo la mayoría de las presuntas conquistas sociales históricas conseguidas de modo pacifista no pueden explicarse sin la coexistencia de procesos violentos que ocurrían paralelamente a ellas.

a cabo y normalmente, como ya indiqué antes, toman la forma de ideales prácticamente inagotables y que comprenden diversas tareas. San Martín (2015) ha sugerido que un modo de determinar en qué medida algo se hace de manera vocacional es preguntándose si dejaríamos de hacer estas actividades (por ejemplo, nuestro trabajo) si no *necesitásemos*²⁹ hacerlas (por ejemplo, si ganáramos la lotería). Se nos presenta así una oposición entre dos conceptos que no deben confundirse y que tienen una relación conflictiva en el capitalismo, ya sea en su versión corporativista o en su versión burocrática “socialista”.³⁰ Contrario a la vocación, puede entenderse que el *trabajo* es el conjunto de actividades que se llevan a cabo en vistas de la satisfacción de necesidades, donde por necesidad están comprendidas todas aquellas cosas que tienen que estar previamente satisfechas para que alguien pueda siquiera concebir una actividad vocacional.³¹ Lo que resulta problemático de sistemas como el capitalismo radica en que las necesidades no están garantizadas en su satisfacción, y por consiguiente la vocación acaba convirtiéndose las más veces en algo propio del “tiempo libre”. La idea de que todos tengan un “trabajo soñado” donde la vocación sea coincidente con lo que se hace para vivir es algo a lo que normalmente solo pueden aspirar algunos profesionales específicos, los cuales, en todo caso, probablemente tampoco trabajarían la cantidad de

29. Hay que distinguir aquí una polisemia sobre el concepto de necesidad. En efecto, necesidad puede tener que ver con algo que me veo forzado hacer, pero con lo que realmente no tengo un compromiso genuino. Estas son el tipo de cosas con las que usamos la expresión “Tengo que hacer X”. En cambio, hay un concepto de necesidad de carácter moral, que denota que estaríamos faltando a nuestra integridad con nosotros mismos si no hiciésemos tal o cual cosa. Esto lo expresamos usualmente con la expresión “Debo hacer X”. El trabajo denota el primer sentido de necesidad, el de vocación puede denotar el segundo si es una vocación genuinamente asumida.

30. Recuérdese que el artículo 12 de la Unión Soviética, que fuera catalogada tanto por Bookchin (2012) como por Robert Kurz (1991) como una nación capitalista, era “El trabajo es en la URSS una obligación y una causa de honor de cada ciudadano apto para el mismo, de acuerdo con el principio de ‘el que no trabaja, no come’”.

31. Las necesidades son diversas y realmente en una sociedad anarquista cada uno responsablemente ha de sopesar qué es genuinamente una necesidad (cf. Sección “Comunismo” de Malatesta (2016)), pese a que las que consisten en poseer un techo, comida, sanidad, etc., tienen prácticamente un carácter universal. Si alguien se autorrealizase en labores de carpintería, ciertamente el tener las herramientas sería una necesidad y la actividad que significaría tener que comprarlas sería trabajo.

tiempo y con la intensidad con la que actualmente se les exige hacerlo. De este modo, cualquier sistema donde las necesidades no estén garantizadas con total independencia de la actividad que cada individuo ha decidido hacer en vistas de ser feliz es uno que no es conforme a la ética.

Las necesidades materiales, la satisfacción de necesidades fisiológicas, son ciertamente asuntos inferiores e incluso despreciables, pero son el prerequisite básico para toda más elevada existencia moral e intelectual [...] Primero vive, y luego filosofa (Malatesta, 1924).

Si las instituciones humanas solo adquieren su justificación en la medida que se alinean con la persecución de la felicidad de todos los integrantes de la comunidad, entonces cualesquiera otras instituciones que no tengan tal enfoque están en la mira del movimiento revolucionario. Esta es la razón, por cierto, por la que varias voces desde el anarquismo han enfatizado la necesidad de *abolir el trabajo*.³²

El hecho de que el comunismo anarquista se presente como un sistema que es conforme a la ética radica básicamente en dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, que en él, en la medida que se procede mediante la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, todo lo que se produce se hace en función de la satisfacción de las necesidades de todos, resultado de un proceso de planificación participativo y descentralizado. Las instituciones humanas se orientan a que cada individuo pueda llevar a cabo su proyecto de vida en vistas de alcanzar la mayor felicidad posible, sin que ello esté a merced de la suerte que él tenga de nacer allí o allá, con esta o aquella ventaja o desventaja. En segundo lugar, y esto es fundamental y ya fue parcialmente sugerido antes, la construcción del comunismo a través de la progresiva etización del mundo por medio de la revolución debería sucesivamente someter a crítica el *estilo de vida* que el capitalismo ha dispuesto para nosotros

32. Donde el más conocido es Bob Black (2013). Una reflexión donde se aborda la cuestión de abolir el trabajo desde diversas perspectivas incluyendo la visión del keynesianismo y el marxismo la encontramos en Bastani (2019).

tanto individual como colectivamente. La sociedad basada en el mercado configura una serie de exigencias, aspiraciones y hábitos individuales que deben ser seguidos por cada uno de nosotros si queremos siquiera aspirar a cuestiones tan básicas como obtener un trabajo o conseguir una vivienda: poseer un Smartphone donde consultar nuestro correo electrónico, tener una cuenta en el banco con una tarjeta de crédito asociada, seguir el código de vestimenta, aspecto, vocabulario, higiene, adaptado a determinados estándares, tener desarrolladas unas habilidades particulares, etc. El correlato social de este fenómeno lo observamos en cuestiones como el actual “avance” de la tecnología en las direcciones que marca la industria civil y militar, con objetivos de lucro y dominación, pero alegando encarnar un “progreso” en nombre del “bienestar”. Solo mediante la consolidada institucionalización de este estilo de vida podríamos haber naturalizado que no es raro que nuestro teléfono móvil dure unos cuantos años y que el paso racional para su mejora no sea aumentar su resistencia o sus capacidades de actualizarse sino que su pantalla tenga más megapíxeles o que posea reconocimiento facial; o naturalizado que se inviertan cientos de millones de dólares en viajes para colonizar Marte mientras existen personas que no pueden costear sus tratamientos médicos, etc. El comunismo así concebido se ajusta con el ideal de una sociedad racional dado que ofrece por primera vez la posibilidad de que la comunidad pueda volver críticamente sobre todas las dinámicas productivas hasta ahora pasivamente aceptadas y estructural y opresivamente impuestas, de modo tal que no solo produzcamos en virtud de las necesidades, sino que además las necesidades sean unas que estén ajustadas con la forma de vida que genuinamente queremos tener, y no la que se nos ha impuesto tener.

El comunismo, entendido como un modo particular en que podemos acercarnos a la cuestión de la producción, permite consolidar el amor al prójimo que surge de la instauración de un estilo de vida sometido a la renovación, de una manera que resulta del todo impensable dentro del capitalismo. No es tarea de este escrito ahondar excesivamente en la economía política del comunismo anarquista y su estructura institucional, porque

tampoco es fija.³³ Sin embargo, en la medida en que lo que se produce busca satisfacer las necesidades de cada uno, y que los medios de producción son de propiedad común, todas las horas de trabajo invertidas por quienes han decidido voluntariamente participar del proceso productivo inmediatamente benefician a toda la comunidad. Dicho de otra manera: solo en el comunismo se instaura un mecanismo que permite que el individuo concreto que ama a los otros realice acciones que participan concretamente en la autorrealización de todos los sujetos de la comunidad. Esta posibilidad está vedada en el capitalismo donde mi trabajo solo me beneficia individualmente y cuánto puedo contribuir a los demás está a merced de en qué medida pueda permitirme *donar* (parte de) mi sueldo y de mi tiempo libre a los otros. En el capitalismo la posibilidad de autorrealizarme contribuyendo a la autorrealización de los demás pertenece también a aquello que puedo hacer cuando ya he resuelto lo que tiene que ver con el trabajo; si mi participación en la producción, en cambio, beneficia a todos, estando garantizada la satisfacción de mis necesidades, la vocación reemplaza definitivamente al trabajo, y hallo una posibilidad para mi propia autorrealización como sujeto amante de la humanidad.³⁴

Respecto de la justificación de la anarquía, existen diversos caminos que pueden tomarse a partir de lo que ya hemos dicho. Limitémonos brevemente a observar lo siguiente. El curso de distintos acontecimientos políticos a lo largo de la historia de occidente tiene por resultado el desplazamiento del sentido original de “política” como la administración común de la

33. El lector que busque ahondar más en esta puede remitirse a Kropotkin (2005).

34. Hay un argumento adicional, aunque relativo a la autorrealización del individuo, respecto a la relación entre trabajo y vocación en el comunismo anárquico sugerido por Berkman (2009). Ahí él sugiere que fenómenos como la pereza, la desidia y la falta de interés en realizar alguna actividad son resultado de que en el capitalismo solo algunos pocos pueden desempeñarse en la labor que desean, por lo cual, si eliminamos esas desigualdades de clase, cada quien podrá ocuparse en la producción de aquello que le acomoda y apasiona, por lo cual se tenderá a una convergencia entre vocación y trabajo (muy en consonancia con la recuperación de Bookchin (1979) de la figura del artesano). Leemos en Berkman (2009: 218): “En el anarquismo cada uno tendrá la posibilidad de llevar a cabo cualquier ocupación que atraiga sus inclinaciones naturales y sus aptitudes. El trabajo se convertirá en un placer en lugar de ser la implacable penalidad que es hoy. La holgazanería será desconocida y las cosas creadas por el interés y el amor serán objetos alborozados y bellos”.

comunidad hacia el “arte de gobernar” (Biehl, 2009). Esto tiene consecuencias concretas: permitió la creación de comunidades humanas que escapan de la “escala humana” (la gran ciudad (Bookchin, 1992)), por lo cual las personas que las integran no tienen “a la vista” todos los asuntos que son efectivamente públicos y que eventualmente podrían concernirles. El desplazamiento hacia el arte de gobernar culmina con la creación de distintas formas de burocracia, donde el Estado es una de las más sofisticadas. En una sociedad estatal los individuos ya no deciden realmente sobre los asuntos comunes, sino que ahora es tarea de funcionarios estatales, tecnócratas y políticos, que ostentan la labor profesional del *gobierno*. Esto es realmente lo más profundamente pernicioso de la existencia del Estado, y lo sería aun cuando no existiese aquello que autores como Cappelletti (2017) resaltan con tanta fuerza, a saber, que el Estado está gobernado por la clase económica dominante: incluso una dictadura del proletariado –si tal cosa hubiese– está menesterosa de abolir su Estado para que la comunidad genuinamente recupere su autoorganización de base. La pérdida del control ciudadano de las dinámicas comunitarias vía implantación de lógicas representativas es un obstáculo fundamental para darle forma ética a la sociedad que habitamos.

Que las cosas se hayan desenvuelto como de hecho lo hicieron debería resultar extraño para cualquier sujeto ético que descubra la importancia de entrar en contacto con otros de modo de avanzar a constituir la mejor sociedad posible. En la medida que queremos conseguir una comunidad donde todos podamos apoyarnos en el enaltecimiento de la existencia, resulta del todo ilegítimo que alguien no pueda ver expresada su voluntad en lo concerniente a las decisiones colectivas a causa de que esas facultades están delegadas. Cuando la política se convierte en arte de gobernar, en Estado, es decir, en jerarquía y burocracia, el “nosotros” político se convierte en un nosotros falso, pues hay alguien que necesariamente está hablando por otros (Hart, 1992). De hecho, cuando hablamos del Estado y los políticos solemos referirnos más a un “ellos” que a un “nosotros”. Si hoy en día hemos podido naturalizar que las instituciones políticas

operen sin que cada uno de nosotros tenga mucha idea de qué está pasando, es precisamente porque la escala humana fue totalmente destruida durante siglos en favor de la creación de cosmópolis, de naciones, de “megamáquinas”, para usar la expresión de Mumford. El modo de proceder que se ajusta a criterios éticos, muy por el contrario, consiste en la construcción de comunidades de sujetos que, asociándose libre y voluntariamente, construyen una dinámica común y una política que exprese la sociedad que desean tener, con una institucionalidad que esté en condiciones de garantizar los procedimientos políticos sin devenir en representación, dominación o jerarquías arbitrarias de cualquier tipo. En vistas de mantener la escala humana, es decir, de mantener la política como administración colectiva de la comunidad, corresponde avanzar en la creación de unidades independientes de comunidades de personas que, por ejemplo, puedan confederarse sin perder su independencia. Fue en este espíritu que Landauer concibió que a lo que debemos aspirar es a la “comunidad de comunidades de comunidades”.

En realidad, si tenemos en cuenta lo que hemos visto sobre la revolución antes, podemos apreciar la total continuidad que existe entre lo que podemos entender como movimiento revolucionario y lo que aquí hemos entendido como una comunidad política. De esto se desprenden dos ideas. En primer lugar, confirmamos que el movimiento revolucionario es, además de un colectivo que avanza en vistas de la etización del mundo, un espacio de coexistencia de sujetos que quieren vivir y ejercer el amor que sienten entre ellos y con la humanidad. Esa coexistencia que los militantes podrían haber experimentado en los inicios, quizá incipientemente, quizá algunas horas al día, quizá solo los fines de semanas en la junta de vecinos o en la asamblea territorial, en donde tomaban decisiones horizontalmente sobre cómo proceder en su actividad cotidiana y revolucionaria, y se relacionaban todos de acuerdo a lazos de apoyo mutuo, es cualitativamente igual a la coexistencia que gozan los sujetos que han liberado un vecindario, una comuna o un territorio completo. La diferencia es cuantitativa: cuánto los sujetos pueden dejar de participar de las lógicas del Estado y la competencia porque ya han descubierto

una manera de operar de otra manera. En segundo lugar, y esto quizá es políticamente más interesante, nos muestra no solo que es absurdo postular que haya una etapa autoritaria en el camino a la liberación, sino más bien que resulta del todo inútil e injustificado siquiera postular etapas de ningún tipo. No es posible fijar conceptualmente ningún punto de paso obligado en el camino de la revolución porque el comunismo y la anarquía, y los valores en los que se descomponen (solidaridad, horizontalidad, apoyo mutuo, etc.), siempre permanecen como un ideal en el horizonte de la comunidad de sujetos éticos, por el que siempre deberán orientarse en su respectivo contexto independiente de las características particulares de éste, independiente si están comenzando o si ya tienen un largo camino recorrido. A la luz de la fundamentación ética tanto de la anarquía, del comunismo y de la revolución, nos resultará posible obtener algunas perspectivas sobre cuestiones ecológicas.

Ecología, ciencia y vida animal

El marco teórico que se ha provisto hasta aquí puede ofrecernos un acercamiento a la lucha ecológica que desde hace décadas empuja el movimiento anarquista con una nueva luz. En esto también la filosofía de Husserl nos resultará útil.

En la sección anterior en algunas ocasiones dije que la ética era una negación de lo natural. Es momento que ahondemos más en este respecto. Bookchin (1979; 1980) indica que el marxismo comparte de forma muy íntima algo con el capitalismo: el dominio humano sobre la naturaleza. Ambos sistemas concebirían la naturaleza como meros recursos que están ahí para ser explotados por la humanidad (idea que por cierto inspira el dominio de los humanos sobre otros humanos). Husserl, sin embargo, nos provee argumentos para pensar que la idea de dominio humano sobre la naturaleza ha sido radicalmente mal entendida por parte tanto del capitalismo como por el marxismo, y eso es lo que precisamente ha empujado a la humanidad a creer que puede disponer de la biósfera como si ésta fuese una fuente inagotable de recursos. Es necesario que entendamos con

mayor profundidad qué significa en el ámbito ético “lo natural” y la “naturaleza”.

Cuando planteé que la ética es negación de lo natural, sugerí que por “natural” debe entenderse aquello que es “como sale”, lo que simplemente es así cuando no media ninguna intervención de la voluntad. Esta comprensión de lo natural responde a un concepto más amplio de naturaleza entendida precisamente como el mundo fáctico, que funciona de maneras particulares sin que haya ningún tipo de intervención consciente por parte de una conciencia: lluvia, meteoritos, supernovas, avalanchas, enfermedades, leyes naturales, malformaciones congénitas, etc. La naturaleza es el mundo comportándose como él mismo es, *natura naturans*. Sin embargo, la ética es negación de lo natural precisamente porque en muchas ocasiones el que el mundo se comporte como siendo él mismo puede obstaculizar o abiertamente impedir las acciones que individual y socialmente llevamos a cabo en búsqueda de la felicidad. Podemos elevar un edificio para la nueva escuela libertaria y unos meses después un terremoto puede dejarlo en el piso; un compañero podía haberse comprometido para enseñar a la comunidad a hacer un huerto sustentable y la noche anterior puede morir por la rotura del aneurisma cerebral que no sabía que tenía, etc. Malatesta (1975, 55) lúcidamente había constatado ya este hecho cuando indicaba que:

La naturaleza no tiene finalidad, o, en todo caso, no tiene las finalidades humanas: para ella la muerte, los dolores, los estragos de los seres vivos son indiferentes y pueden ser elementos de su «armonía». El hecho de que el gato se coma al ratón es un hecho natural y por tanto perfectamente en armonía con el orden cósmico, pero si interrogáramos a los ratones acaso nos responderían que esta armonía la encuentran excesivamente desafinada.

Hay un título más expresivo que Husserl (2009) asigna a esta manera de comprender la naturaleza que es enemiga de nuestros fines: *destino*. La humanidad está todo el tiempo acosada por un destino que intenta llevarse a cabo todo el tiempo, como una

predisposición trágica de los eventos del mundo confabulando contra la felicidad humana. En este sentido, la ética no es otra cosa que la “lucha contra el destino”, es decir, la permanente pugna de la humanidad de no ser arrastrada por el curso irracional de los eventos naturales, cuando éstos son obstáculos en situaciones moral y políticamente relevantes.

Husserl comprendió que la lucha contra el destino, es decir, contra los aspectos irracionales del mundo fáctico, tomaba forma principalmente en el desarrollo ético de la ciencia y la técnica. La ciencia nos permite comprender de mejor manera las dinámicas del mundo natural de modo de actuar en consecuencia con el conocimiento disponible. Saber, por ejemplo, bajo qué condiciones proliferan más los ácaros en las cosechas es una oportunidad para evitar precisamente estos obstáculos a la producción de alimento. Por otro lado, el diseño de ciertos instrumentos, máquinas y tecnologías ofrece posibilidades diversas en la lucha contra el destino desde construir casas resistentes a terremotos, desarrollar espuma antiincendios para recubrir superficies, crear antibióticos para combatir enfermedades, y un largo etc. Sin embargo, este desarrollo de la ciencia y la técnica que está en consonancia con nuestra lucha por la felicidad de todos presupone que la ciencia y la técnica han sido sometidas a criterios éticos, de modo tal que su desarrollo responde a nuestros fines y no a las perniciosas dinámicas de la industria y los Estados.

Hay que decir que Bookchin comprendió quizá mejor que cualquier otro autor anarquista el potencial liberador que poseían la ciencia y la técnica. Sin embargo, y esto es importante resaltarlo porque él enfatizaba la necesidad de que el ámbito de la producción estuviese imbricado a todo el entramado social, él permaneció en una consideración casi exclusivamente económica de este potencial liberador, y por consiguiente aún insuficiente. En textos como “Autogestión y nueva tecnología” de Bookchin (1979), o en *Las políticas de la ecología social* de Janet Biehl (2009), se enfatiza que el desarrollo de la tecnología, la automatización de los procesos y la generación de energías limpias permite pensar usos de la técnica que se ajustan con la pretensión de que podamos producir más, mejor y más rápido y eficientemente, de modo

tal de que cada vez menos tiempo deba ser dedicado a satisfacer necesidades y más tiempo pueda avocarse al ocio, la recreación y la política comunitaria. Como menciona Biehl (2009, 145): “[La industrialización y la automatización brindarían] a todos los miembros de la comunidad los medios materiales necesarios para realizar sus potencialidades humanas y llevar una vida ética y estéticamente placentera”. Ambos autores son muy enfáticos al señalar que una comunidad que se oriente de manera ética (por ejemplo, bajo el comunalismo o el municipalismo libertario que defienden) buscará industrializar y conformar una “economía ética” (básicamente, alguna forma de comunismo libertario) en consonancia con un equilibrio con la biósfera. Todo esto es cierto y correcto, pero no es ni puede ser todo.

Los tentáculos del destino se estiran más allá de los obstáculos concernientes a la satisfacción de necesidades materiales que habitualmente relacionamos con la economía. En la medida que la ciencia aspira a describir el mundo tal cual es, ella puede informar prácticamente todos los ámbitos de la vida concernientes a problemas de carácter práctico. Si una nueva y mortal enfermedad emerge, a través de la ciencia y la técnica podemos determinar su origen (por ejemplo, resultado de nuestro contacto estrecho con animales salvajes), buscar cómo cuidarnos de ella (por ejemplo, usando mascarilla, evitando consumir ciertos alimentos, etc.), curarla o atenuar sus efectos (por ejemplo, a través de antibióticos, analgésicos, etc.) o eventualmente inmunizarnos de ella (por ejemplo, a través de vacunas). Si habitamos territorios particularmente inclementes en términos climáticos o telúricos, el desarrollo de la ciencia de materiales y la ingeniería de construcción permitiría generar hogares que posibiliten habitar esas zonas. Casos donde aparecen momentos donde el devenir inclemente de la naturaleza interviene nuestra aspiración ética son abundantes; y también los son aquellos donde la ciencia y la técnica pueden proveernos una oportunidad para luchar permanentemente contra ese destino, orientándonos, digámoslo, por el *ideal del dominio perfecto de la naturaleza*. Sin embargo, si la ciencia y la técnica no se han sometido a nuestros fines éticos, es decir, si la revolución no ha alcanzado este ámbito, es inevitable

que la ciencia y la tecnología no deriven en la proliferación de mecanismo técnicos y biotécnicos de opresión cada vez más sofisticados, en la creación de máquinas que con miras del lucro individual no dominarán la naturaleza sino que la incinerarán, en la innovación y las aspiraciones inútiles y extravagantes, y que nada tienen que ver con lo que la gente quiere y necesita, etc. Como decía Mumford (2016, 29): “Cuanto más completamente controle el hombre la naturaleza física, más urge que nos preguntemos sobre aquello que bajo los cielos habrá de mover, guiar y manejar el controlador”.

Tener esto a la vista nos hace darnos cuenta que todas las tendencias que abogan por más o menos ciencia y técnica, por el transhumanismo, el *biohacking* o por el decrecentismo, la anticivilización y el primitivismo, tienen el mismo problema de extraviar la pregunta; la pregunta tiene más que ver con ciencia y técnica *para qué*, no con *cuánta*. En una sociedad donde los seres humanos operamos en vistas de hacer proliferar la mayor cantidad de felicidad posible para todos y llegamos a entendimientos comunes respecto de cómo lograr tal cosa, nos es perfectamente posible como comunidad darle una dirección ética a la ciencia y la técnica. Una sociedad ética que opera con democracias de base puede poner sobre la mesa sus necesidades y las necesidades del entorno natural (y cómo éstas eventualmente pueden resultar en una amenaza), de modo tal de que las satisfacemos conscientes de sus consecuencias y de nosotros mismos.

Antes de finalizar este escrito no puedo sino esbozar un argumento en favor de la lucha antiespecista, y esto, como se ha hecho en todo este trabajo, desde el marco teórico que el mismo Husserl nos ha provisto. Desde un punto de vista fenomenológico, los animales no humanos son seres conscientes, con vida afectiva, con un cuerpo propio sintiente, kinestésico y que funge como órgano de la voluntad, que habitan un mundo de abundantes sentidos (pero no tantos como los nuestros) y capaces de formar hábitos a lo largo del tiempo.³⁵ Los animales además forman parte del mundo circundante humano en un sentido

35. Cf. Ciocan (2017) y Ferencz-Flatz (2017).

prácticamente igual que los demás humanos: los animales son sujetos conscientes sobre los que los sujetos éticos deben posicionarse porque conviven con nosotros. Por otra parte, sabemos que los animales no pueden aspirar a la misma felicidad a la que podemos aspirar los humanos: el perro no tiene vocación y quizá el gato no pueda reflexionar sobre cuál estilo de vida resulta mejor para su caso particular. Sin embargo, sí que la vida de los animales tienen un valor en la medida que ella puede, en su forma particular de ser, mejorar y ser plena. El animal puede tener una salud mejor o peor, puede estar estimulado de mejor o peor manera, puede ser víctima de mayor o menor estrés y dolor, y también puede serlo de mayor o menor placer y gozo.

La vida animal tiene ciertamente, por lo anterior, un valor. Pero sin duda no el mismo valor que la vida humana. El hámster tiene una vida valiosa y velar por su bienestar es algo de altísima dignidad, sin embargo la vida humana no solo tiene más valor en la medida que ella puede acceder a una felicidad genuinamente ética (autoconsciente), sino también porque es la misma humanidad la que puede darle forma ética al mundo y luchar ella misma en contra de las estructuras y los destinos que generan dolor no solo a la humanidad, sino que a las demás especies (en un mundo totalmente antiespecista seguirían existiendo los veterinarios).

Pero hablemos del elefante en la habitación y posicionémonos aunque sea de manera tentativa: ¿debemos comernos a los animales?, ¿debemos tenerlos en granjas hacinados para recolectar sus huevos o su leche?, ¿debemos matarlos para hacer nuestra ropa de cuero o nuestros pianos con teclas de marfil? La respuesta, en realidad, es bastante simple si tenemos en cuenta todo lo anterior. La vida humana ocurre siempre en contextos que nos ofrecen posibilidades determinadas de acción. Y si la vida de los animales es valiosa, siempre que haya un camino alternativo que signifique no provocarles dolor o muerte será preferible sobre los que sí lo hacen. Realmente hoy en día las posibilidades de tener una vida sin consumo de carne, méritos también de la ciencia que ha logrado sintetizar ciertos suplementos alimenticios, y de derivados animales (mérito de la ciencia de materiales), son cada vez más amplias, y lo serían aún más si

la comunidad decidiese ella misma, a la luz del amor que ha de tener ella por los animales, planificar los hábitos de consumo de forma no especista. Los únicos y rebuscadísimos contextos donde dañar a un animal podría justificarse son los imaginables: la isla desierta, el ataque inminente de una bestia, y la verdad es que pocos más. Carezco realmente de conocimiento acerca de los pormenores que justifican el actual uso de animales en la investigación científica médica (en ningún caso se justificaría en la cosmética), por lo que en ese respecto no me pronunciaré. Sin embargo, resulta bastante claro que la lucha antiespecista no es un complemento de la lucha revolucionaria y anarquista, sino que se desprende directa e ineludiblemente de ella.³⁶

Bibliografía

- BAKUNIN, M. (1972). *La libertad*. México D. F.: Grijalbo.
- (1986). Dios y el Estado. En M. Bakunin, *Obras completas. Volumen 4* (págs. 145-184). Madrid: Las ediciones de La piqueta.
- BASTANI, A. (2019). *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*. Londres/Nueva York: Verso Books.
- BERKMAN, A. (2009). *El ABC del comunismo libertario*. Buenos Aires : Libros de Anarrés.
- BERNERI, C. (1998). Humanismo y anarquismo. En C. Berneri, *Humanismo y anarquismo* (págs. 117-127). Madrid: Los libros de la cata-rata.
- BIEHL, J. (2009). *Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario*. Barcelona: Virus editorial.
- (2020). El programa revolucionario de Murray Bookchin. *Vorágine*, 2(3), 129-140.
- BLACK, B. (2013). *La abolición del trabajo*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- BOOKCHIN, M. (1979). Self-Management and the New Technology. *Telos*(41), 5-16.
- (1980). Marxism as Bourgeois Sociology. En M. Bookchin, *Toward an Ecological Society* (págs. 193-210). Montreal: Black Rose Books.
- (1992). *Urbanization Without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*. Montreal/Nueva York: Black Rose Books.

36. El artículo de Brian A. Dominik y el de Simon Springer en este volumen son explícitos en este respecto.

- (1995). *Re-enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit, Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*. Nueva York: Cassell.
- (1997). *Historia, civilización y progreso. Esbozo para un crítica del relativismo moderno*. Madrid: Nossá y Jara Editores.
- (2012a). *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable*. Barcelona: Virus editorial.
- (2012b). *Rehacer la sociedad. Senderos hacia un futuro verde*. Santiago: LOM.
- (2016). *¡Escucha, marxista!* Barcelona: Diaclasa.
- (2019). *La próxima revolución*. Barcelona: Virus.
- CABRERA, C. (2016). Amor y moralidad en la ética de Husserl. *Ideas*(2), 44-67.
- (2019). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y Valores*, 109-132.
- CAPPELLETTI, Á. (2017). *La ideología anarquista*. Santiago: Indómita.
- CAVALLARO, M., & HEFFERNAN, G. (2019). From Happiness to Blessedness Husserl on Eudaimonia, Virtue and the Best Life. *Horizon*, 8(2), 353-388.
- CHOMSKY, N. (2009). *Escritos libertarios. Esperanza en el porvenir*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- CHURCHLAND, P. (1981). Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90.
- CIOCAN, C. (2017). Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality. *Human Studies*(40), 175-190.
- FABBRI, L. (1923). *El método revolucionario*. Obtenido de Biblioteca anarquista: <https://es.theanarchistlibrary.org/library/luigi-fabbri-el-metodo-revolucionario>
- (1929). *El ideal humano*. General Pico: Ediciones de Pampa Libre.
- FERENCZ-FLATZ, C. (2017). Humanizing the Animals, Animalizing the Human: Husserl on Pets. *Husserl Studies*(40), 217-232.
- GELDERLOOS, P. (2012). *Cómo la no-violencia protege al Estado*. Santiago de Chile: Ediciones Crimental.
- HART, J. (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Springer.
- HEINÄMAA, S. (2020). Values of love: two forms of infinity characteristic of human persons. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*(19), 431-450.
- HUSSERL, E. (2002). *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos.

- (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2009). Valor de la vida, valor del mundo, moralidad (virtud) y felicidad. *Acta fenomenológica latinoamericana, III (Documentos)*, 789-821.
- (2019). *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme.
- JAPPE, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño : Pepitas de Calabaza.
- KROPOTKIN, P. (2005). *La conquista del pan*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- (2012). *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. Ciudad de México: Sin nombre Ediciones.
- KURZ, R. (1991). *Der Kollaps der Modernisierung*. Köln: Eichborn.
- LANDAUER, G. (2016). *La revolución. Una filosofía social propia*. Ulzama: Ned Ediciones.
- (2019). *Llamamiento al socialismo. Por una filosofía libertaria contra el Estado y el progreso tecnológico*. Alicante: Ediciones El Salmón.
- MALATESTA, E. (1924). “Idealismo” y “materialismo”. Obtenido de Portal Libertario OACA: <https://www.portaloaca.com/pensamiento-libertario/textos-sobre-anarquismo/11906-errico-malatesta-idealismo-y-materialismo-1924.html>
- (1922). La base moral del anarquismo. *La protesta*(42).
- (1975). *Socialismo y anarquismo*. Madrid: Editorial Ayuso.
- (1992). El sabio y el revolucionario. Kropotkin según Malatesta. *Polémica*(47-49).
- (2016). *Páginas de lucha cotidiana*. Santiago: Editorial Eleuterio.
- MAXIMOFF, G. (1953). *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Londres: The Free Press of Glencoe.
- MUMFORD, L. (2016). *Historia de las utopías*. Santiago de Chile: Papel calco.
- PÉREZ, D. (2006). Eliminativismo, cambio conceptual y conceptos mentales. *Revista internacional de filosofía de Campinas*, 29(2), 707-727.
- PROJECT FOR A PARTICIPATORY SOCIETY; LIBCOM.ORG. (2009). *A Participatory Society or Libertarian Communism?* Obtenido de <https://libcom.org/files/a%20participatory%20society%20or%20libertarian%20communism.pdf>
- RICHARDS, V. (2007). *Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios*. Buenos Aires: Tupac.
- SAN MARTÍN, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanaajuato*. Madrid: Trotta.
- TAIBO, C. (2015). *¿Tomar el poder o construir la sociedad desde abajo? Un manual para asaltar los infiernos*. Madrid: Los libros de la Catarata.



ECOLOGÍA Y ECONOMÍA POLÍTICA



EN DEFENSA DEL DECRECIMIENTO

CARLOS TAIBO

Este texto recoge parcialmente un capítulo de un libro, *En defensa del decrecimiento*, que fue publicado inicialmente en 2009 y que ha tenido varias reediciones y actualizaciones. Propone, si así se quiere, una rápida introducción a la perspectiva del decrecimiento.

Razón productivista, capitalismo, socialismo irreal

Precisamos hacer esfuerzos inconmensurables para liberarnos de la razón productivista que ha impregnado por igual al capitalismo y al *socialismo irreal* –más bien una fórmula de capitalismo burocrático– manifiesto en los sistemas de tipo soviético. La idea de progreso, vinculada con la producción y el crecimiento, está en el núcleo del capitalismo. Para éste, y en palabras de Hamilton (2006), “el mundo evoluciona hacia un futuro mejor y más próspero” y “el motor de ese progreso es el crecimiento económico” (Hamilton 2006, 113). Importa señalar que no nos hallamos ante un elemento marginal y ajeno a la vida social, sino ante realidades hondamente instaladas en nuestra forma de actuar y percibir los hechos. Como bien lo ha señalado Bernard Guibert (2006a), a menudo sucede que “los altermundialistas denuncian el modo de producción capitalista como si fuese exterior a la sociedad, cuando de hecho somos nosotros mismos quienes consentimos su dominación y generamos el beneficio. Tenemos la economía que merecemos. La base de la economía

actual está en nuestra cabeza, en nuestro imaginario colonizado por el modo de producción capitalista. Hay que acometer todo un trabajo de liberación de las mentalidades y del imaginario” (Guibert 2006a, 105).

Unas líneas más arriba he subrayado que tanto el capitalismo como el *socialismo irreal* han abrazado una mística de la producción y, con ella, una mística de la explotación de los recursos naturales. No está de más recordar el triste derrotero que siguió el lema leniniano que identificaba el comunismo con una síntesis entre el poder soviético y la electrificación de todo el país: con el poder soviético materialmente anulado en provecho de una maquinaria jerárquica y autoritaria empecinada en identificar el socialismo con el desarrollo de las fuerzas productivas, verificado por añadidura en un solo país, era difícil que los hechos discurrieran por un cauce diferente del que se abrió camino. Hoy sabemos, por lo demás, que un eventual triunfo de los sistemas del *socialismo irreal* nos hubiera emplazado, en otras palabras, ante problemas similares a los que en este momento tenemos entre manos.

Hora es de subrayar que buena parte de los conceptos manejados por Marx –ojo que en modo alguno es mi intención culpar a éste del sinfín de desafueros que se revelaron en los sistemas de tipo soviético– nada tienen de heterodoxos con respecto al canon judeocristiano y a su percepción de que la naturaleza es *propiedad* del ser humano (Monod 2002). Cornelius Castoriadis (2005) ha tenido a bien recordar que “Marx participa de forma integral del imaginario capitalista: para él, como para la ideología dominante en su época, todo depende del crecimiento de las fuerzas productivas. Cuando la producción haya alcanzado un nivel suficientemente elevado, se podrá hablar de una sociedad verdaderamente libre, verdaderamente igual... No se encuentra en Marx ninguna crítica de la técnica capitalista, en la forma de técnica de la producción o en la de tipo y naturaleza de los productos fabricados. Para él la técnica capitalista y sus productos son parte integrante del proceso de desarrollo humano. Además, no critica la organización del proceso de trabajo en la fábrica. Aunque critica algunos aspectos ‘excesivos’, esa organización en

tanto que tal le parece una realización de la racionalidad en sentido estricto. La esencia de sus críticas remite a la utilización que se hace de esa técnica y de esa organización: sirven únicamente al capital, en lugar de servir a la humanidad entera. No aprecia que es preciso realizar una crítica interna de la técnica y de la organización de la producción capitalista” (Castoriadis 2005, 244).

Bien es verdad que no toda la obra de Marx es ajena a preocupaciones como las que me interesan en estas páginas. Paul Ariès (2006) ha señalado que la atención prestada por Marx a las relaciones de producción en modo alguno significó que justificase un crecimiento sin límites de esta última en provecho de un proyecto ontológicamente productivista. Manuel Sacristán se ha referido a cómo “desde los *Grundrisse* está la idea fundamental de que el punto, el fulcro, de la revolución es la transformación del individuo. En los *Grundrisse* se dice que lo esencial de la nueva sociedad es que ha transformado materialmente a su poseedor en otro sujeto y la base de esa transformación, ya más analíticamente, más científicamente, es la idea de que en una sociedad en la que lo que predomine no sea el valor de cambio, sino el valor de uso, las necesidades no pueden expandirse indefinidamente. Que uno puede tener indefinida necesidad del dinero, por ejemplo, o en general de valores de cambio, de ser rico, de poder más, pero no puede tener indefinidamente necesidad de objetos de uso, de valores de uso” (Sacristán en J. Riechmann 2004, 164-165). Francisco Fernández Buey (2008), por su parte, ha tenido a bien recordar que para Marx “cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solo en el arte de explotar al trabajador, sino también en el arte de despojar el suelo; cada progreso realizado en el arte de acrecentar su fertilidad durante un tiempo es un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de fertilidad”¹. Se ha citado también con profusión el elogio que Marx realizó de un folleto que, publicado en 1821, aseveraba que “una nación es verdaderamente rica si, en lugar de doce horas, trabaja seis”².

1. F. Fernández Buey, “Les altermondialistes en font leur miel”, artículo publicado en *La república* (Montevideo) y reproducido en *Le courrier international* (núm. 924, 17-23 de julio de 2008).

2. Véase, por ejemplo, Bésancenot, O. 2003. *¡Révolution! 100 mots pour changer le monde*.

Hace cuatro lustros yo mismo me permití rematar una historia de la Unión Soviética con la certificación de que Marx, en sus años postreros, “había mostrado su adhesión a las sociedades comprometidas en la satisfacción de las necesidades humanas y poco interesadas en la producción encaminada a la obtención de ganancias sin límite”.

Las cosas como fueron, parece razonable concluir, como tantas veces, con una afirmación palmaria de Gorz: “Todos aquellos que, en la izquierda, rechazan afrontar la cuestión de una equidad sin crecimiento demuestran que el socialismo, para ellos, no es sino la continuación por otros medios de las relaciones sociales y de la civilización capitalistas, del modo de vida y del modelo de consumo burgués” (Gorz en Latouche 2007, 205).

Los límites medioambientales y de recursos del planeta

Haré uso de un puñado de metáforas para retratar un problema central que está en el núcleo del proyecto que reclama un activo decrecimiento. La primera de ellas nos recuerda que, si parece evidente que, en el caso de que un individuo o una colectividad extraigan de su capital, y no de sus ingresos, la mayoría de los recursos que emplean, ello conducirá inevitablemente a la quiebra. Resulta sorprendente que no se eche mano del mismo razonamiento a la hora de sopesar lo que las sociedades occidentales están haciendo con los recursos naturales del planeta, acumulados en el transcurso de millones de años y dilapidados en unos pocos decenios (Clémentin y Cheynet 2003).

Vaya la segunda metáfora: si llegamos a casa y comprobamos que el cuarto de baño está inundado, lo primero que haremos, por lógica, es cerrar el grifo. No parecería razonable, en cambio, que –como nos lo recuerda Miklos Persanyi, otrora ministro húngaro del Medio Ambiente– nuestra respuesta consistiese en colocar sin más toallas en el suelo (Latouche 2006b). Y, sin embargo, de nuevo, lo que estamos haciendo con la naturaleza se ajusta mucho más a un estéril despliegue de toallas, toda vez

Paris: Flammarion. p. 164.

que, hablando en propiedad, no nos hemos tomado la molestia de cerrar ningún grifo.

La tercera metáfora sugiere que nos hallamos en un barco que, a 25 nudos, se dirige hacia un acantilado. ¿Es una respuesta adecuada la que preconiza reducir la velocidad en una décima parte sin modificar en modo alguno el rumbo? ¿Nos servirá de algo, sin asumir ningún cambio en ese rumbo, chocar un poco más tarde con el acantilado? (Michel Serres en Latouche 2006b, 14). El mismo razonamiento lo expresa Latouche (2004a) cuando señala que, si hemos tomado un tren equivocado, no basta con pedirle al conductor que reduzca la velocidad; habrá que bajar del tren y montar en otro diferente. O, por decirlo de una última manera: si estamos encerrados en una habitación en la que por fuerza el aire acabará por faltar, ¿nos salvaremos reduciendo el ritmo de nuestra respiración, en vez de procurar directamente una salida? (Kolbert 2006).

La cuarta metáfora tiene como protagonista a una planta: un nenúfar. Supongamos que en un estanque hay un nenúfar que se multiplica al ritmo de dos por uno cada día: si el lunes hay un nenúfar, el martes serán dos. Conforme a ese ritmo, sabemos que el estanque estará repleto de nenúfares al cabo de 30 días. ¿En cuál de esos 30 días el estanque estará ocupado en su mitad por nenúfares? Aunque un razonamiento precipitado invita a responder que el día 15, la respuesta correcta es el 29: ese día la mitad del estanque se hallará cubierta de nenúfares, de tal suerte que, al multiplicarse éstos por dos, la jornada siguiente los nenúfares cubrirán toda la superficie. El día 28 los nenúfares ocuparán una cuarta parte del estanque, el 27 una octava parte y el 26 un dieciseisavo. Pongamos que estamos en el día 26. Aunque se podrá aducir que no es tan grave lo que hemos hecho, habida cuenta de que solo una pequeña parte del estanque está cubierta de nenúfares, alguien con mejor juicio habrá de replicar –y esto es al cabo lo importante– que el ritmo frenético de las agresiones desencadenadas nos coloca a solo cuatro días del final (Jacquard 1998).

Rematemos con una quinta metáfora, ésta de cariz alternativo. Latouche (2003) ha reivindicado, en relación con estos

menesteres, la sabiduría del caracol: “El caracol construye la delicada arquitectura de su caparazón agregando espirales cada vez mayores; a continuación, cesa bruscamente y empieza a practicar espirales decrecientes. Una única espiral más en el sentido creciente le daría al caparazón una dimensión 16 veces más grande. En lugar de contribuir al bienestar del animal, lo sobrecargaría” (Latouche 2003, 9).

Intentaré cuantificar algunas de las consecuencias que se derivan de las metáforas aportadas, en plena conciencia de la razón que asistía a Kenneth Boulding cuando afirmó que “aquel que cree que un crecimiento exponencial puede proseguir indefinidamente en un mundo finito es un loco, o bien un economista” (Boulding en Ridoux 2006, 122). Para asegurar el bienestar de la humanidad, el Banco Mundial estima que la producción debería ser en 2050 cuatro veces superior a la de hoy, para lo que bastaría un crecimiento anual del 3 por ciento acompañado de prácticas de buen gobierno. El problema es que los límites del planeta invitan a pensar que es inconcebible un PIB mundial de 172 billones de dólares, que es el que se registraría en 2050 (frente a los 43 billones de 2008) (Latouche 2006a, 45). Con un crecimiento del 3 por ciento anual, el PIB francés se multiplicaría por 20 en un siglo, por 400 en dos y por 8.000 en tres (Latouche 2007, 40-41). En el caso de China, de mantenerse niveles de crecimiento anual del orden del 10 por ciento, el producto nacional bruto se multiplicaría por 736 al cabo de un siglo (Latouche 2003, 8). Parece que está de más subrayar que semejantes situaciones serían literalmente insostenibles. Latouche (2007) recuerda, citando a Ariès y con conciencia de los límites del argumento, que los cálculos que nos ocupan pueden utilizarse, tras recorrer un camino diferente, en provecho de la tesis del decrecimiento: un decrecimiento de un 1 por ciento anual permitiría economizar un 25 por ciento de la producción en 19 años y un 50 por ciento en 69. Un decrecimiento, en cambio, del 2 por ciento anual reduciría la producción en un 50 por ciento en 34 años, un 64 por ciento en 50 y un 87 por ciento en 100 (Ariès en Latouche 2007, 42).

Si asumimos, por otra parte, que la demanda de minerales crecerá hasta 2060 para proporcionar las cantidades necesarias

a 11.000 millones de seres humanos que consumirán como lo hace en estos momentos la porción rica de la población planetaria, el 43 por ciento de las existencias de los 36 minerales más codiciados se habrá evaporado, con lo cual será literalmente imposible garantizar el suministro a todos esos seres humanos; petróleo, gas, carbón y uranio habrán desaparecido, por lo demás, en unos pocos decenios. En el mismo sentido, y tomando como base la idea de que garantizar la alimentación de una persona en un país rico reclama del orden de dos hectáreas de tierra, en 2060, y para permitir que esos niveles de consumo alimentario se extiendan a 11.000 millones de personas, serán precisos 22.000 millones de hectáreas en un planeta que solo cuenta con 13.000 millones. Agreguemos, en fin, que, si el consumo anual per cápita de madera en Estados Unidos exige 1,3 hectáreas de bosque, la extensión de ese consumo a 11.000 millones de personas exigiría disponer de 14.300 millones de hectáreas, tres veces y medio más que las disponibles. En general, las expectativas de crecimiento de factores como la producción mundial de carne, la superficie regable, los fertilizantes, la oferta de pescado, las tierras disponibles para el cultivo de cereales y la generación de estos últimos han demostrado ser en exceso optimistas, con lo que parece servida la conclusión de que la productividad biológica de la Tierra se está reduciendo visiblemente (Trainer 1998, 83-86).

Ridoux (2006) ha subrayado cómo a lo largo del grueso de su historia (un 99 por ciento del tiempo) la especie humana ha vivido de manera sobria, ejerciendo un impacto muy débil sobre el ecosistema. Las circunstancias han cambiado, por el contrario, en los últimos decenios. Digamos por lo pronto que el ser humano transforma los recursos en desechos de manera más rápida que la que el planeta exhibe a la hora de reconvertir esos desechos en recursos (Latouche 2007). A través del consumo de combustibles fósiles, nuestra especie engulle cada año el equivalente a cuatro siglos de energía solar del pasado, con lo que habría que realizar un inconmensurable esfuerzo para regresar a un escenario más austero; de hecho, con los actuales niveles de consumo es probable que en 365 días agotemos los

combustibles fósiles forjados a lo largo de un millón de años (Lynas 2007). En paralelo, los seres humanos se han apropiado ya de entre un 25 y un 40 por ciento de la producción primaria líquida del planeta –la cantidad líquida de energía solar convertida en materia orgánica de las plantas a través de la fotosíntesis–, un nivel extraordinario para una especie que no representa siquiera un 0,5 por ciento de la biomasa animal de la Tierra. Estamos lanzando a la atmósfera, en suma, dióxido de carbono en cantidades que aquélla no puede absorber, de la misma suerte que estamos consumiendo agua en cantidades que no pueden ser dispensadas por la lluvia (Martin 2007).

El problema principal no lo configuran, como a menudo se sugiere, China y la India: nace, antes bien, de lo que han hecho hasta ahora los países más ricos, a lo que se suma, bien es cierto, lo que puede ocurrir en los dos lugares mencionados. China, en particular, con una clase media creciente que desea imitar muchos de los hábitos de consumo del mundo occidental, lleva camino de convertirse en el país más contaminante del planeta y ello por mucho que hasta hoy la huella ecológica que genera sea seis veces inferior a la norteamericana (Latouche 2007). No puede olvidarse que China está reproduciendo el modelo de industrialización estadounidense de cuarenta o cincuenta años atrás, con empresas que emplean motores antiguos y nada eficientes, y con un sistema de transmisión de electricidad también muy anticuado. Por unidad de producto interior bruto, China consume dos veces y media más energía que EE UU y casi nueve veces más que Japón (Kolbert 2006).

Por detrás de muchos de los problemas reseñados se barrunta –no esquivemos este debate– un riesgo nada despreciable: la posibilidad del fin de la especie humana. Si el 99 por ciento de las especies animales han desaparecido a lo largo de la historia del planeta, ¿por qué no habría de ocurrir lo mismo con la nuestra? (Paccalet 2006), tal y como lo toma en consideración un libro –*El mundo sin nosotros*, de Alan Weisman– que ha encontrado notable éxito. No nos faltan los relatos de procesos que bien pueden servirnos de guía en lo que respecta a lo que ocurrirá si no terciamos en serio en el asunto. Joel Levy (2007)

resume uno de ellos que, contenido en la obra de Jared Diamond, refiere la historia de la Isla de Pascua: “La Isla de Pascua poseía originalmente una abundancia de árboles que formaban la base de un rico ecosistema, capaz de mantener a una considerable población humana y a una sociedad compleja integrada por competitivas tribus gobernadas por reyes. Esa sociedad desarrolló un modelo de reinado en el que la autoridad real se derivaba del tamaño de las estatuas que se erigían, un proceso que consumía cantidades insostenibles de madera. Si un rey hubiera intentado conservar los recursos arbóreos y no erigir estatuas, habría sido depuesto o derrotado por otro rey. El sistema era en sí mismo insostenible. Hacia el siglo XVI, la isla estaba ya deforestada, y no mucho después el ecosistema se derrumbó, acabando con la sociedad retratada. Cuando los exploradores europeos llegaron, descubrieron una población escasa y dispersa” (Levy 2007, 274-275). Así, concluye: “La Tierra se asemejaría a la Isla de Pascua en una escala planetaria. Si llegasen extraterrestres dentro de algunos siglos, se maravillarían ante los restos monumentales de una civilización poderosa y se preguntarían cómo podrían haber sido creados por los vacíos bolsillos de seres humanos que vivían una existencia miserable en un lugar baldío, tóxico y prácticamente carente de recursos” (Levy 2007, 280).

El decrecimiento

Muchos de los conceptos que he manejado hasta aquí conducen de manera casi inexorable, en lo que hace a los países del Norte desarrollado, a la defensa de un proyecto de decrecimiento de la producción y del consumo. Si se trata de enunciar el argumento de manera rápida, afirmaré que hay que reducir la producción y el consumo porque vivimos por encima de nuestras posibilidades, porque es urgente cortar emisiones que dañan peligrosamente el medio y porque empiezan a faltar materias primas vitales. “El único programa que necesitamos se resume, en una palabra: menos. Menos trabajo, menos energía, menos materias primas” (Grillo 2008, 7). Lo anterior ha de ser así en el buen entendido, naturalmente, de que los cambios que deben operarse en nuestro

estilo de vida no están llamados a ser los mismos en el caso de las clases pudientes que en el de las que padecen la explotación y la exclusión.

Nos enfrentamos, por emplear otro baremo, a dos escenarios alternativos. Si el primero reivindica un crecimiento débil, del 2 por ciento, durante los próximos 48 años, el segundo propone un decrecimiento del 5 por ciento durante esos mismos años. El primer escenario nos conduce treinta veces más allá de lo que parece viable, en tanto el segundo garantizaría, en cambio, la viabilidad (Schneider 2003).

Importa mucho subrayar, claro, que el proyecto del decrecimiento implica un necesario y radical cambio de mentalidad que invite a sortear lo que retrata un viejo proverbio francés: “Cuando se tiene un martillo delante de la cabeza, todos los problemas se ven desde la perspectiva de los clavos”. Y es que, según Latouche (2005b), al contemplar todos los problemas en exclusiva desde el prisma de la economía, esquivamos un necesario, y revolucionario, cambio en la cultura –a él me referiré más adelante–, previo a los que habrán de hacerse valer, también, en el derecho o en el modo de producción (Latouche 2007). El decrecimiento no es, por lo demás, un crecimiento negativo, expresión contradictoria que revela la supremacía del imaginario desarrollista (Latouche 2003). Hay que rehuir cualquier percepción cuantitativa de lo que el decrecimiento acarrea: no se trata de hacer lo mismo, pero en menos cantidad³. Hay que defender la radicalidad del término *decrecimiento* y entender éste como un ariete que penetra hasta el fondo del pensamiento único y contesta, así, la ceguera psicológica en la que estamos inmersos (Cheynet 2008). En las palabras de Vincent Cheynet (2008), “antes que construir, la lógica del decrecimiento busca desconstruir. Los prefijos *de-* y *des-* son reveladores de esta voluntad de aprehender las cosas: decrecer, descolonizar, desintoxicar, desalienar, despejar. [...] La

3. Como lo recuerda P. Ariès –“La décroissance est-elle soluble dans la modernité?”, en VV AA, *Objectif décroissance...*, pág. 125–, “el viejo movimiento obrero no soñaba con descapitalizar la economía, sino con colectivizarla o nacionalizarla”. A una necesidad paralela se refiere con ironía una vieja canción anarquista que venía a decir: “¿Acabar con el patrón? De acuerdo. ¿Pero quién correrá a cargo de la paga del sábado?”; cit. en *ibidem*, pág. 131.

primera propuesta del decrecimiento no aspira a establecer un contrasistema ni una contraideología en lugar de la ideología del crecimiento, sino a reinsuflar en la sociedad el espíritu crítico frente al pensamiento dogmático y los discursos propagandísticos” (Cheynet 2008, 79-80).

Son varios, por lo demás, los elementos que facilitan el decrecimiento en el Norte rico. Entre ellos se cuentan la existencia de infraestructuras, bienes y servicios, la satisfacción de las necesidades vitales y, si así se quiere, el propio decrecimiento de la población (Linz 2007). Al margen de lo anterior, el decrecimiento tendrá consecuencias saludables en lo que respecta, por ejemplo, a la preservación del medio ambiente, al bienestar de las generaciones futuras, a la salud de los consumidores y a las condiciones del trabajo asalariado (Latouche 2006a). Ganarán terreno, en paralelo, nuevos sectores económicos que se interesen por las necesidades insatisfechas, con servicios poco intensivos en recursos y formas descentralizadas de organización. Aunque el decrecimiento puede poner en peligro el nivel de vida de una minoría de la población planetaria, lo hará a costa de acrecentar sensiblemente el grado de felicidad y bienestar de una mayoría, en virtud de un inevitable proceso de redistribución de los recursos y de resultados de un afortunado crecimiento relacional. Por decirlo en otras palabras: el decrecimiento no es en modo alguno una tragedia, tanto más si describimos el bienestar, con Manfred Linz (2007), “como un compuesto de tres elementos: riqueza en bienes, riqueza en tiempo y riqueza relacional” (Linz 2007, 12).

Los argumentos vertidos contra el decrecimiento (Ariès 2003) se antojan, en suma, poco relevantes. Se ha señalado, por ejemplo, y contra toda razón, que la propuesta se emite desde el Norte para que sean los países del Sur los que decrezcan materialmente. También se ha sugerido que el decrecimiento es antidemocrático, en franco olvido –ya lo he señalado– de que los regímenes que se ha dado en describir como totalitarios nunca han buscado, por razones obvias, reducir sus capacidades militar-industriales. Más bien parece que, muy al contrario, el decrecimiento, de la mano de la autosuficiencia y de la simplicidad voluntaria, bebe

de una filosofía no violenta y antiautoritaria (Cheynet 2003). La propuesta no remite, por otra parte, a una postura que reclama una renuncia a los placeres de la vida: reivindica, antes bien, una clara recuperación de estos últimos en un escenario marcado, eso sí, por el rechazo de los oropeles del consumo irracional. No deja de sorprender que las mismas personas que defienden el orden existente, indeleblemente marcado por la explotación y por horizontes vitales insostenibles, sean quienes sugieran que los defensores del decrecimiento pretenden cancelar toda suerte de alegría de vivir. Salta a la vista, por dejar las cosas ahí, que el decrecimiento tampoco es en modo alguno una antesala justificatoria de un futuro demicidio que, asentado en una defensa fundamentalista de la naturaleza, se desentienda de los problemas que atenazan a muchos de los miembros de la especie humana.

Concluamos con la afirmación imperiosa de que, si no decrecemos voluntaria y racionalmente, tendremos que hacerlo obligados por las circunstancias de carestía de la energía y cambio climático que acompañan hoy al despliegue del capitalismo global.

La propuesta alternativa

Por detrás del decrecimiento se halla una propuesta alternativa que tiene, si así se quiere, media docena de pilares. El primero de ellos, y acaso el principal, no es otro que la sobriedad y la simplicidad voluntaria. Terry Eagleton señaló en su momento que Samuel Beckett, el escritor irlandés, premio Nobel de Literatura, “comprendió que el realismo sobrio y cargado de pesadumbre sirve a la causa de la emancipación humana más lealmente que la utopía cargada de ilusión” (Reichmann 2003, 117). La expresión *simplicidad voluntaria* fue ideada en 1981 por Duane Elgin para definir la actitud de las personas que desean vivir con menos, consumir de forma responsable y examinar sus vidas para así determinar lo que es importante y lo que no lo es⁴. En este terreno cabe afirmar, con Henry David Thoreau, que “un hombre es tanto más rico cuanto mayor es el número de cosas

4. N. Shephard, 2008. “Vive la décroissance”, artículo publicado en *The New Zealand Herald* (Auckland) y reproducido en *Le courrier international* (núm. 896, 2-9 de enero de 2008).

de las cuales puede prescindir”, como cabe recordar que Sócrates acudía al mercado para cerciorarse del sinfín de bienes de los que no tenía necesidad (Pallante 2007). Cerremos el capítulo de citas de personajes célebres con el recordatorio de que para Gandhi la cima de la civilización no la determinaba el designio de poseer, de acumular, cada vez más, sino el de reducir y limitar las necesidades (Latouche 2006a). Las razones que explican la opción por la simplicidad voluntaria son varias: la mala situación económica general, la ausencia de tiempo para llevar una vida saludable, la necesidad de mantener una relación equilibrada con el medio, la certeza de que el consumo no deja espacio para la vida o, en fin, la conciencia de las diferencias entre quienes consumen en exceso y quienes carecen de lo esencial, en virtud de un proyecto de estricto altruismo (Mongeau 2003). Debe subrayarse que la simplicidad voluntaria no acarrea, sin embargo, una norma rígida que impida las transgresiones. Como bien lo señala Cheynet (2008), el problema es que en nuestras sociedades las transgresiones se han convertido en la norma, alentadas por un esquema en virtud del cual vivimos atados al consumo y no imaginamos otro horizonte distinto (Cheynet 2008, 61).

Un segundo pilar es la defensa del ocio frente al trabajo obsesivo y, con ella, la defensa del reparto del trabajo, una vieja demanda sindical hoy visiblemente olvidada. Hay que apostar por la reducción del tiempo de trabajo, por el ocio y por el abandono de un sinfín de productos inútiles. Frente al “más deprisa, más lejos, más a menudo y menos caro” debe contraponerse, en otras palabras, el “más despacio, menos lejos, menos a menudo y más caro” (Cochet en Latouche 2006a). O, por recurrir a la reflexión de Ridoux (2006), conviene subrayar que hay que elegir entre dos formas de gestionar la abolición del trabajo: “Una que conduce a una sociedad del paro; otra que conduce a una sociedad del tiempo libre. Hay que reconquistar el tiempo personal, un tiempo vinculado con la lentitud y con la contemplación, alejado del pensamiento y las prácticas productivistas, pero no por ello puritano y censor de las necesidades legítimas” (Ridoux 2006, 96-97). Dejemos hablar al respecto de esto a Gorz (2008): “La sociedad del paro es la que progresivamente

se sitúa ante nuestros ojos: por una parte, una masa creciente de parados permanentes; por otra una aristocracia de trabajadores protegidos, y entre ellas un proletariado de trabajadores que, en una situación precaria, realizan las tareas menos cualificadas y más ingratas. La sociedad del tiempo libre solamente se esboza en los intersticios y como contrapunto de la sociedad presente: se basa en el principio de ‘trabajar menos para trabajar todos’” (Gorz 2008, 88). El propio Gorz (2008) tuvo a bien apostillar lo que sigue: “Me niego a extender la noción de ‘trabajo’ a las actividades autónomas y al trabajo para sí (es decir, al trabajo que no tiene valor de uso más que para aquel que lo realiza). La reducción de la duración del trabajo no tendrá un valor liberador ni cambiará la sociedad si solamente sirve para redistribuir el trabajo y para reducir el paro. La reducción del trabajo no es simplemente un medio de gestión del sistema. También es un fin en sí misma, en tanto que reduce las presiones sistematizadoras y las alienaciones que pesan sobre los individuos por efecto de su participación en los procesos sociales de producción” (Gorz 2008, 113-114).

El tercer pilar, insorteable habida cuenta de lo dicho, es el triunfo de la vida social frente a la lógica de la propiedad y del consumo ilimitado. Los verbos que hoy rigen nuestra vida cotidiana son *tener-hacer-ser*: si *tengo* esto o aquello, entonces *haré* esto y *seré* feliz (Ridoux 2006). Pensemos en qué medida los teléfonos móviles y el correo electrónico dificultan la comunicación directa, facilitan los mensajes simples y superficiales, y cancelan, en suma, el vigor de las emociones. Hay que postular, en paralelo, una mayor oferta de servicios en lugar de la venta de productos, y la fabricación de bienes más duraderos –que pueden ser, sí, más caros– en un escenario en el que la posesión debe perder terreno en provecho del redescubrimiento de lo ya usado (Linz 2007).

Un cuarto pilar lo aporta la reducción de las dimensiones de muchas de las infraestructuras productivas, de las organizaciones administrativas y de los sistemas de transporte. “Resulta interesante”, asevera Manfred Max-Neef (2007), “observar animales o insectos que viven en grupos. Es extremadamente raro que

excedan la dimensión crítica de su grupo, trátense de elefantes, gaviotas, abejas u hormigas. Cuando alcanzan la dimensión crítica, el grupo separa su población excedente para que ésta dé origen a un grupo nuevo. Curiosamente, el ser humano es el único que parece haber perdido la habilidad natural de mantenerse dentro de grupos que no excedan su dimensión crítica” (Max-Neef 2007, 34). En la misma línea, Ernst Friedrich Schumacher señala: “Hoy en día padecemos de una idolatría del gigantismo, que es casi universal. Por ello es necesario insistir en las virtudes de lo pequeño” (Schumacher en Max-Neef 2007, 67-68).

Lo que acabo de reseñar sirve de fundamento para el quinto pilar, que reclama una rotunda primacía de lo local sobre lo global. En este ámbito se impone, por encima de todo, reducir sensiblemente los desplazamientos y sus efectos nocivos. Muchas veces se ha propuesto al respecto el ejemplo de lo que sucede con el yogur envasado que consumimos en Europa. Según una estimación, los diversos elementos que permiten que accedamos al yogur –la leche, las fresas cultivadas en Polonia, el aluminio del envase, la distribución...– han recorrido un total de 9.000 km (Latouche 2003). El transporte del yogur en cuestión tiene consecuencias nocivas en lo que se refiere al *efecto invernadero*, provoca la generación de desechos varios en forma de papel, plástico y aluminio, necesita sustancias conservantes que a menudo acaban con los fermentos lácteos y reducen el valor nutritivo del producto, y exige, en fin, gastos importantes que se traducen, claro, en el precio. En cambio, “un yogur autoproducido no debe ser transportado, no genera desechos, es muy rico en fermentos lácteos vivos y, al no plantear otros costos que los de la leche, tiene un precio dos tercios inferior. Contribuye al descenso del producto interior bruto, pero es cuantitativamente mejor, fortalece la calidad ambiental al reducir las emisiones que alteran el clima y no se traduce en desechos, al tiempo que demanda menos dinero para satisfacer las mismas necesidades alimenticias, con lo que permite trabajar menos y disponer de más tiempo libre” (Pallante 2007, 14).

En relación con lo anterior, Jorge Riechmann (2004) se ha permitido afirmar que “las ricas sociedades industriales ‘sin

luciérnagas' son sociedades de alta energía y baja diversidad. Una cosa está relacionada con la otra: la energía abundante y barata facilita el transporte horizontal a largas distancias (una rareza en los ecosistemas naturales), lo cual pone en marcha dinámicas homogeneizadoras de tremenda potencia. Pensemos en la monotonía de las formas de cultivar o de construir en las sociedades industriales, si las comparamos con los ricos paisajes agropecuarios y las arquitecturas vernáculas. Pensemos en cómo tiende a desaparecer la singularidad del lugar, arrasada por las fuerzas apisonadoras de eso que llamamos globalización" (Riechmann 2004, 172-173). Frente a todo ello se impone la regla invocada por Miguel Torga: "Lo universal es lo local menos los muros" (Torga en Latouche 2007).

Reseñemos un sexto y último pilar, que nos habla de activas políticas de redistribución de los recursos en provecho de los desfavorecidos y en franca contestación del orden capitalista imperante. Deben alentar, también, medidas que tomen en consideración, en lugar central, la mejora del nivel de vida de los habitantes de los países pobres, siempre sobre la base, eso sí, de la defensa de fórmulas que no reproduzcan los modelos desarrollistas y productivistas que están en crisis en el Norte. Más allá de lo anterior, la propuesta del decrecimiento tiene que llamar permanentemente la atención sobre las aberraciones que guían el comportamiento de las clases adineradas. Majid Rahnema ha subrayado al respecto que, "curiosamente, la miseria moral de los ricos y de los poderosos –una materia tabú para la literatura especializada en la pobreza– ha atraído más la atención de los novelistas, de los poetas y, claro, de los propios pobres, que la de los sociólogos y los economistas, que estiman que es una cuestión alejada de su objeto de estudio. La consideración profunda de las verdaderas causas de la miseria podría mostrar, sin embargo, que están en el centro –que son el centro– de ese objeto" (Rahnema en Latouche 2006a).

Una forma pedagógica de resumir lo que he planteado en los párrafos anteriores es la que ha conducido a Latouche (2005b) a identificar ocho operaciones que empiezan por *re-*: reevaluar –revisar los valores que rigen nuestra vida–, reconceptualizar,

reestructurar –adaptar producción y relaciones sociales al cambio de valores–, relocalizar, redistribuir –repartir la riqueza y el acceso al patrimonio natural–, reducir –rebajar el impacto que la producción y el consumo tienen sobre la biosfera –, reutilizar –en vez de desprenderse de un sinfín de dispositivos– y, en fin, reciclar. A esos *re-* se contraponen varios *sobre-*: sobreactividad, sobredesarrollo, sobreproducción, sobreabundancia, sobrepesca, sobrepastoreo, sobreconsumo, sobreembalaje, sobrecomunicación, sobrecirculación, sobremedicación, sobreendeudamiento, sobreequipamiento... (Latouche 2006b, 13).

Lo que no podemos seguir haciendo

Frente a los seis pilares mencionados en el epígrafe anterior se revela, en el Norte del planeta, un sinfín de prácticas lamentables. Tiene su sentido que reseñemos, siquiera someramente, algunas de ellas. En el ámbito de la agricultura, por lo pronto, las ayudas oficiales benefician descaradamente, en los países ricos, a las grandes empresas agroalimentarias. Otro tanto sucede con la investigación, en relación con la cual esas ayudas se orientan hacia la biotecnología y las formas de monocultivo intensivo. Frente a ello parece claro que hay que propiciar la biodiversidad, la seguridad alimentaria y los regímenes sanos.

Por lo que a la energía se refiere, todos los grandes proyectos están subvencionados por los gobiernos y suelen tener impactos medioambientales muy graves; las inversiones correspondientes podrían destinarse, sin embargo, a facilitar el despliegue de energías renovables de base fundamentalmente local. Por lo que hace a la educación, hay razones poderosas para oponerse con entereza a las estrategias de domesticación, a la privatización y a la creciente presencia de empresas privadas en el mundo de la enseñanza pública; también las hay para contestar la uniformización de contenidos a la que asistimos, en particular en los países pobres, sometidos a la nueva colonización que genera el proceso globalizador. Por lo que respecta a la sanidad, y frente a los grandes hospitales que proliferan por doquier, la apuesta debe serlo en provecho de un sistema descentralizado mucho

más volcado en las tareas de prevención y basado ante todo en la medicina general. Ante la visible concentración que acosa a los medios de comunicación se impone, en suma, y de nuevo, la defensa de fórmulas activas de descentralización que contesten, por añadidura, la primacía de la publicidad y de los intereses privados.

Parece evidente que, en el ámbito del transporte, el problema principal lo configura la consolidación de formidables redes de larga distancia que están acabando con los mercados locales. Todo apunta, por lo demás, a la construcción de nuevas infraestructuras que acrecientan el peso de los transportes y que son lamentablemente subvencionadas por los poderes públicos, empeñados en perfilar más kilómetros de carreteras y autopistas (y más trenes de alta velocidad). Muchos de esos recursos podrían asignarse al despliegue de medios de transporte que mejoren la situación de las pequeñas empresas, creando en paralelo empleos y reduciendo los daños medioambientales. Entre los beneficiarios de la situación actual se cuentan, claro, las grandes superficies comerciales. Téngase presente que por cada empleo precario creado en esas grandes superficies se pierden cinco empleos estables en el pequeño comercio, al tiempo que desaparece el tipo de relación social que se establecía en éste. Los empleos en esas superficies suelen estar mal pagados, lo común es que haya que emplear el automóvil para acceder a ellas, y ni siquiera está claro que los precios sean más bajos, tanto más cuanto que la calidad y la variedad de muchos de los productos ofertados dejan mucho que desear (Ridoux 2006).

Nada retrata mejor las miserias del irracional modelo económico y ecológico que padecemos que el automóvil. Hay más de 800 millones de automóviles en el planeta –la cifra se ha duplicado en menos de treinta años– y entre las diez empresas mayores tres correspondan al sector correspondiente, según cálculos de Fernández Durán (2008). Es llamativo que cuando se quiere recrear un mundo vivible y agradable, lo común es que pensemos inmediatamente en un mundo sin automóviles. Y es que éstos tienen consecuencias nefastas. Acaparan, por lo pronto, las superficies públicas: si en París un 60 por ciento de

las calles está ocupado por lugares para aparcar, un automóvil reclama doce veces más espacio, por persona transportada, que un autobús (Cheynet 2003). Uno de los efectos de lo anterior es la creciente fealdad que se deriva, en el medio urbano, de túneles, pasos elevados o aparcamientos subterráneos. Los vehículos son, por otra parte, vitales para el funcionamiento de las grandes superficies –acabo de anotarlos–, en detrimento de la actividad comercial tradicional.

Como es bien sabido, y en otro terreno, los automóviles configuran una fuente notabilísima de contaminación⁵ –también acústica, por cierto– y de accidentes, al tiempo que son la primera causa de mortalidad en los países desarrollados (1.200.000 muertos anuales en el planeta, con el añadido de entre 20 y 50 millones de heridos), según Ridoux (2006). Y, sin embargo, permiten acrecentar el producto interior bruto y el incremento de las ventas se percibe como un indicador de prosperidad. No se olvide que los automóviles reclaman, para su mantenimiento, sumas astronómicas, que exigen la realización de numerosas horas de trabajo –a menudo se llevan un 30 por ciento del presupuesto familiar–, aun cuando, y al menos en el medio urbano, apenas permitan moverse con alguna velocidad (20 km por hora en muchas ciudades, con registros frecuentemente inferiores a los de una bicicleta). Hay quien ha recordado que el tiempo que un automóvil permite ahorrar se ve superado con creces por el número de horas que hay que trabajar para adquirirlo y mantenerlo: “Aunque la invención del automóvil permite aumentar considerablemente la velocidad de punta en los desplazamientos, si se contabiliza todo el tiempo invertido en trabajar para adquirir ese automóvil, para pagar los seguros, para hacer frente a la gasolina y a las reparaciones, entonces resulta

5. La casa automovilística Honda declara poseer un “perfil completamente ecológico”, algo que al parecer se materializa en el hecho de que sus vehículos de competición acogen “un enorme mapa del mundo con prados verdes, nubes, océanos y cielos azules”. El hecho de que Honda haya declarado su voluntad de luchar contra el cambio climático no es óbice para que los vehículos de Fórmula 1 sean decisivos a la hora de asentar en el imaginario colectivo el mito del automóvil y alentar las fórmulas de consumo correspondientes. Véase M. Pallante, “Proposta di un programma politico per la decrescita”, en M. Pallante (dir.). 2008. *Un programma politico per la decrescita*. pág. 27.

que la velocidad media desciende a 6 km por hora. [...] Para la mayoría de los desplazamientos una buena bicicleta es mucho más rápida” (Guibert 2006, 7-8). Los automóviles son objeto, en suma, de una visible adoración consumista. Recuérdese el particular relieve que tienen a la hora de marcar el tránsito de la adolescencia a la madurez: se deja atrás la adolescencia cuando se dispone de un automóvil. Semejante tránsito algo tiene que ver, también, con la consolidación del aislamiento social: es bien sabido que por lo común los vehículos están ocupados por una sola persona.

Muchos antecedentes

Hora es ésta de señalar que los valores cuya presencia exige un proyecto de decrecimiento en modo alguno son desconocidos en las sociedades humanas. No estamos hablando, en este sentido, de un proyecto intelectualmente nuevo: tiene, antes bien, numerosos, y sólidos, antecedentes. Latouche (2007) nos recuerda al respecto las aportaciones de los primeros socialistas –los mal llamados *socialistas utópicos*–, de muchos de los elementos de la tradición anarquista, del situacionismo o de las obras de pensadores como Cornelius Castoriadis, John Dewey, André Gorz, Ivan Illich o Henry David Thoreau. Pero el proyecto que me interesa se ve refrendado también por prácticas muy precisas, como las que se revelan en cuatro ámbitos distintos.

El primero lo aporta la lógica económica que suele manifestarse dentro de la institución familiar (y en muchos de los usos propios del medio rural): en ella imperan el don y la reciprocidad frente a la mercancía. Gorz (2008) recuerda que “la economía política, en tanto que disciplina específica, no se aplica ni a la familia ni a las comunidades lo bastante pequeñas como para determinar de común acuerdo el modo de cooperación de los individuos y sus intercambios de bienes y servicios. La economía política empieza justo allí donde terminan la cooperación y la reciprocidad” (Gorz 2008, 77).

Un segundo terreno de manifestación de los principios y valores que están por detrás del decrecimiento lo proporciona

eso que de un tiempo a esta parte hemos dado en llamar “trabajo de cuidados”, protagonizado de manera claramente mayoritaria por mujeres, materializado ante todo en el cuidado amoroso de niños y de ancianos, las más de las veces lejos de las relaciones monetarias y siempre ecológicamente sostenible. Una explicación razonablemente certera de por qué los movimientos por el decrecimiento se nutren preferentemente de mujeres es ésta: una comprensión mucho más rápida, fluida y espontánea de lo que significan las reglas de juego correspondientes que surge del vínculo de las mujeres con el trabajo de cuidados.

Pero respuestas como las que reclama el decrecimiento están presentes también en muchas de las manifestaciones del movimiento obrero de siempre, y en particular en aquéllas de entre éstas vinculadas con el mundo libertario-anarquista, de siempre decidido a construir desde abajo, y desde ya, formas alternativas de sociedad. Importa señalar, de cualquier modo, que las manifestaciones que nos interesan no faltan tampoco, en modo alguno, en las tradiciones *comunista* y *socialista*. Una de esas dimensiones la rescata con tino Jorge Riechmann (2007) cuando se refiere a los hábitos cooperativistas y asociativos “del movimiento obrero –pienso en los decenios finales del siglo XIX y los iniciales del XX, y pienso tanto en la subcultura socialdemócrata centroeuropea como en la anarquista meridional– [...]”; en este contexto llamo la atención sobre la importancia de los consumos colectivos” (Riechmann 2007, 99).

Un cuarto ámbito de presencia de los valores que he descrito en los epígrafes anteriores es el que proporciona la experiencia histórica de muchas sociedades que, comúnmente tildadas de *primitivas*, no estiman que su felicidad deba vincularse con la acumulación de saberes y de bienes. Recordemos al respecto que muchas comunidades tradicionales han adaptado su modo de vida a un entorno natural duradero. Ahí están los ejemplos de los campesinos que, en el pasado de la Europa mediterránea, plantaban olivos e higueras, cuyos frutos nunca llegarían a ver; estaban pensando, con toda evidencia, en las generaciones venideras. Como lo está el de los integrantes de determinados grupos étnicos que, en Siberia, acuden a morir al bosque para así devolver

a la naturaleza lo que a ésta sustrajeron (Latouche 2004b). Lo *social* está a menudo presente, por otra parte, en lo que hemos dado en llamar *economía informal*. En muchos casos “el objetivo de la producción informal no es la acumulación ilimitada, la producción por la producción. El ahorro, cuando existe, no se destina a la inversión para facilitar una reproducción ampliada. El sector no se desarrolla por concentración de unidades, sino por multiplicación. Los recursos sirven en buena medida para satisfacer necesidades culturales: gastos festivos, solidaridad de grupo” (Latouche 2005a, 156). Habría que escarbar, en otras palabras, en lo que de *social* pueda haber en la denostada economía que calificamos de informal, no estructurada, paralela, marginal, no oficial, subterránea u oculta, de siempre denigrada por comparación con la norma que vinculamos con la economía estructurada, oficial y organizada (Latouche 2005a).

En esas comunidades que calificamos de primitivas se aprecia con facilidad la presencia de formas de ver el mundo bien distintas de las que se han asentado en los países occidentales. Así lo testimonia el caso de muchas gentes que, en Burkina y en Mali, se mostraron renuentes ante los proyectos que la Unión Europea trazaba en el sentido de acrecentar indiscriminadamente las cabañas ganaderas para así hacer dinero (Latouche 2004b). Otro tanto cabe decir del ejemplo de un campesino pobre que, en Madagascar, se instala en el mercado, al amanecer, con cinco tomates, dos peces y un kilo de patatas. Un extranjero le propone comprárselo todo por el precio demandado. Tras meditarlo, el campesino responde: “He venido aquí para tener noticias de mis amigos y familiares. Si tomo tu dinero ahora no podré quedarme en el mercado para gozar del día con los demás. Reírme con ellos me permite olvidar la miseria” (Latouche 2005b, 130). Los kapauku de Nueva Guinea dedican al trabajo dos horas al día en el marco de una agricultura de subsistencia, y lo mismo ocurre con los indios kuikuru de la Amazonia, como sucedía con muchos campesinos rusos antes de la revolución bolchevique (Latouche 2006a); sobran los ejemplos de comunidades humanas que otorgaban más relieve, en otras palabras, al arte y al descanso que a la producción de bienes. Agreguemos el caso, en

fin, de una tribu de indios que vivía en la Amazonia. “Para cortar la leña utilizaban piedras afiladas y, en consecuencia, perdían mucho tiempo. Unos misioneros que estaban de visita pensaron que podían ayudar si proporcionaban a los indios cuchillos de buen acero norteamericano. Al cabo de un año los misioneros volvieron y encontraron a los indios charlando tranquilamente a la sombra de un gran árbol. ‘Y entonces’, preguntaron, ‘¿qué ha pasado con los cuchillos?’. ‘Son magníficos’, respondieron los indios al unísono. ‘Cortamos la leña diez veces más deprisa’. ‘Entonces cortaréis mucha más leña que antes’, replicaron los misioneros. ‘¿Y para qué cortar más leña? Cortamos la misma que antes, solo que, gracias a ustedes, ahora tenemos mucho más tiempo para aprovecharlo” (Terris 2003, 182).

Una moral distinta

“Por encima de los ocho mil metros uno no puede permitirse actuar de forma moral”, afirmó un alpinista japonés que dejó en la estacada a algunos competidores en dificultades. Lo mismo puede decirse, al parecer, de lo que ocurre a partir de determinado nivel de riqueza (Latouche 2005b). Así las cosas, sobran las razones para reclamar una conducta individual y colectiva que, en lo que hace a la búsqueda de la igualdad y al respeto por la naturaleza, se ajuste a criterios bien diferentes, a una moral distinta.

¿Cuáles han de ser los rasgos de esa nueva moral? Empecemos por recordar que algunas de las matrices mentales del pensamiento judeocristiano parecen conducir directa y desafortunadamente por la vía del crecimiento incontrolado. Ahí está eso del “creced y multiplicaos”, como está el texto del *Génesis* que reza: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la Tierra y sometedla, dominad los peces del mar, los pájaros del cielo y todos los animales”. Aunque también puede invocarse el relato de lo ocurrido con Noé, a quien Dios dijo: “Sed fecundos, multiplicaos y llenad la Tierra. Que el temor y el terror que suscitareis se ejerza sobre todas las bestias de la selva. [...] Cuanto se mueve y tiene vida os servirá de alimento”. Es el pecado de Adán y Eva el que, por lo demás, genera, como castigo, el acceso a lo que

Flahault (2005) describe como el “estado de cultura”, y con él al nacimiento del deseo, al empleo de la ropa, al trabajo y a la preparación de alimentos, menesteres todos ellos connotados negativamente como una degradación. Bien es verdad que Dios impuso un límite que algunos han interpretado que ilustraría el vigor de una demanda expresa en el sentido de comportarse de tal suerte que la naturaleza pueda seguir siendo lo que era: “Lo único que no comeréis será la vida de la carne, esto es, su sangre” (Cacciari 2006, 44).

La moral que inspira el proyecto que aquí defendemos se aleja claramente del “creced y multiplicaos”. Postula, antes bien, una sociedad en la que la calidad pesa más que la cantidad, la cooperación se impone a la competición y la justicia social arrincona al economicismo. En el núcleo de esa sociedad debe despuntar lo que Illich tuvo a bien calificar de *convivencialidad*, esto es, una expansión de las relaciones sociales de convivencia en un marco de frugalidad, sobriedad, simplicidad voluntaria y austeridad en el consumo material (Latouche 2005b). El decrecimiento material, en palabras de Mauro Bonaiuti (2003), “será un crecimiento relacional, *convivencial* y espiritual, o no será” (Bonaiuti 2003, 33).

Esa moral sostiene con firmeza algo bien sabido: la felicidad no crece en paralelo con el dinero y con el consumo. La cultura dominante en nuestras sociedades vincula, sin embargo, la felicidad con el consumo, y cancela toda consideración de una eventual felicidad que beba de la relación con otros y de la alegría común (Berthoud en Latouche 2006a). Frente a la lógica económica que inspira la figura de Robinson Crusoe es necesario cancelar el énfasis que se otorga a los bienes materiales y hacerlo en provecho de los bienes *relacionales* (Ridoux 2006). No está de más rescatar lo que John Stuart Mill escribió en 1848: “La situación estacionaria de la población y de la riqueza no implica la inmovilidad del progreso humano. Quedaría más espacio que nunca para todo tipo de cultura moral y de progreso moral y social; más espacio para mejorar el arte de vivir y mayores probabilidades de verlo mejorado en el momento en que las almas dejasen de verse colmadas por la preocupación de

adquirir riquezas” (Mill en Ridoux 2006, 40). El propio Stuart Mill agregó: “Confieso que no me fascina el ideal de vida mantenido por quienes piensan que el estado normal de los seres humanos es luchar para medrar; que atropellar, machacar, darse codazos y pisarse unos a otros, comportamientos que constituyen el tipo de vida social hoy existente, son el destino más deseable para el género humano o meros síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial. [...] La mejor situación para la naturaleza humana es aquella en que nadie es pobre y nadie desea ser más rico ni tiene razón alguna para temer que pueda ser relegado por los esfuerzos de los demás para tomar la delantera” (Mill en Hamilton 2006, 30).

Otra de las dimensiones relevantes de la moral *decrecentista* es el designio de hacer frente al culto a la velocidad que impera en nuestras sociedades. Aunque nuestras vidas son más largas que las de nuestros antepasados, lo cierto es que las vemos pasar mucho más deprisa. “Estar permanentemente atareado, con una urgencia tras otra, proporciona” –equivocamente– “la seguridad de una vida plena o una ‘carrera exitosa’, única prueba de autoafirmación en un mundo en el que toda referencia al ‘más allá’ está ausente, y en el que la finitud de la existencia es la única certeza [...]. Al actuar, las personas piensan, a corto plazo, en cosas que deben hacerse de inmediato o en un futuro cercano” (Aubert en Bauman 2007, 132).

Conviene subrayar una vez más, eso sí, que por detrás de las reglas que invocamos no hay ningún puritanismo dogmático. Dejemos hablar al respecto a Kate Soper: “Quienes luchan por un consumo menos materialista son a menudo presentados como ascetas puritanos que buscan otorgar una orientación más espiritual a necesidades y placeres. Esta visión es engañosa, toda vez que olvida que el consumo moderno no se interesa de forma suficiente por los placeres de la carne, no se halla suficientemente vinculado con la experiencia sensorial, está demasiado obsesionado por toda una serie de productos que filtran las gratificaciones sensoriales, eróticas, alejándonos de ellas; una buena parte de los bienes que son considerados esenciales para preservar un nivel de vida alto tienen antes un efecto anestésico

que favorable a la experiencia sensorial, son antes avaros que generosos en materia de *convivencialidad*, de relaciones de buena vecindad, de perfume y de belleza. Un consumo ecológico no implicaría una reducción del nivel de vida, ni una conversión masiva en provecho de la extramundanía, sino más bien una concepción distinta del nivel de vida mismo” (Soper en Latouche 2004a, 123-124).

Una nota sobre decrecimiento y tercer mundo

Ya he señalado que, por razones obvias, los efectos del decrecimiento en las sociedades opulentas no serán los mismos en lo que hace a las clases pudientes y a quienes con su trabajo han permitido que aquéllas sean lo que son. Es legítimo preguntarse, ahora, si los defensores del decrecimiento postulan éste también en relación con los países pobres. La respuesta se ajusta a una suerte de *no, pero*. Si por un lado sería absurdo reclamar políticas de decrecimiento en lugares en los que la pobreza es lacerante –según Latouche (2006a) hay que desterrar, por cierto, el adjetivo “subdesarrollados” que acompaña a los países correspondientes y que tiene una clara condición etnocéntrica–, por el otro nada sería más inconveniente que defender en esos lugares una repetición de los desafueros que han marcado el crecimiento históricamente registrado en el Norte rico.

Recordemos al respecto de estas disputas dos hechos importantes. El primero subraya que, si deseamos alcanzar una fórmula igualitaria en términos de emisiones de CO₂, y sobre la base de los 9.000 millones de seres humanos que, según una estimación, vivirán en 2050, el consumo de un norteamericano medio habrá de reducirse por doce, en tanto el de un europeo tendrá que dividirse por seis: un hindú verá acrecentar sus niveles de consumo, en cambio, en una quinta parte, un pakistaní los multiplicará por dos y un nepalí por veinte (Ariès en Latouche 2006a). El segundo nos invita a concluir que una apuesta planetaria por el decrecimiento no tendrá efectos notables en materia de reducción del consumo convencional en los países del Sur (aunque sí los tendrá, claro, en los del Norte): hoy en día, y al cabo, un 80

por ciento de los seres humanos vive sin automóvil, frigorífico y teléfono, en tanto un 84 por ciento no ha utilizado nunca un avión (Clémentin y Cheynet 2003).

En la percepción de Latouche (2003), los países pobres deben acometer un puñado de tareas: romper con la dependencia económica y cultural con respecto al Norte, reanudar el hilo de una historia interrumpida por la colonización, el desarrollo y la globalización, reencontrar la identidad propia, reapropiarse de ésta, recuperar las técnicas y saberes tradicionales, conseguir el reembolso de la deuda ecológica y restaurar, en fin, el honor perdido. La contestación del crecimiento y el desarrollo no pueden acarrear, en cualquier caso, una nueva colonización occidental.

Bibliografía

- ARIÈS, P. (2006). *No conso. Manifeste pour la grève générale de la consommation*. Golias: Villeurbanne
- . (2007). “La décroissance est-elle soluble dans la modernité?”, en VV. AA. 2003. *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*. Lyon: Silence.
- BAUMAN, Z. (2007). *Vida de consumo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BONAÏUTI, M. (2003). “À la conquête des biens relationnels”, en VV. AA. 2003. *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*. Lyon: Silence.
- CASTORIADIS, C. (2005). *Une société à la dérive. Entretiens et débats, 1974-1997*. Paris: Seuil.
- CACCIARI, P. (2006). *Pensare la decrescita. Sostenibilità ed equità*. Nápoles: Intra Moenia.
- CHEYNET, V. (2008). *Le choc de la décroissance*. Paris: Seuil.
- CHEYNET, D. (2003). “Automobile et décroissance”, en VV. AA. 2003. *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*. Lyon: Silence.
- CLÉMENTIN, B. y V. Cheynet, (2003) “La décroissance soutenable. Vers une économie saine”, en VV AA, *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*. Lyon: Silence.
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. (2008). *El crepúsculo de la era trágica del petróleo*. Barcelona: Virus.

- FLAHAULT, F. (2005). *Le paradoxe de Robinson*. París: Mille et une nuits.
- GORZ, A. (2008). *Crítica de la razón productivista*. Madrid: Catarata.
- GRILLO, G. (2008). “Prefazione”, en M. Pallante (dir.), *Un programma politico per la decrescita*. Roma: Per la Decrescita Felice.
- GUIBERT, B. (2006a). “Quelle politique économique pour l’altermondialisme?”, en B. Guibert y S. Latouche (dirs.), *Antiproductivisme, altermondialisme, décroissance* Lyon: Parangon/Vs.
- GUIBERT, B. (2006b). “Introduction”, en B. Guibert y S. Latouche (dirs.), *Antiproductivisme, altermondialisme, décroissance* Lyon: Parangon/Vs.
- HAMILTON, C. (2006). *El fetiche del crecimiento*. Pamplona: Laetoli.
- JACQUARD, A. (1998). *L'équation du nenuphar*. París: Calmann-Lévy.
- KOLBERT, E. (2006). *Field notes from a catastrophe. Man, nature, and climate change*. Nueva York: Bloomsbury
- LATOUCHE, S. (2003). “Per una società della decrescita”, en M. Bonaiuti (dir.), *Obiettivo decrescita*. Bolonia: Missionaria Italiana.
- LATOUCHE, S. (2004a). *Altri mondi, altre menti, altrimenti*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- . (2004b). *Survivre au développement*. París: Mille et une nuits.
- . (2005a). *L'occidentalisation du monde*. París: La Découverte.
- . (2005b). *Décoloniser l'imaginaire*. Lyon: Parangon/Vs.
- . (2006a). *Le pari de la décroissance*. París: Fayard.
- LATOUCHE, S. (2006b). “La décroissance: un projet politique”, en “Décroissance et politique”, *Entropia*, No. 1.
- LATOUCHE, S. (2007). *Petit traité de la décroissance sereine*. París: Mille et une nuits.
- LEVY, J. (2007). *El día del juicio final*. Madrid: Martínez Roca.
- LINZ, M. (2007). “¿Y qué pasará con la economía?”, en M. Linz, J. Riechmann y J. Sempere, *Vivir (bien) con menos*. Barcelona: Icario.
- LINZ, M. “Sobre suficiencia y vida nueva”, en M. Linz, J. Riechmann y J. Sempere, *Vivir (bien) con menos*. Barcelona: Icario.
- LYNAS, M. (2007). *Seis graus. O nosso futuro num planeta em aquecimento*. Oporto: Civilização.
- MARTIN, J. (2007). *The meaning of the 21st century. A vital blueprint for ensuring our future*. Londres: Eden Project.
- MAX-NEEF, M. (2007). *La dimensión perdida*. Montevideo: Nordan.
- MONGEAU, S. (2003). “Verso la simplicità voluntaria”, en M. Bonaiuti (dir.), *Obiettivo decrescita*. Bolonia: Missionaria Italiana.
- MONOD, T. (2002). *Et si l'aventure humaine devait échouer*. París: Grasset.
- PACCALET, Y. (2006). *L'humanité disparaîtra, bon débarras!* París: Arthaud.

- PALLANTE, M. (2007). *Discorso sulla decrescita*. Roma: Luca Sossella.
- PALLANTE, M. (dir.) (2008). *Un programma politico per la decrescita*. Roma: Per la Decrescita Felice.
- RIDOUX, N. (2006). *La décroissance pour tous*. Lyon: Parangon/Vs.
- RIECHMANN, J. (2004). *Gente que no quiere viajar a Marte*. Madrid: Catarata.
- RIECHMANN, J. (2007). "Oikos & Jaikus. Reflexiones sobre la crisis eco-social", en M. Linz, J. Riechmann y J. Sempere, *Vivir (bien) con menos*. Barcelona: Icaro.
- SCHNEIDER, F. (2003). "Point d'efficacité sans sobriété", en VV. AA. 2003. *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*. Lyon: Silence.
- TRAINER, T. (1998). "Our unsustainable society", en M.N. Dobkowski e I. Wallimann (dirs.), *The coming age of scarcity*. Nueva York: Syracuse University.
- TAIBO, C. (1993). *La Unión Soviética (1917-1991)*. Madrid: Síntesis.
- TERRIS, F. (2003). "I sistemi di scambio locale (SEL)", en Bonaiuti (dir.), *Obiettivo decrescita*. Bologna: Missionaria Italiana.
- VV. AA. (2003). *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*. Lyon: Silence.



ESA MALDICIÓN ECOLÓGICA LLAMADA CAPITALISMO

DIEGO DÍAZ HORMAZÁBAL

El capital no come porque alguien tenga hambre: el capital siempre está comiendo.

ANDREAS MALM

Como humanidad estamos siendo espectadores de dos grandes fenómenos que amenazan nuestra existencia y ponen en peligro la vida a escala planetaria: por un lado, la agravación de las consecuencias del cambio climático y, por el otro, el auge de nuevas formas de autoritarismos en el núcleo de las democracias occidentales. Un factor común aún más problemático lo encontramos incrustado en ellos: el capitalismo. ¿Cuáles son las relaciones que podemos encontrar entre estos tres puntos? ¿Es posible pensar en agenciamientos tales como capital-autoritarismo, capital-cambio climático, autoritarismo-cambio climático?

En este escrito se pretende analizar la posibilidad de encontrar trazos demarcados entre estos tres puntos que los enlacen, que los unan y que los delaten. ¿Pero qué es lo delatable? ¿Algo oculto se debe poner de manifiesto frente a la mirada incrédula? Nada que no hayamos visto con anterioridad, ninguna cara escondida detrás de la máscara. Más bien, es la sinuosidad de estas relaciones la que debe aclararse, desdibujarse tal y como se nos han presentado: como si fueran problemas ajenos entre ellos; tres fenómenos coincidentes en tiempo, más no en espacio, y menos en forma. Los crímenes que se les imputan son tan amplios como graves: apropiación de lo común y atentado contra ello. Apropiarse de la Tierra y atentar contra ella, apropiarse de los ecosistemas y atentar contra ellos, apropiarse de la

vida animal y atentar contra ella, apropiarse de la vida humana y atentar contra ella.

Comenzando la segunda década del segundo milenio, la humanidad, que ha sabido nutrirse de los mares, de los ríos, de los bosques, de los desiertos y de las montañas de la Tierra –definitivamente más de lo que se requiere–, debe ser capaz de identificar a sus agresores: el capital y el autoritarismo. Pero se debe tener cuidado de no volver a estos objetos trascendentales, como si fueren entes exteriores los cuales vienen a arruinar nuestra casta fiesta: el capital y el autoritarismo también se encuentran dentro nuestro, mediando nuestras relaciones sociales. ¿Cómo hacer frente a esta aparente paradoja? ¿Somos simples víctimas de una estructura que abusó de nosotros y nos implantó su “maldad”? ¿Acaso debemos entendernos como una plaga a la cual hay que erradicar, sacrificarnos para que la naturaleza descansa de nosotros? ¿O, por el contrario, somos una especie de ángeles salvadores de la vida en este planeta? Por supuesto que en este escrito no encontrarán las respuestas a cada una de estas preguntas, pero sí podemos utilizarlas como guías para hacer frente al complejo escenario contemporáneo que nos toca vivir: una crisis ecológica a escala planetaria fomentada por un capitalismo el cual funciona como una máquina a través de la cual entra vida, por un lado, y bota muerte por el otro. Sin bastarse a sí misma, además, tuvo que cooptar a los Estados, los cuales, en última instancia, se nos presentan como autoritarismos en pie de guerra contra la Tierra y sus humanos.

Axiomática capitalista o ¿Existen límites para el capital?

La violencia armada y el poder de la Ley, históricamente, han sido armas fundamentales con las que el capitalismo se ha logrado imponer, y es mediante estas mismas herramientas que, día a día, pretende extraer de la Tierra todos sus frutos. El término “extracción”, generalmente ha sido utilizado para referirse a sacar algo que está incrustado en la tierra: carbón, petróleo, minerales, etc. Verónica Gago y Sandro Mezzadra (2020) han intentado ampliar este término, conectándolo con los de “desposesión”

y “despojo”, de tal manera que también podemos hablar de “extracción de datos” y “extracción financiera”:

La extracción no puede reducirse a operaciones vinculadas a materias primas devenidas *commodities* [mercancías] a escala global. Por un lado, porque la dinámica de lo digital y de lo financiero tiene un papel fundamental incluso en las operaciones de extracción de materias primas, en la organización de la logística de su circulación y hasta en la determinación de alzas y bajas de precios en las bolsas internacionales. [...] la extracción no puede ser confinada a materias inertes. Esta se vincula también a la extracción de fuerza de trabajo, en un sentido tal que permite ampliar y complementar la noción de explotación (Gago y Mezzadra 2020, 282).

Para lograr entender de qué forma es que también podemos hablar de “extracción financiera”, será necesario dar cuenta de la violencia con la que este modo de producción se lleva a cabo, al igual que lo violentas que son las extracciones de recursos naturales. La historia de los modos de producción se alza miles de años antes que este. Según Deleuze (2017), estaríamos hablando de, por lo menos, 10.000 años a.c. Por lo tanto, para entender cómo es que el capitalismo pasó de extraer recursos naturales a la extracción financiera, será necesario, antes que todo, dar cuenta de las relaciones sociales y económicas en las que se desarrollaron las sociedades arcaicas.

Para esto, será necesario introducir dos conceptos que Deleuze y Guattari (1985) utilizan en su *Anti-Edipo* para analizar dichas formaciones sociales: “Cuerpo de la tierra” y “Cuerpo del déspota”. El primero se mueve en un plano inmanente, codificado de forma primitiva, el cual estaba constituido por dos factores: “linaje” y “territorio”. Estos son los campesinos cuyo producir se debe a ellos mismos y para ellos mismos, sociedades itinerantes de caza-recolección que codifican territorio por territorio, en los que se asentaban e intercambiaban. ¿Con quiénes intercambian? Con otras agrupaciones itinerantes, pero no solamente con ellas. Aquellos se mueven en un plano de coexistencia con otras formas

sociales, es decir, que pudieron –y lo hicieron– encontrarse con imperios arcaicos despóticos¹. ¿Cuál era la diferencia entre estas formaciones? En que estas últimas se caracterizaban por tener a la cabeza un Estado como “aparato de captura”. Este aparato capturaba los flujos de códigos primitivos –las comunidades agrícolas– y procedía sobredecodificándolos en tres niveles: a través de la renta a la tierra, del sobretrabajo y del impuesto, subsumiéndolas bajo la unidad trascendental del imperio, a decir, el déspota. Esto no quiere decir que estos grupos capturados fueran expulsados de los territorios en los que trabajan, sino que el déspota se volvió propietario eminente de estas, las cuales seguirán siendo trabajadas por ellos pero ahora se les comenzará a cobrar un impuesto. Entonces, la sobredecodificación se llevó a cabo en los tres niveles: el déspota aplica una renta territorial; se vuelve organizador del trabajo a través de la realización de los “grandes trabajos”² o trabajo excedente/sobretrabajo –Marx le llamó “esclavitud generalizada”–; y, además, se vuelve amo de los tributos/impuestos.

Lo interesante de esta máquina sobredecodificadora es que en ella todo es público, ya que el déspota no buscaba la riqueza para él, ni tener terrenos para él. Lo que encontramos bajo esta captura es la puesta en marcha de una maquinaria pública en la que las relaciones sociales son el motor. Debajo del déspota, se desarrollaba todo un aparato burocrático de funcionarios públicos, los cuales se encargaban de exigir el pago de la renta de la tierra “en especie”, es decir, en bienes, además del desarrollo de una especie de “banca”, la cual se encargó de la acuñación de monedas para el imperio. ¿Cómo funcionaba esta? En términos simples, los funcionarios burocráticos retenían una porción del producto del trabajo de la tierra (ejemplo, el trigo), el cual es entregado a la banca, la que se lo recibía y le entregaba monedas de vuelta. Con estas, el funcionario le debía reembolsar una

1. Deleuze (2017) es claro en explicar que las formaciones asiáticas despóticas de las que habla Montesquieu no tienen nada que ver con las que menciona Marx en el *Grundrisse*, no son estas formaciones arcaicas, ya que las primeras presuponen la propiedad privada.

2. Trabajos hidráulicos de irrigación tales como en Egipto se encausaba el Nilo, los arrozales chinos, la construcción de terrazas de regadío incas, o el secado de pantanos micénico.

parte de estas al déspota en forma de tributo al trabajo. De esta forma, vemos que se despliega en el imperio toda una red de flujos moneda-bienes-servicios, pero destacando siempre que son de corte público, no hay ni puede haber enriquecimiento privado, la usura no está permitida. Así, el déspota como cuerpo trascendente del imperio es el que pone límites a la producción, al impuesto, y al trabajo. Nótese, de todas formas, que aquí la única legitimación en la que incurre el déspota para llevar a cabo este aparato de captura y sobrecodificar es por el hecho mismo de ser el déspota; vemos en este modo de producción la violencia intrínseca de apropiación y captura de un Estado, llevándose a cabo por la justificación misma del origen trascendental del déspota. El modo de producción arcaico es así porque el déspota dice que debe ser así.

El cuestionamiento que surge naturalmente desde este proceso maquínico es: ¿cómo nace la propiedad privada dentro de un modo de producción en el que todo es público? La clave, encontrada por Deleuze (2017), está en aquellos flujos capaces de ser descodificados dentro de la sobrecodificación imperial: los esclavos liberados. Tanto en el Imperio chino como en el Imperio Romano, los modos de producción eran totalmente públicos: en el caso puntual de Roma, los patricios participaban del *ager publicus*, la riqueza pública, la cual explotaban de variadas formas. Lo interesante reside en destacar quiénes eran los únicos que no merecían participar de esta riqueza pública: los plebeyos. Deleuze (2017) muestra que los plebeyos cumplieron un rol esencial en la desaparición de la vieja realeza romana, la cual funcionaba bajo el modelo arcaico. Así, también sabemos que la plebe estaba compuesta, en gran parte, por prisioneros de guerra liberados, extranjeros conquistados, migrantes, etc. Por lo que, a grandes rasgos, estaban excluidos de todos los derechos públicos. De esta manera, al no tener el derecho de disfrutar del *ager publicus*, se le fue asignada una parcela para que la pudieran explotar a gusto, es decir, de manera privada. Tal como explica Deleuze (2017): "... son ellos los que van a hacer correr flujos de apropiación privada por diferencia con el polo arcaico de la apropiación pública" (Deleuze 2017, 199). Y es bajo

estos términos que podemos hablar de “flujos descodificados” desde dentro de la sobrecodificación arcaica, expresándose en los mismos tres niveles que en el imperio arcaico: decodificación de la tierra como propiedad privada, decodificación del sobretrabajo como esclavitud privada –esclavos para el beneficio del esclavo liberado–, y decodificación del impuesto como flujo de comercio privado, entre privados.

Esta relación entre privados, por primera vez, dio cuenta de una dependencia económica personal que devenía en algo completamente impersonal. Deleuze (2017) le llama a este producto impersonal “conjunciones locales” o “conjunciones tópicas”, por el hecho de que estos flujos conformaban lugares (*topoi*) propios dentro del campo social en el que se desarrolla un nuevo derecho, el “derecho de tópicas”, en el cual los flujos descodificados se encuentran y multiplican, un lugar en el que se llevaban a cabo las relaciones entre personas privadas³.

¿Cómo es que la forma de producción despótica acaba y abre paso a la muerte del déspota? Con la decodificación del impuesto. Cuando el Estado como aparato de captura comienza a fracasar en su misión sobrecodificadora de flujos. Según Alliez (2017): “son los flujos de los movimientos comerciales, por tanto, flujos descodificados, los que regulan y desregulan los movimientos y las situaciones en curso” (Deleuze 2017, 203). Es decir que, en medio del mercantilismo, nos encontramos con flujos que buscan el desapego del pensamiento metalista, por lo tanto, comenzamos a entrever una nueva forma de producción, en la que el déspota queda castrado. Dicha castración tiene lugar y año exacto: Inglaterra, 1694; la fundación del Banco de Inglaterra.

Antes de adentrarnos en este proceso de suma importancia para el capitalismo, cabe tener en cuenta que los mercantilistas, aquellos conjuntos tópicos, llevaban tiempo sabotando las políticas estatales de devaluación monetaria, con el fin de desregular el gasto público, reorientando los flujos comerciales a impuestos indirectos y crédito público. ¿Cuál era su fin? Crear nuevos espacios territoriales de flujos descodificados: el territorio-mercado

3. Deleuze (2017) explica que esta es una figura bastante borrosa que va desde los imperios evolucionados (los imperios asiáticos de los que hablaba Montesquieu), hasta el feudalismo.

nacional. Bajo esta lógica, tal como entiende Marx (2015), el crédito público se vuelve “el credo del capital”: “la deuda pública o, en otros términos, la enajenación del Estado deja su impronta en la era capitalista. La única parte de la llamada riqueza nacional que realmente entra en la posesión colectiva de los pueblos modernos es... su deuda pública” (Marx 2015, 374). ¿A qué se refiere con que la riqueza nacional deviene deuda pública? Aquí es donde el Banco de Inglaterra surge como uno de los actores principales. Marx (2017) nos relata que este banco le prestó todo su dinero a la Corona, mientras que el Parlamento le permitió acuñar la moneda de dicho capital pudiendo prestarlo al público, logrando ponerlo en circulación para la compra de metales preciosos. Así, la Corona comenzó a pagar con la misma moneda acuñada por el Banco los intereses de la deuda pública que había contraído. En sus propias palabras: “No bastaba que diera con una mano para recibir más con la otra; el banco, mientras recibía, seguía siendo acreedor perpetuo de la nación hasta el último penique entregado” (Marx 2015, 375). Este es un claro ejemplo en el que el déspota es castrado: la Corona se endeudó con el Banco de Inglaterra en nombre del pueblo, la propia economía les pagará, y ese pago traerá acumulación de riquezas a partir del 8% de impuesto al préstamo que pidió la Corona.

Como pudimos ver en este acontecimiento histórico, la relación estatal dejó de ser despótica, ya no se presenta como una formalización trascendental, no existe una formalización hacia conjuntos anteriormente formalizados (como pasó con los Imperios arcaicos codificando sobre las codificaciones primitivas), se acabó la sobrecodificación. En este caso vemos aparecer la relación propia del Cuerpo del Capital: la axiomática, formalización ahora inmanente, ocurre al mismo nivel de los conjuntos formalizados. Según Deleuze (2017), la moneda ya no es el impuesto directo que el déspota cobra, ahora es una forma de apropiación sofisticada: “la función de la moneda no es en absoluto intercambiar [tal como lo hacía en la banca despótica], sino digamos acreditarle un plus de potencia, una carga de deterritorialización [...] a la operación de captura que es realmente constitutiva del aparato de Estado” (Deleuze 2017,

211). En tanto que la moneda ya no es el impuesto directo, en la medida que ahora le introduce una carga deterritorializadora a la captura, el impuesto –la tercera de tres caras del aparato de captura, junto con la renta a la tierra y el trabajo– deviene una especie particular de moneda: la moneda escritural, el pagaré. Dicha moneda es la forma descodificada de intercambio entre flujos descodificados, es decir, entre personas privadas: el banco y el acreedor de la deuda.

Así es como completamos la descodificación total de la sobre-codificación arcaica: dentro de la tierra sobre-codificada –de propiedad eminente– del déspota, surge la descodificación de la propiedad privada; dentro de la organización del trabajo como sobretrabajo del déspota surge el trabajo privado, la esclavitud privada⁴; dentro del circuito de impuestos despóticos surge la moneda escritural, el pagaré, como forma de relación descodificada entre flujos descodificados, entre personas privadas. ¿Cuáles son las consecuencias que trae esta descodificación en tres niveles? Que la riqueza ya no esté cualificada; desterritorialización de la riqueza. Según Deleuze (2017): “la riqueza devenida subjetiva, y desde entonces riqueza a secas, pone el capital, pone la subjetividad como sujeto de la riqueza cualquiera” (Deleuze 2017, 250). Esto quiere decir que la propiedad del capitalista ya no está situada, sino que surge de la propiedad de derechos abstractos sobre la convertibilidad infinita en trabajo, tierra y/o medios de producción. Es así como la “llamada acumulación originaria” no es más que la acumulación de derechos abstractos de propiedad convertibles. Para que esto ocurriera, para que de los “conjuntos tópicos de flujos descodificados” pasaran a ser una “conjunción generalizada de flujos descodificados” tuvieron que encontrarse a la vez dos figuras descodificadas: trabajo cualquiera y riqueza abstracta, es decir, el trabajador “libre”, expulsado de su campo por medio de la violencia ejercida por los terratenientes, y el propietario privado de derechos de propiedad abstracta. Tal como Marx afirma: “no bastaba con que se hayan reunido las condiciones para la formación de un trabajador desnudo. Era

4. Ya no se utilizan trabajadores para los grandes trabajos hidráulicos públicos, sino más bien, para la explotación de tierra privada para su propietario.

necesario que la riqueza ya no esté determinada como territorial, artesanal, mercantil, y que se vuelva propiedad de los derechos abstractos invertible en medios de producción” (Marx en Deleuze 2017, 261). El trabajador desterritorializado del trabajo, fuera del campo, solo le queda su fuerza de trabajo; el propietario privado desterritorializó la riqueza, ahora es abstracta, está fuera de cualquier código que la anude a la tierra.

Cuando esta conjunción se generalizó, como se puede vislumbrar, el límite de producción ya no está impuesto de manera trascendental por algún déspota –por formalización de elementos cualificados–, sino que ahora el límite de la producción se vuelve inmanente –por axiomatización de conjuntos no cualificados/descodificados/desterritorializados–: “El sujeto universal [capital] se refleja en el objeto cualquiera [...] Es el capitalismo como axiomática” Por lo tanto, de este proceso histórico podemos llegar a dos conclusiones: primero, sobre el carácter histórico de la violencia a través de la cual se desterritorializó al trabajador, a la tierra y al dinero. El trabajador del campo, capaz de subsistir por sus propias manos, a través de leyes y violencia física le fue arrebatada su tierra, y fue obligado a entrar a la fábrica a vender su fuerza de trabajo; el valor de su tierra pasó a ser valor subjetivo sujeto a la especulación del más fuerte. Y la segunda conclusión que podemos extraer es que la lógica del capitalismo funciona como lógica causal de su propia justificación. Marx lo dejó muy claro: el capitalismo inventó la producción por la producción, producir producción, desterritorialización de la producción; la producción se toma a sí mismo como un fin, tal como también el dinero se autovaloriza, ya que la circulación misma de capital posee su finalidad en sí misma, por lo tanto, el movimiento de capital es ilimitado: solo así el valor del capital sigue valiendo.

El proceso de desterritorialización del dinero, su desacople total con la tierra, tuvo su último episodio el 15 de agosto de 1971, cuando Richard Nixon, en ese entonces presidente de los EEUU, decidió anular la conversión internacional de dólares a oro. De esta forma, se dio el puntapié inicial al régimen de fluctuaciones monetarias fiduciarias en el cual nos vemos entrampados hasta el día de hoy. David Graeber (2014) afirma que esta decisión fue

tomada a partir de dos elementos que no son tomados en cuenta regularmente a la hora de estudiar este fenómeno: el papel de la guerra y el poder militar estatal: “Hay una razón por la cual el mago es capaz de crear dinero de la nada: tras él hay un hombre con un arma” (Graeber 2014, 481). Multiplicar el dinero infinitamente, sin ninguna ligazón material, puramente basándose en el poder de las finanzas, fue la forma en que EEUU se propuso a pagar los gastos de la Guerra de Vietnam: “Nixon pasó del dólar al cambio flotante para pagar el coste de una guerra en la que, solo durante el periodo 1970-1972, ordenó que se arrojaran más de cuatro millones de bombas explosivas e incendiarias sobre ciudades y aldeas de Indochina, por lo que un senador le apodó *el más grande bombardero de todos los tiempos*. [...] se podía argumentar que lo único que respaldaba la moneda estadounidense era el poder militar” (Graeber 2014, 481).

¿De dónde sale toda esta enorme cantidad de dinero fiduciario? De la Reserva Federal, una institución público-privada que emite billetes como letras de cambio y encarga a la Fábrica de Moneda estadounidense que los imprima a cuatro centavos por billete. Si logran darse cuenta, esta forma de administrar la creación de dinero es una variante muy parecida a la del Banco de Inglaterra: “la Reserva Federal *presta* dinero al gobierno de Estados Unidos comprando bonos del tesoro, y monetiza la deuda de Estados Unidos prestando el dinero que debe el gobierno a otros bancos. La diferencia es que, mientras que el Banco de Inglaterra prestaba el oro al rey, la Reserva Federal simplemente otorga existencia al dinero diciendo que está allí” (Graeber 2014, 482). En definitiva, Estados Unidos comercia con su déficit. Su divisa se convirtió en la moneda universal, por lo que hay enormes cantidades de dólares circulando en todos los mercados del mundo.

Este proceso iniciado a comienzos de 1970 no fue, como han podido ver, mero azar, tampoco una especie de resultados lógicos del progreso del humano a lo largo de su existencia, menos una teleología guiada por el desarrollo de la razón humana. El 11 de septiembre de 1973, este proceso se cruza con un factor decisivo para el asentamiento del proceso neoliberal de

desterritorialización: el golpe de Estado al gobierno socialista chileno de Salvador Allende incentivado y financiado directamente por EEUU⁵. Chile pasó a ser el conejillo de indias, la incubadora *in vitro* del neoliberalismo, a punta de balas, sangre y persecuciones políticas a sus detractores. Posicionando a la Junta Militar de Gobierno como los nuevos regidores de la nación, el Estado de Chile pasó a ser un “aparato de Estado”. En términos de Deleuze (2017), estos “son modelos de realización de esa axiomática que se definía como conjugación generalizada de flujos descodificados [...] son los campos de efectuación de la axiomática del capital” (Deleuze 2017, 272). Bajo la civilización de petro-mercado, estos Estados son completamente necesarios para el capitalismo, ya que lo ayudan a asentarse y diversificarse; posicionarse y llevar a cabo la desterritorialización en todos sus ámbitos: del trabajo, de la tierra, del dinero.

Ahora, según Gago y Mezzadra (2020), muchos autores, desde Rosa Luxemburgo a Karl Polanyi se han hecho la pregunta respecto a la necesidad de que este proceso del capital siempre requiera de un “exterior” desterritorializable: “El capitalismo necesita algo así como un afuera constitutivo, capaz de proveer recursos de renovación permanente [...] [Para Fraser (2014)] el capital dependería *para su misma existencia de zonas no-mercantilizadas: emerge así lo que ella llama enfrentamiento por los límites*” (Gago y Mezzadra 2014, 70). Frente a esta teoría, los autores proponen que, si aceptamos el análisis de la “acumulación originaria” marxista, es difícil pensar que en el presente existan aún zonas no-mercantilizadas. Para Marx, dicha acumulación fue el proceso de transición hacia el capitalismo; para Gago y Mezzadra (2020), este proceso se puede extender dentro de los límites del capital. En palabras de los autores, esta se expresa en la actual y constante “violenta reorganización de espacios y sociedades *ya* sumidos a la lógica de la valorización capitalista” (Gago y Mezzadra 2020, 289). Así, entonces, podemos

5. Para entender en profundidad la decisiva función de Estados Unidos en el golpe de Estado al gobierno socialista del presidente chileno Salvador Allende, ver el libro *The Pinochet File* (2013), y “Extreme Option: Overthrow Allende”, un artículo publicado en el *National Security Archive*, ambos escritos por Peter Kornbluh.

dar cuenta de que, bajo el violento proceso de desterritorialización consumado por Nixon, la humanidad se vio enfrentada al siguiente panorama: punto culmine de la fórmula “capital como sujeto universal reflejado en un objeto cualquiera”, es decir, con el total desacople del dólar con el oro, ahora todo es desterritorializable; todo está sujeto al capital. Y en tanto la acumulación de este es el objetivo principal de los capitalistas, fueron capaces de acoplarse a los Estados, transformándolos en sus aparatos para perfeccionar sus técnicas extractivas de valor, labor y tierra.

El capital requiere que la circulación de capital siga en pie, ¿por qué? Porque así lo requiere el capital; el capital requiere que la producción se mantenga produciendo, ¿por qué? Porque así lo requiere la producción. Por lo tanto, la formalización despótica “págame la renta en trigo o te mato, así lo exige el despota”, pasó a ser “sigue produciendo a pesar de la destrucción de la Tierra, así lo exige el capital”. Tal como se leyó en un diario chileno durante la pandemia de Covid-19 a mediados del 2020, un especulador de la empresa de servicios financieros *Larraín-Vial* declaró: “Nunca había ocurrido que los gobiernos pararan la economía para evitar los contagios, y eso tiene un costo enorme [...] no podemos seguir parando la economía, y debemos tomar riesgos, y eso significa que va a morir gente” (Ceballos 2020). Esto nos muestra que el capitalismo se transformó en un fin en sí mismo cuando nunca fue más que una consecuencia de toma de decisiones de actores particulares. El capitalismo no fue un mito situado entre holgazanes y laboriosos ahorradores, fue la consecuencia de un devenir de relaciones sociales históricas situadas que al “universalizar la normalidad capitalista”, tal como sugiere Malm (2018), dejaron de estarlo y pasaron a entenderse como si siempre hubiesen estado ahí; y cada vez que este proceso se afirma constantemente, la usura deviene pegamento social; es la constante afirmación de un nuevo contrato social. El núcleo de verdad de la acumulación primitiva reside en que esa dinámica no deje de ocurrir, la autojustificación mítica (léase “acumulación primitiva”) no es causa, sino efecto; tal como el sendero no es causa de transitar el bosque, sino más bien el

efecto de transcurrir frecuentemente por un camino particular y dejar de concurrir los otros⁶.

Capitalismo terracida

El 07 de mayo de 2019, CNN nos muestra en su portal de noticias online este titular: “Pompeo: El derretimiento del hielo oceánico presenta nuevas oportunidades para el comercio”. El, en ese entonces, Secretario de Estado de los Estados Unidos, Mike Pompeo, llamó a una conferencia de prensa para informar que “el Ártico está a la vanguardia de las oportunidades [de comercio] y la abundancia [...] Este alberga el 13% del petróleo aún por descubrir, el 30% del gas natural sin descubrir, abundancia en uranio, minerales raros, oro, diamantes y millones de millas cuadradas de recursos sin explotar, además de pesca en abundancia”. No bastándole, prosiguió celebrando el hecho de que “las actuales reducciones en el hielo marino están abriendo nuevos caminos y oportunidades para el comercio [...] esto podría reducir potencialmente el tiempo que lleva viajar entre Asia y Occidente hasta en 20 días”. La guinda de la torta la colocó al final de su conferencia, afirmando que: “América es el líder mundial en preocuparse por el medioambiente”.

El 06 de diciembre del 2020 la central de noticias financieras *Bloomberg* nos presenta el siguiente titular: “El agua de California comienza a cotizar en el mercado de futuros en medio del temor a su escasez”. ¿Qué quiere decir que el agua entre al mercado de futuros? Básicamente, un “futuro” es un contrato con fecha predeterminada futura en el que se acuerda el intercambio de cualquier activo, pero con un precio acordado con anticipación. Entonces, debido a la sobreexplotación del agua (en mayor medida por la industria y el sector primario) y su escasez derivada, los fondos financieros comenzaron a especular sobre su valor futuro en la Bolsa. Ahora, cabe aclarar que estos contratos

6. Las principales ideas desarrolladas en este apartado fueron discutidas y profundizadas junto a Rodrigo Fariás, quien las traslada a un campo relacionado con el psicoanálisis de Lacan, Nietzsche, Deleuze y Guattari. Me manifiesto en deuda. Para un análisis más detallado, véase: Fariás (2021).

no requerirán de entrega de agua físicamente, pero sí que son puramente financieros. ¿Qué quiere decir que sean “puramente financieros”? Que el precio futuro del agua se estimará a partir de las expectativas de escasez de los principales actores del mercado, a saber, bancas multimillonarias y fondos repletos de especuladores; tanques llenos de tiburones.

Dos fenómenos que, a simple vista, podrían verse como aislados, sin relación alguna: por un lado, un anuncio sobre las “bondades” materiales de las que ciertos países pueden aprovecharse debido al acelerado derretimiento del Ártico. Por otro lado, la escasez del agua devenida especulación en las bolsas financieras del mundo. ¿Qué líneas se pueden trazar entre ambos casos? Podríamos, tal como lo hace Tim Di Muzio (2015), dar cuenta de que estamos frente a expresiones claras de una “civilización de petro-mercado”: “un patrón histórico y contradictorio de orden civilizatorio cuya reproducción social está fundado sobre combustibles fósiles no-renovables, mediado por el mecanismo del precio del mercado y dominado por la lógica de la acumulación diferencial” (Di Muzio 2015, 5). La institución central de esta especie de civilización es, como ya deben suponer, el capital. Pero no cualquier capital, sino más bien uno específico, el cual se viene reproduciendo, acumulando y contaminando desde las primeras fábricas de Inglaterra en el siglo XIX: el *capital fósil* (Malm 2020). Según Di Muzio (2015), uno de los problemas derivados del desarrollo de este “capitalismo del carbono” se funda en el hecho de que, para lograr su vasta acumulación, se requiere de excedente de energía producida por combustibles fósiles, alterando los patrones de reproducción social previos, ligados a un crecimiento bajo en carbón y a una velocidad mayormente cercana a los tiempos de la Tierra.

Ahora, cabe destacar que este capitalismo no debe concebirse como un mero sistema económico sino, más bien, como un *modo de poder*, el cual destaca por permitir que los dueños de este capital fósil capitalicen la mayoría de la capacidad de producción, consumo e intercambio comercial para beneficio privado: “[...] es también un modo de poder interclase, en el cual el 1%, o los individuos de mayor riqueza, consumen la mayor parte

de la energía del planeta, acumulándola en forma monetaria, y por ser dueños de activos generadores de riqueza, sumado a su consumo voraz, presentan la mayor huella ecológica de todas” (Di Muzio 2015, 6). Por lo tanto, no solo el hecho de que la infinita acumulación de capital conlleve infinita desigualdad, sino que también arrastra consigo una estela de carbono impulsado por motores a petróleo, los que arrasan con toda vida que se le plante por delante.

Por consiguiente, la “carbonización de la vida cotidiana”, tal como Di Muzio (2015) le llama, fue impulsada por las denominadas “siete hermanas”: siete empresas petrolíferas que tuvieron el monopolio de la extracción de dicho material fósil, a tal nivel que no les interesaba trabajar con otras empresas independientes, por lo que le bloqueaban el acceso al petróleo (Mitchell 2011). *Anglo-Persian Oil Company* (ahora BP –British Petroleum–); *Gulf Oil*, *Standard Oil of California*, *Texaco* (ahora, las tres conforman Chevron), *Royal Dutch Shell*, *Standard Oil Company of New Jersey* (fue Esso, luego Exxon, ahora ExxonMobil) y *Standard Oil Company of New York* (originalmente Socony, luego Mobil, ahora ExxonMobil). Lo interesante de este monopolio es que entre todas estas empresas no eran dueñas de más del 3% de los depósitos de petróleo mundial, produciendo solo el 10% del petróleo a escala global. ¿Qué pasa con el otro 97%? Luego de la crisis del petróleo en 1973, gran parte está en suelos inexplorados, o en manos de empresas estatales del Sur Global, alineadas en lo que el *Financial Times* en 2007 llamó las “nuevas siete hermanas”: *Saudi Aramco*, *National Iranian Oil Company*, *PDVSA* de Venezuela, *PetroChina*, *Gazprom* de Rusia, *Petrobras* de Brasil y *Petronas* de Malasia (Di Muzio 2015). Actualmente, controlan un tercio de la producción de petróleo y gas mundial, y más de un tercio de las reservas de aquellos combustibles.

Podemos darnos cuenta de que aquellos países forman parte del bloque BRICS, las cinco mayores economías emergentes del mundo: Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica. Lo importante de esto es que, nuevamente, estamos en presencia de países que buscan posicionarse en la elite económica mundial a punta de extracción y consumo de combustibles fósiles, lo cual, claramente,

significa un mayor daño al medioambiente y un mayor peligro para la humanidad, tomando un camino que, de antemano, sabemos que no tiene otra salida más que la destrucción de la vida en el planeta: el proceso que nos ha llevado a vivir en una civilización de petro-mercado, o como Malm (2020) le llama, una *economía fósil*. En este tipo de economías, el crecimiento económico es uno de sus mandatos principales, la unión entre expansión económica y consumo de energía fósil. El mejor ejemplo que podemos tomar es China. Ha crecido al 10% anual en promedio, entre el 2000 y el 2011; el 2019 fue el año que menos creció desde 1990, puntuando un 6,1% anual. La base de su enorme y acelerado crecimiento: la producción de carbón y petróleo, pero por sobretodo el consumo de ambas materias primas. Respecto al primer ámbito, la producción de carbón representa un 58% del total de su economía y la producción de petróleo, un 20% de esta. Estamos hablando de 4,1 billones de toneladas cortas⁷ de carbón al año y 17 millones de barriles de petróleo por día (el segundo país que más produce luego de EEUU). Pero para ser el país que más crece a escala mundial, tal como hemos dado cuenta bajo la dinámica del capital fósil, también es el país que más consume, con un estimado de 4,3 billones de toneladas cortas de carbón al año y 14.5 millones de barriles de petróleo por día, dando cuenta de un crecimiento del 400% respecto a la cantidad de petróleo que consumía hace veintiséis años y un crecimiento aproximado de un 185% respecto al consumo de carbón en los últimos 20 años. Sobre el aumento de producción, presenta un 66% de la cantidad de petróleo desde el 1993 y un 156% de la cantidad de carbón desde el 2000 (Figura 1 y 2) (U.S. Energy Information Administration 2020).

7. 1 tonelada corta (short ton) es igual a 907,185 kilogramos.

Figure 2. China's petroleum and other liquids production and consumption, 1993-2019

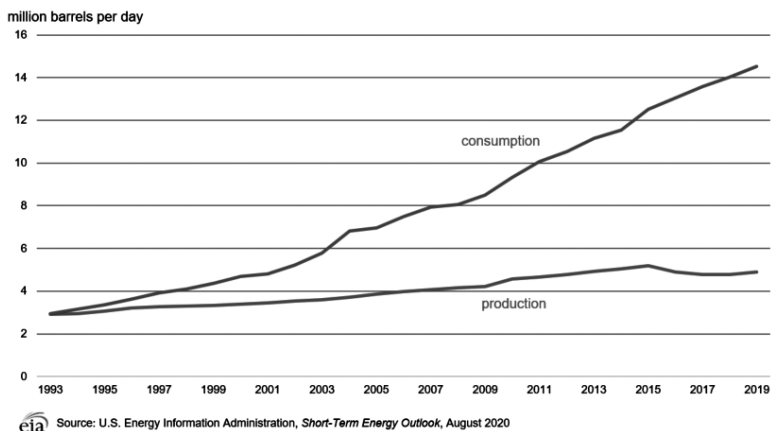


Figura 1. Consumo y producción de petróleo y otros combustibles en China, 1993-2019.
Fuente: U.S. Energy Information Administration, *Short-Term Energy Outlook*, agosto 2020.

Figure 6. China's coal production and consumption, 2000-2019

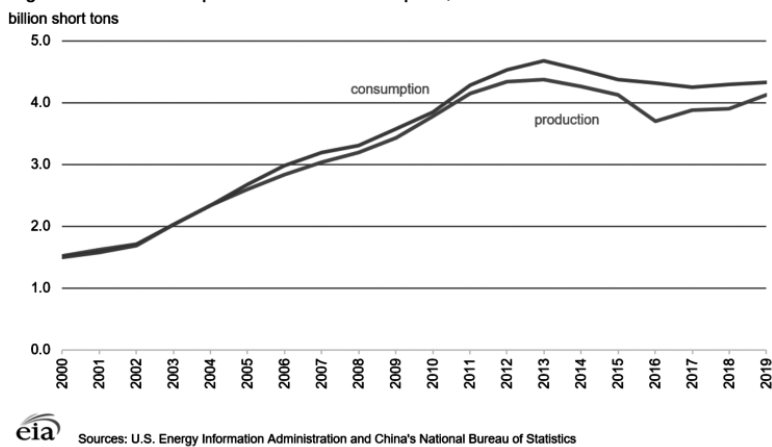


Figura 2. Producción y Consumo de carbón en China, 2000-2019.
Fuente: U.S. Energy Information Administration y China's National Bureau of Statistics.

A partir de los gráficos anteriores podemos concluir, en primer lugar, que la producción china aumentó considerablemente en las últimas dos décadas. Pero, en segundo lugar, lo que más impresiona es el aumento en su consumo de materias primas: ahora consume cuatro veces el petróleo que alguna vez utilizó y casi dos veces el carbón que hace veinte años necesitaba. Para que China crezca al ritmo en el que lo está haciendo, necesita consumir (muchísimo) más de lo que produce y de lo que alguna vez necesitó.

Capital fósil / carbo-capitalismo

La naturaleza, según Marx, es el principal arsenal de medios de trabajo para los humanos. A ella recurren para ensamblar sus instrumentos con los cuales también extraerán sus recursos; la Tierra, entonces, es su “cuerpo inorgánico” (Marx en Malm 2020, 442). El punto es que esta misma capacidad de adaptabilidad y universalidad es la que lleva a divisiones internas: “Si este amplio conjunto de herramientas extrasomáticas es un rasgo distintivo del *Homo sapiens sapiens*, es asimismo el punto en el que esa especie deja de ser una unidad. Precisamente porque los picos que hacen falta para romper la corteza de la materia pueden recurrir a todas las fuerzas de la naturaleza y abrir la totalidad del planeta a la posibilidad de su apropiación, algunos humanos pueden quedar fuera. Un material, una máquina, un motor primario pueden convertirse en propiedad privada” (Malm 2020, 442). Para Andreas Malm (2020), tomando como punto de partida a Marx, el problema recae en las relaciones de propiedad: “una matriz de posiciones para los miembros de la especie con respecto a los medios de producción” (Malm 2020, 441). Entonces, si estas herramientas para extraer recursos le pueden pertenecer a otros –y claro que es así–, para acceder a ellas deben recurrir a sus dueños, siendo víctimas de las relaciones de propiedad. Por lo tanto, podemos ver que cuando al trabajador se le separa de sus herramientas de trabajo, y debe ir en busca de ellas, las cuales ahora le pertenecen a un dueño que las monopoliza –y que, de hecho, se las arrebató de sus propias

manos por medio de la violencia [tema que trataremos en el segundo capítulo]– presenciamos la fundación de las relaciones de propiedad capitalistas.

Esta separación entre medios de producción y productores, bajo estas relaciones, pueden y deben reunirse de nuevo, pero ahora, una persona que vende su fuerza de trabajo –lo único que le queda por ofrecer luego del arrebato de sus medios– y un kilo de madera, o una máquina cualquiera, son unidades de intercambio inconmensurables, por lo que solo queda la opción de universalizar el medio de equivalencia: la utilización del dinero, con el cual cualquier cosa se puede intercambiar, anulando la diferencia cualitativa, abrazando la medida cuantitativa. Bajo esta lógica es que Marx (1975) expresó su famosa fórmula $M - D - M$ (Mercancía – Dinero – Mercancía), en la cual la primera M es cualitativa, representando a la fuerza de trabajo desnuda (el trabajador sin sus medios de producción), al que se le paga con dinero (D) por sus labores, siendo gastado en mercancía cuantitativa (productos a consumir para asegurar su subsistencia). La fórmula cambia para el dueño de los medios de producción: esta se abrevia $D - M - D'$. El capitalista parte con dinero (D), invirtiéndolo en fuerza de trabajo desnuda, la cual elaborará mercancías intercambiables cualquiera (M) con el fin de ganar más dinero del que invirtió (D'): “En una sociedad que ha experimentado este divorcio histórico, el capital es el medio necesario para concertar una cita productiva entre entidades inconmensurables, encuentro que no puede dejar de producirse ni puede consumirse plenamente. La interpolación no debe cesar jamás [...] [El capitalista] ha de estar dispuesto a sacrificar todo lo que no sea afán de lucro. El único objetivo racional para él *en cuanto capitalista* es el beneficio” (Malm 2020, 445-446).

Volviendo a la última fórmula que Marx nos presenta, la mercancía cualquiera (M) solo contiene “valor de uso” en tanto que *sustrato material*, es decir, mientras pueda utilizarse para fabricar algo, porque el objetivo real de la extracción de ese sustrato es el “valor de cambio” en la transacción misma por dinero a través del mercado. Pero lo que no se puede olvidar –y a estas alturas, creo que ya se olvidó– es que: “Sea cual sea el

valor de cambio que salga de las instalaciones del capitalista, ha de descansar en un fondo de recursos biofísicos. La producción de mercancías es producción de valor de cambio *por medio de la naturaleza*, y la naturaleza es justamente ese sustrato, subordinado y subsumido en una lógica exclusivamente cuantitativa” (Malm 2020, 447). Así las cosas, para que los trabajadores, valga la redundancia, trabajen aquellos sustratos biofísicos (madera, lana, hierro, cobre, etc.), se requiere de lo que Marx (1975) llama “materiales auxiliares”: el carbón para las máquinas de vapor, el cual se agota al momento de ser consumido por las llamas a través de la combustión. “Se trata, en efecto, de un caso paradigmático de consumo productivo: en la metamorfosis material del capital, algunos medios de producción –algunos materiales auxiliares– se queman, retornan a sus elementos, se convierten en humo y cenizas y son devueltos a la naturaleza” (Malm 2020, 448). Tomando en cuenta esta dinámica, entonces, podemos dar cuenta de que todo este proceso de producción que conlleva la combustión de “materiales auxiliares” como el carbón –o el petróleo, en nuestra época– es un proceso necesario e inevitable para lograr lo que al capitalista realmente le interesa: acumular capital, el cual, como pueden darse cuenta, no se puede detener, es ilimitado. La circulación del dinero como capital posee en sí misma su finalidad, pues solo por este valor siempre renovado el valor continúa valiendo; el movimiento del capital, por tanto, no tiene límite” (Marx en Deleuze y Guattari 1985, 256). A más extracción de recursos para que el trabajador los convierta en mercancía intercambiable, más trabajadores necesito para operar las distintas máquinas, más combustibles fósiles necesito para hacer funcionar las máquinas, y solo así puedo lograr mayores ganancias.

El capital es cuantitativo por su propia naturaleza: no admite, por lo tanto, punto final. Reconvierte la ganancia del primer ciclo en más fuerza de trabajo y más medios de producción para el siguiente, avanzando incansable a través de la reinversión, la *reproducción ampliada* o, sencillamente, la *acumulación de capital*; prosigue la producción a mayor escala, y de nuevo a

mayor escala, de tal modo que el metabolismo “*se convierte en un espiral*” (Marx en Malm 2020, 448). Para cada ciclo sucesivo, el capital se apropiará, *ceteris paribus*, de trozos cada vez mayores de naturaleza (Malm 2020, 448).

Este es el espiral en el que nos vemos envueltos hoy en día: más extracción de recursos (mayor apropiación de los recursos de la Tierra), más necesidad de trabajadores (mayor explotación laboral), aumento de los procesos productivos (mayor utilización de combustibles fósiles, lo que conlleva mayor contaminación), mayor acumulación de capital. Y el panorama no se ve alentador para el futuro: “[...] las medidas arbitradas para hacer frente al cambio climático se antojan, cumbre tras cumbre, manifiestamente insuficientes. [...] si aspiramos a evitar un cambio climático desbocado –no está claro que esto esté a nuestro alcance–, en 2050 deberíamos haber reducido las emisiones personales de CO₂ entre un 86 y un 92 por ciento con respecto a los niveles de 1990, un porcentaje difícilmente alcanzable” (Taibo 2019, 50). Es más, no solo parece inalcanzable reducir estas emisiones, sino que hemos presenciado hechos que nos demuestran que las grandes potencias económicas –las que más contaminan– no están dispuestas a cambiar sus modelos económicos ni sus formas de distribuir el poder para enfrentar el cambio climático: ya vimos el caso de China que busca posicionarse como líder económico global emulando las prácticas de crecimiento exponencial que vivió Estados Unidos en 1950, es decir, mediante una deplorable eficiencia energética. Comenzó a crecer y consumir a cantidades bestiales a finales de la era del petróleo barato, por lo que la naturaleza corre aún mayor peligro (Taibo 2019).

Para ponerlo en datos, el ser humano se ha apropiado de casi un tercio de la biomasa continental, consumiendo, en pocas palabras, una planeta y medio. A consecuencia de este esquizofrénico espiral de consumo y producción, 30.000 especies animales desaparecen por año (tres por hora); 12% de los pájaros, 23% de los mamíferos y 32% de los anfibios están en peligro de extinción; el 77% de las especies marinas está siendo sobreexplotadas, estando además amenazadas por la cada vez

mayor acidificación de los océanos debido a las concentraciones de gas carbónico que expulsamos al aire (Taibo 2019). Es más, se puede llegar a afirmar que entre un 12% y un 39% de la superficie de la Tierra, en un futuro cercano, presentará condiciones climáticas nunca presenciadas por los seres vivos (Bonneuil y Frescoz 2013, en Taibo 2019, 77). En palabras de Malm (2020), esta es “la maldición ecológica del crecimiento” (Malm 2020, 449).

Cuando nos referimos al asesinato sistemático de grupos étnicos, tales como la Alemania hitleriana contra los judíos, la España, Inglaterra, Francia y Portugal de Reyes y conquistadores contra los pueblos nativos de América o Israel contra los palestinos, utilizamos la palabra “genocidio”. Cuando presenciamos desastres ecológicos provocados por empresas extractivistas, las cuales inundan o secan miles de hectáreas para construir hidroeléctricas, cuando barcos cargueros derraman miles de toneladas de petróleo al mar, utilizamos la palabra “ecocidio”. Pero no tenemos palabra alguna para designar el acto consciente de destruir el planeta en el que todos vivimos. En una columna de opinión para el periódico digital *The Nation* Tom Engelhardt (2013) propuso la palabra “terracidio” para dichos casos, y aquellos que llevan la destrucción consciente de la naturaleza donde sea que vayan, pues les llama “terroristas”:

En el caso de los terroristas –y me refiero, en particular, a los hombres que dirigen las corporaciones más rentables en el planeta, gigantes compañías energéticas como *ExxonMobil*, *Chevron*, *ConocoPhillips*, *BP* y *Shell*– ustedes serán los que sufrirán las consecuencias, especialmente sus hijos/as y nietos/as. Además, pueden dar una cosa por sentada: ningún solo terrorista terminará en prisión, y sí, ellos saben perfectamente qué están haciendo (Engelhardt 2013).

Ahora, cabe tomar la precaución de apuntar a los culpables con cuidado. Esto no se trata de comenzar por culparnos entre todos nosotros, porque algunos tengan una dieta carnívora, otros una vegetariana; o que algunos prefieran el transporte público

antes que el particular, o que unos viajen repetidas veces al año en avión por trabajo, mientras otros que tienen la suerte de vivir cerca de donde laburan prefieren movilizarse en bicicleta. Tal como advierte Malm (2020) no debemos confundir a los capitalistas con los humanos. Esto no quiere decir que los primeros sean una especie no-humana, sino más bien, que la forma en que ellos se relacionan se nos impuso por la fuerza, desde las fábricas a punta de máquinas a carbón, hasta los golpes de Estado latinoamericanos financiados por el gobierno de Estados Unidos. Fueron sus formas terracidas, basadas en el capital fósil, las que fundaron esta civilización de petro-mercado; no es una especie de teleología que culminó *naturalmente* en este desastre ecológico, ni tampoco el progreso lógico del desarrollo de las civilizaciones anteriores. Esto fue un desgarrón en la historia, y los responsables tienen nombre y apellido.

La decisión de posicionar a las máquinas de vapor a carbón como principal medio de producción, teniendo un boom cerca de 1830, no fue un consenso entre los dueños de los medios de producción y los trabajadores. Fue una minoría de ingleses, hombres blancos y ricos, los que tomaron dicha decisión. Gracias a ellas, pudieron “liberarse” de la “tiranía de los obreros”. En palabras de un burgués de aquella época: “Las máquinas no se emborrachaban nunca; sus manos nunca temblaban por el exceso de trabajo; nunca se ausentaban del taller; no iban a la huelga para mejorar sus salarios; su exactitud y su regularidad eran constantes...” (Nasmyth en Buchanan y Tredgold 1883; en Malm 2020, 317). No por nada aquellos dueños de fábricas tuvieron que volver a sus máquinas ignífugas; los luditas no les dieron tregua hasta que el gobierno británico comenzó a legislar a favor de las fábricas, imponiendo la pena capital a quienquiera que se atreviese a prenderles fuego.

Trayendo el problema a la contemporaneidad, datos nos indican que para el año 2000, el Norte Global, o los países capitalistas más avanzados, eran responsables del 77,1% del CO2 emitido desde 1850, siendo que representan solo el 16,6% de la población mundial (Malm 2020). “Según Redefinig Progress y la World Wild Foundation, el espacio bioproductivo consumido hoy es

de 2,2 hectáreas por habitante del planeta, por encima, pues de las 1,8 que la Tierra pone a nuestra disposición. Un norteamericano [estadounidense] necesita 9,6 hectáreas, un canadiense 7,2, un inglés 5,6, un francés 5,3 y un italiano 3,8 [...] Vivimos, en consecuencia, por encima de nuestras posibilidades" (Taibo 2019, 96). El último dato que grafica claramente este problema radica en que, para llevar una vida cotidiana como estadounidense, se necesitan 3,6 planetas; *spoiler alert*: solo tenemos uno.

¿Triunfo del ecofascismo? o cómo alentar al desarrollo de macro/micropolíticas anarquistas

“La naturaleza es un campo de batalla”, afirma Mark Alizart (2020). En este, los nuevos fascismos han aparecido en el núcleo de las democracias liberales más consolidadas: en Alemania, el *Alternative für Deutschland*, partido de extrema derecha, es el opositor con más escaños en el parlamento; en Italia, el *Movimento 5 Stelle* y *Lega*, ambos partidos de extrema derecha, llevan años gobernando con mayoría en el Senado y en la Cámara de Diputados; y como máximo ejemplo tenemos el gobierno de Trump en Estados Unidos, el cual pavimentó camino para el surgimiento de grupos de extrema derecha, no solo políticos, sino que también civiles, quienes, armados hasta los dientes, fueron capaces de tomarse el Capitolio para la entrega de poder al nuevo presidente electo, el demócrata Joe Biden. Estos grupos neofascistas, no solo abogan por la xenofobia, la antinmigración, el antifeminismo, el anticomunismo y el conservadurismo moral, sino que también se declaran escépticos al cambio climático. Esto quiere decir que no creen que esta crisis esté ocurriendo, y si llegase a estar ocurriendo, no es más que un proceso natural de la Tierra, la humanidad no tiene nada que ver con esto. Por lo tanto, haciendo caso omiso a todos los desastres naturales que hemos presenciado al alza en las últimas décadas, desoyendo a la comunidad científica, la cual se ha esmerado en realizar, año tras año, diversos artículos, informes e investigaciones que le adjudican a las mayores potencias del mundo la responsabilidad de estar llevando a cabo un terracidio como nunca se había

logrado registrar⁸, llevan a cabo la defensa del carbo-capitalismo a punta de fusiles y leyes, “y por desgracia, los enemigos de la Tierra están mejor armados para ganar [la batalla] que sus defensores” (Alizart 2020, 39).

Los distintos grupos de izquierda no pueden hacer oídos sordos frente a esta catástrofe, ni la guerra que el carbo-capitalismo le ha declarado a la Tierra: “hoy en día, necesitamos una izquierda que comprenda que el capitalismo solo puede ser vencido a condición de vencer su metástasis carbofascista. Y esto quiere decir que necesitamos una izquierda que comprenda que debe ponerse al servicio de la ecología, que le es subordinada y no al revés” (Alizart 2020, 40). Este “carbofascismo”, o ecofascismo, podría entenderse como el acople entre el carbo-capitalismo y el fascismo contemporáneo. Cabe destacar que estos grupos no solamente están en el ámbito político: los propulsores del capital fósil, en sus inicios bajo la forma de banqueros y dueños de fábricas, actualmente empresarios e inversionistas, es decir, los fundadores del carbo-capitalismo y sus descendientes, son de una u otra forma, ecofascistas. Por esto requerimos del desarrollo de proyectos políticos basados en las distintas fuerzas de la izquierda radical, tal como el anarquismo, para, en primer lugar, detener a este conductor que, a sabiendas que chocará con el muro, no quita el pie del acelerador; es más, lo presiona cada vez más fuerte. Y, en segundo lugar, para crear comunidades plurales basadas en el fin de la explotación del medioambiente y los animales, la abolición de las fronteras, el fin de la propiedad privada y, en resumen, el fin de la explotación llevada a cabo por y entre humanos. En frente tenemos al nuevo enemigo, el Capital en su variante ecofascista:

8. Uno de esos estudios, por ejemplo, expresa sin duda alguna que la gran mayoría del derretimiento de los hielos en el planeta Tierra ha sido directa consecuencia del actual cambio climático. Ver: Thomas Slater et al., *Review article: Earth's ice imbalance*. *The Cryosphere*, 15, 233-246. 2021. Para ver otras consecuencias de la actual crisis climática, científicamente demostrables, ver: Sobre la subida de temperaturas en los lagos del mundo, Iestyn Woolway et al., *Lake heatwaves under climate change*. *Nature*, 589, 402-407. 2021. Sobre los problemas que el cambio climático trae a la agricultura: Keith Fuglie, *Climate change upsets agriculture*, *Nature Climate Change*, 11, 294-295, 2021; Sobre la subida del nivel del mar y sus consecuencias para las ciudades costeras: Nobuo Mimura, *Rising seas and subsiding cities*, *Nature Climate Change*, 11, 296-297. 2021.

El capital no es sólo economía, sino también poder, proyecto político, estrategia de confrontación política, enemigo jurado de las revoluciones políticas lideradas por sus *esclavos* (obreros, pobres, mujeres, colonizados) [...] el capital no es cosmopolita [...] [de hecho], su existencia se realiza a través del Estado-nación, del racismo, del sexismo, y cuando corresponda, de la guerra y del fascismo, los únicos capaces de asegurar la continuidad política de la expropiación y la expoliación cuando la situación se endurece (Lazzarato 2020, 43).

Sin racismo, sexismo ni terracidio, el capital no es capaz de seguir reproduciéndose, y sus propulsores y defensores no pueden seguir acumulándolo. Esta es una guerra a escala global, desde una minoría de hombres blancos y ricos con sus costumbres nihilistas, hacia la humanidad y toda la Tierra (aún cuando las actuales políticas liberales estén defendiendo el posicionamiento de mujeres o de alguna etnia minoritaria en cargos política y económicamente importantes con el fin de abrazar la inclusión, abolir el sexismo o cualquier otra exigencia progresista.

Amaia Pérez Orozco (2017) profundiza el problema del conflicto capital-vida⁹, al punto de afirmar lo siguiente:

Cuando la vida es un medio para un fin distinto [léase, acumular capital], está siempre bajo amenaza; la tensión puede suavizarse a veces [...] pero antes o después llegará un momento de desencaje, cuando la acumulación se produzca no a través de sostener vida, sino a costa de negarla o destruirla; cuando se desahucian personas para rescatar bancos; cuando se hace desaparecer una especie; cuando el negocio (o incluso la forma de superar una *crisis* de rentabilidad) es ir a la guerra (Pérez Orozco 2017, 124).

9. Pérez Orozco (2017), desde una perspectiva feminista, busca cuestionar el conflicto capital-trabajo asalariado que denuncia el marxismo tradicional, acusando a este de entender la vida de una forma unidimensional y reduccionista. La vida con la que el capital arrasa no solo es la mano de obra asalariada en la forma mercancía-fuerza de trabajo, es la vida en tanto que vida, la que se ve cooptada y explotada. El trabajo no asalariado (expresado en uno de sus máximos ejemplos, las mujeres a lo largo y ancho de la Tierra que, para dedicarse a criar hijos, cuidar familiares enfermos o cualquier otro motivo, deciden no seguir llevando a cabo una vida laboral remunerada) también es víctima de la extracción de la tasa de beneficio. Tal como afirma la autora: “El conflicto no es con el trabajo asalariado, sino con todos los trabajos, también los no pagados” (Pérez Orozco 2017, 122).

La autora también destaca la terminología que Yayo Herrero, antropóloga ecofeminista, le asigna al capitalismo: una “lógica biocida” (ya vimos en el apartado anterior cómo es que, para llevar a cabo la acumulación infinita de capital, se requiere de la extracción infinita de recursos naturales, es decir, una empresa *terrorista*), como también rescata de Antonella Picchio la definición de capitalismo como una “economía de muerte”. Así es como podemos dar cuenta de que el capitalismo, tan defendido por los gobiernos neoliberales (ojo, no solo de derecha, sino que también por las “izquierdas” socialdemócratas) ha logrado extraer nuestra propia vida y la vida de la Tierra. Pero este no es el fin, aún hay esperanza y solo existe a condición de que seamos capaces de organizarnos y hacer brotar, desde las grietas que el capital deja abiertas con su máquina de muerte, múltiples formas de vida radicales, alternativas reales que pongan a la Tierra y a lo común por sobre la ganancia y la competencia económica.

Maurizio Lazzarato (2020b) afirma que el objetivo de las políticas neoliberales de crear “subjetividades empresariales”, es decir, la formación de “sujetos económicos”, personas que tengan internalizados los “valores” y conductas del capital (asumir riesgos económicos individuales, competir por acumular capital, tecnificar la vida y reducir toda decisión a la razón económica del costo-beneficio particular) ha conducido a crear subjetividades patológicamente depresivas y ansiosas, precarias a nivel mental, económico, político y social. Otra forma de entender esta subjetividad capitalista es lo que Tiqun (2008) entiende por *Bloom*: “El *Bloom*, inmutable no recubre tanto una ausencia de gusto como un singular gusto por la ausencia [...] el *Bloom* busca en la fuga fuera del mundo la salida de un mundo sin afuera [...] El *Bloom* es por tanto ese cuerpo distintivamente afectado de *una inclinación hacia la nada*” (Tiqun 2008, 10). O como Lazzarato (2020b) lo expone: “Se trata de un empobrecimiento de la existencia provocado por el éxito individual del modelo empresarial” (Lazzarato 2020b, 146). Estas son las subjetividades formadas por el capitalismo, aquellas que reproducen un nihilismo gélido a lo largo de nuestras comunidades. Frente a este panorama, se alza el repudio de las subjetividades que rechazan

esta forma de vida, se niegan a devenir “capital humano”, se niegan a devenir “hombre endeudado” (Lazzarato 2020b). La izquierda institucional (llámese partidos políticos o sindicatos) no ha sido capaz de resignificar estas subjetividades, alinearlas, coordinarlas, porque no son siquiera capaces de ofrecer respuesta a la crisis de representación actual, ni a la crisis social, ni mucho menos a la crisis ecológica. ¿A qué se debe esta incapacidad? Al hecho de que, por el lado sociopolítico, no son capaces de salir del paradigma de la democracia liberal, de pensar en una forma alternativa de organizarnos, y por el lado ecológico, tampoco han sido capaces de desligarse del capital fósil, ni de buscar alternativas totalmente novedosas y radicales de organizar una economía que ponga el bienestar común y el cuidado del planeta como prioridad número uno.

Actualmente, se requiere de la organización de las múltiples fuerzas de izquierda radical, desde los marxismos heterodoxos y antiestatistas hasta aquellos movimientos que se agrupan bajo el extenso paraguas del anarquismo, para experimentar e inventar nuevas formas de combatir las lógicas del capitalismo terracida y de las democracias liberales, lejos de los partidos políticos de “izquierda”:

Hoy, dado que estas fuerzas o desaparecieron o están completamente integradas en la lógica del capitalismo, lo que importa es inventar, experimentar y consolidar una macropolítica capaz, por una parte, de hacer salir de la democracia representativa (política y social) y de concentrarnos con lo que Guattari define como “revolución molecular”. Por otra parte, habría que reactivar el uso de la fuerza, de un poder de bloqueo y suspensión del sometimiento y del avasallamiento que pueda desempeñar la misma función que la huelga en el capitalismo industrial. Sin esto, la oleada neoliberal aplicará integralmente su programa: reducir los salarios al nivel de la supervivencia, reducir los servicios del Estado de bienestar al mínimo, privatizar todo lo que todavía queda en el dominio 'público', arrastrando a la población al proceso regresivo del hombre endeudado (Lazzarato 2020b, 149).

Entonces, tenemos la tarea, en tanto que anarquistas, de pensar alternativas a dos niveles: macropolíticos y micropolíticos. Respecto a las macropolíticas anarquistas, salta a la vista un conflicto clásico en el pensamiento ácrata: lo local vs lo global. Considero que, antes de caer en la infértil discusión de cuál de las dos es más importante, pensemos lo local como aquellas experiencias comunes que pueden servir de ejemplo a nivel global. Así, propongo uno de los pilares de una macropolítica anarquista debe ser pensar en la organización económica de “lo común”¹⁰. Para esto, la perspectiva de George Caffentzis y Silvia Federici (2020) nos puede dar una mano. Partiendo de la siguiente afirmación: “La historia nos enseña que la comunización es el principio que han seguido los seres humanos para organizar su existencia en la Tierra durante miles de años” (Caffentzis y Federici 257). La propuesta que intentan presentar busca repensar la idea de lo común y el desarrollo de organizaciones comunistas de vida: “[...] No vamos a construir una sociedad alternativa sobre la base de la nostalgia [...] Mirar, sin embargo, hacia atrás nos permite rebatir la afirmación de que la sociedad de los bienes comunes que proponemos es utópica o un proyecto que solo pueden llevar a cabo pequeños grupos: los comunes son un marco político desde el que podemos pensar las alternativas al capitalismo” (Caffentzis y Federici 2020, 259).

La basta experiencia política de estos pensadores los llevan a proponer varios puntos a considerar frente a las cada vez más letales embestidas de la máquina terracida capitalista: (1) construir nuevos modos de producción a largo plazo mediante espacios autónomos y autogobernados; (2) comunizar la propiedad permitiendo así el acceso equitativo a los medios de producción; (3) eliminar las relaciones jerárquicas debido a que bajo estas modalidades, los bienes comunes están más expuestos a su cercamiento; (4) por sobre los recursos, están las relaciones

10. Opongo “lo común”, tanto a “lo privado”, núcleo ontológico del capital, como también a “lo público”, núcleo ontológico de la organización estatal. De todas formas, esto no es un llamado a dejar que, actualmente, lo público sea fagocitado por las empresas privadas. Debemos defender lo poco que queda de “público”, pero sin perder de vista que, por sobre ello, debemos apuntar a recuperar lo que nos pertenece a todos del Estado (y del mercado, claro está), para fomentar el desarrollo de vidas en torno a “lo común”.

sociales. La comunalización es un hacer-común, no enfatizando la riqueza material compartida, sino más bien el desarrollo mismo de vínculos solidarios entre pares; y por último, (5) el establecimiento de regulaciones establecidas democráticamente entre los integrantes de cada comunidad para el cuidado de lo común y para evitar cualquier intento de apropiación privada y usufructo.

Bajo estas propuestas, las distintas agrupaciones que anidan su pensamiento y acto bajo los valores del anarquismo pueden cumplir un rol central. Errico Malatesta, anarquista italiano, ya nos indicaba que los seres humanos tenían dos formas de enfrentar las adversidades de la vida en común: la lucha individual contra otros de la misma especie u otra (el egoísmo y la competencia individual del capital), o el apoyo mutuo y la cooperación entre todos, posicionando a la solidaridad como la condición fundamental para alcanzar el máximo grado de bienestar y seguridad. Este apoyo mutuo, sin embargo, no requiere de instituciones centralizadoras de poder como el Estado. Afirmaba, así, que la anarquía se define como la sociedad sin gobierno, la sociedad de las asociaciones horizontales. Kropotkin (2009), el famoso príncipe anarquista ruso –título del cual renegó–, también vio manifiestamente la importancia de las asociaciones de apoyo mutuo en su tiempo: “Al lado de esa corriente que pretende con tanto orgullo ser la conductora de los asuntos de los hombres [llámese capitalismo], percibimos la fuerte lucha sostenida por las poblaciones rurales e industriales a fin de reintroducir instituciones de ayuda y apoyo mutuos estables” (Kropotkin 2009, 308). Por lo tanto, podríamos deducir de estos autores que podría resultar esencial para una macropolítica anarquista estar fundamentada en el desarrollo y profundización de una economía de “lo común”, bajo los estandartes sociopolíticos del apoyo mutuo y la solidaridad entre humanos, animales y biósferas. Solo así podríamos defendernos de los que buscan arrebatarle la vida a la Tierra y a nosotros.

Ahora, ¿cómo pensar en micropolíticas anarquistas? Tal como Tiqqun (2008) afirma: “nosotros somos el *enemigo cualquiera* [...] aquel contra el que todos los dispositivos y todas las normas

imperiales se han agenciado" (Tiqqun 2008, 100). Somos anarquistas, feministas, ecologistas, marxianos, extranjeros, niños, animales, bosques, lagos y cuevas. El agenciamiento capital-autoritarismo nos condena, nos persigue, nos busca constituir en subjetividades empresariales, nos aplica métodos extractivistas, nos intercambia por dinero, nos reduce a capital. Frente a este nivel de violencia, no podemos tener inclinaciones hacia la nada, debemos constituirnos sujetos en guerra, una singularidad radical: "En las condiciones presentes, bajo el Imperio, toda agregación ética no puede constituirse más que en *máquina de guerra*, [la cual] es capaz de embates ofensivos, está en condiciones de librar batallas, de recurrir ágilmente a la violencia, pero no tiene necesidad de ella para llevar una existencia plena" (Tiqqun 2008, 106). Lazzarato (2020a) profundiza esta idea indicando que: "La finalidad de la máquina de guerra revolucionaria es frustrar esta articulación [la neutralización de la revolución por parte de los Estados] mediante una ruptura que suspenda las leyes de la maquinaria capitalista, especialmente la distribución de lo posible y lo imposible que implica, creando nuevas posibilidades para la acción [...] para realizar la 'mutación', la conversión de la subjetividad y la superación del capitalismo [...] debe tener por objeto la 'guerra' contra el capital" (Lazzarato 2020a, 143).

Por consiguiente, la máquina de guerra se presenta como una contribución esencial para el desarrollo de una micropolítica anarquista al congeniar con sus postulados de levantarse en rebeldía contra toda forma de autoridad y contra el capital. Si se vuelve necesario, debemos armarnos y combatir físicamente contra aquellos que destruyen nuestra vida, contra quienes arrebatan nuestra dignidad y contra quienes atacan a la Tierra. La violencia no es nuestro fundamento principal: ya vimos que lo son la solidaridad, el apoyo mutuo, y la defensa de lo común. Pero en estos tiempos, día tras días vemos cómo es que todos nuestros valores son arrancados de raíz y negados, toda multiplicidad de formas de vida busca ser homogeneizada por la máquina estatal y por la máquina del capital. Frente a esto, debemos llevarnos al extremo: devenir máquinas de guerra con el fin de subjetivarnos a nosotros mismos, singularizarnos radicalmente y hacer frente

desde todos los ámbitos posibles, desde las revueltas callejeras hasta las universidades, pasando por los barrios, las cárceles, los hospitales, los centros de educación primaria y secundaria, las selvas en peligro de ser taladas, los ríos y lagos en sequía, las minas por descubrir; solo así, organizados, es cómo podremos enfrentar de mejor manera los embates del capitalismo terracida y, en última instancia, pensando, experimentando y desarrollando formas de vida nuevas y rebeldes.

A modo de conclusión, debemos darnos cuenta de que estamos en medio de una guerra, pero no como las que se vivieron en el s. XX, entre Estados y sus fuerzas militares, sino más bien, en una guerra civil la cual se despliega a lo largo y ancho de la Tierra. Recordemos la frase de Alizart (2020): “La ecología es un campo de batalla”. Y esta guerra no la comenzamos nosotros, es más, fue declarada hacia nosotros, contra nosotros, hace siglos (pero por más antigua que sea, no pierde su contemporaneidad), por los fundadores del carbo-capitalismo y los defensores del capital fósil, es decir, los banqueros, los antiguos dueños de los medios de producción, los actuales CEOs de todas las empresas que solo subsisten a punta de extraer los recursos de la Tierra, con el único fin de transarlos en la bolsa, para seguir multiplicando su acumulación de capital. En resumidas cuentas, los que cimentaron la civilización de petro-mercado, y los que actualmente los protegen, todo Estado que, en última instancia, deviene ecofascista: “El fascismo y la guerra son siempre posibles porque esta racionalidad [la económica] tiende constantemente a lo ilimitado, a la explotación sin límites de la totalidad de los recursos, humanos y no humanos [...] el siglo XX nos ha enseñado que este desplazamiento [de los límites del capital] no puede hacerse sin guerras y sin violencia fascista” (Lazzarato 2020a, 91). El Estado y el capital no están separados como pretenden creer los marxistas más ortodoxos, ni mucho menos el primero es un polo vacío por hegemonizar, como creen los posmarxistas. No existe semejante –o aparente– autonomía del sistema gubernamental: la policía, las políticas públicas, las decisiones legislativas y el aparato judicial están subordinadas al capital. Por lo tanto, su exigencia de acumulación infinita, como ya

suponemos, logra que todos estos aparatos estén a su servicio. Así es como surge el agenciamiento capital-autoritarismo, los dictámenes del capital son reterritorializados por la máquina estatal, la cual pone al servicio de aquel el monopolio del uso de la fuerza. De esta forma, los Estados devienen ecofascistas, negando la crisis climática, permitiendo la extracción de los recursos naturales a escalas inimaginables, y dichas empresas que llevan a cabo estos procesos son defendidas por el brazo armado del Estado, la policía y los militares, de las comunidades que se rebelan en su contra.

Un ejemplo claro de esto se está viviendo en Chile hace siglos, entre el gobierno y el pueblo indígena mapuche, en el sur del país¹¹. Hace décadas que este conflicto se ha intensificado y basta con utilizar las bondades del internet para darse cuenta de la violencia con la que el gobierno chileno busca amedrentar a los locales. Mediante la militarización de la zona, años de asesinatos de dirigentes mapuche por parte de la policía, ataques de bandera falsa por parte de los gremios fascistoides de la región, se le ha declarado la guerra al pueblo que, históricamente, ha habitado esas tierras, incluso, desde antes de la llegada de los españoles. Dicha corona, en primera instancia, y el gobierno chileno, luego de su independencia, se han dedicado sistemáticamente a aniquilar cada pueblo originario que habitó esta tierra, pero el pueblo mapuche sigue firme en su *Wallmapu* (así es como denominan a la región que habitan), en consonancia con los tiempos de la tierra, sabotando y levantándose en armas si es necesario contra las empresas extractivistas –principalmente, papeleras– que arrasan con los bosques, y contra la policía militarizada que no tiene asco en invadir su territorio con tanquetas y metralletas si es necesario. De experiencias como estas debemos sacar aprendizajes que nos resulten útiles para enfrentar a la máquina estatal y capitalista.

Otra experiencia interesante es la que se está llevando a cabo en los bosques de Alemania. El 26 de febrero del 2021 comenzó la okupación del bosque Altdorfer, cerca de Ravensburg, una

11. Para una vista general del conflicto entre el Estado de Chile y el pueblo mapuche, ver: Tricot, T. 2014. *Palabras de tierra. Crónica de la resistencia mapuche*. Santiago: Ceibo Ediciones.

pequeña ciudad al sur de Alemania, cerca de la frontera con Suiza. Este bosque está en peligro de ser intervenido y talado por una empresa minera, la cual busca extraer los recursos de una cantera ubicada al interior de este. ¿Qué hizo la gente? Comenzó a construir plataformas en los árboles para poder habitar en ellos, y así oponerse a la destrucción de dicho territorio. En octubre del 2020, en Flensburg, al norte de Alemania, cerca de la frontera con Dinamarca, habitantes de la ciudad comenzaron a okupar el bosque de Bahnhofs, el cual se encuentra en medio de la ciudad y busca ser talado para construir un hotel y estacionamientos de automóviles. Recurriendo a la misma técnica, se instalaron en medio del bosque y evitaron que las máquinas pudieran entrar y destruir todo. Ahora, no en todas las ocasiones esto salió bien. Los Estados son implacables cuando de lo que se trata es de enfrentarse a sus más profundos intereses. En el bosque de Dannenrod, 27 hectáreas de su terreno buscan ser taladas para la construcción de una autopista. Activistas de los pueblos aledaños llegaron a hacerle frente a la empresa, levantando cientos de barricadas y construyendo casas en los árboles a lo largo del 2019 y 2020. La policía germana demoró dos meses en desalojar el bosque, empleando más de dos mil policías para llevar a cabo la operación.

Por último, rescatar la labor que está llevando a cabo movimientos de bloqueo y sabotaje, tales como *Ende Gelände*. Este se conforma por miles de militantes del ecologismo radical organizados de forma horizontal, practicando en sus recintos tácticas para romper cordones policiales y enseñando primeros auxilios, en pos de sabotear las distintas estructuras del capitalismo extractivista. Se han hecho cargo de entrar a minas a tajo abierto bloqueando excavadoras y vías de transporte de material mineral a centrales eléctricas, arruinando la producción del día y retrasando las excavaciones. Otros grupos, también, se preocupan de sabotear cableados eléctricos que llevan electricidad a minas como la de Hambach, quemar maquinaria, y destruir infraestructura específica, lo cual dificulta mantener una extracción al ritmo deseado, y en el mejor de los casos, lograr que se cancelen los planes extractivistas.

Con todos estos ejemplos de resistencia pretendo dar cuenta de que las formas de atacar al capital fósil y sus defensores no se reducen a la clásica (y anticuada) figura de “la Revolución”, aquella que para Marx sería “la locomotora de la historia mundial”. Me quedo con la respuesta que el filósofo Walter Benjamin (2009), el más pesimista de los marxistas –con toda razón–, le dirige a dicha afirmación: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurre con esto algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin 2009, 58). Las revoluciones o, más bien, las revueltas, los actos de rebeldía, son y serán la interrupción del progreso que tanto defiende la civilización de petro-mercado, nunca su motor. De esto tenemos que ser conscientes.

La Tierra lleva siglos bajo ataque de los defensores del capital fósil, pero en estos últimos cuarenta años, las condiciones de vida –y muerte– se han intensificado hasta su máxima potencia. Requerimos del desarrollo de estrategias y de unidad en la revuelta. De los marxismos requerimos de sus distintos análisis de la acumulación capitalista, tal como desarrollamos en el segundo apartado de este escrito. En última instancia, nadie como Marx dio cuenta de todas las premisas, consecuencias y dificultades que el capitalismo trajo y trae consigo. Pero tal como Chiara Bottici (2013) afirma, el anarquismo es el antídoto contra las degeneraciones estatistas del marxismo y contra toda especie de autoritarismo. Las formas de vida que se desarrollan bajo el alero de los anarquismos –sin contar, claramente, con esa quimera que se hace llamar anarcocapitalismo– están ancladas, profundamente, en el desarrollo individual sin dejar nunca de lado la comunidad, bajo el apoyo mutuo, la defensa de la comunalidad y el libre desarrollo de una vida que se opone y se construye en la negación de las jerarquías entre humanos, negando la dominación sobre los animales y, sobre todo, negando el dominio de la Tierra. Estas nuevas formas deben vivir en consonancia con sus ritmos, en conjunto con sus bosques, lagos y mares. Solo subordinándonos a la ecología y sus necesidades es que podremos salir vivos de esto.

Bibliografía

- ALIZART, M. (2020). *Golpe de Estado Climático*. Buenos Aires: La Cebra.
- BENJAMIN, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago: LOM Ediciones.
- BOTTICI, Ch. (2013). "Black and Red: The Freedom of Equals" En *The Anarchist Turn*, por Jacob Blumenfeld, Bottici, Chiara y Critchley, Simon (eds.), 9-34. Londres: Pluto Press.
- CAFFENTZIS, G., y SILVIA FEDERICI. (2020). "Comunes contra y más allá del capitalismo" En *Neo-Operáismo*, por Mauro Reis (comp.), 255-274. Buenos Aires: Caja Negra.
- CEBALLOS, C. (2020). "El Desconcierto" *Socio de LarrainVial: "No podemos seguir parando la economía, debemos tomar riesgos, y eso significa que va a morir gente"*. 08 de abril. Acceso 20 de marzo de 2021. <https://www.eldesconcierto.cl/economia/2020/04/08/socio-de-larrainvial-no-podemos-seguir-parando-la-economia-debemos-tomar-riesgos-y-eso-significa-que-va-a-morir-gente.html>.
- CHIPMAN, K. (2020). "Water Futures to Start Trading Amid Growing Fears of Scarcity" *Bloomberg*. 06 de diciembre. Acceso 10 de marzo de 2021. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-12-06/water-futures-to-start-trading-amid-growing-fears-of-scarcity>.
- DELEUZE, G., y FÉLIX GUATTARI. (1985). *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y Axiomática Capitalista*. Buenos Aires: Cactus.
- DI MUZIO, T. (2015). *Carbon Capitalism. Energy, Social Reproduction and World Order*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- ENGELHARDT, T. (2013). "Terrarism, Terracide" *The Nation*. 23 de mayo. Acceso 17 de marzo de 2020. <https://www.thenation.com/article/archive/terrarium-terracide/>.
- GAGO, V., y SANDRO MEZZADRA. (2020). "Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización" En *Neo-Operáismo*, por Mauro Reis (comp.) 275-295. Buenos Aires: Caja Negra.
- GRAEBER, D. (2014). *En Deuda. Una Historia Alternativa de la Economía*. Barcelona: Ariel.
- HANSLER, J. (2019). "Pompeo: Melting sea ice present 'new opportunities for trade'" *CNN*. 07 de mayo. Acceso 10 de marzo de 2021. <https://edition.cnn.com/2019/05/06/politics/pompeo-sea-ice-arctic-council/index.html>.

- KROPOTKIN, P. (2009). *El Apoyo Mutuo*. Caracas: Monte Ávila.
- LAZZARATO, M. (2020a). *El capital odia a todo el mundo*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LAZZARATO, M. (2020b). “Después del fin del sistema de representación. Desobediencia y procesos de subjetivación” En *Neo-Operalismo*, por Mauro Reis (comp.), 145-151. Buenos Aires: Caja Negra.
- MALM, A. (2020). *Capital Fósil*. Madrid: Capitán Swing.
- MARX, K. (1975). *El Capital*. Madrid: Siglo XXI.
- . (1971). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. Madrid: Siglo XXI.
- MARX, K. (2015). “La Llamada Acumulación Originaria” En *Antología*, 330-384. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- MITCHELL, T. (2011). *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. London: Verso.
- PÉREZ OROZCO, A. (2017). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficante de Sueños.
- READ, J. (2003). *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*. Nueva York: State University of New York Press.
- TAIBO, C. (2019). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, eco-fascismo*. Santiago: Editorial Eleuterio.
- TIQQUN (2008). *Introducción a la Guerra Civil*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- U.S. Energy Information Administration. (2020). “Country Analysis Executive Summary: China” *EIA*. 30 de septiembre. Acceso 15 de marzo de 2021. <https://www.eia.gov/international/analysis/country/CHN>.



CUANDO LAS ECOLOGÍAS SE ENCUENTRAN:

HACIA UN ENFOQUE COMUNALISTA DE LA EXTINCIÓN DE LA BIODIVERSIDAD

THÉO ROUHETTE

El hecho de que la humanidad sea responsable de la acelerada disminución de todos los grupos de organismos biológicos es actualmente indiscutible. Las últimas estimaciones respecto al estado global de la vida en la Tierra nos proveen una cierta idea de la preocupante escala y extensión de la situación. Entre los hallazgos más sorprendentes, encontramos que más de un millón de especies están en peligro de extinción, que hemos perdido el 85% de los humedales, y que el 75% de la superficie terrestre está “alterada significativamente” (IPBES 2019). Y la situación sigue degradándose... Mientras, la gestión de la crisis de extinción se mantiene largamente constreñida hacia los Estado-naciones y actores globales, quienes van desde las Naciones Unidas hasta las ONG internacionales. Esta capa extrasocial ha estado orquestando la respuesta societal a la crisis desde que surgió en la agenda global a través de la Cumbre de Rio en 1992.

Casi 30 años después, este enfoque jerárquico ha fracasado profundamente en traer un cambio significativo a la rápida disminución de la biodiversidad (diminutivo de “diversidad biológica”). Como nos recuerda Dimitri Roussopoulos, desde el primer acuerdo ambiental internacional firmado en 1886, cientos –sino miles– de tratados y programas han sido firmados por cuerpos internacionales y un gran número de organizaciones intergubernamentales han sido creadas (Roussopoulos 2018). Pero los hechos se mantienen: la magnitud actual de la

“aniquilación biológica” está empeorando, provocando a su vez severos impactos ecológicos, económicos y sociales, particularmente en las regiones del mundo más pobres y menos culpables del desastre (Maxwell et al. 2016; Ceballos et al. 2017).

Una de las razones de por qué está fallando este enfoque es por la incapacidad para formular un diagnóstico apropiado del problema. En los reportes de las instituciones financiadas por las Naciones Unidas u ONG globales, es común encontrar cinco amenazas mayores sobre la diversidad biológica: (1) cambios de uso en la tierra y en el mar, (2) especies sobreexplotadas, (3) especies invasivas y enfermedades, (4) polución y (5) cambio climático (WWF 2020). Los investigadores han analizado y cuantificado extensivamente estas amenazas: han estimado el número de hectáreas de bosque que se cortan cada minuto, la cantidad de recursos pesqueros explotados en 2019, o incluso el aumento de la polución marina en los últimos 50 años. De todas formas, presentar estos “impulsores” como causas del declive de la biodiversidad provoca pasar por alto el problema fundamental: ellos mismos son los resultados de –o más bien, son acelerados por– un conjunto específico de relaciones entre las sociedades humanas y el medioambiente. Este conjunto específico (o modo de organización) se llama capitalismo, y el crecimiento económico es su motor.

A pesar de la producción intensiva de datos, modelos y escenarios, una vasta porción de la comunidad científica está estancada por la inhabilidad de reconocer explícitamente al capitalismo como la fuente de la crisis de extinción. Por ejemplo, una investigación fascinante ha cuantificado cómo la demanda de los consumidores de materias primas específicas, a través de cadenas de suministro internacionales, impacta a especies amenazadas específicas en países productores. Dentro de sus recomendaciones, los autores alientan a “reducir el volumen de comercio de las materias primas implicadas”, pero fallan en darse cuenta de lo profundamente antiético que esto puede ser para una economía capitalista (Lenzen et al. 2012; Moran y Kanemoto 2017).

Recuperar la arista crítica de la ecología, tal vez, tiene que partir desde un cambio en el diálogo, cooperación e interacción

que se da entre la ecología científica y la ecología política. La ecología puede ser definida, concebida y practicada de numerosas maneras, cada una de ellas con diversas bases filosóficas y diferentes grados de politización. Dentro de ese espectro, este ensayo buscará aislar y navegar en la relación entre, por un lado, la ecología practicada como disciplina académica dentro de las ciencias naturales y, por el otro lado, la ecología experimentada como praxis revolucionaria. Más específicamente, se buscarán potenciales sinergias entre algunas ramas emergentes de las ciencias ecológicas y el pensamiento revolucionario de la “ecología social”, teoría originalmente propuesta por el historiador, activista y teórico social Murray Bookchin (1921-2006). Para lograr esto será necesario revisar la ecología científica tal como se practica en las universidades y cómo es transferida a los gobiernos, para luego contrastarla con la filosofía revolucionaria y la política comunalista de la ecología social. Solo así seremos capaces de confrontar estas dos ecologías, explorar sus contornos, posibilidades y obstáculos hacia un enfoque comunalista de la crisis de la biodiversidad.

La ecología como ciencia reprimida

Primero, consideremos la rama científica de la ecología, revisando algunas evoluciones recientes y las formas en que el conocimiento académico se traduce en política. La motivación inicial de los ecologistas, desde la década de 1960 en adelante, fue guiada por el “enfoque conservacionista”, basado en la idea de que la vida necesita ser protegida por su valor intrínseco (Davidson 2013). En la práctica, los conservacionistas enfatizan la protección de la naturaleza a través del aislamiento de la actividad humana mediante la creación de áreas protegidas, por ejemplo. En julio del 2018, las 240.000 áreas protegidas designadas a nivel global cubrían el 14,9% del ecosistema terrestre y el 7,3% de los océanos (UNEP-WCMC et al. 2018). La investigación se enfocaba en la identificación de “puntos calientes” de biodiversidad, el mapeo de áreas protegidas óptimas, la evaluación nacional de riqueza de diversidad y abundancia, el rastreo de especies en peligro, entre otros tópicos de interés (Sodhi y Ehrlich 2010).

Sin embargo, ante las dificultades de la conservación para proteger la biodiversidad, además de hábitats y especies en específico, una rama de la comunidad ecologista adoptó otra estrategia. En la década de 1990, empezaron a enfocarse en la valorización de la biodiversidad. La idea principal era evaluar la biodiversidad por su valor instrumental, es decir, por su utilidad para el desarrollo humano en general (aguas limpias, energía limpia, comida nutritiva, salud humana, etc.). El énfasis en la valorización promovió una ola de investigación interdisciplinaria dentro de la academia, centrada en el nexo entre ecología, economía y ciencias sociales. Dentro de los conceptos y marcos que se volvieron comunes están los Sistemas socioecológicos (*Socio-Ecological Systems*, o SES), la Contribución de la Naturaleza a las Personas (*Nature Contributions to People*, o NCP), y las Soluciones Basadas en la Naturaleza (*Nature-Based Solutions*, o NBS). Estos pueden ser definidos de la siguiente manera:

El enfoque de Sistemas socioecológicos (SES) provee un análisis holístico de los impactos sociales sobre ecosistemas como también del rol de los ecosistemas en las sociedades. Se enfoca en las dinámicas entre sistemas humanos y sistemas naturales, y está estrechamente relacionado con los conceptos de resiliencia, adaptabilidad y *panarquía*¹ (Folke et al., 2005). Siguiendo el trabajo de Elinor Ostrom, un SES puede descomponerse en cuatro subsistemas: ecológico, socioantropológico, económico y político-institucional. Dentro de los SES, los flujos e intercambios desde la naturaleza hacia la sociedad son concebidos como Contribución de la Naturaleza a las Personas

1. Según Gunderson y Holling (2002) en Prieto (2013) la panarquía es un concepto que explica la naturaleza evolutiva de sistemas adaptativos complejos, centrada en los elementos críticos que afectan o desencadenan la reorganización y transformación de un sistema. La panarquía es parte, entonces, de aquella estructura jerárquica que, como las de los sistemas naturales y humanos, así como la de los sistemas combinados (humano-naturaleza y socio-ecológicos), están interconectados en ciclos adaptativos inagotables de crecimiento, acumulación, reestructuración y renovación, por lo que su funcionamiento y sustentabilidad están dados por la comunicación que existe entre ellos. Para profundizar en estos conceptos, véase: Prieto, E. A. (2013) Resiliencia y panarquía: claves para enfrentar la adversidad en sistemas sociales. *Multiciencias*, Vol. 13, 23-29.; Holling B., Gunderson, L. H., & Peterson, G. (2002). Sustainability and Panarchies. En L. H. Gunderson, & C. S. Holling, *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems* (pp. 63-102). Washington, D.C.: Island Press [N. del T.].

(NCP). También designado como “servicios del ecosistema”, son definidos por IPBES como “todas las contribuciones, ya sea positivas o negativas, desde la naturaleza viva (por ejemplo, la diversidad de organismos, los ecosistemas, y sus procesos ecológicos y evolutivos asociados) a la calidad de vida de las personas” (Pascual et al. 2017). Actuando como los enlaces entre la naturaleza y el bienestar humano, las NCP incluyen procesos de regulación como la purificación y polinización del agua climática, procesos productivos vinculados a la comida, la energía y los materiales, como también beneficios culturales tales como la significación simbólica, el bienestar psicológico o la inspiración espiritual.

A partir de esta comprensión de las dinámicas socio-ecológicas, fue propuesto un nuevo conjunto de mediciones sustentables: las Soluciones Basadas en la Naturaleza (NBS). De acuerdo con la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), ellas “entregan soluciones efectivas a los principales desafíos globales, como la regulación climática, utilizando a la naturaleza mientras se beneficia a la biodiversidad en términos de ecosistemas diversos y bien administrados, respetando y reforzando los derechos de las comunidades sobre los recursos naturales”. Aquellas soluciones son definidas, generalmente, como acciones que están inspiradas, apoyadas o copiadas desde la naturaleza (van de Bosch y Ode Sang 2017). Estos marcos y conceptos se han vuelto, gradualmente, la corriente principal de la política ambiental global. La traducción de este conocimiento científico en políticas públicas se lleva a cabo a través de la “interfaz ciencia-políticas públicas”. Esta plantea una serie de desafíos a los investigadores. Algunos argumentan que la brecha entre ciencia y políticas públicas es causada por una concepción errónea de la incertidumbre científica. Otros apuntan a conflicto de intereses, falta de voluntad política, o “peligrosa procrastinación” (Bradshaw y Borchers 2000).

Sin embargo, desde un punto de vista crítico, pareciera que la ecología natural no logra traducirse en políticas públicas significativas y mucho menos en cambios sociales, debido a que se mantiene atrapada dentro de la matriz estatal. A esto se

le debe sumar la eficiencia con la que los gobiernos reducen los alarmantes hallazgos y las propuestas transformativas de los ecologistas en discursos reformistas y legislación minimalista. Antes de que los reportes globales científicos fueran publicados por instituciones asociadas a las Naciones Unidas, los gobiernos tenían la capacidad de censurar dicho contenido. Por ejemplo, el concepto de “solidaridad ecológica” entre naciones tuvo que ser eliminado de la Evaluación Global IPBES sobre Degradación y Restauración de la Tierra debido a que dos estados-miembros lo rechazaron por sus posibles implicaciones. Peor aún, la investigación científica es instrumentalizada para legitimar políticas de capitalismo verde y para promover estrategias de marketing de ecoblanqueo (o *greenwashing*)². Esto sucede a pesar del hecho de que la implementación de “sugerencias relevantes para políticas públicas” de informes científicos podría conducir a perturbaciones significativas en la circulación del capital y las dinámicas de poder. Tomemos a la agricultura como un ejemplo, e imaginemos una transición global desde monocultivos petroquímicos hacia una producción agroecológica de menor escala. ¿Cuáles serían las consecuencias para los especuladores de alimento y para las grandes firmas? ¿Y cuáles serían los impactos en términos de seguridad alimentaria y de integridad del ecosistema?

Para los ecologistas científicos, el resultado es una tensión generalizada entre, por un lado, el deseo de propagar el conocimiento y la conciencia sobre la catástrofe ecológica. Pero, por otro lado, está la censura autoimpuesta por la interfaz ciencia-políticas públicas. Una buena forma de ilustrar esta tensión es la terminología desplegada para designar a la sociedad capitalista. El término empresarial *business-as-usual*³ es usado

2. Generalmente, el *greenwashing* es entendido como una práctica a través de la cual se vende un producto como “amigable con el medioambiente” cuando, en realidad, no lo es, por el simple hecho de los beneficios que puede traer a la marca mostrarse *ecofriendly*. Para una vista general de los varios significados que ha tomado este concepto a lo largo del tiempo, véase: Lyon, T. P., & Wren Montgomery, A. (2015). The Means and End of Greenwash. *Organization and Environment*, Vol. 28, 223-249 [N. del T.].

3. Esta es una expresión inglesa que refiere a “lo mismo de siempre”, “a lo que estamos acostumbrados”. Por lo tanto, lo problemático para el autor es esta naturalidad con la que se refiere

regularmente para mencionar al actual sistema socioeconómico, el cual no solo evita el uso del término “capitalismo”, sino que además lo normaliza, presentándolo como el estado “usual” o habitual de las cosas.

La alternativa comunalista

La dicotomía entre la cantidad de conocimiento producido respecto a la biodiversidad y el fracaso de revertir la extinción de especies no debiese ser una sorpresa, ni tampoco una paradoja. ¿Por qué ocurre esto? Aquí, el trabajo de Michel Foucault nos puede ayudar a entender cómo es que la producción de conocimiento no solo está atada a su contenido, sino que también a su contexto. La producción, selección y diseminación de conocimiento está incrustada en relaciones de poder que, en parte, reflejan historias de dominación y marginalización (Foucault 1969). El poder genera procesos discursivos que influyen y guían las formas y contenidos del conocimiento, volviéndose este un producto de las relaciones de poder (van Assche et al. 2017). Por lo tanto, podemos afirmar que las instituciones productoras de conocimiento, tales como la academia, están estructuradas y atravesadas por dicho poder discursivo. Esto implica que, para liberar a la ecología científica de la matriz del Estado, necesitamos movilizar teorías políticas emancipadas del statu quo, y que además sean explícitamente críticas de los discursos hegemónicos.

Así, naturalmente, el anarquismo es hacia lo que debemos dirigir nuestra atención. Mientras que el anarquismo clásico no nos ofrece un foco consistente sobre cuestiones ecológicas (Taibo 2015), su rama verde ha vinculado consistentemente la dominación dentro de la sociedad con la dominación de la naturaleza, como también la degradación con la explotación social. Un ejemplo está en que Piotr Kropotkin y Elisée Reclus presagiaron el impacto medioambiental del capitalismo industrial hace más de 150 años. Sus correspondencias reflejan cómo es

a las formas en que el capitalismo vive y actúa, como si siempre hubiese sido así [N. del T.].

que sus trabajos geográficos fueron conectados con su activismo político. También se revelan sus esperanzas conjuntas respecto a una genuina educación popular (Ferretti 2011). Kropotkin, en su pionero libro *El apoyo mutuo*, desarrolló su mayor contribución tanto para el anarquismo como para la ecología, fundamentando sus ideas políticas en sus descubrimientos empíricos, exponiendo cómo es que el mutualismo puede ser observado en todas las formas de vida y, por lo tanto, debe ser considerado un factor de evolución tan importante como la competencia (Kropotkin 1902).

En el ecoanarquismo contemporáneo, la ecología social de Murray Bookchin figura como uno de los programas políticos y filosóficos más comprehensivos. Este se basa en la idea de que las jerarquías sociales son la causa de la actitud jerárquica hacia el mundo no-humano: los problemas ecológicos son originados por problemas sociales (Bookchin 1996). Para revertir la caída de la biodiversidad, la degradación de los ecosistemas y el cambio climático es necesario un cambio social radical que apunte a abolir todas las formas de jerarquía y de dominación. A principios de los años 60s, en su clásico ensayo *Ecología y Pensamiento revolucionario*, Bookchin (1964) situó el imperativo del crecimiento infinito del capitalismo como la mayor amenaza a la biodiversidad. Luego, basado en este trabajo, sus colegas y numerosos activistas han elaborado y desarrollado esta perspectiva revolucionaria, proponiendo un modelo de sociedad enraizado en la diversidad y la libertad (Biehl 2015).

Bookchin elaboró su filosofía ecológica tanto en *La ecología de la libertad* (1982) como en *La filosofía de la ecología social* (1996), proponiendo una concepción orgánica y de desarrollo respecto a la evolución humana dentro de la naturaleza. Acuñado como *naturalismo dialéctico*, aboga por una forma de pensamiento procesual que evite el antropocentrismo utilitario y el biocentrismo misantrópico (Morris 2019). Rompiendo también con el dualismo cartesiano y kantiano, concibe el desarrollo de una cultura exclusivamente humana, fuera del mundo natural como proceso evolutivo. Los humanos son vistos como una naturaleza consciente de sí misma: la racionalidad humana no es otra cosa sino una actualización de la naturaleza de su propia evolución

hacia la subjetividad. Por lo tanto, es dentro de la naturaleza donde los humanos pueden derivar los principios de una vida ética y responder a la cuestión de “qué debería ser”. El nuevo dominio de una “naturaleza libre” trascendería tanto la primera naturaleza biológica como la segunda naturaleza humana. Los humanos pueden convertirse en aquellos que cuidan de la Tierra, y podrían “elear la evolución a un nivel de autorreflexión que siempre ha estado latente en el surgimiento del mundo natural” (Bookchin 1996, 136).

Los ecologistas sociales insisten en que el cumplimiento de este potencial humano es concomitante con el cumplimiento de una sociedad democrática. Esta sociedad reconocería las competencias fundamentales de cada individuo para ser un ciudadano autónomo (Bookchin 1982). El comunalismo, programa político de la ecología social, reafirma la importancia histórica de las asambleas ciudadanas, defiende que los medios de producción sean de propiedad comunal y municipal, y alienta al reemplazo del Estado por una confederación de municipalidades libres (Biehl 1998). Así, las ideas comunales han echado raíces en varios lugares del mundo, desde cantones a comunas libres. La lucha revolucionaria de los kurdos en el Kurdistán sirio aparece como el ejemplo más directo en los últimos tiempos, como también la revolución social de Rojava estableció una sociedad democrática sin Estado, catalizada por la ecología y la liberación de la mujer. También tenemos a los zapatistas, en Chiapas, México, quienes estructuran sus territorios en base a principios muy similares a los de los comunales: democracia directa, mutualismo y ecología. Las victorias de municipalistas radicales en Europa dentro de los últimos años también provee de signos esperanzadores respecto a la emergencia europea de dicho movimiento.

Mientras el trabajo de Bookchin se mantiene como una de las más ambiciosas formas de ecocomunitarismo, varios pensadores, incluyendo algunos de sus excolegas, dieron cuenta de ciertas limitaciones en esta teoría (Morse 2007). Por ejemplo, la ecología social ha sido criticada por no considerar suficientemente las variaciones espaciales en el desarrollo humano y las particularidades de las dinámicas materiales entre sociedad y

naturaleza, a pesar del compromiso teórico con dichos valores (Clark 1998; White 2003). Encapsular la complejidad espacio-temporal de la dinámica entre sociedades y naturaleza en una gran narrativa puede, de hecho, generalizar conocimientos específicos provenientes de la antropología, la historia o la sabiduría local. Esta generalización podría conducir a propuestas institucionales simplificadas para culturas diversas y cambiantes. Por consecuencia, una base más profunda en los contextos locales y un compromiso más fuerte con las ciencias naturales y sociales podrían aumentar la adaptabilidad y durabilidad de las instituciones comunales en el futuro.

Cuando las ecologías se encuentran

¿Es posible una aproximación comunalista a la crisis de la biodiversidad? ¿Qué prácticas socioecológicas podrían permitirla? Dado el fracaso de revertir o reducir el ritmo de la extinción biológica, y el crecimiento de la alternativa comunalista, argumento que dicha aproximación no solo es posible, sino que es deseable por dos razones: Primero, puede reforzar la teoría comunalista al apoyar sus principios filosóficos en robustas pruebas empíricas. Segundo, el comunalismo puede proveer de resultados de investigación ecológica a instituciones capaces de traducirlas en acciones colectivas. Tanto los principios éticos derivados de la ecología social como el conocimiento contextualizado propuesto por la ecología natural forman el sustrato orgánico de esta aproximación.

Ahora, vale la pena mencionar cómo es que la investigación ecológica contemporánea provee apoyo empírico a las afirmaciones éticas de la ecología social. Un buen ejemplo lo dan los procesos a través de los cuales los seres humanos participan en la diferenciación y diversificación de la naturaleza. Desde la domesticación (a nivel genético), la reubicación selectiva y la caza (a nivel de especie), hasta la creación de ecosistemas (a nivel de paisaje), las actividades humanas aceleran el proceso de especiación (Bull y Maron 2016). La tasa de especiación de plantas agrícolas y naturalizadas observada podría ser hasta 300

veces más rápida que la tasa de especiación filogenéticamente calculada (Thomas 2015)⁴. Estos descubrimientos apoyan los argumentos de la ecología social contra las ideologías misantrópicas y antihumanistas: la influencia humana sobre la naturaleza no siempre es destructiva. Por el contrario, los humanos tienen la capacidad de ser agentes positivos en la evolución de la vida. Sin embargo, es necesario que una sensibilidad ecológica guíe el proceso en esta participación evolucionaria para realmente enriquecer la naturaleza y beneficiar a la sociedad. De otra forma, dada la rapidez del desarrollo de la tecnología genética, dicha influencia se mantendrá como una fuerza guiada por el azar en el mejor de los casos, o por el lucro en el peor de ellos.

La investigación ecológica, particularmente los estudios sobre redes ecológicas, provee de apoyo al argumento que defiende los modos de organización no-jerárquicos y descentralizados. Comparando redes construidas por humanos con redes orgánicas como las redes alimentarias, se ve que las características de las redes humanas modernas –uniformidad, jerarquía y eficiencia– no pueden ser encontradas en sistemas naturales. En cambio, son descentralizadas: estructuradas para alcanzar la diversidad y la heterogeneidad, estas forman redes al azar sin especies dominantes y en bajas agrupaciones. Esto provee al sistema natural de estabilidad y resiliencia, mientras que el énfasis en la jerarquía y la eficiencia de los sistemas humanos los hace más vulnerables a las perturbaciones (Pantel 2021). Esto sugiere, asumiendo que la naturaleza puede inspirar conductas humanas, que los modos de organización no-jerárquicos, descentralizados y diversificados están mejor equipados para construir comunidades e instituciones humanas resilientes, particularmente en un contexto de abruptos cambios medioambientales.

4. Algunos ejemplos interesantes son descritos por Thomas (2015). Estos pueden ser encontrados tanto en hábitats antropogénicos como zonas urbanizadas, carreteras o suelos alterados, como también en hábitats naturales, a decir, en marismas o riberas de arroyos. Un ejemplo de especiación en cautiverio es la perenne planta horticultural *kewensis*, la cual viene de una hibridación entre la *Primula verticillata* y la *Primula floribunda*. Esta ocurrió en el jardín Kew de Londres, en 1898. Para 1905, la primera semilla fertilizada apareció a través de poliploidía, es decir, la duplicación de su genoma. Originalmente, la *P. verticillata* vino desde África/Arabia, y la *P. floribunda* desde los Himalayas.

Mientras muchos otros ejemplos pueden ser descritos, nos enfocaremos en prácticas concretas que formen la columna vertebral del enfoque comunalista para la biodiversidad. Algunos conceptos socio-ecológicos emergentes pueden inspirar estas prácticas si son revisitados desde una visión ética. Las Soluciones Basadas en la Naturaleza (NBS), por ejemplo, reflejan una mentalidad instrumental: implícitamente sugiere que la naturaleza puede ser “usada” como una especie de herramienta para resolver “problemas”. Sin embargo, el enfoque no debe ser rechazado. Es claro que el desarrollo de una sociedad ecológica, por lo menos parcialmente, recae en nuestra capacidad técnica para construir infraestructura verde como los techos verdes, compensar la emisión de gases de invernadero a través de la reforestación, o proteger áreas costeras a través de la restauración de arrecifes de coral. Todas estas pueden ser consideradas Soluciones Basadas en la Naturaleza. Ahora, concebidas a través de los lentes del naturalismo dialéctico o evolutivo, estas “soluciones” pueden adquirir un significado más relacionado con el desarrollo. Pasando de *Soluciones Basadas en la Naturaleza* hacia el *Desarrollo con y a través de la Naturaleza*, una aplicación comunalista puede promover un florecer socioecológico, difuminando la distinción entre naturaleza y sociedad. La utilidad técnica y analítica del marco de Soluciones Basada en la Naturaleza puede ser redirigido hacia un objetivo triple: regeneración de la naturaleza, abolición del capitalismo y rehacer la sociedad.

Ejemplos concretos de esas “soluciones” o “desarrollos” son relativamente conocidos para los activistas ecológicos: la agroecología y la permacultura frente a la agricultura, son algunos de aquellos ejemplos. Otra posible y relevante aplicación es una reapropiación colectiva de la medicina natural (a base de plantas). Esta puede ser concebida como una forma de herbolaria comunalista, la cual puede tener un buen número de impactos positivos, dentro de los que se incluyen la debilitación del fuerte sector farmacéutico, la promoción de la diversidad floral –lo que conlleva beneficios asociados a la fauna, como los insectos polinizadores–, la protección de especies raras y vulnerables, el redescubrimiento de conocimiento tradicional olvidado y

un proceso de aprendizaje social. La herbolaria comunalista es solo una de las prácticas que pueden florecer a partir de una exploración más profunda del nexo entre políticas radicales, ecología natural y salud humana. Es precisamente esta integración la que los trabajadores de la fábrica autogestionada *Vio.me*, en Tesalónica, Grecia, han estado explorando desde 2013, cuando los trabajadores comenzaron a ocupar la fábrica y cambiar su producción de materiales para la construcción hacia productos amigables con el medioambiente (Gifford 2020).

De manera similar, la restauración de los ecosistemas puede ser profunda y radicalmente democratizada si es aplicada a través de principios comunales. La restauración es el proceso de reparar el daño hecho a los ecosistemas: se volverá cada vez más necesaria en el futuro. Las prácticas restaurativas, en tanto que herramientas para alcanzar un cambio medioambiental global, han estado incrustadas en relaciones de poder dominadas por actores privados o agencias estatales. Las relaciones jerárquicas entre agencias implementadoras y comunidades locales puede llevar a un monitoreo deficiente y al descuido de los esfuerzos de restauración. Esto puede ocurrir debido a que los programas impuestos por autoridades extrasociales, a menudo, presentan una falta de credibilidad técnica, como también de legitimidad política.

Por el contrario, la restauración comunalista puede promover autonomía y autogestión, basada en el poder ciudadano y en el cuidado ecológico. Las instituciones comunales pueden garantizar una toma de decisiones democrática, participación y monitoreo a largo plazo. Por su parte, las asambleas ciudadanas serían capaces de movilizar los descubrimientos y recomendaciones de los ecologistas locales, ingenieros y paisajistas, con el fin de identificar procesos degradantes y definir óptimas opciones de restauración (desde plantación de vegetación y rectificación de la tierra, hasta remodelación topográfica). Hasta ahora, se les ha dado atención limitada a las políticas de restauración y más específicamente a las de resolución de conflicto en el caso de haber intereses divergentes (Baker et al., 2014). Un enfoque desde la democracia directa proveerá una manera justa de considerar los diferentes objetivos, valores e intereses, como lo son

las típicas compensaciones entre los imperativos económicos y medioambientales. Fuerza a la transparencia, a la horizontalidad y a la aceptación social de todas las etapas del proceso, desde definir un propósito de restauración hasta la implementación y evaluación. Esta forma comunitaria de hacerlo podría proveer de espacios alternativos para un nuevo compromiso no-consumitivo de los ciudadanos con la naturaleza y, por extensión, entre ellos, proveyendo un contexto para la desmercantilización y la desdigitalización de las relaciones humanas.

Más allá del nivel local, muchas de estas prácticas podrían también ser implementadas a nivel de ecosistemas y bioregiones. Mientras que el comunismo se concentra en políticas municipales y de democracia directa, también propone un modelo confederado para organizar instituciones supramunicipales. A escala de ecosistema, una praxis comunista se esforzaría por la integración armoniosa de las economías y culturas con la ecología de un determinado territorio. Qué tan específicamente serán enmarcados los ecosistemas y las bioregiones, cómo será integradas las distintas culturas y normas, cómo es que el poder está distribuido y cuál es la competencia técnica, son todos problemas políticos (Clement y Standish 2018). Una perspectiva bio-regional, a través de la cual unidades administrativas puedan ser redefinidas de acuerdo con una racionalidad ecológica, puede contribuir a la creación de instituciones requeridas para atacar dichos problemas a una escala territorial mayor.

Estas consideraciones son particularmente relevantes para ecosistemas novedosos y bien diseñados, los cuales difieren sustancialmente de sus condiciones históricas, albergando ensamblajes ecológicos únicos. Las prácticas comunistas tienen que ser entendidas en el contexto de su auge y evolución. Las ecologías halladas en los intersticios de estos ecosistemas serán determinadas por acciones humanas más que por otra cosa. Las ciudades y las zonas industriales son ejemplos perfectos, ya que sus estatus ecológicos dependen, en última instancia, por sus formas de urbanismo correspondiente; las preocupaciones políticas relacionadas con las relaciones de poder, la administración democrática y la participación determinarán cada vez más su

integridad ecológica. Esto también aplica para los mecanismos que le permiten a las especies y ecosistemas adaptarse al cambio climático, como los cambios en los rangos biogeográficos y la alteración en la fenología (momento sincrónico de los eventos ecológicos). Un enfoque comunalista aseguraría que esos asuntos eminentemente políticos sean levantados y resueltos por comunidades autónomas, empoderadas y coordinadas, en lugar de instituciones extrasociales, ya sean agencias estatales o actores privados.

La implementación de aquel enfoque comunalista hacia la biodiversidad requerirá, inevitablemente, una ciudadanía educada. El estado actual de las publicaciones científicas, monopolizadas por unas cuantas grandes compañías, limitan las contribuciones de la investigación para una educación popular. En cambio, se requiere de una democratización radical del conocimiento científico. Tal como las municipalidades confederadas guiarían al proceso político a nivel territorial, centros manejados comunalmente podrían orientar a la educación y al proceso de investigación. Inspirado en el anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend, los principios guías serían: todos pueden hacer ciencia, todos pueden investigar, todos pueden contribuir a la producción y difusión del conocimiento (Feyerabend 1982). En otras palabras, la ciencia debe ser desmercantilizada y devuelta al control democrático.

Democratizar la ciencia requiere de la creación de un ecosistema de conocimiento radicalmente nuevo. Primero, se necesita acceso a la investigación: para esto, el *hacktivismo* de plataformas como Sci-Hub es un aporte invaluable, es un paso más hacia la ciencia libre. Ir más allá requiere el reemplazo total del actual sistema de publicación científica (el cual permite a *Elsevier*, la mayor editorial del mundo, tener márgenes de ganancia de un 36% sobre sus ingresos en 2010, más altos que los de Apple, Google o Amazon en aquel año) por un modelo de acceso abierto, basado en la filosofía de los comunes. Además, los artículos académicos son, en su gran mayoría, escritos en un inglés lleno de tecnicismos. Los centros comunales “epistémicos” debiesen promover un compromiso colectivo con la ciencia, proveyendo

no solo de acceso, sino que también de traducción, vulgarización del lenguaje y deliberación de las investigaciones. En cuanto al proceso de investigación en sí, más grupos heterogéneos y diversos de investigadores podrán fomentar la objetividad científica. Por ejemplo, se podrían reducir los sesgos ideológicos al incorporar diferentes antecedentes sociológicos. Este modelo podría superar progresivamente las instituciones disciplinarias, tales como la escuela republicana y la universidad neoliberal. En la ecología del conocimiento de una sociedad comunalista, estos centros podrían proveer de espacios para que los ciudadanos se involucren con el material intelectual necesario para el cuidado de su entorno natural.

Perspectivas y comentarios finales

Trabajar para incrementar la complementariedad entre la ecología natural y social nos puede llevar hacia nuevas prácticas socioecológicas, como también hacia la contribución para una efectiva democratización de la ciencia. Pero también tenemos que estar conscientes y ser cautos de las limitaciones y obstáculos en el camino: Primero, la ecología moderna está basada en una teoría de sistemas y trabajos de ecologistas pioneros como Howard T. Odum y Robert May (May 1976). El mismo Bookchin fue bastante crítico respecto del pensamiento sistémico. Su crítica radicaba en que estas formas vaciaban la naturaleza de propósito, dirección y agencia, a través de una reducción mecánica de “puntos de inflexión” y “ciclos de retroalimentación” (Bookchin 1982). También alertó de los peligros de una interacción contractual con la naturaleza, basada en un enfoque de “dar y recibir”. Claramente, esto puede profundizar la mercantilización del medioambiente, un escenario debatido con intensidad dentro de los estudios de los servicios de ecosistemas (Kallis et al. 2013, Kosoy y Corbera 2010).

Además, los intentos por acortar la brecha entre las formas de ecología científica y política pueden verse comprometidos por el escepticismo científico hacia la ideología. A lo largo de su historia, las ciencias naturales han sido movilizadas para

justificar teorías políticas o económicas diametralmente opuestas. Después de todo, tanto el darwinismo social como el anarquismo verde han utilizado la teoría de la evolución y la biología para basar sus argumentos, ya sea para el desarrollo de una sociedad individualista/capitalista o de una libertaria/socialista (Martin 2018). Desde esta perspectiva, integrar ciencia e ideología puede ser percibido como una forma de oportunismo en que una disciplina científica “objetiva” es instrumentalizada para justificar una ideología “subjetiva” específica.

Por último, hemos ignorado en gran parte cómo es que las ecologías son percibidas como incompatibles en dos dimensiones: filosófica y programática. Por un lado, los enfoques más convencionales de la biodiversidad han progresado hacia una forma ecológica de utilitarismo. Además, llevan consigo una agenda reformista, alentando a la acción gubernamental, a la responsabilidad corporativa y a la conciencia pública. Por otro lado, la ecología social está enraizada en una filosofía dialéctica utópica contradiciendo a la mentalidad burguesa y al pensamiento liberal. Propone una agenda revolucionaria que apunte a revertir el orden social dominante. La *Coopérative Ecologie Sociale* de París va más allá, oponiéndose a la ecología científica conservadora “desde arriba”, proponiendo una ecología popular transformativa “desde abajo” (Coopérative Ecologie Sociale 2014).

No está dentro de las ambiciones de este ensayo proveer de soluciones o contraargumentos para estas limitaciones. Independientemente de los obstáculos sociológicos, políticos o filosóficos, revertir la crisis de extinción vuelve necesaria una cultura de conocimiento orientada a la acción colectiva. La academia debe quebrar su relación con la “interfaz ciencia-políticas públicas”, la cual le entrega la venia al Estado para monopolizar la legitimación y la pericia científica. Los investigadores deben dejar de concentrarse en jugar al *lobby* con el Estado, y deben enfocarse en comunicarse con la ciudadanía. Un enfoque comunalista de la biodiversidad implica la popularización de la ecología y la democratización de la ciencia. Ambas deben estar basadas en las competencias de los individuos para actuar como aquellos que cuidan del mundo natural. En un sentido

más amplio, la mayoría de las soluciones para problemas reales involucran más que simplemente aplicar resultados científicos, al también jugarse complejos juicios filosóficos y éticos, estando o no explícitamente articulados. Felix Guattari, en su ensayo *Las tres ecologías*, aboga por pensar juntas las ecologías medioambientales, sociales y mentales. Pero el autor afirma que dicha integración no se trata de una unificación arbitraria de dominios heterogéneos bajo un estandarte ideológico. Sino, más bien, afirma que deben apoyar formas innovadoras de solidaridad y de subjetividades individuales y colectivas (Guattari 1989).

Yendo más allá, pensar juntos dos lados aparentemente opuestos del espectro ecológico permite emparejar una ontología filosófico-discursiva con métodos práctico-analíticos. La ecología social puede garantizar una aplicación ética de algunos de los conceptos utilitarios de la ecología natural y redirigirlos hacia objetivos revolucionarios. Aquella complementariedad combinaría ciencias naturales y políticas radicales con el fin de reconciliar a la sociedad con la naturaleza, en vistas a una sociedad-en-la-naturaleza, o más bien, sociedades-en-las-naturalezas. Para detener la crisis de extinción y el cambio climático, tanto el conocimiento científico sobre la biodiversidad como las políticas comunistas –no una o la otra– necesitan movilizarse.

Por último, renovar la relación entre ciencia y sociedad hacia una ecología popular va de la mano con la formación de lo que Castoriadis llamó “nuevos tipos antropológicos” (Castoriadis 2000). Estos nuevos tipos deben separarse de los consumidores capitalistas desempoderados y avanzar hacia un modelo de ciudadano-cuidador empoderado orientado activamente hacia la autogestión de las comunidades y el medioambiente. Siguiendo a Castoriadis, la libertad en esta sociedad está condicionada por la autolimitación, “no solo en las reglas de conducta sociales, sino que también en las reglas que adoptemos en nuestra conducta hacia el medioambiente” (Tarinski 2020). Cómo creamos y mantenemos estas nuevas reglas de conducta, tanto hacia la alteridad como hacia el medioambiente, es la pregunta crucial. Para Bookchin, las relaciones no-jerárquicas con la naturaleza requieren relaciones no-jerárquicas entre humanos. De forma

orgánica, cultivar relaciones mutualistas con otras especies podría constituir el impulso gracias al cual los humanos abolirían las jerarquías sociales dentro de sus sociedades.

Conclusión

Mientras que los últimos desarrollos en ecología natural proponen conceptos innovadores y herramientas para estudiar la interdependencia entre naturaleza y sociedad, la traducción de estas en acciones concretas se mantiene inefectiva. Dada la subordinación de la academia a la matriz estatal, la interfaz ciencia-políticas públicas asegura que los gobiernos sigan siendo percibidos como los principales agentes de legitimación para resolver la crisis de extinción. En el lado radical del espectro, la ecología social constituye un pensamiento revolucionario fundado en el naturalismo dialéctico, el cual propone un comunismo como programa político. Una sociedad ecológica, consciente de la necesidad de la humanidad por volver a entrar a la evolución natural, debe desarrollar instituciones democráticas basadas en las competencias individuales para autogobernar y para volverse los cuidadores del mundo natural. Un enfoque comunista de la extinción de la biodiversidad y la degradación de los ecosistemas debe promover una simbiosis de sociedades descentralizadas con sus medioambientes locales. Aquella articulación entre ecología natural y ecología social será capaz de abrir caminos emancipatorios para compartir conocimiento, restaurar la naturaleza y transformar a la sociedad bajo líneas ecológicas y democráticas.

Los esfuerzos para alcanzar dicha ecología popular constituyen un desafío enorme. Requiere la emancipación de la ecología natural –y de la academia en general– de la matriz del Estado y de la interfaz ciencia-políticas públicas. Los investigadores necesitan interactuar más con la gente y menos con los Estados-naciones y compañías privadas. Esto se basa en una ciudadanía educada, capaz de autogobierno, de autonomía y de autogestión del medioambiente. Esto implica la educación colectiva, el desarrollo de instituciones de democracia directa y de ciencia popular. Por último, se requiere de una enorme creatividad y resistencia

para inventar e implementar estas instituciones democráticas y prácticas ecológicas. Más allá de los numerosos obstáculos que se deben enfrentar a lo largo de la vida, todos los esfuerzos deben ser dirigidos hacia un mutualismo ético y complementario. Esta puede ser una de nuestras mejores esperanzas para volver a tomar el control sobre la trayectoria de nuestras sociedades y esforzarse para lograr esa simbiosis con el resto de la biósfera.

Bibliografía

- BAKER, S., ECKERBERG, K., & ZACHRISSON, A. (2014). Political science and ecological restoration. *Environmental Politics*, 23(3), 509-524.
- BIEHL, J. (1998). *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*. Black Rose Books.
- BIEHL, J. (2015). *Ecology or Catastrophe: The Life of Murray Bookchin*. Oxford University Press.
- BOOKCHIN, M. (1964). *Ecology and Revolutionary Thought*.
- BOOKCHIN, M. (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Cheshire Books.
- BOOKCHIN, M. (1996). *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*. Black Rose Books.
- BRADSHAW, G. A., & BORCHERS, J. G. (2000). Uncertainty as Information: Narrowing the Science-policy Gap. *Conservation Ecology*, 4 (1), art7.
- BULL, J. W., & MARON, M. (2016). How humans drive speciation as well as extinction. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 283(1833).
- CASTORIADIS, C. (2000). Pouvoir, politique, autonomie, in *Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil.
- CEBALLOS, G., EHRLICH, P. R., & DIRZO, R. (2017). Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 201704949.
- CLARK, J. (1998). *Municipal Dreams: Social Ecological Critique of Bookchin's Politics*.
- CLEMENT, S., & STANDISH, R. J. (2018). Novel ecosystems: Governance and conservation in the age of the Anthropocene. *Journal of Environmental Management*, 208, 36-45.

- COOPÉRATIVE ECOLOGIE SOCIALE. (2014). *21 thèses pour l'écologie populaire au XXIème siècle*.
- DAVIDSON, M. D. (2013). On the relation between ecosystem services, intrinsic value, existence value and economic valuation. *Ecological Economics*, 95, 171-177.
- EVERS, C. R., WARDROPPER, C. B., BRANOFF, B., GRANER, E. F., HIRSCH, S. L., LINK, T. E., OLIVERO-LORA, S., & WILSON, C. (2018). The ecosystem services and biodiversity of novel ecosystems: A literature review. *Global Ecology and Conservation*, 13, e00362.
- FERRETTI, F. (2011). The correspondence between Élisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a source for the history of geography. *Journal of Historical Geography*, 37(2), 216-222.
- FEYERABEND, P. (1982). *Science in a Free Society*. Verso.
- FOLKE, C., HAHN, T., OLSSON, P., & NORBERG, J. (2005). Adaptive Governance of Social-Ecological Systems. *Annual Review of Environment and Resources*, 30(1), 441-473.
- FOUCAULT, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- GIFFORD, J. (2020). How Social Ecology Can Save Medicine. *Medium*.
- GUATTARI, F. (1989). *Les Trois Écologies*. Galilée.
- IPBES. (2019). *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services*.
- KALLIS, G., GÓMEZ-BAGGETHUN, E., & ZOGRAFOS, C. (2013). To value or not to value? That is not the question. *Ecological Economics*, 94, 97-105.
- KOSOY, N., & CORBERA, E. (2010). Payments for ecosystem services as commodity fetishism. *Ecological Economics*, 69(6), 1228-1236.
- KROPOTKIN, P. (1902). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. McClure Phillips & Co.
- LENZEN, M., MORAN, D., KANEMOTO, K., FORAN, B., LOBEFARO, L., & GESCHKE, A. (2012). International trade drives biodiversity threats in developing nations. *Nature*, 486(7401), 109-112.
- MAXWELL, S. L., FULLER, R. A., BROOKS, T. M., & WATSON, J. E. M. M. (2016). Biodiversity: The ravages of guns, nets and bulldozers. *Nature*, 536(7615), 143-145.
- MAY, R. (1976). Simple mathematical models with very complicated dynamics. *Nature*, 261, 459-467.

- MORAN, D., & KANEMOTO, K. (2017). Identifying species threat hotspots from global supply chains. *Nature Ecology and Evolution*, 1(1), 1-5.
- MORRIS, B. (2019). The Legacy of Murray Bookchin. In F. Venturini, E. Değirmenci, & I. Morales (Eds.), *Social Ecology and the Right to the City*. Black Rose Books.
- MORSE, C. (2007). Being a Bookchinite. *Perspectives on Anarchist Theory*.
- PANTEL, J. H. (2021). Stability and resistance in ecology – what nature can teach us about building stable autonomous communities. In *Unpublished*.
- PASCUAL, U., BALVANERA, P., DÍAZ, S., PATAKI, G., ROTH, E., STENSEKE, M., WATSON, R. T., BAŞAK DESSANE, E., ISLAR, M., KELEMEN, E., MARIS, V., QUAAS, M., SUBRAMANIAN, S. M., WITTMER, H., ADLAN, A., AHN, S. E., AL-HAFEDH, Y. S., AMANKWAH, E., ASAH, S. T., ... YAGI, N. (2017). Valuing nature's contributions to people: the IPBES approach. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 26-27, 7-16.
- ROUSSOPOULOS, D. (2018). *Political Ecology: System Change Not Climate Change*. Black Rose Books.
- SODHI, N. S., & EHRLICH, P. R. (2010). *Conservation Biology for All*.
- TAIBO, C. (2015). *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión y autonomía*. Catarata.
- TARINSKI, Y. (2020). *Short Introduction to the Political Legacy of Castoriadis*. Aftoleksi.
- THOMAS, C. D. (2015). Rapid acceleration of plant speciation during the Anthropocene. *Trends in Ecology and Evolution*, 30(8), 448-455.
- UNEP-WCMC, IUCN, & NGS. (2018). *Protected Planet Report 2018*.
- VAN ASSCHE, K., BEUNEN, R., DUINEVELD, M., & GRUEZMACHER, M. (2017). Power/knowledge and natural resource management: Foucaultian foundations in the analysis of adaptive governance. *Journal of Environmental Policy and Planning*, 19(3), 308-322.
- VAN DEN BOSCH, M., & ODE SANG, Å. (2017). Urban natural environments as nature-based solutions for improved public health – A systematic review of reviews. *Environmental Research*, 158, 373-384.
- WHITE, D. F. (2003). Hierarchy, domination, nature: Considering Bookchin's Critical Social Theory. In *Organization and Environment* (Vol. 16, Issue 1).
- WWF (2020). *Living Planet Report 2020*.

ECONOMÍA PARTICIPATIVA, ECOLOGÍA Y ANARQUISMO

MICHAEL ALBERT

Introducción participativa

La economía participativa es una visión de cómo los seres humanos podemos conducir mejor nuestra vida económica, incluida la producción, el consumo y la asignación de recursos. A menudo llamada “parecon”, la economía participativa se basa en unos pocos valores centrales, para luego pasar a las instituciones fundamentales de las que, en realidad, solo tiene cuatro. No ofrece ningún plano, sino que nos entrega lo esencial para cumplir con los valores buscados.

Ecología es un término cuya definición puede cambiar un poco dependiendo de quién lo esté empleando. Para este ensayo, basta decir que la ecología es la forma en que los organismos, incluidos los humanos, impactan en y, a su vez, son afectados por sus entornos, incluyendo lo que nosotros mismos hemos hecho de ellos, como el carbono en el cielo, el plástico en los océanos, los sonidos que resuenan en nuestros oídos, la contaminación obstruyendo nuestros pulmones y el pavimento debajo de nuestros pies.

El anarquismo es otra palabra que adquiere distintos matices según quién la utilice. Para este ensayo, se considera que el anarquismo es una filosofía y un movimiento políticos que pone una gran carga de prueba en cualquier ejercicio de autoridad y, especialmente, contra la imposición de una jerarquía coercitiva

e involuntaria. El anarquismo, en casi todas sus formas, busca la abolición de un Estado que funcione por encima de la ciudadanía, y en la mayoría de sus formas rechaza, también, todas las demás estructuras consideradas autoritarias o jerárquicas.

Entonces, ¿cómo puede un artículo abordar la visión económica participativa, la ecología y el anarquismo? Bueno, tal vez podamos esbozar la visión económica, describir la necesidad de nuevas relaciones ecológicas y aclarar las aspiraciones anarquistas, y luego sugerir las formas en que la visión económica participativa interactúa con las necesidades ecológicas y la agenda anarquista.

Economía participativa (Parecon)

La economía participativa, también llamada parecon y, en ocasiones, socialismo participativo, se define por cinco características centrales.

Primero, en una parecon, soy dueño de mi camiseta, mi bicicleta, etc., pero ni yo ni nadie es dueño del lugar en el que se trabaja. El derecho a influir en las decisiones sobre el lugar donde uno trabaja se deriva de ser afectado por esas decisiones, no de la propiedad. Dicho de otra manera, los medios naturales y construidos por los cuales las personas crean nuevos productos son parte de un bien común social. No se utilizan para el bien privado bajo los auspicios de un pequeño grupo de propietarios. Se utilizan para el bien general, bajo los auspicios de todos los afectados.

En segundo lugar, más allá de eliminar la propiedad de los activos productivos, los trabajadores y consumidores se organizan en consejos de trabajadores y consumidores, y en federaciones de consejos como espacios desde los que contribuyen con sus esfuerzos y preferencias a la vida económica. Más aún, estos consejos distribuyen la influencia de la toma de decisiones sobre las opciones económicas en proporción a las decisiones que afectan a las personas que deciden. En la medida de lo posible, si usted se verá más afectado, tendrá más voz. Si se verá menos afectado, tendrá menos voz. Y esto es válido para toda la economía y para la producción, el consumo y la asignación de recursos.

En tercer lugar, la división del trabajo dentro y entre lugares de trabajo se cambia a lo que se denomina complejos laborales equilibrados. En lugar de que el 20% de la población trabajadora monopolice todas las tareas empoderantes en profesiones y trabajos de tipo gerencial y el 80% tenga solo tareas rutinarias y obedientes en trabajos serviles debilitantes, en una economía participativa todos los que trabajan tendrán una combinación de tareas que, en promedio, permite que cada persona esté igualmente empoderada por su trabajo en general y, por lo tanto, y este es el punto del enfoque, completamente lista para participar en la vida económica y la toma de decisiones. Todavía, por supuesto, en la nueva economía existe la cirugía, la abogacía, la ingeniería y otros trabajos calificados y empoderantes, basados en el conocimiento. Y la gente aún aprendería a hacer estos trabajos complejos. Pero los cirujanos limpiarán o contestarán teléfonos, o lo que sea, además de realizar operaciones. Todavía hay trabajo pesado, trabajo peligroso, trabajo aburrido, en la nueva economía, al igual que todavía hay trabajo complejo, empoderante y enervante. El cambio es que las personas realizan las labores desempoderantes y las empoderantes en una mezcla con un equilibrio de empoderamiento general. Es decir, cada trabajo en este nuevo enfoque está equilibrado para tener una combinación de tareas y responsabilidades que, en suma, transmiten implicaciones de empoderamiento promedio.

Cuarto, la norma de remuneración o pago de una economía participativa es el esfuerzo y el sacrificio en un trabajo socialmente valorado. En una *parecon* no hay ingresos por poseer propiedad, por poder de negociación o por producción. No obtienes ingresos por poseer, por ser más poderoso o incluso por ser más productivo *per se*. En cambio, si una persona trabaja más tiempo, obtiene más. Si una persona trabaja más, obtiene más. Si una persona hiciera, por alguna razón, un trabajo más oneroso o duro, obtendría más para compensar ese sacrificio. Siempre que, en cada caso, la persona esté realizando un trabajo socialmente valorado.

Quinto, en toda economía, sin importar el tipo, la asignación de recursos determina qué se produce, en qué cantidades,

a quién se distribuye y con qué valoraciones. En una economía participativa, esto se logra mediante lo que se denomina planificación participativa. Esta forma de planificación, la quinta característica definitoria de la economía participativa, es la única parte que es lo suficientemente compleja como para evitar ser presentada brevemente. Es un sistema de negociación cooperativa descentralizada que llega a valoraciones (o precios) relativos que reflejan los verdaderos costos y beneficios individuales, sociales y ecológicos que a su vez informan las decisiones sobre los insumos y productos reales.

Los consejos de trabajadores, a la luz de las actividades del año anterior y los precios finales, proponen e informan los productos que les gustaría producir y los insumos que necesitarán utilizar para hacerlo. Los consejos de consumidores suman e informan el consumo propuesto de sus miembros más el consumo colectivo de todo el consejo, cada uno de acuerdo con los ingresos y precios previstos. La información de los consejos de trabajadores y consumidores se procesa de manera mutuamente acordada y transparente, y se retroalimenta a los consejos junto con predicciones actualizadas de dónde llegarán finalmente los precios cuando se complete la planificación. A continuación, los consejos consideran la nueva información y ajustan e informan sobre nuevas propuestas. Los individuos y los consejos buscan llegar a resultados socialmente aceptables que desean a través de respetar la restricción de que sus propuestas sean consistentes con los precios/valoraciones que surgen, lo que significa que como consumidores respetan sus ingresos/presupuestos y como productores proporcionan los productos deseados sin desperdiciar activos. El proceso de ida y vuelta continúa hasta que se alcanza un plan. Además, las rondas de intercambio y refinamiento ocurren en el contexto de características adicionales que emplean las mismas ideas básicas en diferentes contextos para revelar las implicaciones ecológicas y abordar las opciones de inversión.

La afirmación del enfoque de planificación participativa, que aquí solo se esboza de manera sucinta y apenas se especifica, es que la influencia de cada actor es, en general, en proporción a la forma en que él o ella se ve afectado por las opciones por

decidir; las valoraciones son precisas para las implicaciones individuales, sociales y ecológicas; el plan llega sin demoras indebidas a agendas responsables e implementables; los métodos de actualización a la luz de los cambios en los gustos, necesidades y disponibilidades, a medida que avanza el año, se emprenden de acuerdo a los valores rectores; los comportamientos que se promueven no solo son factibles y mutuamente acordados por todos los involucrados, sino que también concuerdan con la solidaridad entre los participantes y la fortalecen, ya que el beneficio de cada uno depende, abrumadoramente, del beneficio de todos; y, por último, los resultados y los comportamientos sustentan la lógica y la práctica no solo de los consejos de trabajadores y consumidores, sino también de los complejos laborales equilibrados y la remuneración equitativa, y, por ende, de la falta de clases.

Esa es una gran afirmación, claramente, pero el punto es que las instituciones clave de la parecon son nada más que cinco y todas están diseñadas para que no haya una clase capitalista ni una clase coordinadora, sino que, en cambio, haya solo trabajadores y consumidores quienes, en la medida de que no estén impedidos de hacerlo, trabajan y consumen y todos disfrutan de las mismas oportunidades y las mismas condiciones generales, incluso cuando cada uno hace sus propios trabajos especiales, todos sin división de clase o gobierno de clase. Las nuevas instituciones producen solidaridad entre actores. Cada actor, para salir adelante, tiene que comportarse de manera coherente con el bienestar de los demás, en lugar de buscar pisotear el de los demás. En lugar de que los chicos buenos terminen en último lugar, incluso los chicos malos tienen que perseguir el bien social como un medio para lograr un avance privado. Estas instituciones nuevas también producen equidad. Cada actor recibe una parte de la producción social de acuerdo con el esfuerzo y el sacrificio que gasta para ayudar a producir esa producción. No hay diferencias enormes, ni siquiera dramáticas, en los ingresos y la riqueza porque no hay riqueza o ingresos para la propiedad, el poder o la producción. Usted gana más solo si trabaja socialmente de manera útil durante más tiempo, o más duro, o

en trabajos más onerosos. Y en general, la calidad promedio del trabajo de cada persona mejora abrumadoramente solo cuando el complejo de trabajo promedio equilibrado mejora para todos. Las nuevas instituciones también producen diversidad. Honran y buscan soluciones y opciones variadas, cumpliendo la voluntad de toda la población en lugar de solo los sectores de élite. Podría decirse que ellas también producen autogestión: concede a cada actor, ya sea en los lugares de trabajo, en las unidades de consumo o mediante el sistema de asignación, la influencia adecuada sobre cada decisión, desde las elecciones personales más pequeñas hasta los proyectos colectivos más grandes, y todo lo demás. Las nuevas instituciones, en definitiva, generan ausencia de clases, sostenibilidad y uso eficiente de los activos humanos y materiales para satisfacer necesidades y desarrollar potencialidades. Cada actor es libre de perseguir y satisfacer sus necesidades económicas de manera coherente y todos los demás actores pueden hacer lo mismo.

Ecología

Las economías agregan nuevos componentes al medio ambiente como los contaminantes, el agotamiento de los recursos naturales, y la alteración de la disposición y composición de los atributos medioambientales, o la forma en que las personas se relacionan con este, por ejemplo, mediante la construcción de represas o la creación de patrones modificados de habitabilidad humana. Cada una de estas y otras posibles formas en que una economía puede afectar el medio ambiente puede, a su vez, tener un efecto dominó en la composición de la naturaleza y, a través de esos cambios, en la vida de las personas. Por ejemplo, una economía puede agregar subproductos económicos al medio ambiente al expulsar gases por el tubo de escape de automóviles o chimeneas que acumulan sustancias químicas en la atmósfera. A su vez, estos efluentes pueden dificultar la respiración o alterar la forma en que los rayos del sol afectan las temperaturas atmosféricas. Ambas implicaciones económicas pueden tener un efecto dominó en la salud de las personas o en las corrientes

de aire que luego impactan las corrientes marinas, afectando, con ello, a los casquetes polares y luego alterando los patrones climáticos, el nivel del mar y el rendimiento de los cultivos. O una economía puede consumir petróleo, agua o bosques, lo que hace que las personas tengan que reducir el uso de recursos agotados, lo que afecta el nivel total de producción y consumo en todo el mundo, la disponibilidad de nutrientes esenciales para la vida y de materiales de construcción necesarios para la creación de viviendas. O una economía puede alterar la forma y el contenido de la dinámica del entorno natural, por ejemplo, al talar los bosques reducimos el suministro de oxígeno que emiten a la atmósfera, o al aumentar el número de vacas y afectar sus patrones de alimentación (para producir un bistec más sabroso para nosotros mismos), aumentando el metano que expulsan, lo que conduce al efecto invernadero que, a su vez, altera los patrones climáticos globales. O las economías pueden alterar los patrones de la vida humana y, por lo tanto, los patrones del transporte, así como otras dinámicas de consumo, lo que afecta, las relaciones continuas de las personas con las montañas, los ríos, el aire y otras especies.

En los casos anteriores, y en muchos otros, lo que hacemos en nuestra vida económica afecta directamente, o mediante un proceso de muchos pasos, cómo prosperamos o sufrimos ambientalmente en nuestra vida diaria, así como cómo el medio ambiente se adapta. En otras palabras, los actos económicos tienen efectos directos, secundarios y terciarios sobre el medio ambiente, y el medio ambiente modificado, a su vez, tiene efectos directos, secundarios y terciarios sobre nuestras condiciones de vida. A veces estos efectos son espantosos, como en el caso de los mares que se elevan para tragarse las zonas costeras y los países con alturas cercanas al nivel de mar. O en el agotamiento de cultivos, recursos o agua que causa hambre u otras privaciones generalizadas extremas. O, tal vez, los efectos son un poco menos severos pero aún horribles, como tornados, huracanes, sequías e inundaciones que devastan grandes poblaciones, o tasas de cáncer infladas causadas por aguas subterráneas contaminadas o radiación escalada que reduce a un gran número de personas

muy temprano en la vida, o represas que eliminan pueblos o aldeas enteras debido a su paso. O tal vez los efectos se limiten a áreas más pequeñas que sufren pérdidas cuando se pavimentan entornos naturales o cuando la contaminación acústica surge de la producción o el consumo ruidosos.

De todas estas posibilidades se desprende que la relación de una economía con el entorno natural circundante es mortalmente seria y no tener en cuenta esta relación con el medio ambiente, incluso si se cumple con todos los demás criterios, sería una debilidad condenatoria para cualquier modelo económico propuesto para la nueva sociedad.

Capitalismo y ecología

Antes de considerar la relación de la economía participativa con la ecología, podría resultar útil considerar cómo el capitalismo, y también lo que se ha llamado socialismo de mercado, fracasan con respecto al medio ambiente.

En primer lugar, los mercados priorizan la maximización de las ganancias (o excedentes) a corto plazo, independientemente de las implicaciones a largo plazo. En segundo lugar, los mercados ignoran la mayoría de los efectos ambientales como externalidades y han incorporado incentivos para violar el medio ambiente siempre que hacerlo produzca ganancias o excedentes o, en realidad, satisfacción del consumidor a costa de otros. Y, en tercer lugar, está el impulso del mercado para acumular, independientemente de los efectos sobre la vida y todas las demás variables. En otras palabras, los mercados crean incentivos para violar el medio ambiente y cualquier otra cosa externa al comprador y al vendedor, siempre que al hacerlo se mejore la ganancia del productor. Los vendedores, por ejemplo, usarán métodos de producción que arrojen contaminación pero que les cuesten menos que usar tecnologías limpias; que dañen las aguas subterráneas o consumen recursos, pero que cuestan menos que los métodos que no lo hacen; o incorporarán a los productos efectos secundarios que los consumidores que compran el producto no sufrirán directamente, pero otros sí, y cuya producción cuesta menos o induce a más

compras. Y no es solo que en cada transacción los participantes tienen un incentivo para encontrar el curso de producción más barato, más rentable y el curso de consumo más satisfactorio personalmente, es que los mercados obligan a que se lleve a cabo el máximo absoluto de intercambios.

Hay un impulso para comprar y vender, incluso más allá de los beneficios directos de hacerlo, porque cada productor no está sopesando los beneficios entre un poco más de ingresos y un poco más de ocio debido a trabajar menos, sino, en cambio, los beneficios de permanecer en el negocio versus dejar el negocio. Es decir, cada actor compite por participación de mercado para obtener excedentes con los que invertir para reducir costos futuros, pagar publicidad futura, etc. Estos excedentes deben maximizarse en el presente para que nadie quede superado en el futuro. La carrera por la participación en el mercado se convierte en un impulso para acumular ganancias continuamente sin tregua, lo que significa hacerlo, incluso, más allá de lo que la codicia de los propietarios podría implicar. La filosofía rectora es crecer o morir, independientemente de las inclinaciones personales contrarias. Esto no solo viola la atención a la sostenibilidad de los recursos, sino que también produce un flujo de basura y contaminación en constante aumento. Las transacciones se multiplican y en cada transacción persiste el incentivo para contaminar y violar el medio ambiente.

Obtenemos una economía que está consumiendo, agotando y dañando el medio ambiente a gran escala. Obtenemos una economía que convierte a las comunidades en vertederos, enferma de smog a las ciudades, contamina las aguas subterráneas que a su vez aumentan las tasas de cáncer y provocan un calentamiento global que amenaza no solo con tormentas violentas, sino incluso con grandes trastornos en los niveles de los océanos y la agricultura.

Parecon y ecología

¿Será una economía participativa mejor para el medio ambiente que el capitalismo? Sí, por varias razones.

Primero, en una *parecon* no hay presión para acumular. Cada productor no está obligado a expandir el excedente para competir con otros productores por la participación de mercado. En cambio, el nivel de producción refleja una verdadera mediación entre los deseos de un mayor consumo y los deseos de una menor cantidad total de trabajo. En otras palabras, en una *parecon*, cada uno de nosotros enfrenta una elección entre aumentar la duración e intensidad general de nuestro trabajo para aumentar nuestro presupuesto de consumo, o, en cambio, trabajar menos para aumentar nuestro tiempo total disponible para disfrutar de los productos laborales y del resto de las opciones de vida. Y dado que la sociedad en su conjunto enfrenta exactamente esta misma elección, podemos predecir razonablemente que en lugar de un impulso virtualmente ilimitado para aumentar las horas de trabajo y la intensidad, una *parecon* no tendrá el impulso de acumular producción más allá de los niveles que satisfagan las necesidades reales y desarrollen potenciales reales. Esto, por lo tanto, se estabilizará en niveles de producción y trabajo mucho más bajos, digamos treinta horas de trabajo para producir productos socialmente útiles a la semana, y, eventualmente, incluso menos.

La segunda cuestión es la valoración. La planificación participativa evita que cada transacción esté determinada únicamente por las personas que producen directamente y las personas que consumen directamente los artículos tranzados, y ofrece muchos menos incentivos estructurales a los participantes para maximizar los beneficios puramente personales, sin tener a la vista el impacto social más amplio. En cambio, cada acto de producción y consumo en una *parecon* es parte de un plan económico global integrado de forma total. Las interrelaciones de cada actor con todos los demás actores y de cada acción con todas las demás acciones, se contabilizan adecuadamente en la toma de decisiones de la planificación participativa. El meollo de esto es que los consumidores tienen presupuestos para que se les asignen ingresos, los lugares de trabajo tienen que producir lo que se valora socialmente, y los precios de los recursos, bienes intermedios y bienes finales, todos representan los costos y beneficios personales, sociales y ecológicos asociados.

La producción o el consumo de gasolina, cigarrillos y otros artículos con efectos positivos o negativos en personas, más allá del comprador y el vendedor, tienen en cuenta esos efectos. Lo mismo se aplica a las decisiones sobre la construcción de una presa, la instalación de turbinas eólicas o la reducción del uso de ciertos recursos. Los proyectos se modifican a la luz de los comentarios de los concilios afectados en todos los niveles de la sociedad, y también de los grupos de personas afectadas por las implicaciones ecológicas. Al eliminar el impulso del mercado para acumular bajo un horizonte de tiempo corto y la ignorancia impuesta por el mercado sobre los efectos económicos que se extienden más allá de los compradores y vendedores (como en el medio ambiente) y, por consiguiente, la fijación de precios incorrectos en el mercado de los artículos, la parecon contabiliza adecuadamente los costos, beneficiando y proporcionando medios para autogestionar los impactos ambientales con sensatez.

No es que no haya contaminación en una parecon. Y no es que no se utilicen nunca artículos no renovables. No se puede producir sin algunos desperdicios y no se puede prosperar sin utilizar algunos recursos. Más bien, cuando la producción o el consumo generan efectos negativos en el medio ambiente o agotan los recursos que valoramos y no podemos reemplazar, no debemos realizar transacciones a menos que los beneficios superen los perjuicios. Y no debemos realizar transacciones a menos que la distribución de beneficios y perjuicios sea justa. Esto es lo que logra ecológicamente la parecon a través de la planificación participativa y, realmente, todo lo que podemos pedirle a una economía que haga por su propia lógica interna. No queremos que la economía decida por la presión de su dinámica institucional resultados en los que los humanos no tienen voz. Queremos una buena economía que permita a las personas afectadas hacer sus propios juicios con el mejor conocimiento posible de los reales costos y beneficios, aportando una adecuada influencia autogestionaria.

Si la economía presenta este espectro de posibilidades y control a sus actores, como lo hace la parecon, lo que queda por evaluar es lo que la gente probablemente decidirá. La parecon permite que las personas sean libres y se autogestionen,

y simultáneamente asegura que la lógica de la economía sea consistente con la comprensión humana más rica posible de las conexiones y opciones ecológicas. De manera similar, podemos pedir al resto de la sociedad –su cultura, sus relaciones de afinidad y su forma de gobierno– que, por sus roles, no predispongan a las personas contra el medio ambiente o las generaciones futuras. Esto significa que una política manifiesta la voluntad de las personas y no tiene prejuicios institucionales respecto a la ecología. Significa que la afinidad se produce en el contexto del entorno y está en sintonía con cómo se maneja. Y lo mismo para la cultura. Esto último puede tener muchas formas, pero en cualquier caso significa que no habrá actitudes e inclinaciones desdeñosas –mucho menos contaminantes– dentro de las normas culturales.

El anarquismo

En términos más generales, un anarquista busca e identifica estructuras de autoridad, jerarquía y dominación a lo largo de la vida y trata de desafiarlas según lo permitan las condiciones y la búsqueda de la justicia. Como dijo Bakunin, “la autoridad tiende a hacer que su poseedor sea injusto y arbitrario; también hace que quienes están sujetos a ella estén de acuerdo con lo incorrecto, subordinado y servil. La autoridad corrompe a su poseedor y degrada a su víctima”. Los anarquistas trabajan para eliminar la dominación y la subordinación. Se centran en el poder político, el poder económico, las relaciones de poder entre hombres y mujeres, el poder entre padres e hijos, el poder entre las comunidades culturales, el poder sobre las generaciones futuras a través de los efectos sobre el medio ambiente y mucho más. Por supuesto, los anarquistas desafían al Estado y a los gobernantes corporativos de la economía nacional e internacional, pero también desafían cualquier otra instancia y manifestación de autoridad ilegítima. Como dice Kropotkin, capturando el sentimiento antiautoritario, pero quizás también presagiando complicaciones por venir: “Ya prevemos un estado de la sociedad donde la libertad del individuo no estará limitada

por ninguna ley, ni ataduras por nada más que sus propios hábitos sociales, y la necesidad que todos sienten de encontrar cooperación, apoyo y simpatía entre sus vecinos”.

Entonces, ¿por qué no todos los interesados en que la gente tenga control apropiado sobre sus vidas no admirarían el anarquismo? Los problemas surgen porque de ser “opositores a la autoridad ilegítima” pueden surgir movimientos de incomparable majestuosidad, por un lado, y movimientos que son majestuosamente poco impresionantes, por otro lado. Si anarquismo significa, principalmente, lo primero, la gente buena admirará y gravitará hacia el anarquismo. Pero si el anarquismo significa principalmente lo último, entonces la gente buena tendrá reservas o incluso será hostil a él. Entonces, ¿cuál es la versión no tan admirable o incluso desagradable del anarquismo que apaga a muchos defensores potenciales? ¿Y cuál es la versión admirable que ahora aumenta su apoyo en todo el mundo? ¿Y las admirables líneas incorporan suficiente conocimiento para tener éxito?

Anarquismo desagradable

El “anarquismo” desagradable es la marca que descarta las formas políticas *per se*, o las instituciones *per se*, o incluso la vieja tecnología *per se*, o que descarta la lucha por las reformas *per se*, como si todas las estructuras políticas, arreglos institucionales o incluso la innovación tecnológica, intrínsecamente, impusiera una autoridad ilegítima, o como si relacionarse con las estructuras sociales existentes para obtener ganancias limitadas inmediatas fuese una señal automática de apoyo o hipocresía al sistema. Con perspicacia, los anarquistas son capaces de reconocer el uso de la fuerza de los Estados contemporáneos con el fin de subyugar a la mayoría, pero algunos, en respuesta, deducen erróneamente que esto es una consecuencia de tratar de adjudicar, legislar o implementar objetivos compartidos, o incluso cooperar a gran escala *per se*, en lugar de ver que, en cambio, es una consecuencia de hacer estas cosas de manera particular para servir a las élites, de modo que lo que necesitamos lograr es cumplir las funciones de manera positiva. No es que no necesitemos ninguna política.

Necesitamos una buena política, una política anarquista, que de ninguna manera significa una contradicción en los términos. De manera similar, los anarquistas ven correctamente que muchas e incluso la mayoría de nuestras instituciones, mientras entregan a las personas la organización, festejos, comida, transporte, hogares y servicios necesarios, también restringen lo que las personas pueden hacer, por lo que subvierten las aspiraciones y la dignidad humanas. Sin embargo, algunos deducen erróneamente que todas las instituciones en sí deben ser opresivas, de modo que en lugar de instituciones duraderas, deberíamos tener solo interacciones voluntarias y espontáneas en las que, en todo momento, todos los aspectos se generan y disuelven de manera fluida.

La verdad contraria reside en que, por supuesto, sin instituciones estables y duraderas que tengan normas y roles bien concebidos y que perduren en el tiempo, las relaciones avanzadas entre poblaciones dispares, e incluso entre individuos, son absolutamente imposibles. Si bien los roles institucionales que obligan a las personas a negar su humanidad o la humanidad de los demás son, por supuesto, abominables, los roles institucionales que permiten a las personas expresar su humanidad de manera más plena y libre no son abominables en absoluto, sino que son parte integrante de un orden social justo y enriquecedor. En pocas palabras, no es que no necesitemos instituciones, sino que necesitamos instituciones liberadoras, lo que de ninguna manera es una contradicción.

La situación con la tecnología es similar. Los anarquistas miran las líneas de montaje, las armas y el uso de energía y ven, con toda razón, cómo expolían nuestro mundo. Pero algunos anarquistas dicen que hay algo en la búsqueda de la capacidad tecnológica que genera intrínsecamente estos resultados horribles, hasta llegar al punto de afirmar que estaríamos mejor sin la tecnología. Por supuesto, esto pasa por alto el punto de que los lápices son tecnología, la ropa es tecnología y, de hecho, todos los artefactos humanos son tecnología, y que la vida sería corta y brutal, en el mejor de los casos, sin tecnología. Por lo tanto, el problema nuevamente no es condenar y escapar de la tecnología

per se, sino crear y retener solo tecnologías que sirvan a objetivos y potenciales humanos. No es que no necesitemos la tecnología, necesitamos tecnología humanitaria [*humane*], lo que no significa de ningún modo una contradicción en los términos.

Y finalmente, con respecto a las reformas, el anarquismo advierte, con buenos motivos, que las ganancias que obtenemos son fugaces y las élites incluso logran utilizar la concesión de estas ganancias para reforzar su legitimidad y extender su dominio al otorgar, luego domesticar, y más tarde, a menudo, eliminar los mismos avances. Pero nuevamente, la observación que falta es que estos problemas no son el resultado del cambio o la reforma *per se*, sino del cambio que se concibe, busca e implementa de manera que presupone el mantenimiento del sistema, en vez de desafiarlo. Lo que se necesita en cambio no es negar las reformas, lo que implicaría ceder el campo de juego a las élites, sino luchar por las reformas que concebimos, buscamos e implementamos en formas diseñadas para llevar a los activistas a buscar aún más conquistas en una trayectoria de cambio que, finalmente, conduzca a nuevas instituciones.

No debería ser necesario ni siquiera discutir la “mala trayectoria” del anarquismo antes mencionada y sus confusiones antipolíticas, antiinstitucionales, antitecnológicas y antirreforma. Es perfectamente natural y comprensible para la gente cuando se sensibiliza por primera vez con los males de la estructura política, o de las instituciones contemporáneas o de las tecnologías actuales, o cuando se encuentran por primera vez con los problemas de las luchas reformistas, fallar en primera instancia y culpar a cada una de estas categorías por los males que encarnan las peores instancias de cada uno. Pero si esta confusión se abordara de forma natural sería temporal, ya que rápidamente quedaría claro que sin estructuras políticas *per se*, sin instituciones *per se*, y/o sin tecnología *per se*, por no mencionar sin reformas progresivas *per se*, la humanidad apenas sobreviviría y mucho menos prosperaría y cumpliría con sus múltiples capacidades. Pero, por supuesto, esta predicción de una fácil trascendencia de este tipo de puntos de vista descuida que los medios y las élites tomarán cualquier trayectoria negativa del anarquismo y lo apuntalarán,

retratándolo como el anarquismo en su conjunto, elevando sus ideas confusas e indignas para desplazar sus ideas más valiosas y para desacreditar toda la empresa. En este contexto, algunos de los defensores más extremos (pero llamativos) de puntos de vista contraproducentes serán destacados por los medios de comunicación. Como resultado, sus enfoques insostenibles y objetables ganarán mucha más visibilidad de la que justificarían sus números, mucho menos su lógica o sus valores y, a partir de entonces, también una cierta tenacidad.

Anarquismo deseable

¿Qué pasa con la buena trayectoria del anarquismo contemporáneo que es menos visible en los medios? Esto me parece mucho más edificante e inspirador. Es el ímpetu que está despertando ampliamente para luchar del lado de los oprimidos en todos los ámbitos de la vida, desde la familia, la cultura, el Estado, la economía, pasando por las relaciones internacionales. Esto conlleva hacerlo de forma creativa y valiente, con el fin de lograr mejoras inmediatas en la vida de las personas, lo que podría, incluso, conducir a ganar nuevas instituciones en el futuro

El anarquismo deseable trasciende la estrechez que sufrió en el pasado. En lugar de ser solo políticamente antiautoritario, como el anarquismo a veces lo era en gran parte de los viejos tiempos, hoy en día ser anarquista implica cada vez más tener una orientación de género, cultural y económica, así como políticamente arraigada, con cada aspecto tomado a la par e informado al resto. Esto, al menos en su grado actual de logro y aspiración, es nuevo en muchos aspectos, al menos en mi experiencia del anarquismo, y es útil recordar que muchos anarquistas hace tan solo una década, quizás incluso más recientemente, habrían dicho que el anarquismo lo aborda todo, sí, por supuesto, pero a través de un enfoque antiautoritario en lugar de elevar simultáneamente otros conceptos por derecho propio.

Tales anarquistas del pasado pensaban, ya sea implícita o explícitamente, que el análisis desde un ángulo abrumadoramente antiautoritario podría explicar la familia nuclear mejor que un

análisis enraizado en conceptos de parentesco; y podría explicar la raza o religión mejor que un análisis enraizado también en conceptos culturales; y podría explicar la producción, el consumo y la asignación mejor que un análisis enraizado también en conceptos económicos. Se equivocaron en este “monismo político”, y es un gran avance que muchos anarquistas modernos lo sepan y estén ampliando su enfoque intelectual en vistas de que el anarquismo ahora resalte no solo lo concerniente al Estado, sino también las relaciones de género, y no solo la economía, sino también las relaciones culturales y la ecología; y de hecho que resalte la libertad en todas las formas que se pueden buscar, y que lo haga en cada una de ellas no siempre y solo a través del único prisma de las relaciones de autoridad, sino también mediante conceptos más ricos y diversos arraigados en cada práctica.

Y, por supuesto, el anarquismo deseable no solo no desacredita la tecnología *per se*, sino que se familiariza con diversos tipos de tecnología y la emplea según corresponda. No solo no denuncia las instituciones *per se*, ni las formas políticas *per se*, sino que intenta concebir nuevas instituciones y nuevas formas políticas para el activismo y para una nueva sociedad, incluyendo nuevas formas de encuentro, nuevas formas de toma de decisiones, nuevas formas de coordinación, etc., incluidos grupos de afinidad revitalizados y estructuras de radios originales. Y este anarquismo deseable no solo no condena las reformas *per se*, sino que lucha por definir y ganar reformas de manera atenta a las necesidades inmediatas de las personas y mejorando las vidas de las personas ahora, así como avanzando hacia ganancias futuras y eventualmente transformadoras.

Entonces, ¿por qué el buen anarquismo, mucho menos visible, no vence al no tan buen anarquismo dejando el camino libre para que la mayoría de la izquierda gravite hacia el mejor lado del anarquismo? Parte de la respuesta, ya mencionada, es que las élites y los principales medios de comunicación destacan los puntos de vista no tan buenos, dándoles mucho más peso y tenacidad del que de otra manera acumularían. Pero parte de la respuesta también es que el lado bueno del anarquismo

contemporáneo es, en varios aspectos, demasiado vago para superar al resto. ¿Cuál es el problema? Creo que es, al menos en una parte considerable, que el buen anarquismo no plantea metas claras y convincentes.

¿Visión anarquista?

El anarquismo se ha centrado históricamente en el ámbito político de la vida. Pero incluso allí, con su larga historia, el anarquismo emergente de los movimientos actuales no nos aclara qué podría ser una política anarquista. Suponiendo que las sociedades deben cumplir funciones de implementación colectiva, legislativa y de adjudicación en el ámbito político de la vida, y deben hacerlo a través de instituciones de las que los ciudadanos participan y constituyen, ¿cuáles deberían ser estas instituciones? Si la mala tendencia dice que no favorezcamos a las instituciones políticas, sino solo la interacción espontánea cara a cara de los individuos libres, cada uno haciendo lo que eligen sin restricciones, entonces, ¿cuál es el mejor punto de vista de la buena tendencia que cumple las mismas aspiraciones orientadoras pero sin sacrificar la colectividad y la continuidad? ¿Qué tipo de estructuras con qué tipo de roles y normas sociales recurrentes bajo políticas anarquistas cumplirán funciones políticas e impulsarán los valores que apoyamos?

Quizás sea prematuro esperar que el anarquismo en expansión produzca desde dentro una visión convincente de la religión futura, la identificación étnica o la comunidad cultural, o una visión futura del parentesco, la sexualidad, la procreación o las relaciones de socialización, o incluso una visión futura de la producción, consumo, o relaciones de asignación. Pero con respecto a lograr, implementar y proteger contra el abuso de agendas políticas compartidas, resolver disputas y crear y hacer cumplir normas de interacción colectiva, me parece que el anarquismo debería estar donde está la acción visionaria. No obstante, ¿ha habido suficientes intentos anarquistas serios para explicar cómo deben resolverse las disputas legales? ¿Cómo debería ocurrir la adjudicación legal? ¿Cómo se deben lograr

las leyes y la coordinación política? ¿Cómo se deben manejar las infracciones y las interrupciones? ¿Cómo se deben implementar positivamente los programas compartidos? En otras palabras, ¿cuál es el conjunto completo de alternativas institucionales positivas de los anarquistas a las legislaturas, los tribunales, la policía y las diversas agencias ejecutivas contemporáneas? ¿Qué instituciones buscan los anarquistas que promuevan la solidaridad, la equidad, la autogestión participativa, la diversidad y cualquier otro valor liberatorio y de afirmación de la vida que apoyen los anarquistas, al tiempo que cumplen las funciones políticas necesarias?

Hasta el presente, incluso lo mejor del anarquismo ha sido solo un rechazo de la opresión, no una visión de la liberación. Alexander Berkman escribe: “En todos los tiempos y en todos los lugares, cualquiera que sea el nombre que tome el gobierno, cualquiera que haya sido su origen o su organización, su función esencial es siempre la de oprimir y explotar a las masas, y de defender a los explotadores y opresores. Sus principales instrumentos característicos e indispensables son el policía y el recaudador de impuestos, el soldado y la prisión”. De acuerdo, pero ¿cómo entonces se pueden organizar las funciones políticas de acuerdo con los valores anarquistas?

Prodhoun escribe: “Ser gobernado es ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encerrado, adoctrinado, predicado, controlado, evaluado, examinado, censurado, comandado, todo por criaturas que no tienen ni el derecho ni sabiduría ni virtud [...]. Ser gobernado significa que en cada movimiento, operación o transacción, uno es anotado, registrado, ingresado en un censo, gravado, sellado, tasado, patentado, autorizado, recomendado, amonestado, prevenido, reformado, corregido, encausado. Gobierno significa ser sometido a tributo, adiestrado, rescatado, explotado, monopolizado, extorsionado, presionado, desconcertado, robado, todo en nombre de la utilidad pública y del bien general. Entonces, a la primera señal de resistencia o palabra de queja, uno es reprimido, despreciado, vejado, perseguido, empujado, golpeado, garroteado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, sentenciado,

deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para coronarlo todo, ridiculizado, burlado, degradado y deshonrado. ¡Eso es gobierno, esta es su justicia y moralidad!” Totalmente cierto, pero ¿cómo nos autogobernamos, cómo nos autogestionamos a nosotros mismos y a nuestras sociedades?

Errico Maletesta nos dice “Lo que queremos, por tanto, es la completa destrucción del dominio y explotación de persona a persona; queremos gente unida [...] por una solidaridad consciente y deseada, todos cooperando voluntariamente para el bienestar de todos; queremos que la sociedad se constituya con el fin de proporcionar a todos los medios para lograr el máximo bienestar, el máximo desarrollo moral y espiritual posible; queremos pan, libertad, amor y ciencia, para todos”. Sí, sí, pero ¿cómo?

Un gran número de ciudadanos de sociedades desarrolladas no van a arriesgar lo que tienen, por poco que sea en algunos casos, para perseguir un objetivo sobre el que no tienen claridad. ¿Con qué frecuencia tienen que preguntarnos para qué estamos antes de darles respuestas serias, suficientemente extensas, cuidadosamente pensadas y convincentes? Ofrecer una visión política que abarque estructuras clave para la legislación, la implementación, la adjudicación y el cumplimiento, y que muestre cómo cada una se lograría de manera efectiva, de forma no autoritaria, la promoción de resultados positivos no solo proporcionaría a nuestro activismo contemporáneo una esperanza a largo plazo muy necesaria, también daría a conocer nuestras respuestas inmediatas al actual sistema electoral, legislativo, policial y judicial y, por lo tanto, muchas de nuestras opciones estratégicas.

Entonces, ¿no debería la comunidad anarquista de hoy generar tal visión política? Creo que debería, y espero ansiosamente que pronto llegue una visión política anarquista. De hecho, sospecho que hasta que no haya un componente generalizado del anarquismo que presente algo positivo y digno con respecto a los objetivos políticos, el componente negativo que denuncia todas las estructuras políticas, e incluso todas las instituciones, seguirá siendo muy visible y reducirá en gran medida la lealtad potencial al anarquismo. Algunos dirán, en respuesta, que

el anarquismo ya tiene visión más que suficiente. Demasiada visión limitará el ingenio y la innovación. Respondo que este es el mismo tipo de error que cometen las estructuras políticas, todas las instituciones, toda la tecnología, todas las reformas. El problema no es la visión *per se*. El problema es que la visión es propiedad de las élites y solo sirve a las élites. Una visión pública y accesible que realmente sirva a toda la población, política y de otro tipo, es precisamente lo que necesitamos.

Entonces, ¿qué pasa con los potenciales del buen anarquismo? Supongo que diría que si el anarquismo realmente ha reconocido la necesidad de conceptos y prácticas basados en la cultura, la economía y el género, así como en la política, y si el anarquismo puede apoyar la visión que se origina en otros movimientos sobre las dimensiones sociales no-gubernamentales y, al mismo tiempo, proporciona una visión política convincente, tal vez en concierto con personas que desarrollan una visión política participativa, y si la comunidad anarquista puede evitar confusiones extrañas sobre tecnología, estructuras políticas, instituciones *per se*, y buscar lograr reformas de maneras no reformistas- entonces el anarquismo tendrá mucho a su favor y bien podría convertirse en una fuente principal de inspiración y sabiduría del movimiento del siglo XXI en el esfuerzo por hacer de nuestro mundo un lugar mucho mejor.

Economía participativa y anarquismo

En lo que respecta a la parecon y el anarquismo, creo que la parecon es consistente con las inclinaciones que describí anteriormente, es decir, con la caracterización del anarquismo digno y deseable y que la parecon incluso constituye, con ese uso de la etiqueta anarquista, una visión económica anarquista que elimina las clases y otras jerarquías relacionadas con la economía, y eso sería consistente e incluso impulsaría otras aspiraciones anarquistas también. La parecon es, creo, en estos sentidos la economía anarquista, así como la economía solidaria, la economía de la diversidad, la economía equitativa, la economía autogestionada y la economía sostenible.

¿Eso es todo? Casi, pero en mi experiencia, algunos anarquistas se resisten a la afirmación de que la parecon es una economía anarquista y, a modo de conclusión, quizás podamos responder de manera útil a sus preocupaciones.

El problema es que muchos anarquistas sienten, comprensiblemente, una incomodidad considerable con cualquier cosa que no sea “para cada uno según sus necesidades y de cada uno según su capacidad”. Mi creencia contraria es que esta norma es en sí misma una negación de la autogestión y absolutamente incapaz de guiar el intercambio económico. También diría que si observamos las razones por las que existen estas dificultades para esta norma, y si mantenemos en nuestros corazones y mentes los sentimientos que hacen que a los anarquistas les guste la formulación incluso cuando intentamos arreglarla, podemos llegar a una norma que en realidad es consistente con la autogestión y también es capaz de guiar el intercambio económico, y que también está de acuerdo con los sentimientos subyacentes de equidad que hacen que muchos anarquistas favorezcan la norma defectuosa, y que esta nueva norma a la que llegamos será la norma que adopte la parecon.

Primero, ¿cómo es “de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades” una negación de la autogestión? Bueno, ¿qué pasa si quiero dar menos de lo que mi capacidad justifica? Me pregunto por qué nadie se hace esa pregunta tan obvia. Supongamos que soy un talentoso jugador de béisbol, artista, albañil, calculista o lo que sea, pero prefiero hacer algún otro tipo de trabajo en el que soy excelente. En otras palabras, quiero que la sociedad me quite, la parte “de cada” de la norma, menos de lo que mi capacidad me permitiría producir ¿Mantener esta norma excluye esa elección de mi parte? ¿Un hipotético crítico anarquista de la parecon, o cualquier anarquista en cualquier lugar del tiempo o del espacio, me impediría trabajar en un trabajo en el que soy menos bueno si lo prefiriera a otro trabajo que podría hacer mejor? Si la norma no lo excluye, ¿qué significa?

Llevémoslo más allá y hagámoslo más sencillo también. Supongamos que voy a trabajar, al menos en parte, en el área de mis mayores potenciales productivos, pero que no quiero

trabajar tanto como pueda, sino solo la mitad de ese tiempo. ¿La norma me impide tomar esa decisión? ¿Acaso algún anarquista evitaría elegir trabajar en un empleo menos tiempo del que yo puedo? Si no es así, ¿qué significa la norma?

Ahora, en el lado opuesto, la parte “para cada” de la norma. Supongamos que quiero recibir menos de lo que alguien dice que necesito. ¿Puedo optar por eso? ¿Por qué no? Supongamos que quiero más de lo que usted dice que necesito, pero yo digo que necesito la mayor cantidad. ¿Puedo tener eso? Supongamos que es mucho más de lo que cree que necesito, y más instructivo, ¿cómo sabe, y cómo sé yo, lo que yo o cualquier otra persona necesita?

Aquí está el *quid* de la cuestión. Los anarquistas que abogan por “de cada/para cada uno” en realidad quieren decir que cada persona debe buscar y recibir una cantidad, que en contexto, es necesaria y justificada, es decir, una cantidad que es justa, adecuada, etc. También se refieren a que cada persona debe ofrecer y entregar trabajo que sea igualmente justo y garantizado. No les gusta la idea de que cualquier cosa ajena a la persona afecte lo que hace la persona, curiosamente, dado que los demás también se ven afectados, pero ¿qué es lo que favorecen?

Una posibilidad es que los anarquistas piensen que cada productor y consumidor decidirá libremente por su propia cuenta, sin influencia de los demás, para acomodar sus solicitudes (necesidades) y ofertas (trabajo) para que los totales de cada uno estén de acuerdo y sean justos. En otras palabras, trabajaré una cantidad adecuada y consumiré una cantidad adecuada porque quiero ser responsable. Está bien, está bien, pero ¿Cómo sé cuándo mi proceder es responsable?

¿Cómo sabe incluso una persona socialmente muy responsable qué es una solicitud justa y una oferta justa, incluso si asumimos que todos optarían libremente por ser justos? La norma “de cada uno/a cada” no aclara qué está justificado y qué no. De hecho, tomado literalmente de la manera en que lo que quieres es, por definición, lo que quieres de manera garantizada. Y todos los anarquistas con los que he hablado sobre esto, cuando se les dan ejemplos reales, llegan rápidamente a la conclusión de que, salvo en los casos de discapacidad, donde las personas realmente

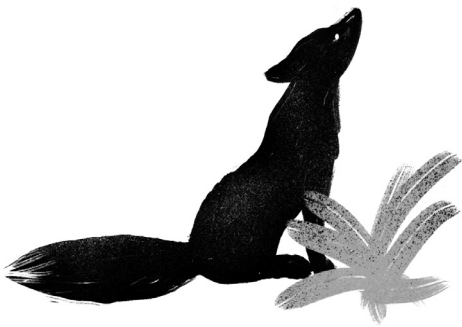
obtienen lo que necesitan médicamente más un ingreso completo, o en el caso de otros bienes donde puedan tener tanto como quieran: las personas deberían obtener una cantidad justa, es decir, coherente con su actividad, y la gente debería aportar trabajo justo, es decir, coherente con lo que desean consumir. Y ahora la palabra “coherente” es clave.

El anarquista está tratando de evitar la injusticia de que la gente obtenga demasiado, o muy poco, debido a los dictados de la propiedad, o el poder, o incluso el valor/volumen de su producción personal. Y el anarquista también está tratando de evitar que cualquier persona tenga que trabajar de forma desordenada, injusta, excesiva o en circunstancias injustamente duras. Y, él también está tratando de retener la autogestión de cada participante. Bueno, está bien, estoy completamente de acuerdo con todos esos objetivos. Quiero las mismas cosas. Pero miro la situación en cuestión, y para mí estos objetivos significan que las personas deben obtener ingresos de acuerdo con la duración, la intensidad y la onerosidad de su trabajo (más las asignaciones para bienes médicos, otros bienes gratuitos, etc.) porque para mí que sea equitativo e igualmente, que las personas contribuyan con trabajo socialmente valorado de acuerdo con los ingresos que reciben porque para mí eso es responsable, y que ambos acomodos deben ocurrir en el contexto de decisiones colectivas autogestionadas, cooperativas sobre la orientación de la economía incluyendo qué se produce, en qué volumen, por qué medios, etc., todo realizado con información completa y precisa sobre los costos y beneficios personales, sociales y ecológicos de las opciones disponibles.

De acuerdo, ese es un problema y conduce directamente a la parecon; irónicamente, lo mejor que puedo ver. Hay otro problema. La norma “de cada/a cada” no solo no nos dice quién o qué decide con qué criterio cuál es la necesidad justificada y cuál es la capacidad garantizada, ni siquiera por qué debo obtener solo lo que necesito, lo que sea que eso signifique, y solo dar lo que puedo, sea lo que sea; tampoco proporciona una forma para que la sociedad sepa cuánto, en relación con otros deseos, la gente quiere una opción en comparación con otra

opción, o cuánto quiere la gente reemplazar a algunos roles de trabajo onerosos en comparación con otros. En otras palabras, no proporciona la información necesaria para tomar decisiones humanas sobre qué direcciones tomar, a corto plazo cuánto de qué producir y, a largo plazo, qué inversiones realizar. Esto también conduce directamente a la norma de la parecon y a la planificación participativa, lo mejor que puedo decir. Pero por ahora, el hecho es que cada anarquista que ofrece esta norma de “de cada/a cada uno” realmente quiere decir que debería obtener una cantidad que, dentro del contexto en el que me encuentro, es justa y que, cuando se explica en detalle, está de acuerdo con cuánto tiempo, cuánto y en qué condiciones he trabajado, y debería dar, a su vez, una cantidad que también sea justa, que se reduce, en la práctica, a trabajar de acuerdo con lo que deseo tener como ingreso, pero también de una manera que produzca una producción valorada socialmente.

Si algún anarquista no está de acuerdo, está bien, espero que se tomen un tiempo para dejarme saber en qué respecto, a través de sysop@zmag.org, y luego tal vez podamos seguir adelante.



ECOLOGÍA ANIMAL



ECOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN TOTAL

ANARQUISMO INTEGRAL, ANTROPARQUÍA Y LA VIOLENCIA DE LA INDIFERENCIA¹

SIMON SPRINGER

"Especismo. Antropocentrismo. Supremacía humana. Antroparquía". Cualquiera que sea la etiqueta que le quieran aplicar a esta miope y profundamente violenta forma de ver el mundo, no representa menos que una atrocidad a escala planetaria. Dada la intensidad malévolamente con la que los humanos desatan su fuerza contra otros animales en el nombre de la ciencia, la industria, el trabajo o el alimento, es impresionante que las discusiones sobre la problemática legitimación de la violencia contra los animales todavía no sea lo suficientemente fuerte dentro del discurso de la ecología política contemporánea. Como áreas de investigación vagamente definidas (Robbins 2012), los debates han abordado el calentamiento global, la disminución de la calidad del aire y el agua, la degradación de los suelos, la deforestación, la intensificación de los gases de invernadero, la extinción de las especies y el aumento global de la población (Clark 2012; Peet et al. 2011). Pero, a pesar de esto, la perspectiva general de la ecología política sigue siendo, decididamente, antropocéntrica. Estos procesos destructivos son lamentables debido a sus impactos en las sociedades humanas, donde la atención por el bienestar de la Gaia² misma es relegada a una

1. Springer, S. En prensa. "Total liberation ecology: integral anarchism, anthroparchy, and the violence of indifference. En: *Anarchist Political Ecology - Volume 1: Undoing Human Supremacy*. Springer, S., Mateer, J., Locrett-Collet, M., and Acker, M. (Eds.) Oakland: PM Press.

2. Gaia (o Gea) es el titán de la tierra y la naturaleza en la mitología griega. Además, es la

preocupación secundaria, o es externalizada hacia el dominio de la “ecología profunda”. Mientras tanto, las muertes de los animales no-humanos son, usualmente, enmarcadas en términos de “pérdida de la biodiversidad” y las implicancias que esto tiene para los humanos solo son consideradas en la medida en que represente una desaparición de la potencial utilidad futura. Escasa atención es puesta en cómo la agricultura industrial juega un rol central en la destrucción del medioambiente (Emel y Neo 2011), e incluso los pocos estudios que sí tomaron nota al respecto tienden a restar importancia al ininteligible asesinato en masa de seres sintientes y lo que esto significa para el desarrollo de una mayor conciencia planetaria que sea capaz de cambiar el rumbo contra el ecocidio.

Al demandar una politización de los problemas medioambientales, la mayoría de los ecologistas políticos se han mostrado extrañamente apolíticos, en términos de sus reflexiones sobre la agencia y el sentir de los animales no-humanos y, en particular, de la cosificación de ellos, sustentando la idea misma de que los cuerpos desmembrados y decapitados sean eufemizados como “carne”. Sin la intención de culpar completamente a la ecología política, esta perspectiva irreflexiva es predominante en toda la academia. Mientras uno espera ver mayor conciencia y reflexión entre los profesores progresistas, me encuentro rutinariamente desconcertado por académicos anarquistas y geógrafos críticos que caen en falacias y disonancias cognitivas para justificar su propia incorporación en el ciclo de profunda e inexcusable violencia. ¿Cómo es posible que quienes sostienen posiciones antiracistas, decoloniales, medioambientalistas, feministas, autonomistas, posestructuralistas, queer, anarquistas o cualquier otra perspectiva crítica continúen ignorando los horrores perpetuados contra la otredad que es el animal no-humano? ¿Cómo es que activamente participan en la perpetuación de la masacre y la miseria, sabiendo que eso, de hecho, contradice la esencia de la teoría crítica que ellos tanto defienden? Como

madre de Cronos y Rea, de los cuales nacieron los primeros dioses olímpicos, dentro de los que encontramos a Zeus, Hera, Hades y Poseidón. Actualmente, en general, cuando se habla de Gaia, la gente tiende a referirse a la naturaleza [N. del T.].

profesores críticos, contemplamos cómo dichas disonancias colectivas funcionan respecto a la raza, el género, la sexualidad, la edad y otras categorías de la diferencia, desconcertados de que cualquiera pueda creer que marginar y cometer violencia contra otros está permitido. A pesar de esto, solo algunos se toman el tiempo de considerar cómo es que ellos mismos perpetúan tamaña brutalidad a través de su elección alimenticia, en gran parte por el inexcusable bien del sabor y la conveniencia.

En este capítulo pretendo hacer conversar a la ecología política con la violencia de la indiferencia que rodea a los animales no-humanos, insistiendo en que tenemos que ir más allá de los confines de una mera “ecología de la liberación” (Peet y Watts 1996), caracterizada por su estrecho enfoque marxista sobre la clase y su visión antropocéntrica, con el fin de abrazar un sentido mucho más amplio, lo que llamaré “ecología de la liberación total”. La idea de “liberación total”, la cual ha sido tomada, generalmente, por el movimiento de liberación animal, puede ser entendida como un ethos interseccional que busca contrarrestar todas las formas de inequidad y dominación. Siguiendo a Pellow (2014), considero que la liberación total se compone de cuatro pilares: “(1) una ética de justicia y antiopresión que incluye humanos, animales no-humanos y ecosistemas; (2) anarquismo; (3) anticapitalismo, y (4) la adopción de tácticas de acción directa”. Si la ecología política trata, en parte, de cuestionar las formas de violencia organizacionales, discursivas, físicas y simbólicas, y como son normalizadas al nivel de transformarse en un hábito (Watts y Peet 2004), entonces ¿cómo es que la pregunta por la violencia contra los animales no-humanos ha sido constantemente ignorada por la literatura de la ecología política? Aquí es donde el calificativo “total” se vuelve necesario, al ofrecer, ahora, un más profundo cuestionamiento de los mecanismos integrales de dominación. Este, también, demuestra por qué una aproximación marxista a la ecología política no es suficiente. Para cumplir su promesa de politizar las preocupaciones ecológicas, estoy convencido de que la ecología política debe comenzar por adoptar una corriente anarquista.

Comenzaré este capítulo con la discusión de por qué la ecología de la liberación es insuficiente, abogando por una ecología

política anarquista capaz de adoptar a la liberación total como parte integral de su perspectiva. Al reconocer las intersecciones entre varias formas de opresión, no diluimos el enfoque medioambiental, sino más bien arrojamamos más luz sobre las posibilidades de enfoques reconstructivos, comunales y éticos de la justicia ambiental (Bookchin 1982). Luego, afirmo que el Estado, el capitalismo y la dominación de animales no-humanos son procesos interrelacionados, un reconocimiento que nos fuerza a dar cuenta de cómo las prácticas de cosificación sustentan no solo ideas de género y raza, sino de la supremacía humana más ampliamente. Como el resultado de un dominio maligno, afirmo que el anarquismo debe concentrar sus energías en dinamitar la antroparquía tanto como lo hace contra cualquier otro sistema de opresión. En la sección final antes de la conclusión, dirigí mi atención hacia la apatía que permea en los académicos, reprendiendo a aquellos profesores con falta de coraje para pensar críticamente sobre su propia complacencia en su especismo y violencia basada en sus elecciones alimentarias. En parte, este desapego proviene de la ecología política que se ha contentado, en gran medida, con concentrar sus energías en abogar por un cambio en políticas públicas, en lugar de dar paso a un compromiso introspectivo para implementar cambios a través de la praxis de nuestra experiencia de vivida. Sostengo que un ethos de acción directa enraizado en el anarquismo del día a día tiene mayores posibilidades de realizar cambios significativos frente a la aborrecible apatía que actualmente responde a la matanza y sufrimiento generalizado de animales. En este momento actual de agricultura y granjas industriales, afirmo que el veganismo es la única posición ética a adoptar contra el holocausto que define la vida de los animales en las granjas³.

3. El término holocausto se deriva de la palabra en griego antiguo *holokaustos*, la cual, originalmente, refería al sacrificio animal. Solo después fue aplicada como una metáfora para describir las atrocidades en la Alemania nazi.

Desde el imperialismo de especies marxista hacia la ecología política anarquista

La ecología política tiene sus limitaciones, y una de las más notables es la confusión acerca de lo que significa el término. En la segunda edición de su introducción crítica a dicho campo disciplinar, Robbins (2012) reconoce lo vasto que se ha vuelto la literatura al respecto, moviéndose en tan múltiples direcciones que el concepto de ecología política podría considerarse demasiado abarcador para ser útil. A pesar de insistir en que el mundo continúa produciendo escenarios que demandan una perspectiva ecológico-política, lo que él sostiene que es una “característica de texto” en tanto “examina a vencedores y perdedores, se narra mediante la dialéctica, comienza y/o termina en contradicción, y examina tanto el estado de la naturaleza y como las historias sobre el estado de la naturaleza” (Robbins 2012, viii). Entender a la ecología política, no como una teoría o un método sino, más bien, como una comunidad práctica nos permite “comprender las complejas relaciones entre naturaleza y sociedad a través de un cuidadoso análisis de lo que podríamos llamar las formas de acceso y control sobre los recursos y sus implicancias para la salud medioambiental y medios de vida sustentables” (Watts 2000, 257). La principal dialéctica en juego en una perspectiva ecológico-política es la del humano/no-humano, la cual, según Robbins (2012), nos ayuda a “romper con una imagen del mundo en la que humanos y no-humanos están desconectados, una ficción que sigue siendo una parte tan obstinada de nuestra moderna forma de razonar que se vuelve tan difícil e inimaginable como lo es visualizar un mundo sin patriarcado o clase social” (Robbins 2012, 3). Esta atrofia del pensar representa, actualmente, el problema de gran parte de la ecología política. Para anarquistas, visualizar un mundo sin patriarcado o clase no es una propuesta difícil. De hecho, es algo a lo que los anarquistas han estado continuamente comprometidos a prefigurar. Por lo tanto, para reconectar los mundos humano y no-humano parece apropiado mirar hacia las prácticas prefigurativas del anarquismo como un modo de alcanzar una ecología política

más crítica y capaz. Hace bastante tiempo atrás, Reclus (1894) reconoció la relación integral entre el mundo humano y el no-humano como una “geografía social” co-constituida, donde para él el anarquismo fue un conducto para reconocer que “la humanidad es la naturaleza volviéndose consciente de sí misma”.

En un esfuerzo por “destacar el potencial liberatorio o emancipatorio de la actual actividad política que rodea al medioambiente y sus recursos”, Watts y Peet (2004) articulan lo que ellos llaman “ecología de la liberación”. Su motivación fue producir “una ecología política más robusta, que integrara a la política más en su centro” destacando “nuevas tramas teóricas entre la ecología política, el marxismo y la teoría social, por un lado, y un compromiso político práctico con los nuevos movimientos, organizaciones e instituciones de la sociedad civil, desafiando las nociones convencionales de desarrollo, política, democracia y sustentabilidad, por otro lado” (Watts y Peet 2004, 6). Es incuestionable que estas afirmaciones hayan hecho una intervención importante, la cual empujó a la ecología política hacia adelante en aquella época. Pero, a pesar de esto, se muestran omisiones e invisibilizaciones que merecen mayor atención si es que queremos avanzar firmemente hacia la emancipación. La ecología de la liberación no es suficiente, precisamente porque está fundamentada en una perspectiva marxista. Esto quiere decir que falla en tomar una visión integral de los patrones de opresión y de interseccionalidad que define a la dominación, cayendo en los limitados análisis de clase. Ciertamente es importante considerar las políticas de clase, pero concentrarse solo en estas líneas de diferencia termina por definir a la liberación solo bajo los términos más acotados. El reciente giro (o vuelta) hacia las geografías anarquistas provee indicaciones de dónde, cómo y por qué el marxismo ha fallado en transformar al mundo. De hecho, los movimientos sociales contemporáneos han adoptado crecientemente la praxis anarquista, donde el reconocimiento de la pluralidad de sujetos y la unión de sus posturas en solidaridad es clave. Volviendo a los marxistas, no es su aproximación de vanguardia ni la militancia en sus partidos políticos lo que define el actual momento de lucha social, y es por esta razón

que debemos movernos más allá de la ecología de la liberación, hacia la adopción de una ecología de la liberación total. ¿Cómo una perspectiva de cambio social que confina nuestro análisis a un limitado set de parámetros, fallando al tomar en cuenta la interseccionalidad de las identidades políticas y los patrones integrales de dominación, puede ser liberatorio antes que otro conjunto de cadenas?

Dado que el objetivo de la ecología política es el reconocimiento de la intersección entre política, sociedad y naturaleza, una perspectiva marxista es, de hecho, contraproducente en alcanzar este propósito desde el comienzo. La noción de Bookchin de un “naturalismo dialéctico” nos ayuda a entender el porqué: al identificar la compleja interacción entre problemas sociales y destrucción ecológica, el naturalismo dialéctico se posiciona, primero, en contra del “idealismo dialéctico-empírico, básicamente antinaturalista” de Hegel, y segundo, contra el “materialismo científico de madera, a menudo científicista, de los marxistas ortodoxos” (Bookchin 1995). Entonces, mientras Marx (1869/1900, 290) reconoce “la interacción metabólica entre hombre y naturaleza”, lo hace a través de una visión explícitamente antropocéntrica del trabajo como “la eterna condición, impuesta por la naturaleza, de la existencia humana”, fallando en considerar el trabajo de no-humanos o las más amplias relaciones de explotación que dan forma a las intersecciones entre sociedades humanas y el mundo natural. De hecho, para Marx, “los humanos realmente comienzan a distinguirse de otros animales cuando empiezan a producir sus medios de subsistencia. En otras palabras, concentrarse en la conciencia o incluso en el lenguaje nos deja el problema de entender exactamente lo que sucede cuando los animales están pensando o comunicándose verbalmente, mientras que la diferencia en nuestras capacidades de producción es tangible” (Wilde 2000, 39). Esta perspectiva es, por supuesto, un sinsentido, debido a que podemos reconocer múltiples formas en que los animales no-humanos, mediante su propio trabajo, transforma su paisaje para beneficio propio: desde el mundo de los microbios alimentándose de nutrientes del desgaste de los suelos para transformar la tierra, pasando

por las relaciones interactivas entre medioambientes fluviales y peces como agentes geomorfológicos, hasta los ejemplos más obvios, como la impresionante variedad de estructuras arquitectónicas no-humanas, ya sean represas de castores, montículos de termitas, colmenas de abejas, telas de araña, nidos de pájaros o madrigueras de tuzas. También podemos observar el uso extensivo de herramientas por parte de numerosos animales, tales como los elefantes, delfines, nutrias marinas, y una variedad de primates y pájaros, lo que es totalmente ignorado dentro del antropocentrismo de marxistas como Neil Smith (2010), quien quiere establecer el desarrollo de la mano humana como prueba de que solo la humanidad es capaz de trabajo. Sin embargo, todo el proceso de evolución denota un sofisticado ensamblaje de relaciones de trabajo, lo que lo convierte en todo menos un proceso pasivo de cambio.

Hay muy poca evidencia que sugiera que Marx fuese alguna vez un estandarte de la liberación animal, admite libremente Wilde. No sorprende, entonces, que marxistas contemporáneos como David Harvey (1996), Noel Castree (2005) y Neil Smith (2010), no hayan tomado en consideración seriamente la difícil situación de los animales no-humanos dentro de la matriz de la violencia capitalista. Tal como el mismo Marx, sus descendientes adoptaron una visión cartesiano-mecánica de los animales, en tanto que criaturas ineptas, supuestamente faltos de una consciencia compleja o de la vida social que los humanos poseen. Es esta perspectiva especista la cual los vuelve incapaces de “captar que los humanos y animales no-humanos tienen los mismos intereses de libertad, felicidad y vida, frente al cautiverio, el sufrimiento y la muerte” (Best 2014, 95). Mientras que un marxista como Erik Swyngedouw (1999, 447) lo ha hecho mejor al desarrollar una aproximación híbrida de “metabolismo perpetuo” a través de la cual el mundo “natural” no solo está influido por la creación social a través de una miríada de elementos químicos, físicos, sociales, económicos y políticos, nunca extiende su pensamiento explícitamente a la vida de los animales. Entonces, aunque insinúa que está en juego un sentido mucho más amplio de agencia y, a pesar de recientes movimientos en ecología política

que incorporan una visión mucho más integral de la ética en su trayectoria (Jarosz 2004), el marxismo sigue siendo un dominio filosófico que apenas considera a los seres animales. Con buenas razones, en esa época, Benton (1993, 42) identificó al pensamiento de Marx como una forma de “imperialismo de especie”, al dejar a los animales no-humanos fuera de vista en la mayoría de sus análisis. Si bien el intento de Kowalczyk (2014) de argumentar por qué los Estudios Críticos de Animales necesitaban a Marx es encomiable, bastaría con preguntarse ¿por qué dedicar tanto esfuerzo a torcer una teoría anticuada para hacerla calzar con sus objetivos, cuando los grandes bloques de una perspectiva más emancipatoria respecto a los animales han estado disponibles en forma de anarquismo?

No hay excusa para los valores supremacistas humanos

Mientras que Marx hacía caso omiso a la cuestión sobre la otredad animal, Élisée Reclus (1901), por su parte, buscaba demostrar cómo el anarquismo y la preocupación por los animales no-humanos estaban entrelazados: “Entonces ¿hay tanta diferencia entre el cadáver de un buey y el de un hombre? Las extremidades disecadas y las entrañas mezcladas unas con otras son muy parecidas: la matanza del primero hace más fácil la del segundo, especialmente cuando un líder lo ordena, o cuando desde lejos llega la orden de un maestro coronado diciendo ‘sé despiadado’” (Reclus 1901, s.p.). Bookchin (2004), claramente, se inspiró a través de Reclus cuando escribió que “la noción de que el hombre debe dominar a la naturaleza emerge directamente desde la dominación del hombre por el hombre”, lamentando cómo el capitalismo, deudor de su inherente naturaleza competitiva, “no sólo hace que los humanos se enfrenten entre ellos, sino que también hace enfrentarse a la humanidad contra el mundo natural” (Bookchin 2004, 4). Pero mientras Bookchin condenó a la industrialización de la agricultura debido a la degradación que provocó, su foco nunca se extendió al espantoso sistema de sufrimiento y métodos de producción despiadados que marcaron las vidas de los animales. El autor falló en internalizar

la profundidad del mensaje de Reclus, porque tan claramente como vio la conexión ecológico-social, “falló en dar cuenta de la profunda relevancia del veganismo y la liberación animal para un futuro liberador” (Best 2014, 95). Sin embargo, en la articulación de sus perspectivas sobre ecología social, Bookchin pidió un “prudente reajuste de la arrogancia del hombre”, rechazando la noción de ser humano situado en la cúspide de la cadena alimenticia, colocándolos, en cambio, es su lugar, como un proceso biológico en desarrollo entrelazado dentro de la multiplicidad de formas de vida orgánicas y dependientes de la biosfera. Aquí, también, un antiguo anarquista anticipó las ideas de Bookchin. La noción de apoyo mutuo de Piotr Kropotkin (1902/2008), generalmente presentada como una teoría sobre la reciprocidad comunitaria, nunca estuvo confinada al mundo social.

Kropotkin fue un geógrafo, y debido a su perspectiva integrativa del mundo, entendió los mundos social y natural como inseparables, donde el apoyo mutuo era equiparable a las relaciones simbióticas entre personas, plantas y animales. El apoyo mutuo interpreta a la humanidad a través de su compleja trama dentro de las redes de la vida, a lo que precisamente Bookchin (1995) se refería cuando hablaba de “naturalismo dialéctico”. De todas maneras, fue Reclus quien desarrolló estas ideas en todo su potencial, alentando a la humanidad a tomar una responsabilidad ética de nuestra posición en la naturaleza, transformando nuestras prácticas sociales y deshaciendo las ideologías que las distorsionan. En esta búsqueda, Reclus intentó explicar el desarrollo de la sociedad humana en su interacción dialéctica con el resto del mundo natural, exponiendo una teoría de progreso social en la que la autorrealización humana y el florecimiento del planeta como un todo puedan reconciliarse entre sí” (Clark 1997, 119). En estos objetivos, Reclus estableció las bases de la ecología política contemporánea alrededor de un siglo antes de que un análisis de ese tipo comenzara a elaborar su crítica radical contra las perspectivas apolíticas de la teoría medioambiental dominante. Al mismo tiempo, Reclus también había sentado las bases del reciente interés en la “geografía más-que-humana”, incluso cuando este campo emergente ha, extrañamente y sin

excepción, ignorado su trabajo. Sin embargo, buscando rastrear una ética relacional que se extienda más allá del sujeto humano como el único contenedor de valor, y atendiendo a las posibilidades inmanentes de un complejo ecológico basado en un respeto no-esencialista por la diferencia de lo no-humano (Lorimer 2009), tanto geógrafos más-que-humano (Whatmore 2006) como poshumanistas (Haraway 2008) recorren, sin saberlo, la senda establecida por Reclus. “Nosotros somos,” Reclus escribe, “los niños de una ‘madre benefactora’, tal como los árboles de un bosque y los carrizos de un río. Ella es de quien derivamos nuestra sustancia; ella nos nutre con su leche de madre, ella nos provee aire hacia nuestros pulmones y, de hecho, nos provee aquello en lo que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser” (Reclus en Clark y Martin 2013, 17). En otras palabras, nosotros somos de la tierra y la Tierra somos todos. No hay separación. No hay excepción. Solo sinergia y simbiosis.

Así, mientras que tanto la modernidad del capitalismo, como la teoría del trabajo de Marx, provocarían que los humanos asumieran que viven vidas singulares y distinguidas, una ecología de la liberación total podría, por el contrario, demostrar que los humanos son parte de un intrincado ensamblaje planetario de interdependencias, en el que somos completamente dependientes de la biodiversidad del planeta y del “crucial rol que los animales no-humanos desempeñan en el mantenimiento y en el enriquecimiento de la naturaleza” (Best 2014, 119). Si el primer principio de la ecología política “es una metafísica que posiciona a los humanos en la naturaleza, no sobre ella” (Merchant 2005, 92), entonces el especismo, seguramente, debiese ser una preocupación tan grande como lo son la clase, la etnia, el género, o cualquier otra categoría de la diferencia. Dado que el estatus ecológico-político de los humanos está no por sobre, sino dentro de la naturaleza, “uno no puede comprender completamente los fundamentos del racismo, el clasismo, el sexismo, el patriarcado, la discriminación por edad y el capacitismo, sin comprender también el especismo... porque todas son ideologías y prácticas enraizadas en la jerarquía y en la creación de sujetos opuestos, superiores e inferiores” (Pellow 2014, 2). Un enfoque

tan profundamente interseccional demuestra la debilidad de la liberación ecológica de Watts y Peet (1996), la cual busca desencadenar un proceso de “ampliación de los problemas ambientales en un movimiento por los derechos de subsistencia y de justicia social” (Watts y Peet 1996, 38-39). A primera vista, esto suena bien, pero si se examina más detenidamente las propuestas no es suficiente. De hecho, refleja el mismo marco antropocéntrico que guía la mayor parte del pensamiento marxista, representando así una continuación del imperialismo de especie, debido a que su dialéctica falla al considerar cómo es que ciertas formas de opresión se mantienen intactas, particularmente, cuando los medios de vida se construyen sobre la base de la explotación animal y la justicia se limita a los asuntos sociales de los seres humanos. Para Hegel, una vida dialéctica alcanza la verdad “sólo mirando el lado negativo y quedándose con él”, lo que, como explica Clark (2008), significa que “una dialéctica radical sostiene el cambio y la transformación que toma lugar a través de la negación, la contradicción y los inesperados cambios de rumbo que el pensamiento convencional espera razonable e incorrectamente” (Clark 2008, s.p.).

Es de sentido común que los animales sean excluidos de pensar la emancipación, precisamente porque su cosificación es fundamental para el pensamiento supremacista humano. Tomarse fotos de uno mismo, posando y sonriendo al lado de un cadáver en Día de Acción de Gracias, por ejemplo, sería horripilante si no es por la cosificación que perpetúa esa espantosa performance. Pero piensen por un minuto el pésimo escenario que sería si la categoría del “Otro” se cambiara de un animal no-humano a otro grupo marginalizado, por ejemplo, mujeres, niños, LGBTQ+, o cualquier otro grupo minoritario. ¿Quién entre nosotros posaría una foto en Facebook de uno mismo sonriendo al lado de un cadáver decapitado de un niño musulmán? Si este ejemplo te horroriza y respondes moviendo la cabeza de un lado para otro, o te consuelas a ti mismo diciendo “Es sólo un pavo, es completamente diferente”, ese es tu prejuicio hablando. Acabas de identificar el problema. Esta es la cara de la antroparquía y acabas de lograr tu propia adherencia al pensamiento supremacista humano.

Quédate con eso por un momento. No te permitas racionalizar la violencia de tus hábitos alimenticios, ya que tal pensamiento *post hoc*⁴ es exactamente el mismo proceso de pensamiento que los supremacistas blancos han llevado a cabo cuando afirman el “sentido” de su intolerancia y odio. Miren a lo negativo a la cara. Una dialéctica radical reclama más de nosotros. Requiere que rompamos con el pensamiento convencional y, en lo que respecta a la ecología política, esto significa que tenemos que movernos de la liberación a la liberación total, de modo que la otredad animal quede permanentemente a la vista. Un marco de la liberación total va más allá de los modelos de interseccionalidad existentes y amplía la ecología política, insistiendo en una politización comprensiva de su contenido, al conectar la opresión con los privilegios a lo largo de las especies, ecosistemas y la población humana, sugiriendo una teoría y un camino hacia la libertad. Para Pellow (2014), esto significa que el concepto de liberación total “revela la complejidad de varios sistemas jerárquicos, como también sugiere puntos de intervención, transformaciones, solidaridad y coalición, construyendo a lo largo de una miríada de fronteras” (Pellow 2014, 3).

La lucha compartida

El poder de una aproximación desde la liberación total se puede encontrar en el atrevimiento de su visión. No pide disculpas en el sentido de que pone a la gente incómoda cuando los hace confrontarse a la banalidad del mal, la malevolencia desplegada a través de sus propios hábitos alimenticios, y lo oscuro de su corazón cuando se niegan a cambiar. “La oscuridad de la conciencia ecológica es la oscuridad del negro”, dice Morton (2016, 9), y en el caso de la ecología de la liberación total, representa una banda de Möbius⁵ en la cual, posicionándonos a nosotros

4. Tipo de falacia bajo la cual, si luego de A ocurre B, se asume indistintamente que B fue directa consecuencia de A [N. del T.].

5. La banda o cinta de Möbius es una superficie de una sola cara y un solo borde, lo cual le permite ser no orientable, es decir que, al desplazarse a través de esta, quien haya comenzado mirando y avanzando hacia la derecha, terminará inevitablemente mirando a la izquierda luego de dar una vuelta [N. del T.].

como los dominadores de la Tierra y sus habitantes, nos hemos convertido en nada menos que en su verdugo. En el drama moribundo del Antropoceno, hemos asumido, por un lado, el papel del redentor, prometiendo que detendremos la caída y, por otro lado, el papel del traidor, al no reconocer que la agricultura animal representa un conductor clave del desastre ambiental, bajo la forma de la creciente deforestación, de las emisiones de metano y amonio, el sobreuso de antibióticos y la contaminación del agua con basura. Como si el horror de esta tragedia no fuera lo suficientemente obvio, el punto culmine es el asesinato y el consumo de cadáveres, en donde el hedor de la putrefacción es bienvenido con placer. La ideología prevaleciente del *carnismo*, o la paradoja entre los valores de las personas y sus actos respecto a la ingesta de animales, transforma la miseria de la masacre en un proceso que es ostensiblemente “necesario” (las dietas veganas son deficientes), “normal” (la mayoría de las personas lo hacen), “natural” (los humanos son carnívoros) y “bueno” (sabe bien) (Piazza et al. 2015). Como una serie de mecanismos de defensa, adormecimiento psíquico y disonancia cognitiva usada para resguardarse de tomar responsabilidad de su participación apática y el involucramiento irreflexivo en la tortura, sufrimiento y matanza de la otredad animal no-humana. Uno de los elementos más importantes del *carnismo* es cómo solo algunas especies son consideradas “comida” y aceptan tratos a esos animales que en otros serían denunciados como crueldad inaceptable. El proceso de definir una otredad, en conjunto con sus implicaciones interseccionales, es clara, ya que las apologías aquí tratadas ya han sido utilizadas para justificar el racismo en forma de esclavitud y el sexismo en forma de negar el sufrimiento de las mujeres (Joy 2010). El otro es siempre tratado bajo un excepcionalismo que despolitiza sus cuerpos y dándole licencia a una violencia feroz y abominable. La racionalización de esta carnicería sigue la falacia por lógica circular a través de la cual los animales categorizados como comida son vistos teniendo facultades mentales disminuidas y debido a esta inferioridad percibida, su lugar como comida es reforzado.

En resumen, la supremacía humana funciona de la misma

manera en que lo hace la supremacía blanca, la supremacía de género, o cualquier otra forma de dominación; esto es, a través de afirmaciones normativas que sitúan la preeminencia del Yo, atribuyendo deficiencias superiores al Otro. Lamentablemente, un pensamiento así prevalece en aquellos que tienen la tarea de ser la conciencia social dentro la sociedad. Al interior de la academia, el veganismo es marginal, y cuando este tema aparece, los profesores suelen responder con ambivalencias, indiferencia o con pobres intentos de aliviar su culpa. En una sesión de “Geografías Anarquistas” en una reciente reunión de la *American Association of Geographers* (Asociación Americana de Geógrafos) en 2016, dos profesores críticos que admiro y respeto respondieron como comentaristas a unos artículos que pusieron al veganismo a la vista hablando de sus debilidades. El primero relató sus antojos de tocino, mientras que el segundo apuntó a los supuestos inconvenientes del veganismo. Hay una irreflexión conceptual en estos sentimientos que debe ser cuestionado. Si, por ejemplo, el privilegio blanco es conveniente para las personas blancas, el antropoprivilegio es conveniente para los humanos. ¿Acaso la mera conveniencia justifica nuestra apatía? ¿Cuántos profesores críticos están defendiendo el privilegio blanco o el privilegio masculino? Desearía que ninguno. Entonces, ¿por qué hay tantos dispuestos a defender el antropoprivilegio, ya sea en pensamiento o en acto? Para el primer comentarista, su antojo de consumir la carne de un cerdo asesinado fue desviado al admitir que, aunque deseaba ser vegano, era “débil”. Hay mucho que decir respecto a la dependencia y a la adicción de alimentos particulares, puntualmente comer carne a diario, pero cuando esto se refleja en un lente interseccional, justificarse en ser débil es, claramente, revelado como un absurdo. Saciar un apetito sexual con un participante reacio es, innegablemente, un acto de dominación, en el cual la “debilidad” del perpetrador no es defensa alguna para justificar su acto. Mientras que hay diferencias significativas entre ambos comportamientos, en la que una violación y comer animales no pueden ser reducidos a equivalentes morales, quiero, de todas maneras, destacar la función de cosificación de la víctima que ambas conductas llevan a cabo de

forma similar (Adams 2002). El abusado es reducido a una cosa inanimada que sirve solo para entregar placer al perpetrador y muerte (física o emocional) a la víctima. Los profesores críticos tienen que ser llamados a responder por estas inquietantes formas de racionalización respecto a su indiferencia por los animales no-humanos. Dado que la emancipación de uno se basa en la liberación de todos, no podemos permanecer callados. Una ecología de la liberación total demanda que luchemos contra estas inconsistencias en nuestra praxis hacia la otredad marginada.

En este sentido, el hecho de que en los congresos, conferencias y en varias otras reuniones universitarias continúen sirviendo tejidos, piel y huesos, es un testimonio de cuán carente de pensamiento crítico sobre este tema está la academia. Comer los torsos y muslos de víctimas asesinadas frente a veganos es una de las prácticas más aborrecibles e irrespetuosas. Para alguien que ha tomado una posición ética contra el asesinato de otro ser viviente, consumirlo en su presencia es pedirle a ese individuo que apruebe un acto de violencia, que dé licencia a un sentido de indiferencia contra el que lucha. Cada bocado de ese cadáver en descomposición es un doloroso recordatorio de la absolución de la culpabilidad hecha en nombre del “sabor”. No mataría a nadie abstenerse de comer carne en una sola comida y, sin embargo, siempre se mata a alguien cuando se consume carne. Y eso es todo, un ser sintiente, un cuerpo, *alguien* al que le quitan la vida para satisfacer un antojo. Hay otras cosas que se pueden comer y, por consiguiente, nada puede ser más horripilante, más cruel y violento que quitarle la vida a otro por esta razón egoísta. Sin embargo, como el animal se ve cosificado por el desgarrar de su carne entre los dientes, su asesinato de alguna manera no cuenta. En este proceso, el vegano también es considerado lo Otro en un sentido despectivo, ya que no es considerada su respuesta emocional a esta horrible performance de carnicería que se lleva a cabo frente a sus ojos. Es el equivalente de pedirle a alguien que padece estrés postraumático que se siente junto a un sujeto que ejerce violencia sobre otro individuo para permitirle profanar su cuerpo y cometer el acto aberrante de comerse su carne. Si la ecología política

es entendida como “el compromiso teórico con la teoría social crítica y un entendimiento pos-positivista de la naturaleza y de la producción de conocimiento al respecto” (Bridge et al. 2015, 7), entonces, el despliegue de la violencia capitalista demanda mayor escrutinio respecto a cómo los animales están situados dentro de sus líneas de producción. Teniendo en cuenta que el capitalismo es un orden social que busca recrear el mundo a su propia imagen como “segunda naturaleza” (Smith 2010), entonces, tal como los árboles se transforman en leña para frezar y el bitumen pasa a ser “petróleo” para refinarse, así también el cuerpo de los animales pasa a ser “comida” para consumirse. Su propio valor le es arrancado, miembro por miembro, ya que su ser solo se expresa en términos de su utilidad respecto a propósitos humanos.

Una vida, preciosa e irremplazable, es extinta en la obscena satisfacción tan adaptable y arbitraria como lo es el gusto. Al ser consumido el cadáver, lo sintiente es negado. Las preciosas vidas animales son literal y figurativamente desmembradas, pasando a tomar un papel funcional en saciar el deseo humano. La misma idea de “carne”, en tanto que eufemismo socialmente producido para hablar de partes de cuerpos animales mutilados, es un conductor clave de la antroparquía, bajo la cual una relación de dominación se vuelve explícita a través de la violencia mayor ejercida por el capitalismo. Gran parte de la disonancia cognitiva alrededor del asesinato de animales está enraizada en los términos binarios de “humano” versus “naturaleza” construidos por la perspectiva capitalista, para la cual esta última es entendida como un sitio de explotación y extracción de la primera. En cambio, cuando humanos y animales son imaginados como seres co-constituídos dentro de la elegante simetría de la existencia y la Tierra es considerada como un todo integral (Clark y Martin 2013), una violencia de ese estilo desaparece. Es por esta razón que muchos veganos no ven un problema en la relación entre algunos indígenas y animales no-humanos, ya que el lazo que los une es desde el apoyo mutuo. En vez de una jerarquía en la que los humanos estén situados en el pináculo, cada expresión de vida no es otra sino gotas de rocío proyectadas dentro de las

infinitas conexiones e interdependencias de la red de Indra⁶. Cuando los molinillos, las pistolas de ganado, las jaulas para terneros y las jaulas en batería para gallinas son reemplazadas con una profunda humildad y respeto, la supremacía humana se quiebra. Considerando que la totalidad de la naturaleza no-humana, desde el clima hasta las vacas, desde las bacterias hasta el brocoli, tiene una agencia que se entrelaza con las luchas humanas, la resistencia emerge a través de la formación de alianzas humano/no-humano. La tierra se subleva cuando se estresa por los monocultivos, pero al verse amenazado el sustento de vida por el bajo rendimiento de las cosechas, la gente también tenderá a rebelarse. Estamos frente a una lucha compartida. Entonces, respecto a la pregunta por el animal, podríamos comenzar por apreciar como es que el “otro” está inevitablemente implicado en la construcción del “yo”, tal como afirmó Said. Cualquier separación es siempre artificial.

La libertad integral del veganarquismo

Michael Watts (en Walker 2006) ha afirmado que la ecología política debe celebrar la diversidad y “dejar que las flores de la apertura y el diálogo florezcan” (Watts en Walker 2006, 389). Pero ¿qué podemos hacer con quienes no pueden entrar a dialogar? ¿Cómo una vaca degollada puede comunicar *post mortem* que su ejecución fue todo menos compasiva y que ella no quería morir? ¿Cómo es que las gallinas de lo que llaman “granjas libres” pueden transmitir el tormento de ser encerradas en enormes bodegones en los que no pueden estirar sus alas, o advertir de lo tortuoso que es que les quemem el pico? ¿Cómo pueden las flores brotar al lado de ríos de sangre y excremento que fluyen desde las granjas industriales, envenenando los suelos, contaminando las aguas y ahogando los cielos? La apertura en la ecología política debiese considerar que el 80% de los antibióticos usados en los Estados Unidos son dados al ganado. Ciertamente, podría poner atención al hecho de que la neumonía es endémica entre los cerdos de

6. Metáfora budista con la que se representa la unidad y conexión entre todos los fenómenos del universo [N. del T.].

granjas industriales debido a que están encerrados en pequeñas jaulas de concreto, por lo que solo les queda revolcarse en su propio estiércol. Y el hecho obvio de que la cantidad de metano proveniente de la industria de la agricultura animal sigue estando ampliamente desregulada, a pesar de que la producción ganadera representa, aproximadamente, el 35% de todas las emisiones antropogénicas tomadas en cuenta. Si, tal como Walker (2006) afirma, “probablemente, sea justo decir que la ecología política que no se centra en el poder, tomando en cuenta que da forma a las relaciones humano-ambientales, entonces, no sería ecología política tal como la mayoría la conoce hoy” (Walker 2006, 388), entonces uno desearía saber cómo es que la ecología política es reconocible en absoluto, cuando se mantiene tan profundo punto ciego en el centro de su análisis. Para que la ecología política funcione críticamente requiere que las relaciones de poder, incluidas aquellas entre humanos y no-humanos, pasen a primer plano. Las geografías más-que-humanas e híbridas han abierto considerables espacios para la reflexión respecto a la centralidad de los humanos (Whatmore 2008), rechazando *a priori* distinciones que separen mundos tales como humano/animal o naturaleza/cultura. En este sentido, buscan brindarles a los animales un puesto que no pueda ser reducido a cualidades atribuidas a los humanos o a la mentalidad del instrumentalismo. Una perspectiva así puede funcionar para transformar sensibilidades, señalando un potencial para promover un renovado sentido de conexión hacia la Tierra como un todo, de una manera que la ecología política hasta ahora no ha podido hacer.

Mientras que estas geografías nos puedan llevar a través de un camino que comienza por converger con las “bioéticas” de Arne Naess (1989) en la articulación de su ecología profunda, la intersección no está asegurada, además de presentarse obstáculos que aún nos pueden hacer tropezar. Los animales, en particular, aparentemente están desprovistos de agencia y de cualidades inherentes, lo que genera preocupación por la corporeidad de los animales ya que se “pierden entre un miasma de sujetos extendidos, hechos y rehechos en complejas acciones internas, en una miríada de otras cosas” (Wilber 2009). La infusión del

anarquismo en la ecología política, mezclado con lecturas de dichas geografías, ofrece una perspectiva más liberatoria, a través de la cual “una postura verdaderamente humilde, empática y respetuosa con los animales” puede emerger (Dominick 2015, 23). En consecuencia, la ecología de la liberación total reuniría el potencial radical de estas diversas perspectivas. El resultado sería una centralización del lugar del veganismo y la formulación de “geografías veganas”, precisamente porque el rechazo al estado de mercancía que le fue asignado a los animales llama la atención sobre un conjunto de relaciones de poder más amplio en el corazón del capitalismo y sus inherentes valores supremacistas humanos. Mientras que la ecología política marxista, tal como el marxismo en general, ha fallado en desafiar los “dogmas antropocéntricos, especistas y humanistas incrustados en las tradiciones radicales y progresistas” (Best 2014, 79), el anarquismo alineado con la ecología política ofrece una gran chance para construir una teoría emancipatoria holística. Gran parte de los componentes de la perspectiva de liberación total encajan de maravillas con el enfoque de la ecología política contemporánea. Dentro del enfoque dialéctico hacia la naturaleza humano-no-humano, podemos apreciar cómo una ética antiopresión frente a los ecosistemas, animales no-humanos y humanos coincide con dicha perspectiva. De manera similar, podemos reconocer cómo las perspectivas anticapitalistas se han incorporado muy a fondo en la ecología política. Sin embargo, cuando se trata del anarquismo y tácticas de acción directa, también constitutivas de un enfoque de liberación total, la ecología política ha sido lenta en responder.

Una de las razones es que la ecología política se ha situado como un ejercicio académico y no ha abrazado la praxis de la misma manera en que lo han hecho otras formas de activismo académico como el feminismo o las geografías participativas. Nuevamente podemos apuntar a la priorización del marxismo dentro de la ecología política como otra llave de su fracaso. Hay distintos límites dentro de la imaginación radical de los marxistas, los que Walker (2006) demuestra cuando afirma que “para los ecologistas políticos que desean comprometerse con políticas

públicas y siguen trabajando bajo métodos analíticos marxistas, surge la pregunta de si acaso un grado de compromiso e incluso un subterfugio está justificado para aprovecharse de entrar a la política dominante desde la crítica radical” (Walker 2006, 388). Para Walker, el punto de algunos marxistas sigue siendo contribuir a la formulación de políticas públicas en los jerárquicos pasillos del gobierno, más que llevar a cabo acción directa aquí y ahora para crear el tipo de cambio que nos gustaría ver en el mundo mediante una ecología política prefigurativa. ¿Acaso las políticas públicas alguna vez prohibirán la construcción de oleoductos, considerando que el sistema político está minuciosamente corrompido debido a la promesa del crecimiento económico? ¿Acaso desbaratará el arsenal de leyes que buscan silenciar a quienes buscan levantar el visillo de lo que está ocurriendo en las granjas industriales, encarcelando a aquellos que abren las jaulas de víctimas confinadas, torturadas y abusadas? Es más, el fracaso se refleja en el hecho de que “la principal preocupación de la Izquierda está en las pescaderías y no en los peces; está en los bosques y no en sus habitantes no-humanos; está en los “recursos” para uso humano, no en los animales y su inherente valor” (Best 2016, 97). La ecología política marxista no fue concebida como un biocentrismo respetuoso del valor innato de toda vida, y su antropocentrismo solo puede servir para sofocar la posibilidad de una liberación total. Introduciendo el anarquismo a la ecología política se dará una apropiada sintonía con una sensibilidad integral que coloca a todas las formas de dominación, incluyendo al supremacismo humano, en el centro de su preocupación.

El centro comunitario local de mi barrio organizó, recientemente, un tablero de mensajes para que niños y niñas puedan publicar sus propios mensajes de esperanza y justicia social. El mensaje de mi hija, el cual decía *Hazte vegano*, fue intervenido por un adulto, quien le escribió “...si es que puedes; pero no te sientas culpable si es que no es para ti”. Ya sea uno vegano o no, el adultocentrismo desplegado aquí es obvio (Young-Bruehl 2012). La introducción de esta advertencia fue tanto un intento de desacreditar y silenciar la voz del niño como también un rechazo a la

ética del veganismo. Esto nos sirve como un recordatorio de que la opresión siempre es interseccional. En otras palabras, el proceso de dominación que ve al niño como una voz ilegítima es el mismo que el que considera al asesinato de animales no-humanos como “comida”. El niño y el animal son siempre constituidos como un “otro”, y en esta fabricación “nuestra” agencia es elevada por sobre “ellos”, lugar en el cual la violencia es fácilmente racionalizada. No es de extrañar, entonces, que la infancia se vea tan empañada por las formas de dominación adultas, bajo la cual “la adultez es privilegiada como el espacio de agencia y libertad –deliberativa y basada en principios– en contraposición a la renuncia servil al impulso que caracteriza a la infancia” (Rollo 2015). Este perspicaz rechazo a la misopedia⁷ puede verse a través del lente de la antroparquía: la humanidad es la privilegiada con el espacio para la agencia y la libertad –deliberativa y basada en principios– en contraposición a la renuncia servil al impulso que caracteriza a la animalidad. Cuando comemos animales, cosificamos sus cuerpos como objetos para nuestro consumo, sirviéndolos de ciertas formas en que olvidemos el cuerpo que fue, como por ejemplo removiéndoles su cabeza o pezuñas (Joy 2010). Por más que intentemos negar la agencia de un “otro”, de un cuerpo adolorido, de un cuerpo amenazado, de un cuerpo siendo torturado hasta la muerte, siempre se revelará su capacidad de agencia, aunque sea a través de desgarradores gritos y agitando sus extremidades. El veganismo no es una moda que pueda “no ser para ti”. Es una respuesta ética contra el insensible e innecesario asesinato en masa de seres sintientes, los cuales se ven atrapados en la violenta maquinaria del capitalismo contemporáneo. Es un compromiso con el desafío de la supremacía humana, el cual representa el mismo flagelo censurable que todas las demás formas de supremacía, ya sea en apoyo a la raza, género, sexualidad, edad o cualquier otra categoría identitaria. La implicación fundamental de un enfoque tan integral de la violencia es el siguiente: nadie es libre hasta que todos seamos libres.

7. Aversión a los infantes. [N. del T.]

Conclusión

Tal como Nocella et al. (2015) resumen acertadamente, “la liberación total es poner a la interseccionalidad en acción”. Sin embargo, uno de los puntos débiles de la perspectiva ecológico-política sigue siendo la manera en que los animales no-humanos son continuamente despolitizados y asignados a la categoría de medioambiente. Las vidas de los animales son marginalizadas al momento de ser conceptualizadas en términos de utilidad, como medios de vida y bienestar humanos, en vez de ser considerados como teniendo un valor intrínseco e inalienable. En lo que se refiere a la ecología política, por lo tanto, es de profunda importancia que adopte completamente el enfoque integrador de la perspectiva de liberación total. Para que la ecología política tenga éxito como una perspectiva que valga la pena tomar, “debe volverse tan radicalmente dialéctica como sea posible”, despiadada en su perspectiva del capitalismo y, a la vez, destructiva en su respuesta a la ceguera del antropocentrismo; mientras que también se preocupe por el bienestar de la biósfera como un todo y que sea creativa al devolver al humano dentro de la red de la naturaleza (Clark 2001, 2). La ética híbrida y relacional de la liberación total evita la moralidad limitada del discurso de sobre los derechos de los animales, el cual, problemáticamente, ignora a la mayoría no-humana elevando a pequeños grupos de especies (por ejemplo, los perros en Estados Unidos y las vacas en India) a una paridad ética con humanos, para luego enmarcar la cuestión animal, una vez más, bajo una visión antropocéntrica.

Lo que está en juego en la ecología política es nada menos que el destino mismo del planeta. Una carga que usualmente asumimos que debemos sostener solos. Sin embargo, pensar que este es el caso es, una vez más, asumir la posición del supremacismo humano, volviendo a caer en la arrogancia que duramente mucho tiempo ha sostenido todo, desde el marxismo hasta la teoría de la modernización. Aquella antroparquía también descansa en el podrido núcleo del capitalismo, una forma de dominación que gran parte de la Izquierda no está preparada para superar, dada la perspectiva centrada en las clases sociales que la ha definido desde

su formulación. Por contrapartida, los espacios interseccionales del feminismo y la geografía integral del anarquismo ofrecen una promesa significativa para el rechazo de dicho especismo (Harcourt y Nelson 2015; Springer 2016). Reconquistando la unidad que se perdió en la marcha de la civilización humana es el único camino de esperanza, y es irrefutable que el destino de los humanos, de los animales y de la Tierra están indisolublemente atados. “El progreso no puede seguir acarreado el juego de suma cero de la “ganancia” humana a expensas de los animales y del medioambiente”, afirma Best (2012). “En cambio, un concepto de progreso más profundo tiene que emerger, con el fin de eliminar la oposición entre humanos y animales y entre sociedad y naturaleza. Fundamentalmente, debería comprender la profunda interrelación de todos los aspectos de la ecología planetaria” (Best 2012, 158). La ecología de la liberación total nos permite darnos cuenta de que el futuro no está definido solamente por la intervención humana. La providencia de la Tierra es colectiva, inevitablemente unida al unísono por las intersecciones y la evolución de todas las formas, identidades y procesos de vida. Ya que nuestra tierra sangra por las laceraciones que vienen con la tala de sus árboles, ya que nuestros océanos se ahogan por ser alimentados por ríos de mierda, y ya que nuestros cielos convergen con gases de efecto invernadero que, eventualmente, sofocarán la vida del planeta, la esperanza es difícil de encontrar. Hemos sido consumidos en medio de un baño de sangre global llamado capitalismo y, como ocurre con toda gran película de cine negro, solo en la revelación final reconocemos, en última instancia, que el enemigo está adentro. En esa escena final, toda ambigüedad moral es arrancada, y nos vemos a nosotros mismos reflejados en este espejo fatalista. Somos criminales. Somos los antagonistas de la película. Somos los verdugos.

Sin embargo, en la gracia de la humildad existe el potencial para una transformación radical de la conciencia planetaria. Mirando hacia adentro, sintonizando con las vidas afectivas de la otredad animal, y encontrando la corriente que fluye a través de toda la vida sobre este planeta es darse cuenta de que

“lo humano y lo natural es siempre el efecto, más que el fundamento de la política” (Lorimer 2009). Cuando nos volvemos conscientes de que los intereses humanos encajan con los de la naturaleza, uniéndonos como una sola idea, podemos comenzar a pensar distinto. Reparamos los daños sufridos por nuestros antepasados, y en este proceso de haberse convertido en la conciencia de la tierra (Reclus 1894), vemos la belleza de la armonía y reconocemos que el amor y la vida son indivisibles. El amor es la condición preeminente, temporalmente destrozada por la falsedad de la separación. La reflexividad que el veganismo implica es un intento de reconectar con esta frecuencia vital y de darse cuenta de que el “otro” natural es “uno”. Cuando establecemos nuestras políticas como una ecología de la liberación total, los términos binarios humano/naturaleza se quiebran, permitiendo que todo se transforme, desde la asumida ficción de la partición hacia procesos inherentemente compartidos de simbiosis y mutuo devenir. Este baile desplegado nunca ha sido coreografiado y las secuencias no tienen inicio ni final. Es una geopoética trazada en el aire, una curvatura de la luz de la existencia, una realización de apoyo mutuo a través del proceso de evolución (Kropotkin 1902). Entonces, no son nuestras acciones como “humanos” las que determinarán el destino del mundo, sino más bien (y paradójicamente), será el abandono de nuestra humanidad. Solo dejando ir nuestro ego podremos aprender que el amor, el bienestar planetario y la inmanencia de la conexión son uno y lo mismo.

Bibliografía

- ADAMS, C. (2002). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York, NY: The Continuum Publishing Company.
- BENTON, T. (1993). *Ecology, Animal Rights, and Social Justice*. London: Verso.
- BEST, S. (2012). Total liberation and moral progress: the struggle for human evolution. In: *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*.

- Ed. Protopapadakis, E. D. Berlin: Logos Verlag, pp. 233-256.
- BEST (2014). *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*. New York: Palgrave MacMillan.
- BOOKCHIN, M., (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books.
- . (1995). *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*. 2nd Edition. Montreal: Black Rose Books.
- . (2004). *Post-Scarcity Anarchism*. Oakland: AK Press.
- BRIDGE, G., MCCARTHY, J. AND PERREAULT, T. (2015). Editor's introduction. En: *The Routledge Handbook of Political Ecology*. Eds. Perreault, T., Bridge, G., and McCarthy, J. London: Routledge, pp. 3-18.
- CASTREE, N. (2005). *Nature*. London: Routledge.
- CLARK, J. (1997). The dialectical social geography of Elisée Reclus. En: *Philosophy and Geography I: Space, Place, and Environmental Ethics*. Ed. Light, A. and Smith, J. M. Londown: Rowman & Littlefield. pp. 117-142.
- . (2001). Contributions to the critique of political ecology. *Capitalism Nature Socialism*. 12:3, 29-36.
- . (2008). *Dialectical Political Ecology*. Presentado en Colby College, Waterville, Maine, Oct. 6, 2008. https://www.academia.edu/2937823/_Dialectical_Political_Ecology_
- . (2012). Political ecology. En: *Encyclopedia of Applied Ethics*. 2nd Ed., Vol. 3. Ed. Chadwick, R. San Diego: Academic Press, pp. 505-516.
- . and Martin, C. (2013). *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Elisée Reclus*. Oakland: PM Press.
- DOMINICK, B. (2015). Anarcho-veganism revisited. In: *Anarchism and Animal Liberation: Essays on Complementary Elements of Total Liberation*. Eds. Nocella, A. J., White, R. J., and Cudworth, E. Jefferson, NC: McFarland & Company. pp. 23-39.
- EMEL, J. AND NEO, H. (2011). *Political Ecologies of Meat*. New York: Routledge.
- HARAWAY, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARCOURT, W. AND NELSON, I. L. (2015). *Practising Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the 'Green Economy'*. London, Zed Books.
- HARVEY, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. London: Blackwell.

- JAROSZ, L., (2004). Political ecology as ethical practice. *Political Geography* 23:7, 917-927.
- JOY, M. (2010). *Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press.
- KOWALCZYK, A. (2014) Mapping non-human resistance in an age of bio-capital. En: *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*. Eds. N. Taylor & R. Twine. New York: Routledge, pp. 183-200.
- KROPOTKIN, P. (1902/2008). *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Charleston, S.C.: Forgotten.
- LORIMER, J. (2009). Posthumanism/Posthumanistic Geographies. *International Encyclopedia of Human Geography*. Eds. Kitchen, R. and Thrift, N., pp. 344-354.
- MARX, K. (1867/1990). *Capital V. 1: A Critique of Political Economy*. New York: Penguin Classics.
- MERCHANT, C. (2005). *Radical Ecology: The Search for a Liveable World*. London: Routledge.
- MORTON, T. (2016). *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- NAESS, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOCELLA, A. J., WHITE, R. J., AND CUDWORTH, E. (2015). Introduction: The Intersections of Critical Animal Studies and Anarchist Studies for Liberation. En: *Anarchism and Animal Liberation: Essays on Complementary Elements of Total Liberation*. Eds. Nocella, A. J., White, R. J., and Cudworth, E. Jefferson, NC: McFarland & Company. pp. 7-20.
- PEET, R., AND WATTS, M. EDS. (1996). Liberation ecology: development, sustainability, and environment in an age of market triumphalism. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. First Edition. London: Routledge, pp. 1-45.
- PEET, R., ROBBINS, P., AND WATTS, M. (2011). *Global Political Ecology*. London: Routledge.
- PELLOW, D. N. (2014). *Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PIAZZA, J., RUBY, M.B., LOUGHNAN, S., LUONG, M., KULIK, J., WATKINS, H.M. AND SEIGERMAN, M., (2015). Rationalizing meat consumption. *The 4Ns. Appetite* 91, 114-128.

- RECLUS, E. (1894). *The Earth and Its Inhabitants: The Universal Geography*. London: J. S. Virtue.
- . (1901). On Vegetarianism. *Humane Review*. http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bright/reclus/onvegetarianism.html
- ROBBINS, P. (2012) *Political Ecology: A Critical Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- ROLLO, T. (2015). *The Age of Empire: Development, Modernity, and the Nightmare of Childhood*. Unpublished.
- SMITH, N. (2010). *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. London: Verso.
- SWYNGEDOUW, E. (1999). Modernity and hybridity: nature, regenerationism, and the production of the Spanish waterscape, 1890-1930. *Annals of the Association of American Geographers*. 89.3: 443-465.
- SPRINGER, S. (2016). *The Anarchist Roots of Geography: Toward Spatial Emancipation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WALKER, R. (2006). Political ecology: where is the policy? *Progress in Human Geography* 30.2: 382-395.
- WATTS, M. (2000). Political ecology. In: *A Companion to Economic Geography*. Eds. Barnes, T. and Sheppard, E. Oxford: Blackwell, pp. 257-274.
- WATTS, M. AND PEET, R. (2004). Liberating Political ecology. In *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. Second Edition. Eds. Peet, R. and Watts, M. London: Routledge, pp. 3-43.
- WHATMORE, S., (2006). Materialist returns: practising cultural geography in and for a more-than-human world. *Cultural Geographies*, 13(4), pp. 600-609.
- . (2017). Hybrid geographies: rethinking the 'human' in human geography. In: *Environment: Critical Essays in Human Geography*. Eds. Anderson, K. and Braun, B. London: Routledge. pp. 411-428.
- WILBER, C. (2009). Posthumanism/Posthumanistic Geographies. *International Encyclopedia of Human Geography*. Eds. Kitchen, R. and Thrift, N., pp. 122-126.
- WILDE, L., (2000). 'The creatures, too, must become free': Marx and the Animal/Human Distinction. *Capital & Class*, 24(3), pp.37-53.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2012). *Childism: Confronting Prejudice Against Children*. New Haven, CT: Yale University Press.

LIBERACIÓN ANIMAL Y REVOLUCIÓN SOCIAL

UNA PERSPECTIVA VEGANA SOBRE EL ANARQUISMO O UNA
PERSPECTIVA ANARQUISTA SOBRE EL VEGANISMO

BRIAN A. DOMINICK

Los veganarquistas

De un tiempo hasta aquí, los activistas de la liberación animal que luchan en su nombre han sido implicados en un acalorado discurso y acción. Aunque la teoría de la liberación animal y el activismo han sido bienvenidos rara vez o siquiera tomados en serio por la izquierda dominante, muchos anarquistas han comenzado a reconocer su legitimidad, no solo como causa válida, sino como un aspecto integral e indispensable de la teoría radical y la práctica revolucionaria. Mientras la mayoría de las personas que se llaman a si mismas anarquistas aún no ha adoptado la liberación animal y su correspondiente estilo de vida –el veganismo–, un creciente número de jóvenes anarquistas han adoptado formas de pensar ecologistas y animal-incluyentes como parte de su praxis general¹.

Del mismo modo, muchos veganos y liberacionistas animales están siendo influenciados por el pensamiento anarquista y su rica tradición. Esto se pone en evidencia cuando presenciamos una creciente hostilidad entre algunos activistas de la liberación animal hacia el sistema estatista, capitalista, sexista, racista y edadista, cuya guerra hacia los animales no-humanos y hacia sus defensores humanos ha ido aumentando en intensidad. La relativamente nueva comunidad de liberacionistas animales está

1. Praxis es la fusión de la teoría y la práctica; un estilo de vida conscientemente anclado a la teoría social.

volviéndose rápidamente consciente de la totalidad de fuerzas que alimentan a la máquina especista que es la sociedad moderna. En la medida que esa conciencia incrementa, también lo hará la afinidad entre liberacionistas animales y su contraparte más orientada socialmente, los anarquistas.

Entre más reconozcamos la comunalidad [*commonality*] e interdependencia de nuestras luchas, que alguna vez consideramos bastantes distintas una de otra, más comprenderemos lo que la liberación y la revolución significan realmente.

Además de nuestra amplia visión, los anarquistas y liberacionistas animales compartimos la metodología estratégica. Sin pretender hablar por todos, diré que aquellos a quienes considero verdaderos anarquistas y liberacionistas animales buscan llevar a cabo nuestras visiones vía cualquier medio efectivo. Entendemos, contrario a la percepción convencional que se tiene de nosotros, que la destrucción y la violencia sin sentido no nos traerán el fin que deseamos. Pero, a diferencia de los liberales y progresistas, cuyos objetivos se limitan a reformar, nosotros estamos dispuestos a admitir que el verdadero cambio solo llegará si añadimos una fuerza destructiva a nuestra transformación creativa de la sociedad opresiva. Podemos construir todo lo que queramos y debemos ser proactivos donde sea posible. Pero también entendemos que podemos dejar espacio para la creación libre solo borrando lo que existe para prevenir nuestra liberación.

Soy vegano porque siento compasión hacia los animales. Los veo como poseedores de valor al igual que los humanos. Soy un anarquista porque siento la misma compasión hacia los humanos y por que me rehúso a conformarme con soluciones intermedias, estrategias incompetentes y objetivos vendidos. Como un radical, mi aproximación a la liberación animal y humana es sin términos medios: liberación total para todos, o nada.

En este ensayo deseo demostrar que cualquier aproximación al cambio social debe ser compuesto de un entendimiento no solo de las relaciones sociales, sino también de las relaciones entre los humanos y la naturaleza, incluyendo los animales no-humanos. Deseo también mostrar aquí por qué ningún acercamiento a la liberación animal es posible sin una amplia

comprensión e inmersión en el esfuerzo social revolucionario. Debemos convertirnos, dicho de otra forma, en “veganarquistas”.

¿Qué es la revolución social?

“Revolución” es una de aquellas palabras cuyo significado varía en gran medida del uso de una persona a otra. De hecho, probablemente sea seguro decir que no hay dos personas que compartan la misma idea de lo que realmente es “revolución”. Esto es lo que, desde mi punto de vista, hace a la revolución algo realmente tan bello.

Cuando hablo de revolución, me refiero a una dramática transformación social. Pero mi revolución no está definida por cambios objetivos en el mundo a mi alrededor, como el derrocamiento del Estado o el capitalismo. Esos, para mí, son meramente los síntomas. La revolución por sí misma no puede encontrarse fuera de nosotros. Es totalmente interna, completamente personal.

Cada individuo tiene una perspectiva. Cada individuo ve al mundo de una forma distinta. La mayoría de la gente, sin embargo, tiene su perspectiva moldeada por la sociedad en la cual viven. La extensa mayoría de nosotros vemos al mundo y a nosotros mismos de formas condicionadas por las instituciones que conducen nuestras vidas, como el gobierno, la familia, el matrimonio, la iglesia, las corporaciones, la escuela, etc. Cada una de esas instituciones, en turno, son generalmente parte de lo que llamo el poder establecido [*establishment*] –una entidad que existe únicamente para perpetuación del poder de una minoría relativa. Alimentado por la afición de esa elite por más y más poder, el poder establecido necesariamente absorbe poder del resto del mundo por medio de la opresión.

El poder establecido emplea muchas formas de opresión; la mayoría comúnmente reconocidas pero pocas veces comprendidas, menos aún enfrentadas. Primero está el clasismo, que es opresión económica; el estatismo, o el sometimiento del pueblo por la autoridad política; el sexismo y el homosexismo, es decir, la opresión basada en la supremacía heterosexual (masculina)

o patriarcado; y el racismo, un término general para opresiones fundadas en el etnocentrismo. Más allá de estas formas de opresión comúnmente reconocidas, existe el edadismo, que es el dominio de los adultos sobre los niños y la gente joven; y, finalmente, las opresiones resultantes del antropocentrismo, a saber, el especismo y la destrucción ambiental².

A lo largo de la historia, el poder establecido ha dependido de estas dinámicas opresivas³ y ha aumentado y concentrado su poder como resultado de ellas. En consecuencia, cada forma de opresión se ha vuelto interdependiente de las demás. La infusión de estas diferentes dinámicas opresivas ha servido para mejorarse y complementarse en versatilidad y fuerza.

Así que la fuerza tras las instituciones que nos han manipulado socialmente es la misma detrás del racismo y el especismo, el sexismo y el clasismo, y todo lo demás. Sería razonable asumir, por lo tanto, que la mayoría de nosotros, como producto de las instituciones del poder establecido, hemos sido socialmente modificados para fomentar la opresión dentro y entre nosotros.

La revolución es el proceso –no el evento– de desafiar la sabiduría y valores falsos con que hemos sido adoctrinados, y de desafiar las acciones que hemos aprendido a hacer y dejar de hacer. Nosotros somos el enemigo; derrocar al opresor en nuestras cabezas será la revolución –verlo caer en pedazos por las calles será simplemente una señal (¡dichosa!) de que estamos sublevándonos juntos de una forma unificada e ilimitada. La revolución social es una recopilación de procesos internos. El cambio social radical de las condiciones objetivas en cuyo contexto vivimos solo puede florecer como resultado de tal revolución.

Veganismo radical

Dos palabras más, cuyos significados a menudo se malinterpretan, son “radicalismo” y “veganismo”. La cooptación de estos términos por los liberales miopes y egocéntricos ha eliminado

2. Hay otras opresiones (por ejemplo, el capacitismo), pero las injusticias que he mencionado son las que refuerzan más clara y directamente al poder establecido.

3. Aunque no todas las sociedades los han manifestado como lo hace Occidente hoy.

la potencia que originalmente se les otorgó. Una vez más, sin reclamar el monopolio de las definiciones “verdaderas”, ofreceré mis significados personales para estos términos.

El radicalismo y el extremismo no son sinónimos en absoluto, como se cree habitualmente. La palabra “radical” se deriva de la raíz latina “rad”, que significa “raíz”. El radicalismo no es una medida del grado de fanatismo ideológico hacia la derecha o la izquierda; al contrario, describe un estilo de acercamiento a los problemas sociales. El radical, literalmente hablando, es alguien que busca la raíz del problema de forma que pueda atacarlo para obtener una solución.

Los radicales no limitan sus objetivos a las reformas. No es asunto suyo hacer concesiones con los victimarios para aliviar la miseria resultante de la opresión. Esas son tareas que generalmente se dejan a los liberales y progresistas. Si bien reconoce que a menudo se pueden encontrar ganancias en las reformas, para los radicales, nada menos que la victoria es un final satisfactorio, un fin definido como un cambio revolucionario en las raíces de la opresión.

Por mi definición, el vegetarianismo puro no es veganismo. Rehusarse a consumir productos de animales no-humanos, aunque es un modo de vida maravilloso, no es en sí mismo veganismo. El vegano basa sus elecciones en una comprensión radical de lo que la opresión animal realmente es, y su forma de vida es altamente informada y politizada. Por ejemplo, no es raro que los autoproclamados veganos justifiquen su consumo libre de preocupaciones de productos corporativos alegando que los animales están indefensos mientras que los humanos no⁴. Muchos vegetarianos no ven la validez de las causas de la liberación humana, o las ven como subordinadas en importancia

4. En muchos países, los militares impiden que las personas exijan condiciones de trabajo humanas. En esta época, tales cosas suceden porque los países del llamado “Tercer Mundo”, o al menos las élites que los dirigen, quieren atraer inversiones de Occidente. Esto se logra mejor demostrando la impotencia de la fuerza de trabajo popular como arma política. En tales países, el tratamiento de los “recursos” de trabajo humano es apenas mejor que el de los “recursos” animales no humanos aquí en casa (Estados Unidos). Comprar un producto en el mercado norteamericano que se fabricó en este tipo de condiciones está patrocinando indirectamente la perpetuación de esas condiciones y, por lo tanto, no es verdaderamente vegano.

a las de los animales que no pueden defenderse por sí mismos. Tal pensamiento expone la ignorancia del vegetariano liberal no solo de la opresión humana, sino de la conexión profundamente arraigada entre el sistema capitalista en general y las industrias de la opresión animal⁵.

Mucha gente que se llama a si misma vegana y activista de los derechos animales, en mi experiencia, tiene muy poco o ningún conocimiento de la ciencia social; y, usualmente, lo que ellos “saben” sobre la conexión entre la sociedad y la naturaleza no-humana está colmado de desaciertos. Por ejemplo, no es raro escuchar a los veganos argumentar que es el consumo de animales lo que causa el hambre en el mundo. Después de todo, más del 80% de los granos producidos en Estados Unidos es dado al ganado como alimento, y esa cantidad sería más que suficiente para eliminar la hambruna en el mundo. Parece lógico concluir, entonces, que el término del consumo humano de animales en los Estados Unidos traería como consecuencia esta disminución de la hambruna mundial. El gurú vegano John Robbins parece sostener esta creencia.

¡Pero es completamente falsa! *Si los norteamericanos dejaran de comer carne el próximo año, es improbable que una sola persona hambrienta fuera alimentada con nuevos granos producidos en suelo estadounidense.* Esto se debe a que el problema del hambre en el mundo, como el de la “sobrepoblación”, no es en absoluto lo que parece. Estos problemas tienen su raíz no en la disponibilidad de recursos, sino en la asignación de recursos. Las élites necesitan escasez, un suministro de recursos muy restringido, por dos razones principales. En primer lugar, el valor de mercado de los bienes cae de manera decisiva a medida que aumenta la oferta. Si los granos que ahora se alimentan al

5. Muchos veganos autoproclamados piensan así, y es realmente triste. Los llamo “vegetarianos liberales” aquí simplemente porque, aunque no consumen productos animales, de ninguna manera han hecho un intento holístico de liberarse de ser opresores a través de sus estilos de vida. En este momento, no hay escapatoria de los mercados masivos del capitalismo tardío. Sin embargo, existe un punto de compromiso en el que podemos lograr una comprensión de los efectos de nuestras acciones, así como ajustar y reenfocar nuestro estilo de vida en consecuencia. En otras palabras, hay más formas de limitar el consumo violento además del vegetarianismo. Eres lo que consumes.

ganado estuvieran disponibles repentinamente, el cambio haría caer el precio de los granos por el piso, socavando el margen de ganancia. Las élites con inversiones en el mercado agrícola de granos, entonces, tienen intereses directamente correspondientes a los de las élites que poseen parte del mercado de la agricultura animal. Los vegetarianos tienden a pensar que los agricultores de verduras y cereales son benignos, mientras que los que se dedican a la cría de animales son viles. Sin embargo, el hecho es que las verduras son un producto básico y quienes tienen intereses económicos en la industria de las verduras no quieren que su producto esté disponible si eso significa cultivar más para obtener aún menos ganancias.

Segundo, sucede que la distribución global y nacional de la comida es una herramienta política. Los gobiernos y las organizaciones económicas internacionales manipulan de forma cuidadosa el suministro de comida y agua para controlar poblaciones enteras. A veces, la comida puede ser negada a la gente hambrienta de forma que esta se mantenga débil y dócil. Otras veces, su provisión es parte de una estrategia que intenta aplacar a poblaciones inquietas que se encuentran al borde de la revuelta.

Sabiendo todo esto, se vuelve razonable asumir que el gobierno de los Estados Unidos, tan estrechamente controlado por intereses privados, podría subsidiar la no-producción de granos, para “salvar a la industria de un colapso”. A los agricultores entonces se les pagaría para no producir granos, o hasta para destruir sus cultivos.

No es suficiente boicotear a la industria cárnica y esperar que los recursos sean trasladados para alimentar a los pobres. Debemos establecer un sistema que realmente intente cubrir las necesidades humanas, lo cual implica una revolución social.

Esta es solo una de las muchas conexiones entre la explotación animal y humana, pero ilustra bien la necesidad de una revolución total. Una revolución en la relación entre humanos y animales tiene un enfoque estrecho y, de hecho, es reemplazada por la naturaleza misma de la sociedad moderna. Una de las razones por las que se explota a los animales en primer lugar es porque su abuso es rentable. Los vegetarianos tienden a entender

esto mucho. Pero la industria cárnica (incluidos los lácteos, la vivisección, etc.) no es una entidad aislada. La industria de la carne no será destruida hasta que se destruya el capitalismo de mercado, porque es este último el que da ímpetu e iniciativa al primero. Y para los capitalistas, la perspectiva de obtener beneficios fáciles de la explotación animal es irresistible.

El motivo de la ganancia no es el único factor social que fomenta la explotación animal. En efecto, la economía es solo una forma de relación social. También tenemos relaciones políticas, culturales e interpersonales, cada una de la que se puede demostrar influencia la percepción de que los animales existen para ser usados por los humanos.

La Biblia cristiana, y las religiones occidentales en general, están colmadas de referencias al presunto “derecho divino” de los humanos de usar a nuestras contrapartes no-humanas para nuestras propias necesidades. En este momento de la historia, es absurdo para cualquiera pensar que los humanos *necesiten* explotar a los animales. Hay muy poco que podamos ganar del sufrimiento de los animales no-humanos. Pero Dios supuestamente dijo que los podemos usar, así que continuamos haciéndolo, a pesar del hecho de que hemos sobreevolucionado [*out-evolved*] cualquier necesidad real que alguna vez hayamos tenido de hacerlo.

Los vivisectores argumentan que podemos aprender de los animales no-humanos, y usan esta afirmación para justificar la tortura y el asesinato de seres sensibles. Los radicales necesitan darse cuenta, como los veganos, de que lo único que podemos aprender de los animales es cómo vivir en una relación sensata con nuestro ambiente. *Necesitamos* observar a los animales en su ambiente natural, e imitar sus relaciones ambientales dentro de lo posible. Tal comprensión de la armonía entre los seres humanos y la naturaleza algún día salvará y agregará valor a más vidas de lo que alguna vez logrará encontrar una cura para el cáncer a través de la “ciencia” de la tortura animal. Después de todo, la raíz de la mayoría de los cánceres está en el maltrato humano a la naturaleza. Ningún radical esperaría que se encontrara una solución a tal problema en una mayor destrucción de la naturaleza mediante la experimentación con animales.

Las correlaciones entre especismo y racismo –entre el trato a los animales y a la gente de color– han sido explícitamente (y gráficamente) demostradas. En el libro *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Marjorie Spiegel astutamente hace increíbles comparaciones entre el trato a los animales por los humanos y el trato a las “razas inferiores” por los blancos, afirmando que “ambos tratos están contruidos alrededor de la misma relación básica –aquella entre el opresor y el oprimido”. Como ilustra Spiegel, históricamente el trato de los no-blancos por los blancos ha sido espantosamente similar a aquel de los no-humanos por los humanos. Decidir que una opresión es válida y la otra no, es limitar conscientemente la comprensión del mundo; es optar por una ignorancia voluntaria, usualmente por conveniencia personal. “Una causa a la vez”, dice el pensador monista⁶, como si estas dinámicas interrelacionadas pudieran ser esterilizadas y eliminada la relación que existe entre ellas.

El dominio masculino en forma de patriarcado y el especismo, producto del antropocentrismo, han sido expuestos con una claridad poética por Carol Adams en su libro: *The Sexual Politics of Meat*. El feminismo y el veganismo tienen mucho en común, y cada uno tiene mucho que enseñar y aprender del otro. Después de establecer comparaciones concretas entre la perspectiva patriarcal y el trato a los animales, Adams describe y pide el reconocimiento de la profunda conexión entre los estilos de vida veganos y feministas.

Una comparación entre las relaciones interpersonales y las relaciones entre humanos y animales que no se ha examinado a fondo, que yo sepa, incluye el trato de los adultos a los niños y jóvenes, así como el trato de los adultos a los ancianos. En cada caso, el oprimido es visto como alguien que no está en plena posesión de sus acciones. Por ejemplo, tanto los niños como los ancianos son considerados débiles e incompetentes (independientemente de su potencial real de responsabilidad). El edadismo tiene sus raíces en algo que yo llamo adultocracia, que se refiere a la noción de que la edad adulta posee una cierta cualidad de

6. Monista: cualquier teoría social que enfatice una opresión como más importante que otra; un enfoque de la revolución centrado en un solo tema.

responsabilidad que no se encuentra en los ancianos ni en los jóvenes. Como los animales, los oprimidos por la discriminación por edad son tratados como objetos desprovistos de carácter y valor individual. Son explotados siempre que es posible, mimados cuando se los considera “tiernos”, pero casi nunca se les da el respeto que se les ofrece a los humanos adultos. Que los niños, los ancianos y los animales sean seres vivos, pensantes y sensibles se pierde de alguna manera en la búsqueda adulta de dominio y poder. Al igual que el patriarcado, la adultocracia no requiere una jerarquía formal: afirma su dominio al convencer a sus víctimas de que de hecho son menos válidas que sus opresores adultos. Los no humanos también pueden invalidarse fácilmente. El simple hecho de privarlos de cualquier libertad para desarrollar el carácter individual es un paso importante en esa dirección.

No hay duda de que el estado está del lado de aquellos que explotan a los animales. Con mínimas excepciones, la ley es definitivamente antianimal. Esto se demuestra con el subsidio gubernamental de las industrias lácticas y cárnicas, de la vivisección⁷ y del uso militar de los no-humanos, así como de su oposición hacia aquellos que resisten contra la industria de la explotación animal. El político nunca comprenderá por qué el Estado debe proteger a los animales. Después de todo, cada esfera de la vida social condena y fomenta su abuso. Actuar en función de los “intereses” actuales de las circunscripciones (humanas) siempre se traducirá, por absurdo que sea, en actuar en contra de los intereses del reino animal, una vasta circunscripción que aún no ha recibido el derecho al voto.

Pero, el anarquista se pregunta, si cada animal fuera provisto de sufragio y después reafirmara su necesidad de protección al votar, ¿tendríamos una mejor sociedad? Es decir, ¿realmente queremos que el Estado se interponga entre los humanos y los animales, o preferiríamos eliminar la necesidad de tal barrera? La mayoría estaría de acuerdo en que la elección óptima sería dejar que los humanos decidan detener el consumo animal sin antes haber sido obligados a hacerlo. Después de todo, si la

7. Vivisección: La práctica de experimentar con animales mediante operaciones y otras formas de tortura coercitiva.

prohibición de alcohol causó tanto crimen y violencia, ¡imaginen el conflicto social que la prohibición de carne causaría! Así como la guerra de las drogas nunca afectará los problemas brindados por la dependencia química y su correspondiente “submundo”, ninguna guerra legal contra la carne tendría alguna oportunidad de frenar la explotación animal; simplemente causaría más problemas. Las raíces de este tipo de problemas se encuentran en el deseo social –creado y– reforzado para producir y consumir aquello que no necesitamos. Todo en nuestra sociedad actual nos dice que “necesitamos” drogas y carne. Lo que realmente necesitamos es destruir esa sociedad.

El vegano debe ir más allá de la comprensión monista de la opresión no-humana y entender sus raíces en las relaciones sociales humanas. Además, debe extender su estilo de vida de resistencia a la resistencia de la opresión humana.

La violencia en la vida diaria

Pocos estarían en desacuerdo al afirmar que nuestra sociedad, se basa principalmente en la violencia. Dondequiera que miremos, parece que hay violencia, una percepción mejorada exponencialmente por las imágenes de los medios controladas por las empresas. Esta violencia, como parte de nuestra cultura y de nuestra propia existencia, sin duda tiene un profundo efecto en nosotros, y su alcance difícilmente podemos llegar a comprender. Aquellos que están en el extremo receptor de la violencia, naturalmente, sufren una gran cantidad de desempoderamiento. Debido a que el poder es un concepto social, no necesariamente comprendemos lo que significa para nosotros. Cuando percibimos una pérdida de poder, una de nuestras reacciones típicas es afirmar el poco poder que nos queda. Una vez que hemos internalizado los efectos de la opresión, los llevamos con nosotros, a menudo solo para convertirnos en victimarios. Es una verdad lamentable que las víctimas a menudo se convierten en perpetradores, específicamente porque ellas mismas son victimizadas. Cuando la victimización toma la forma de violencia física, a menudo se traduce en más violencia.

Con ello en mente, podemos ver claramente por qué el abuso hacia los animales –ya sea directamente, como es el caso del maltrato hacia las mascotas, o indirectamente, como en el proceso del consumo de carne– se correlaciona con la violencia social. Los humanos que son maltratados tienden a maltratar a otros, y los animales se encuentran entre las víctimas más fáciles e indefensas. Esto expone aún otra razón por la cual aquellos preocupados por el bienestar de los animales deben combatir la opresión social.

Además, esta dinámica de causa-efecto funciona en ambas direcciones. Se ha demostrado que aquellos que son violentos hacia los animales –directa o indirectamente– también tienden a mostrar violencia hacia otros humanos. La persona que se alimenta de una dieta vegetariana, en este caso, es típicamente menos violenta que aquella que consume carne. La gente que abusa de sus mascotas difícilmente se detiene allí –sus hijos y parejas normalmente son los siguientes.

Es absurdo pensar que una sociedad que oprime a los animales no-humanos podrá convertirse en una sociedad que no oprima a los humanos. Reconocer la opresión animal entonces se convierte en un prerrequisito para el cambio social radical.

La alienación en la vida diaria

En la raíz de la opresión, sostiene el radical, está la alienación. Los seres humanos son criaturas sociales. Somos capaces de sentir compasión. Somos capaces de entender que hay un bienestar social, un bien común. Debido a que podemos sentir empatía hacia los demás, aquellos que nos enfrenten unos a otros como sociedades, comunidades e individuos, o como seres humanos contra la naturaleza, deben alienarnos de los efectos de nuestras acciones. Es difícil convencer a un ser humano de que cause sufrimiento a otro. Incluso es difícil convencer a un humano de que dañe a un animal no humano sin motivo alguno o de que contribuya directamente a la destrucción de su propio entorno natural.

Cuando una sociedad va a la guerra con otra, es imperativo que el líder de cada sociedad convenza a “las masas” de que la población adversaria es mala y subhumana. Además, los líderes

deben esconder los resultados reales de la guerra: violencia masiva, destrucción y derramamiento de sangre. La guerra es algo que sucede en otro lugar, nos dicen, y esos “extranjeros” que mueren se lo merecían.

Las dinámicas opresoras en las relaciones sociales están siempre basadas en la dicotomía nosotros-ellos, con el opresor visto claramente como algo distinto al oprimido. Pues el opresor, el “nosotros” es supremo y privilegiado. El rico “entiende” que sus riquezas son adquiridas por métodos “justos” y “honestos”. Tanto el opresor como el oprimido son llevados a creer que es la discapacidad del pobre y su incompetencia lo que lo mantiene así. No se reconoce el hecho de que el privilegio económico automáticamente precipita la desigualdad. Simplemente no es suficiente darse la vuelta cuando a algunos se les permite llevar más de su pedazo. Pero los ricos son alienados de esta verdad obvia. Deben de serlo, pues de otra forma no serían capaces de justificar la desigualdad a la que contribuyen. Lo mismo ocurre con todas las dinámicas opresivas. Así tiene que ser.

El vegano entiende que la explotación humana y el consumo de animales son facilitados por la alienación. La gente no podría vivir de la forma en que lo hace –a expensas del sufrimiento animal– si entendiera los efectos reales de tal consumo. Esta es precisamente la razón por la cual el capitalismo tardío ha eliminado por completo al consumidor del proceso de producción. La tortura sucede en otro lugar, detrás de puertas (fuertemente) cerradas. Si se les permitiera empatizar con las víctimas de la opresión de las especies, los humanos no podrían continuar con sus vidas como actualmente lo hacen.

Los humanos deben de mantenerse alienados de la simple lógica que existe detrás del veganismo. Para mantener la dicotomía nosotros-ellos entre humano y “animal” (¡como si nosotros no fuéramos animales!), no se nos puede permitir escuchar los argumentos básicos en favor de trascender este falso sentido de dualidad.

Se nos dice que los humanos pueden emplear una lingüística compleja y estilos de razonamiento intrincados. Los no humanos no pueden. Los humanos son personas, todos los demás son bestias en el mejor de los casos. Los animales se hacen menos

humanos no por la naturaleza sino por la deshumanización activa, un proceso por el cual las personas despojan conscientemente a los animales de su valor. Después de todo, la incapacidad para hablar o razonar de manera “ilustrada” que no somete a los bebés o a las personas con retraso mental severo [*severe mental retardation*] a la violencia que los millones de no humanos sufren todos los días.

Seamos realistas, la dicotomía entre humanos y animales es más arbitraria que científica. No es diferente al planteado entre “blancos” y “negros” o “rojos” o “amarillos”; entre adulto y niño; entre hombre y mujer; entre heterosexual y homosexual; local y extranjero. Las líneas se trazan sin cuidado, pero con intenciones tortuosas, y al diseñarnos las instituciones para hacernos creer que estamos de un lado de la línea y que, para empezar, la línea es racional.

En la vida cotidiana, estamos alienados de los resultados de nuestras acciones más básicas. Cuando compramos un producto alimenticio en el supermercado, podemos leer la lista de ingredientes y, por lo general, saber si los animales fueron asesinados o torturados en el proceso de producción. Pero ¿qué aprendemos de las personas que fabricaron ese producto? ¿Se les pagaba menos a las mujeres que a los hombres? ¿Fueron los negros subyugados por los blancos en el piso de la fábrica? ¿Fue aplastado un esfuerzo de sindicalización o colectivización entre los empleados? ¿Fueron cien asesinados en un piquete por exigir un salario digno?

Cuando yo, como hombre, converso con una mujer o con alguien menor que yo, ¿soy dominante y prepotente como he sido condicionado a ser por una sociedad patriarcal? ¿Me veo a mi mismo como persona “blanca”, “superior” a los “negros” (aun inconscientemente)?, ¿veo a las personas de color como inherentemente distintas a mí? Estas son preguntas que no se nos fomenta a hacernos, pero que debemos llevarlas a cabo, para superar la alienación, debemos ser vigilantemente críticos no solo del mundo que nos rodea, sino también de nuestras propias ideas, perspectivas y acciones. Si queremos extinguir la opresión en nuestras cabezas, debemos cuestionar constantemente nuestras creencias y suposiciones. Lo que debemos preguntarnos como individuos son los efectos de nuestras acciones, no solo

sobre aquellos quienes nos rodean, sino también en nuestro entorno natural.

Como un componente clave de la perpetuación de la opresión, toda la alienación debe destruirse. Mientras podamos ignorar el sufrimiento en el matadero y el laboratorio de vivisección, podemos ignorar las condiciones del tercer mundo, del gueto urbano, del hogar abusivo, del salón de clases autoritario, y demás. La habilidad para ignorar una opresión es la habilidad para ignorar *cualquier* otra opresión.

El esfuerzo revolucionario

Comprendernos a nosotros mismos y nuestra relación con el mundo que nos rodea es solo el primer paso hacia la revolución. Entonces debemos aplicar nuestros conocimientos a un programa de acción práctico. Cuando hablo de acción, no me refiero simplemente a eventos semanales o mensuales cuando nosotros, en colaboración con un grupo organizado, expresamos nuestras creencias en una manifestación o cuando ejecutamos una redada planificada en una instalación de opresión.

La acción no es tan limitada. Puede encontrarse en nuestras vidas diarias, nuestra rutina y nuestras actividades no tan rutinarias. Cuando hablamos de nuestras creencias y las promovemos en conversaciones, en el trabajo, durante la cena, estamos haciendo acción. De hecho, ya sea que nos demos cuenta o no, todo lo que hacemos es una acción o una serie de acciones. Reconocer esto nos permite transformar nuestras vidas diarias de reprimidas y alienadas a liberadoras y revolucionarias.

El papel de la revolucionista [*revolutionist*] es simple: convertir tu vida en un modelo miniatura de la sociedad alternativa y revolucionaria que imaginas. Eres un microcosmos del mundo que te rodea, y aún la más básica de tus acciones afecta al contexto social del que eres parte. Tú puedes hacer de esos efectos algo positivo y radical en su naturaleza.

La revolución debe convertirse en parte de nuestro estilo de vida, guiada por la visión y alimentada por la compasión. Cada pensamiento que pensamos, cada palabra que decimos, cada

acción que hacemos debe tener sus raíces en una praxis radical. Debemos liberar nuestros deseos mediante la crítica constante de lo que nos han enseñado a pensar y una búsqueda persistente de lo que realmente queremos. Una vez que se conocen nuestros deseos, debemos actuar en su interés.

Después de identificar cómo trabaja nuestra sociedad y decidir lo que queremos, debemos comenzar a dismantelar el presente y a armar el futuro –y debemos de hacerlo simultáneamente. Mientras derribamos los vestigios de la opresión, debemos también crear, con análisis y espontaneidad al mismo tiempo, nuevas formas de relación social y ambiental, facilitadas por instituciones nuevas y frescas. Por ejemplo, económicamente hablando, donde hay propiedad privada hoy, mañana debe haber propiedad social. Donde la producción, el consumo y la asignación de recursos ahora están dictados por fuerzas irracionales del mercado, en el futuro debe haber un sistema racional para la adquisición y distribución de bienes y servicios materiales, con un enfoque en la equidad, diversidad, solidaridad, autonomía y/o lo que consideremos que son los valores que guían nuestras visiones.

Como un visionario, el vegano ve al mundo libre de explotación animal. Más allá, ve una relación realmente pacífica y “cuerda” entre la sociedad humana y su ambiente natural. El movimiento de la ecología profunda nos ha enseñado que la naturaleza no-animal tiene un valor que no puede ser cuantificado en términos económicos, así como los veganos han demostrado el valor de los animales no-humanos, un valor que no puede ser calculado por economistas, sino simplemente medido por la compasión humana.

Esa compasión, demostrada hacia el proletariado por los socialistas, hacia las mujeres y “queers” por las feministas, hacia gente de color y etnias marginadas por los intercomunales, hacia los jóvenes y ancianos por los jovenistas [*youthists*], y hacia aquellos al final de la punta de la pistola del Estado por los libertarios, es la misma compasión que los veganos y ambientalistas radicales sienten hacia el mundo no-humano. Que cada uno de nosotros necesita convertirse en todos estos “tipos” de radicales –e incorporar sus ideologías en una teoría,

visión, estrategia y práctica holística— es una verdad obvia que no podemos permitirnos ignorar.

Solo una perspectiva y estilo de vida basados en una verdadera compasión pueden destruir las conceptualizaciones opresivas de la sociedad actual y comenzar una nueva al crear relaciones y realidades deseadas: Esto, para mí, es la esencia de la anarquía. Nadie que fracase en adoptar todas las luchas contra la opresión como suyas llena mi definición de anarquista. Puede parecer mucho por pedir, pero nunca dejaré de pedirlo a cada ser humano.

Epílogo (1996)

Más de un año después de haber escrito la primera versión de *Liberación animal y revolución social*, me encuentro deseando que hubiera sido más inclusivo. De hecho, no hay casi ninguna crítica de las tendencias antielección (aborto) dentro del movimiento de liberación animal. Estas tendencias son fuertes y crecientes, y son una amenaza no solo para la libertad reproductiva de las mujeres sino también para la base racional del veganismo. El veganismo, en resumen, no es igual a pro-vida.

Además, las tácticas del movimiento de liberación animal necesitan urgentemente una crítica. Desde protestas sin sentido hasta ataques violentos, el movimiento se ha vuelto cada vez más enojado y cada vez menos arraigado.

Finalmente, desearía haber discutido el concepto de “liberación animal” más a fondo. ¿Podemos realmente liberar a los animales? ¿No es la liberación un proceso subjetivo, en el que solo podemos liberarnos a nosotros mismos? Estas y otras cuestiones deben resolverse tarde o temprano. Supongo que tendrán que esperar otro panfleto.

Epílogo de la tercera impresión (1997)

Cuando la segunda edición de este panfleto se imprimió hace casi un año, añadí un pequeño “epílogo” proclamando mi preocupación sobre algunas de las nociones expresadas en el texto

original. Más que hacer cambios editoriales serios al contenido del ensayo, el cual creo aún se mantiene como un tratado sólido, he optado por discutir algunas de mis más recientes conclusiones en el tema.

1) *Liberación*. Entre los problemas que tengo ahora con la pieza original es el uso del término “liberación” por mí y otras personas para describir lo que es en realidad la liberación de animales de la explotación y la opresión a manos de los humanos. Creo que la liberación es un concepto particularmente humano, basado en el proceso subjetivo de crear conciencia y autoempoderamiento. La liberación es personal, y es mucho más complicada que simplemente remover cadenas físicas. Cuando un prisionero es liberado de los confines de la encarcelación, él no ha sido necesariamente “liberado” de la opresión de una sociedad autoritaria. Él simplemente ha salido de su celda. Alcanzar la liberación en sí quizás sea un ideal imposible para cualquier terrestre –es algo que va a veces más allá de las capacidades de cualquier animal.

Puede sostenerse que los animales que son abusados y violados (y obviamente sufren daño psicológico) deben, como los humanos oprimidos, pasar por un proceso de recuperación psicológica o subjetiva. Pero aún la recuperación personal, teóricamente hablando dentro de las capacidades de muchas especies de animales no-humanos, no es verdaderamente una liberación. Como la liberación, definida por mí, requiere una concienciación social, para la cual los no-humanos (y algunos humanos) simplemente no poseen la capacidad, su textura es más compleja que aquella de la recuperación. Todo esto puede parecer un problema de semántica. Sin embargo, insisto en que hay mucho más.

Durante demasiado tiempo se ha percibido que la liberación humana es únicamente un proceso social/estructural. Cuando cambiamos las condiciones de la sociedad, nos liberamos. Creo que es necesario un enfoque mucho más dialéctico. Debemos liberarnos, como colectivos de individuos, antes de que podamos reestructurar la sociedad de tal manera que conduzca a la liberación. Al mismo tiempo, antes de que podamos llegar a ser

personalmente liberados (es decir, empoderados, ilustrados, etc.), debemos reestructurar la sociedad y sus instituciones. Esto parece una especie de trampa-22⁸, lo que nos convierte en gatos que se persiguen la cola. Pero cuando miramos esto dialécticamente, como un proceso gradual, bilateral, de flujo y reflujo, la complejidad de la teoría de la liberación comienza a ceder.

Los autoproclamados “liberacionistas animales”, típicamente activistas dedicados y sinceros, tienden a olvidar dos puntos. Primero, solamente uno puede liberarse a sí mismo. Lo máximo que podemos esperar a hacer por otros es liberarlos de las limitaciones que impiden su autoliberación. Segundo, solamente aquellos quienes comprenden la complejidad de su propia opresión pueden combatirla a través de procesos de liberación. Por innumerables siglos, los mayores intentos humanos hacia la liberación se han traducido en desesperadas luchas para simplemente liberarse de la imposición autoritaria de la sociedad opresora. Como animales enjaulados, poco ha ocurrido en nuestro sitio más que la destrucción de la jaula en sí. Sin embargo, a diferencia de los animales enjaulados, nosotros tenemos el potencial para comprender por qué la jaula existe en primer lugar. Sabemos que siempre habrá más jaulas y hasta que destruyamos la máquina social que produce las produce (tanto para humanos como para no-humanos), lo más cercano que podemos llegar a estar de la liberación es la libertad momentánea y relativa.

2) *Redefinir el veganismo*. Mi definición original era correcta, creo, pero se confunde en contexto con el resto del ensayo, no distinguiéndola lo suficiente de lo que llamo “vegetarianismo”. Permítaseme ser claro: el veganismo es la abstinencia consciente de acciones que contribuyen, directa o indirectamente, al sufrimiento de seres sensibles, ya sean estos animales o humanos, por razones éticas. La gente se vuelve vegana a través de dos caminos principales: preocupación por derechos/bienestar/libertad animal, y preocupación por el ambiente natural (severamente dañado por la cría de animales). La abstinencia del consumo de

8. Una trampa 22 (catch-22) es una situación paradójica de la que un individuo no puede escapar debido a reglas o limitaciones contradictorias. El término fue acuñado por Joseph Heller, quien lo usó en su novela *Catch-22* de 1961 [N. de T.].

alimentos derivados de animales es simplemente vegetarianismo. Abstinencia del consumo de carne, típicamente referida como “vegetarianismo” es correctamente llamada ovo-lacto vegetarianismo, pues sus practicantes continúan consumiendo lácteos y huevos. La mayoría de las personas son vegetarianas porque la dieta es más sana. Por lo tanto, no tienen ninguna razón obvia para abstenerse de bienes de piel, productos experimentados en animales y demás.

Es importante señalar que el veganismo no es un estado absoluto del ser. En primer lugar, hay muchas interpretaciones de lo que constituye un ser sensible. Algunos argumentan que todos los animales, desde los mamíferos hasta los insectos, merecen ser incluidos en la categoría. En el extremo, están aquellos que creen que las plantas y los animales merecen igualmente la distinción y, por lo tanto, eligen comer solo frutas y nueces (a estas personas se les conoce comúnmente como “frugívoros”). Otros insisten en que muchos animales de los que no se puede demostrar que tengan voluntad individual, carácter distintivo, aparatos nerviosos complejos o cualquier apariencia de emoción, como insectos y crustáceos, no son “sensibles” por definición. No tengo espacio aquí para profundizar en el debate, pero es suficiente decir cualesquiera que sean los detalles de las propias definiciones, debe entenderse que compartimos los mismos principios generales y que todos estamos tratando de vivir de acuerdo con ellos lo mejor que podemos.

En segundo lugar, el veganismo es un ideal al que solo podemos esperar alcanzar. Muchos productos que se han convertido en “necesidades” de la vida moderna, como los vehículos, el film fotográfico, etc., contienen partes derivadas de animales. La comida para mascotas es otro tema controversial. Es importante apuntar que solo podemos esperar dar lo mejor de nosotros, dando enormes pasos personales hacia nuestro ideal. Aún si todo lo que hacemos es dejar de comer carne este año, aunque queda corto para lo que los veganos consideran una simple conversión a una forma de vida compasiva, estamos reduciendo dramáticamente nuestra contribución personal hacia la explotación de los no-humanos. Un agotamiento es lo que sucede cuando pedimos

demasiado de nosotros mismos, y pedir demasiado a los demás solo trae como consecuencia una mayor alienación.

3) *Las responsabilidades del estilo de vida [Lifestylism]*. Soy el primero en asquearse con aquellos radicales pesados, principalmente de la “vieja escuela”, quienes proclaman que los estilos de vida deben quedar en un segundo plano tras el cambio social “real”, el cual está limitado a la reestructuración de las instituciones sociales. Aún, su crítica de aquellos quienes, del lado opuesto, creen que el cambio personal será de hecho la revolución al ser practicados a mayor escala, es bastante importante. Debemos de evitar cualquier extremo. Desafortunadamente, los anarquistas contemporáneos, y veganos, por igual tienden hacia un enfoque de estilo de vida. Como he descrito en la primera sección de este apéndice, hay una dialéctica fundamental involucrada. Y, como mencioné a través de *Liberación animal y revolución social*, el simple acto de cambiar nuestro estilo de vida, aun siendo este seguido por millones más, no puede cambiar al mundo y a las estructuras sociales modificadas por las élites para servir a sus propios intereses.

Algunos radicales llegan a afirmar que nuestro estilo de vida cambiará “después de la revolución”. Tal noción es simplemente una tontería. Aquellos de nosotros que hemos sido educados para ser consumidores ciegos, ciudadanos obedientes, maridos, esposas, etc., debemos alterar radicalmente nuestras actividades diarias, de lo contrario seremos incapaces de dirigir una sociedad liberatoria en el futuro. De hecho, ni siquiera buscaremos cambiar radicalmente el mundo que nos rodea hasta que aprendamos a dejar de valorar los efectos y elementos superficiales y espectaculares del presente. No estableceremos una economía socialista que desaliente la producción de carne debido a sus altos costos sociales y ambientales a menos que estemos dispuestos a renunciar a la carne. Una empresa inevitable de una economía sana será la abolición de las industrias de explotación animal, y eso será obvio de antemano para aquellos con el poder de construir tal economía (es decir, el pueblo). Pero ¿por qué nos esforzaríamos por lograr un sistema que resultaría en nuestra incapacidad para comer carne si no podemos soportar renunciar a ella ahora?

Finalmente, es importante notar que los cambios del estilo de vida, como hacerse vegano, realmente no constituyen ningún tipo de activismo concreto. Ser activista es mucho más que simplemente tomar un partido, especialmente uno silencioso.

OPERACIÓN SPLASH BACK!

QUEERIZAR LA LIBERACIÓN ANIMAL MEDIANTE LA
CONTRIBUCIÓN DE QUEERS NEOINSURRECCIONALES¹

MICHAEL LOADENTHAL

El examen de la retórica política es instructivo para el desarrollo de una política progresivamente revolucionaria dirigida a expandir la esfera de inclusión liberatoria. Este ensayo explora cómo las políticas de la red *queer* insurreccional *Bash Back!* han servido para contribuir a esta expansión, a través del campo de estudios críticos del animal, como también de los estudios *queer*². Así, este ensayo se pregunta cómo es que los amplios movimientos anarquistas insurreccionales y movimientos *queer* poseen tendencias antiespecistas que tengan relevancia para el avance de estudios radicales en busca de revelar y confrontar los sistemas de dominación y opresión. Como un sitio de pregunta prefigurativa, este ensayo examinará el comunicado adjudicado por “una célula anónima de *Bash Back!* en respuesta a un incidente ocurrido en el parque acuático *Sea World* en 2010.

1. Este es un texto original publicado por el *Journal for Critical Animal Studies* Vol. 10, Issue 3, 2012. Traducido por Diego Díaz Hormazábal.

2. La utilización del término *queer* en el ambiente académico fue impulsado por la teórica feminista italiana Teresa de Lauretis. Este fue, en primer lugar, un insulto hacia las comunidades de la disidencia sexual (gays, lesbianas, transexuales, etc.), ya que su traducción literal al español es “retorcido” o “raro”. Luego, este término fue reapropiado por la misma comunidad atacada, con el fin de resignificarlo y utilizarlo como su estandarte de batalla contra la heteronormatividad (la norma es lo heterosexual por sobre lo homosexual o lo transexual, siendo estos últimos “desviaciones de la norma”), que desde un principio los atacó, y contra la homonormatividad (la norma es la binariedad gay/lesbiana, pero lo transexual es discriminado por no pertenecer específicamente a uno de los grupos anteriores) que se da dentro de los movimientos de disidencia sexual [N. del T.].

Desde este evento singular, uno puede comenzar un examen de las contribuciones retóricas ofrecidas por *Bash Back!* y otros insurreccionales *queer*, preguntándose dos cosas: ¿la teoría contemporánea *queer* provee las herramientas necesarias para deconstruir el entendimiento antropocéntrico de temas como la agresión, la represalia y, finalmente, la liberación? Este ensayo, por último, busca responder a la siguiente pregunta: ¿cómo es que la teoría *queer* y neoinsurreccional dan cuenta de una crítica antiespecista de dominación, resistencia y liberación?

Las vidas de las orcas en cautiverio

En febrero del 2010, en el parque acuático *SeaWorld*, en Orlando, Florida, EEUU, una ballena orca de aproximadamente 5,5 toneladas llamada Tilikum –para algunos, la más grande de las ballenas en cautiverio–, atacó y mató a su entrenadora, Dawn Brancheau, de 40 años. Los medios de comunicación, intentando contextualizar la relación entre ambos, la describió como de “cercanos”. Las imágenes que circularon luego del ataque muestran a Brancheau parada encima de Tilikum con una sonrisa de oreja a oreja³. De acuerdo con el reporte de *ABC News*:

La entrenadora de 40 años estaba cómoda con la orca asesina y acababa de acariciarla en la nariz. De todas formas, en una escena que horrorizó a los visitantes de *SeaWorld*, Tilikum tomó a su entrenador por el moño de su pelo cuando ella le da la espalda, la arrastra por la piscina y comienza a balancearla en su hocico (Mooney 2010).

Luego de tirar a la entrenadora hacia la piscina, Tilikum nadó a lo largo y ancho de esta con el cuerpo de Brancheau en su hocico, antes de finalmente ceder luego de ser llevada a un espacio más confinado. En la autopsia, fue revelado que la entrenadora murió de un trauma por fuerza contundente y un daño sustantivo en su cabeza, costillas y vértebras. Además, claramente, de

3. Véase notas I, II y III.

ser ahogada. Trece meses después, en marzo del 2011, Tilikum volvió a *SeaWorld*, haciéndola performar de nuevo, usualmente junto a su hija y nieto. Diecinueve años antes del ataque, el 21 de febrero de 1991, esta misma orca se vio envuelta en otra muerte de un entrenador, esta vez en *SeaLand of the Pacific*, Victoria, British Columbia, Canadá. Tilikum también fue juzgada como “envuelta”, más no “responsable”, de una tercera muerte en 1999, cuando una persona que traspasó las barreras de seguridad fue encontrada muerta en el lomo de Tilikum en la mañana, cuando los trabajadores llegaron a abrir el parque.

La vida en cautiverio de Tilikum comenzó cuando fue secuestrada –junto a otras dos orcas– desde las aguas de la costa este de Islandia, en 1983, y llevada a Canadá con el fin de reemplazar a otra orca que había muerto recientemente. En *SeaLand Victoria*, su primer lugar de cautiverio, Tilikum compartía una pequeña piscina con otras dos orcas, las cuales, regularmente, se infligían heridas debido al acotado espacio. Luego de ser padre por primera vez en cautiverio, a Tilikum le fue prohibido interactuar con su cría –cabe destacar que Tilikum es padre y abuelo de otras dieciséis crías en cautiverio. Mientras era “entrenada” en *SeaLand*, esta orca y otras más fueron víctimas de “entrenamiento por privación de alimento”, en el cual a los animales le era denegada su comida cuando se opusieran a responder a los comandos a enseñar por los entrenadores. Durante las horas de funcionamiento del parque, estas ballenas se mantenían en un corral adyacente al océano, separadas de las vastas aguas por una malla. Por la noche, temiendo a la liberación de estos animales –ya sea por acción propia o por acción de activistas–, fueron movidas a corrales especiales que medían 6 metros de profundidad por 8 metros de diámetro (Williams 2001, 47). Como se puede apreciar, estos estanques no proveían del espacio suficiente a estas ballenas para que pudiesen girar adecuadamente. Muchas veces, las orcas opusieron resistencia mientras eran movidas a estos corrales diminutos, siendo sancionadas quitándoles hasta el 100% de su comida diaria (*ibid.*).

Debido a que Tilikum fue comprado después que otras orcas por *SeaLand*, fue posicionado al fondo de una jerarquía social inter-especies, regularmente siendo mordido y rasguñado por otras dos ballenas que vivían con él, Haida II (la madre de la primera cría de Tilikum) y Nootka IV. Sin una piscina separada en la que pudiera vivir, Tilikum fue forzado a soportar los ataques de orcas más veteranas. Luego de la muerte de su primer entrenador en 1991, fue movida hacia Florida, puesta en un tanque más grande, terminando con su régimen de entrenamiento por privación de comida. Aparentemente, estos cambios no fueron suficientes para sofocar los actos adicionales de violencia que sufrió. La existencia de Tilikum en *SeaWorld Orlando* consistió en periodos de aislamiento definidos por su performance en el show *Believe*. Los organizadores de dicho espectáculo entrenaron a Tilikum para que, con su larga cola, empapara de agua a las primeras quince filas de asistentes.

Organizaciones animalistas comunes, incluyendo a la Sociedad para la Conservación de Ballenas y Delfines (*Whale and Dolphin Conservation Society*), y a la Sociedad Mundial para la Protección de Animales (*World Society for the Protection of Animals*), pelearon contra la tenencia de orcas, citando recurrentemente problemas de salud relacionadas con mantenerlas en cautiverio. Por ejemplo, entre el 60% y el 90% de orcas macho en cautiverio experimentan un colapso de su aleta dorsal, no siendo una excepción Tilikum, con su aleta dorsal totalmente colapsada hacia su izquierda. Se piensa que esta condición es causada por los aditivos químicos que le echan al agua, cambios en sus dietas, baja de presión sanguínea debido al descenso en su actividad física y alzas en su temperatura corporal, consecuencia de la constante exposición al sol durante sus performances (NMFS 2005, 38). La Sociedad para la Conservación de Ballenas y Delfines argumenta que los colapsos de sus aletas dorsales se deben a que las ballenas están nadando repetidamente en pequeños círculos por consecuencia del espacio inadecuado de esos estanques (Williams 2001, 52). Los críticos de mantener en cautiverio a ballenas y otros animales marinos han recibido mayor atención tras el estreno de la película de 2009 *The Cove*, en la que Ric O'Barry, ex entrenador

responsable de los delfines utilizados en la serie de televisión *Flipper*, comenzó una campaña contra su antiguo campo de trabajo. Desde que dejó el *show* a inicios de la década de los 70's, O'Barry ha estado involucrado en la liberación clandestina de varios delfines cautivos (Monroe 2009).

Orcas asesinas y queers insurreccionales

Las condiciones que predijeron el ataque del 2010 de Tilikum están bien documentadas, y solo pueden ser leídas como un signo de precaución para otros ataques en el futuro. Las orcas como Tilikum son forzadas a realizar shows como *Believe*⁴ (tres veces al día por media hora, frente a una audiencia de más de cinco mil personas), como parte del negocio de *SeaWorld Park*, el cual acumula 1,2 billones de dólares anuales (García 2011, "SeaWorld...") en base a la explotación de ballenas, delfines y otros animales no-humanos. El show *Believe*, en el que figuraba Tilikum, fue descontinuado en abril del 2011 (Bevil 2011), siendo reemplazado por *One Ocean*, otro show en el que se intenta "conectar con increíbles criaturas marinas, dando cuenta de que todos somos parte de un solo mundo, un solo océano... así es como lograremos entender que todos tenemos el poder de hacer la diferencia en este planeta que compartimos" (SeaWorld 2011). El jefe de entrenadores de *SeaWorld* declaró hacia los medios que este nuevo show "está diseñado para crear una interconexión con las ballenas sin la necesidad de estar en el agua", y para "enfaticar las personalidades individuales de cada una de las veinticuatro rudas orcas que son parte de la colección corporativa de *SeaWorld*" (García 2011, "Killer...").

El ataque del 2010 de Tilikum puede que no sea atípica. En estado salvaje se considera que, por lo menos, pueden ocurrir tres incidentes no fatales en que orcas ataquen a humanos. Esto contrasta fuertemente con el registro de ataques de orcas en cautiverio, las cuales promedian cuarenta incidentes y cuatro fatalidades. Por lo tanto, pareciese que vivir en cautiverio

4. Véase nota IV.

aumentara la posibilidad de que una orca llevara a cabo un ataque letal. Esto puede ser, simplemente, una coincidencia o, tal vez, una consecuencia del maltrato animal en cautiverio. También aparece el fenómeno de que una orca involucrada en un ataque tiene más probabilidades de estar involucrada en un segundo ataque, ya que al menos nueve orcas de las que viven en este cautiverio son consideradas como “reincidentes”, involucrándose en múltiples ataques a humanos. Esta observación no ha escapado a los medios, haciéndose presente en un artículo que declara que “las orcas asesinas salvajes no son vistas como una amenaza a los humanos, pero las que están en cautiverio son conocidas por atacar a sus dueños en parques temáticos” (Gardner y Tweedy 2010). En consecuencia, la racha de ataques letales de Tilikum era de conocimiento común entre los trabajadores de *SeaWorld*, ya que comentaban que “era considerada tan peligrosa que a los nuevos trabajadores se les avisaba rutinariamente que quien entrase a su piscina, saldría como un cadáver” (Kennedy 2010).

Entonces, debido a que las orcas son propensas a atacar, el nuevo show de *One Ocean* fue diseñado ¡pensando en la seguridad de los entrenadores! De acuerdo con *SeaWorld*, estos entrenadores trabajan “exclusivamente desde el escenario”, y maniobras como el *rocket hop* –en la cual el entrenador es lanzado por los aires, impulsado por la nariz de la orca– fue reemplazado por “múltiples orcas actuando al unísono (...) en medio de fuentes gigantes” (García 2011, “Killer...”). A partir del ataque de 2010 de Tilikum, los entrenadores de *SeaWorld* comenzaron a “reentrenar” a las orcas, disciplinándolas para “nadar alrededor de un perímetro de sus piscinas mientras ignoran progresivamente mayores distracciones” (García 2011, “SeaWorld...”). De acuerdo con *SeaWorld*, esta técnica de entrenamiento, conocida como “entrenamiento de desensibilización del agua”, es usada para disciplinar a todas las ballenas de la “colección corporativa”, aunque se anunció que Tilikum sería excluido de este proceso.

Los relatos de los medios que siguieron la muerte de Brancheau el 2010, tal como se esperaba, evadieron toda discusión sobre domesticación, especismo y dominación de animales no-humanos

para el enriquecimiento humano, a costa del entretenimiento de otros humanos. Las imágenes publicadas muestran al entrenador humano y a la orca (trabajadora esclavizada) como amigos, de manera similar como uno puede posar con un animal de compañía viviendo en casa. Aquellos que reciben estas imágenes armoniosas son llevadas a sentir que lo que ocurrió esa tarde de febrero fue un *inusual accidente con un animal impredecible*. Así, somos llevados a atribuirle a las acciones de las orcas un tinte de miedo o confusión, no rabia y frustración. En discusiones y reportes de noticias, al observador se le recuerda la felicidad con la que la orca vivía gracias a los esfuerzos del entrenador previo al ataque; la intención es de enmarcar la relación humano-animal como una de cooperación simbólica, no como una de dominación del tipo amo-esclavo. Se espera del animal subyugado, tal como una mascota, que encuentre consuelo en su entrenador, “que produzca amor incondicional... [que sea] un esclavo afectivo” (Haraway 2008, 206) como resultado de ser alimentado y mantenido. Algunos podrían argumentar que es posible entablar relaciones mutuamente beneficiosas entre humanos y animales, donde el juego “sin propósito y sin función” sea usado para enriquecer la vida de ambas partes (*ibid.*, 223, 237). Pero más allá de esta *posibilidad*, aquella aproximación igualitaria, el juego de multiespecies no ocurre cuando un lado es mantenido y alimentado en cautiverio, siendo forzado a actuar para el entretenimiento de sus opresores.

Lo que siguió en los medios fue un ejercicio retórico para volver a enmarcar las acciones de Tilikum en términos de una impredecible y accidental rebelión no-provocada por su dominación. Es claro para los antiespecistas que Tilikum no estuvo de jugarretas mientras fue prisionero en *SeaWorld*; no estaba viviendo como un animal de compañía. Él fue el sujeto encarcelado, víctima de la violencia sistematizada bajo los actos de encarcelamiento y coerción. Esta realidad corporal se intersecta con la teoría contemporánea anarquista, insurreccional y *queer*, la cual será explorada en las páginas que siguen. Este análisis comienza con la siguiente afirmación: tanto los animales no-humanos como los *queer* experimentan violencia real y

no-abstracta como producto de su subyugación. Citando una publicación *queer* anarco(neo)insurreccional:

Los *queer* experimentan, directamente en sus cuerpos, la violencia y la dominación de este mundo. Clase, raza, género, sexualidad, capacidad; si bien a menudo estas categorías de opresión interrelacionadas y superpuestas se pierden en la abstracción, los *queer* se ven forzados a comprender físicamente cada una. (Towards 2008, VI).

Aquí podemos comenzar a ver la interseccionalidad de un marco político que podría rechazar la dominación violenta basada en la especie, así como también la fuerza utilizada para disciplinar los cuerpos juzgados como desviaciones sexuales y de género.

Días después del ataque de Tilikum de 2010, el 4 de marzo aparece un comunicado escrito y distribuido por la red *queer* anarcoinsurreccional *Bash Back!* (BB!) titulado *Bash Back!ers In Support of Autonomous Animal Action Call for Trans-Species Solidarity With Tilikum* [Bash Back!ers, en Apoyo a la Acción Animal Autónoma, Llama a la Solidaridad Trans-Especie con Tilikum]⁵. Esta declaró satíricamente “solidaridad con todos los entrenadores muertos”, y anunció que “los prisioneros políticos no-humanos en *SeaWorld Orlando* han organizado el primer capítulo de *Splash Back!*, una tendencia insurreccional de animales marinos dedicados a destruir toda forma de opresión” (Bash Back! News, 2010). Además, los autores anónimos hicieron un llamado para llevar a cabo “acciones en solidaridad con Tilikum a lo largo del país para apoyar la autonomía y resistencia animal”.

Gays, trans, lesbianas y redes de afiliación queer

Los autores anónimos del comunicado sobre el *Splash Back* son activistas que se autoidentifican bajo el apodo de BB!. Estos surgieron en Norteamérica como una fuerza militante en busca de redefinir la praxis política, ofreciendo una emergente

5. Véase nota V.

política identitaria que desafiaba las tendencias desdeñosas de los movimientos reformistas (y a veces integracionistas⁶) LGBT encarnados en organizaciones como *Human Rights Campaign* (HCR)⁷. Dentro de esta discusión es importante entender que BB! es una simple red dentro de un extenso movimiento queer-insurreccional, y que dentro de esta red específica, el comunicado sobre el *Splash Back!* no es más que un fragmento de texto. Si es posible, este análisis busca hacer observaciones generalizables y, por lo tanto, esta cuestión debe considerarse como una discusión de aporte insurreccional a la teoría crítica animal y a la teoría queer, no simplemente como las contribuciones de un mero fragmento de un texto político.

BB! debe comprenderse como una *tendencia* (forma de pensamiento y acción) posicionada dentro de un extenso medio insurreccional, no como un grupo o movimiento estático. En su corto tiempo de auto definida existencia (2007-2011), BB! tuvo una presencia extremadamente activa dentro de las acciones insurreccionales norteamericanas. A través de transparentes foros de discusión en internet, juntas regionales semiregulares y publicaciones de comunicados políticos, BB! desarrolló una retórica que buscaba expandir la esfera de la inclusión, más allá de la binariedad gay/hetero y masculino/femenino, ofreciendo un modelo de lucha revolucionaria interseccional y transformativo desarrollado por no solo las teorías *queer*, los estudios de género y los estudios feministas, sino también por movimientos antiautoritarios insurreccionales que desafían el poder estatal. Este modelo expandido ofrecido por BB! busca avanzar en la lucha por una *liberación queer*, no meros “derechos gay”. Las células autónomas afiliadas a BB! han criticado la campaña del movimiento LGBT para revocar la ley “Don’t Ask, Don’t Tell” (No preguntes, no cuentes)⁸, como también campañas para

6. Los integracionistas (o *assimilationists*, en inglés) son aquellos movimientos que promueven la incorporación de diferentes grupos minoritarios y disidentes a la sociedad [N. del T.].

7. Véase nota VI.

8. “Don’t Ask, Don’t Tell” fue una famosa ley estadounidense firmada en el primer gobierno de Bill Clinton (1993-1997) que buscó cumplir una promesa de campaña quimérica: aceptar el ingreso de cualquier ciudadano al servicio militar sea cual sea su orientación sexual, pero con la prohibición de manifestar abiertamente cualquier conducta homosexual. Para lograr

avanzar en el proyecto del matrimonio gay. Los activistas de BB! han afirmado que las personas *queer* no deben buscar el reconocimiento estatal a través de esas formas legalistas. En cambio, debiesen trabajar en vías a desafiar la heteronormatividad del matrimonio sancionable por el Estado y las conexiones entre políticas militares, violencia estructural y la estricta regulación de los cuerpos *queer*.

La red de proyectos, secciones y células de BB!⁹ fueron fundadas el 2007, en Chicago, y están estrechamente conectadas con el ambiente anarquista de Norteamérica. Este apodo (BB!) ha sido utilizado en actos de destrucción de propiedad privada contra grupos LGBT integracionistas (como el HRC), contra eventos de orgullo gay, como también contra otras instituciones vistas como contribuyentes a la opresión de los *queer*. También se han visto envueltos en protestas confrontándose a supremacistas blancos, a la Convención Nacional Republicana, contra la brutalidad policial y contra la violencia hacia los transexuales. A través de actos de violencia política y de producción de discurso revolucionario, BB! ha servido para redefinir la lucha, afirmando que la liberación de *queers* es un acto antintegracionista, una “guerra social”, definiéndose en oposición, no solo hacia el Estado, sino también contra el extenso y profundo discurso binario, de sexo, género y contra el disciplinamiento foucaultiano de cuerpos.

De manera similar a otros movimientos horizontalistas de izquierda, la red BB! no funciona bajo una dirección jerárquica ni centralizada, ni tampoco es posible oficiar acciones o declaraciones escritas en su nombre. A pesar de este obstáculo, es posible tomar una concisa descripción desde la sección *About Me* en la página web de las células de Denver y Philadelphia, las cuales describen a BB! como:

esto, primero, se prohibió que cualquier persona homosexual o bisexual manifestase su orientación sexual mientras estuviese sirviendo al ejército. Y segundo, se le prohibió a todo superior investigar la orientación sexual de cualquier uniformado mientras este último no exhibiese dicho comportamiento prohibido [N. del T.].

9. Véase nota VII.

Una red de proyectos radical, antiautoritaria y *queer* dentro de Estados Unidos. *Bash Back!* busca criticar la ideología del movimiento LGBTQ *mainstream*, el cual vemos como dedicado a obtener privilegios *heteros* por integración dentro de las instituciones dominantes de una sociedad heteronormativa. Algunas secciones de *Bash Back!* emplean acción directa para confrontar al capitalismo y todas sus formas interrelacionadas de opresión, especialmente concentradas en exponer el *mainstream* gay y los peligros de la integración y la homonormatividad gay. *Bash Back!* está notablemente influenciada por el movimiento anarquista y otros grupos radicales *queer*, tales como ACT UP y *Gay Shame*. Estamos inspirados por eventos como las *Stonewall Riots*¹⁰ y las *White Night Riots*¹¹ (*Bash Back!* Denver, s.f.; *Bash Back!* Philly, s. f.).

La célula de Chicago, de manera similar, se describe como:

Un grupo radical de queers antiintegración, prosexo, antiracista, activistas transgénero y anarcofeministas dedicado a erradicar la heteronormatividad, subvertir las normas binarias de género, el capitalismo, y atacar toda opresión que se cruce, incluyendo, entre otras, al supremacismo blanco, el patriarcado, el clasismo, el capacitismo¹², la gordofobia, la transfobia y el *lookismo*¹³... (*Bash Back!* Chicago, s. f.).

10. La Revuelta de Stonewall (1969) fue una histórica manifestación y confrontación llevada a cabo por personas LGBT contra la persecución y brutalidad policial por pertenecer a la disidencia sexual, en medio de una redada fuera del pub *Stonewall Inn*. Para profundizar en la importancia de este acontecimiento, ver Armstrong, Elizabeth, Crage, Suzanna (2006). "Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth" [N. del T.].

11. Los Disturbios de la Noche de White (1979) fue una serie de protestas luego de que el ex policía y ex concejal Dan White asesinara al alcalde de San Francisco, George Moscone y al concejal Harvey Milk, declarado abiertamente gay. La comunidad gay se levantó a protestar luego de que el juez encargado de llevar el caso considerara el acto de White como un homicidio involuntario, y no un asesinato [N. del T.].

12. Se entiende por capacitismo (*ableism* o *disablism*, en inglés) a la discriminación y prejuicio social contra personas que son percibidas como discapacitadas física o mentalmente [N. del T.].

13. El *lookismo* (españolización de *lookism*, en inglés) fue definido por John Ayto (1999) en su libro *20th Century Words* como prejuicio o discriminación respecto a la apariencia. Para una aproximación a este término ver Nancy Etkoff, "La Supervivencia de los Más Guapos: La Ciencia de la Belleza", Madrid: Debate. 2000 [N. del T.].

En Fort Wayne, Texas, se describen como:

Un grupo de queers radicales, activistas transgénero y feministas dedicados a la construcción de comunidades fuertes y en oposición militante hacia el heterosexismo, la transfobia y toda forma de opresión, incluyendo la supremacía blanca, el patriarcado, el fascismo, la discriminación por edad [*ageism*], el clasismo, el capitalismo, la gordofobia, la *femmesfobia*¹⁴, el capacitismo, la pobreza y las fronteras (Bash Back! Fort Wayne, s.f.).

Se puede notar en las descripciones anteriores, las cuales enlistan sistemas de opresión, que las células no mencionan en ningún momento a la binariedad humano-animal. Mientras las células consistentemente citan su oposición a la “supremacía blanca, patriarcado [y]... clasismo” (Bash Back! Chicago, n. d.; Bash Back! Fort Wayne, s. f.), estos manifiestos de bolsillo no reconocen explícitamente ninguna oposición política especista.

A pesar de las matizadas formas en que las células se describen, todas las que se relacionen con BB! deben adherir a los cuatro Puntos de Unidad de la red, los cuales son:

- 1) Luchar por la liberación. Nada más ni nada menos. El reconocimiento estatal que toma forma en instituciones opresivas como el matrimonio y el militarismo no son pasos por seguir en la liberación, sino más bien, mera integración heteronormativa.
- 2) El rechazo al capitalismo, al imperialismo y a toda forma de poder estatal.
- 3) Oposición activa contra la opresión, ya sea dentro o fuera del “movimiento”: supremacismo blanco, patriarcado, heterosexismo, capacitismo, racismo, homofobia, sexismo, especismo, transfobia, discriminación por edad, adulto-centrismo, xenofobia y todo comportamiento opresivo no será tolerado.
- 4) Respeto a la diversidad de tácticas en la lucha por la

14. La *femmesfobia* se puede definir como la discriminación realizada dentro de la comunidad queer a una mujer por lucir “femenina” (dentro de los límites en que socialmente es entendida esta categoría) [N. del T.].

liberación. No condenar una acción porque el Estado la considere ilegal (Bash Back! Memphis, 2008).

Dentro de esta discusión es importante notar que, al interior de estos Puntos de Unidad, el especismo es mencionado como una forma de opresión a la que se le debe “oponer activamente”, siguiendo las indicaciones que BB! Memphis realizó en 2008. Mientras que a lo largo de la red se debe aceptar esta oposición desde el comienzo, no es mencionada en ninguna parte de los manifiestos la estructuración de una política antiespecista. Ahora, más importante que estos lineamientos estáticos adoptados por cada célula, son los comunicados individuales firmados y puestos en circulación bajo el nombre de BB! cada vez que se adjudican ataques: Entre su fundación en 2007 y su “declaración de muerte” en enero de 2011 (Bash Back! News, 2011), el apodo “BB!” fue usado para firmar numerosos comunicados que explicaban la ideología de la red en su conjunto, así como para adjudicarse acciones tomadas por el movimiento. El comunicado Splash Back!, escrito en marzo del 2010 es un ejemplo de aquello.

Este, a pesar de ser lingüísticamente divertido y una clara pieza satírica, ofrecía una importante contribución teórica tanto a los estudios queer como a los estudios críticos animales. Dicho comunicado sirve como un inédito nexo entre las emergentes políticas contemporáneas anarquistas antiautoritarias e insurreccionales, de liberación animal y antiintegracionismo queer. Es en este cruce que BB! elige enganchar a su lector, desafiar a la audiencia al afirmar que *todas las opresiones* son merecedoras de resistencia. Esto incluye la opresión de la heteronormatividad y el heterosexismo confrontada por la teoría queer, como también la opresión del antropocentrismo y el binarismo especista humano/animal, confrontada por los estudios críticos animales de los académicos y liberacionistas de animales.

Queerizando matrices y oponiéndose a las reformas integracionistas

Los tratados políticos anónimos bajo análisis sirven para redefinir y extender la esfera de influencia de la teoría queer, con

el fin de atacar binariedades adicionales, más allá de aquellas situadas en la raza, la clase, el sexo, el género, la sexualidad, la capacidad, la edad, etc. El examen de la interseccionalidad de las opresiones está bien situado en la literatura académica, a través del trabajo de autores como Patricia Hill Collins (2000), quien acuñó el término “matriz de dominación” (Collins 2000, 227-228) para referirse a las taxonomías superpuestas en que la “dominación es organizada”. Así, la autora afirma que “todo contexto de dominación incorpora alguna combinación entre opresiones intersectas... el concepto de matriz de dominación encapsula la universalidad de los cruces entre opresiones organizadas a lo largo de las diversas realidades locales” (Collins 2000, 228). El concepto de sistema interrelacionado de opresiones aparece en toda la literatura insurreccional queer (no solamente en los escritos de BB!). En un ensayo fundamental, dicha interseccionalidad es llamada “totalidad”, y es definida de la siguiente manera:

“Como queers, entendemos eso que llaman “normalidad”. Lo Normal es el tirano de nuestra condición, reproduciéndose en todas nuestras relaciones. La normalidad nos es violentamente reiterada en cada minuto. Entendemos esta normalidad como la totalidad. La totalidad es la interconexión y superposición de toda la opresión y la miseria. La totalidad es el Estado. Es el capitalismo. Es la civilización y el imperio. La totalidad es crucifixión. Es violación y asesinato en las manos de la policía. Es “acción hetero” y “no gordas/os ni afeminadas/os”. (Towards 2008, II).

Aquí se puede ver la similitud entre la “matriz de dominación” de Collins (2000) y la “totalidad” de los insurrectos, en tanto que ambas están destinadas a etiquetar las condiciones de existencia a través de las fuerzas colectivas de los sistemas interseccionales de opresión.

El trabajo interseccional de Collins refleja las contribuciones teóricas y prácticas de la red *BashBack!*. Es a través de sus campañas que uno puede examinar sus avances hacia el discurso

que rodea a la teoría queer y, eventualmente, a los estudios críticos animales. Por ejemplo, en las acciones de la red respecto al matrimonio gay, los comunicados de BB! han servido para argumentar la disolución de la institución en sí misma, y bajo el marxismo tradicional, acusan al matrimonio de servir como ordenamiento social para la regulación de la heteronorma monógama, el consumo y la acumulación de capital. En vez de pelear por *igualdad de derechos* para los queer (como los que buscan matrimonio), BB! apunta al total abandono del matrimonio para todas las personas. El comunicado de *Splash Back* escrito por una “célula anónima de *Bash Back!*” sirve para extender una matriz de antiopresión hacia las arenas de dominación en constante expansión, cuestionando los sistemas jerárquicos y desafiando la visión antropocéntrica ofrecida por los tradicionales movimientos antiautoritarios. Aquel comunicado busca avanzar desde el marco de la “liberación total” ofrecido los liberacionistas contemporáneos, tales como el Frente de Liberación de la Tierra (Earth Liberation Front, o ELF) y el Frente de Liberación Animal (Animal Liberation Front, o ALF)¹⁵, hacia lo que llamo “solidaridad total”. El marco de “liberación total”, aunque no tenga una definición formal, refiere a un intento de articulación de una política de liberación holística bajo la cual las formas de dominación cruzadas son desafiadas por actores radicales *humanos*. Es una lucha contra la “dominación de todo tipo” (Best 2009, 199). Es la intención de llegar a un punto, a través de la acción humana, donde uno exista bajo una postura de posliberación, ya que “antes de ser liberados, los individuos son oprimidos, subyugados y reprimidos.” (Bernstein 2004, 93).

Un ejemplo del punto de vista de la “liberación total” puede verse en el sitio web mexicano “Liberación Total”, en el cual se informa sobre liberación animal, liberación de la tierra y actos de violencia política antiestatal (por ejemplo, liberación humana vía conflicto indígena o cuestiones anticarcelarias). Bajo el título del sitio web se lee “humana, animal y de la tierra”¹⁶. Para los creadores de este sitio, “liberación total” es la campaña en que

15. Véase Nota VIII.

16. Véase nota IX.

humanos *liberan* animales no-humanos, animales humanos y a la Tierra de la destrucción, de la mercantilización y de la domesticación. Esto se logra a través de actores humanos al atacar la propiedad de otros actores humanos. En una segunda articulación del marco de “liberación total”, consideren el comunicado del 21 de septiembre del 2011 escrito por una célula chilena del Frente de Liberación Animal. En este texto anónimo, los autores se adjudican la responsabilidad de la quema de una *medialuna*¹⁷ afirmando que “No habrá paz mientras los animales sean esclavizados, mientras nosotros seamos esclavos, y mientras la Tierra tenga dueño. Por la Liberación Total (humana, animal y de la tierra) (Frente de Liberación Animal, 2011). En la declaración chilena, el “nosotros” desafiando la esclavitud es una “nosotros” humano, y el “ellos” subyugado es un animal no-humano. En consecuencia, en estos dos ejemplos, bajo el contexto de los ataques de ambos Frentes (liberación animal y de la Tierra), como también otros informados por “Liberación Total”, el campo de batalla queda definido entre humanos saboteadores y humanos dueños del capital objetivo de los ataques.

De la “liberación” a la “solidaridad”: reexaminando la pasividad del victimismo

Esta “solidaridad total” articulada en el comunicado *Splash Back* muestra un nuevo desarrollo del marco de la “liberación total”, cuestionando la pasividad percibida del sujeto a liberar. En el caso del ataque de Tilikum, BB! *queeriza* al sujeto (oprimido) quitándole su pasividad de esclavo, reconociéndole agencia al acto de violencia de la orca. En cambio, dentro del marco de “liberación total”, los humanos radicales sirven en defensa de la Tierra y de los animales, concibiendo a estos sujetos como víctimas inertes. Así, ofrecer *solidaridad* y no *liberación* es extender un análisis antiespecista incitando a la acción tanto al “sujeto” como a su “liberador”; no mera caridad del “más fuerte”, esa

17. Una medialuna es la forma chilena de nombrar a la estructura en la que se practica el rodeo, “deporte” que consiste en golpear a una vaca contra los muros de la medialuna entre dos individuos arriba de sus respectivos caballos [N. del T.].

noción en que los *humanos* salvan a los animales no-humanos (y a la Tierra) a través de acciones llevadas a cabo por aquellos. Este cambio de perspectiva en la cual el *fuerte* (humano) no salva al *débil* (animal) sirve para problematizar la *liberación*, entendiéndose que, en realidad, los humanos son el primer opresor de los animales al criarlos, capturarlos y explotarlos para comerlos, investigarlos o, simplemente, entretenerse.

El comunicado *Splash Back* le provee un nivel de agencia a la orca esclavizada, cosa que el discurso de liberación animal no hace. *Queeriza* el acto de liberación despacificando al sujeto oprimido. Esta *agencia* que le es dada a la orca, en la que el ataque activo del animal no-humano es visto como un acto de insurrección, sirve para articular el “concepto del ataque”, tal como es explicado por el teórico insurreccional contemporáneo Joe Black. En su ensayo “Anarquismo, insurrección, insurreccionalismo”, Black afirma que:

El concepto de “ataque” se encuentra en el corazón de la ideología insurreccional: el ataque es, en la lucha, el rechazo de la mediación, de la pacificación, del sacrificio, de la comodidad y del acuerdo. Es a través del acto y del aprender a actuar, no a través de la propaganda, que podremos abrir los caminos de la insurrección, a pesar de que el análisis y la discusión tienen un rol en clarificar cómo actuar. La espera sólo enseña a esperar; en el acto uno aprende a actuar (Black 2006).

En el caso de Tilikum, el comunicado alaba a la orca, precisamente, por esta tendencia, a decir “el rechazo de la mediación, de la pacificación, del sacrificio, de la comodidad y del acuerdo.” (*ibíd.*). Esta apreciación positiva del sujeto no-mediado y no-pacificado existe en el corazón de la tendencia insurreccional moderna, la cual es central para el marco de acción de BB!. Esta incitación a que los actores radicales resistan a la pacificación y a la mediación puede ser vista en su discurso militante. Por ejemplo, en un comunicado de marzo del 2009 llamado “Solidaridad con todos los asesinos de policías” [*Solidarity With All Cop Killers*], una célula anónima de *Bash Back!* escribe:

El 21 de marzo, Lovelle Mixon le disparó a cinco oficiales de policía, matando a cuatro de ellos antes de morir en medio del intercambio armado. Para *Bash Back!*, se trata de revertir los flujos de poder y violencia, se trata de hacer explotar lo hipernormal en situaciones de revueltas previamente impensadas. Bajo esta forma, nosotros nos encontramos en profunda afinidad con todos aquellos que dan la lucha frente a la pobreza afectiva y la opresión de este mundo... En tanto que la policía y los medios trabajan para difamar y calumniar a Lovelle Mixon, nosotros expresamos total solidaridad. Hasta que todo abusador sea golpeado hasta el cansancio y hasta que la policía no sea más que un recuerdo lejano (*Bash Back! News*, 2009).

En este comunicado podemos ver un sentido de solidaridad similar al visto en el caso de Tilikum. La célula de BB! alaba la acción del oprimido (Tilikum y Lovelle Mixon) contra el opresor (entrenadores de animales, oficiales de policía) y ofrece solidaridad alineándose con “todo aquel que lucha contra... la opresión” (*ibíd.*). El comunicado *Splash Back!* añade un gran tratado hacia la *queerización* del discurso de liberación animal, tomando prestado algunas tendencias de los insurreccionistas, pero también sirve para crear nuevos campos de contribución teórica, como la redefinición del sujeto victimizado hacia un nuevo actor radicalizado en la guerra social contra la dominación.

Resistiendo a la apropiación: desafiando las nociones de “lucha”, “venganza” y “represalia”

Esta alabanza a los actores que luchan y devuelven el ataque, lo que ocurre con frecuencia en gran cantidad de la literatura insurreccional, requiere de cuestionamientos adicionales si es que se quisiese aproximar a un marco liberatorio que evite la apropiación. Al examinar el comunicado *Splash Back!*, es importante considerar si la reinterpretación de las acciones de Tilikum constituyen una apropiación de la violencia de la orca por parte de las ideologías humanas para sus propios fines. ¿Acaso las políticas de BB! están preocupadas de los intereses propios de

Tilikum? ¿Acaso estarán contribuyendo a la explotación de un ser ya oprimido? Aunque estas son preocupaciones básicas, se podría argumentar que BB! está evadiendo la trampa de la apropiación y, por el contrario, está jugando con la noción de que los animales actúan para dañar a sus opresores a través del rechazo a la dominación, no simplemente para evitar el sufrimiento. Ampliando esta consideración de precaución hacia la Tierra, académicos como Jean Baudrillard (2010) han sugerido que los desastres naturales pueden llevar a cabo funciones similares, en tanto que experiencias vívidas de “insurrección de la naturaleza”. En “The Agony of Power”¹⁸, Baudrillard (2010) afirma que:

La violencia de los desastres naturales aumenta con la intensificación de la violencia tecnológica... Es como si la Naturaleza estuviese actuando por venganza... respondiendo de forma “terrorista” a través de terremotos y erupciones. En la insurrección de los elementos naturales, exista una pizca de represalia (Baudrillard 2010, 101).

Aquí, el autor sugiere una conexión entre *ecocidio* y desastres naturales, entre “la intensificación de la violencia tecnológica” humana y la “venganza”, la “insurrección” y la “represalia” de la Tierra en forma de terremotos, tsunamis y huracanes.

Otro ejemplo de esta difícil distinción puede ser encontrada en una campaña publicitaria creada por *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA) en 2008, la cual es utilizada anualmente durante la *Shark Week*¹⁹. En la publicidad de PETA se muestra una pierna severamente sangrando, sobresaliendo de la boca del un tiburón²⁰. Al pie dice: “Payback is Hell, Go Vegan” [“La venganza es el infierno. Vamos veganos”]. Esta campaña estuvo inspirada por la herida de Charles Wickersham, de 21 años, atacado por un tiburón mientras pescaba con lanza en

18. Para la edición en español, ver: Jean Baudrillard, *La agonía del poder*. Madrid: Círculo de Bellas Artes. 2006 [N. del T.].

19. La Semana del Tiburón (*Shark Week*) es un especial de televisión anual que transmite el canal Discovery Channel, el cual basa su programación en contenido referido a tiburones [N. del T.].

20. Véase nota X.

el golfo de México, en septiembre del 2011 (Marta 2008). El explícito mensaje en la publicidad da cuenta de que el pescador fue atacado porque sus acciones hicieron enojar al tiburón, el cual decidió actuar en “venganza” atacando a Wickersham. Examinando estos incidentes, es importante analizar la potencialidad de antropomorfizar la agresión de la orca o del tiburón. A través de la retórica de BB!, las nociones de agresión y liberación son *queerizadas*, pero se debiese preguntar: si se asume que la ballena muestra ira en solidaridad con quienes resisten a la opresión ¿cómo sirve esta ira apropiada para *queerizar* la noción de agencia animal? Es más, ¿es posible teorizar sobre agresiones de animales no-humanos sin adoptar un marco antropocéntrico?

Las contribuciones retóricas del comunicado *Splash Back* sirven para redefinir a la orca victimizada como un nuevo actor radicalizado al “transformar su cuerpo mercantilizado en un órgano de la máquina de guerra” (Bash Back! News, 2010). La teoría queer nos permite cuestionar reflexivamente aquellos supuestos dentro del movimiento (por ejemplo, asumir que los animales son actores pasivos que necesitan ser liberados) y avanzar consistentemente hacia un futuro liberador, a medida que se comprendan las nuevas formas de opresión. Esto sigue una tendencia en los movimientos sociales centrados en la justicia, los cuales avanzan hacia una esfera de inclusión dentro de las luchas de liberación. Esta tradición se evidencia a través de los cambios de nombre de departamentos de investigación dentro de las universidades: de “estudios de la mujer” hacia “estudios de género” o “estudios de la sexualidad”. Estos departamentos comenzaron a incluir discusiones sobre masculinidad y variación de género, y lo volvieron a hacer cuando los estudios de género dieron paso a los estudios queer, problematizando aún más los temas de género, sexo y sexualidad. Para los teóricos anónimos que escribieron los comunicados de BB!, el movimiento se extendió mediante esa tradición inclusiva y comenzó a confrontar la binariedad de especies, convirtiéndose en una teoría queer no-antropocéntrica que subvierte las nociones de apropiación. Se puede decir que los insurrectos de BB! están ayudando a profundizar lo *queer* dentro de los campos de estudios queer,

así como también dentro de las teorías de movimientos sociales que nutren a los liberacionistas animales y de la tierra.

Queerizando el victimismo a través de la insurrección y la guerra social

Esta idea de expandir la “liberación total” hacia una “solidaridad total” tiene sus raíces en el ambiente neoinsurreccional que ha resurgido en los anarquistas norteamericanos de la última década. A lo largo de este análisis, este movimiento es denominado conscientemente “neoinsurreccional”, al referirse a un periodo de desarrollo político dentro del anarquismo revolucionario luego de la caída de la Unión Soviética en 1989. Este punto de taxonomía histórica es intencionalmente ambiguo, ya que señalar tendencias políticas es inherentemente subjetivo y fluido. Dentro de este análisis, el anarquismo neoinsurreccional emerge solo después de los movimientos armados inspirados por el marxismo de los años 60’s y 70’s, como la Facción del Ejército Rojo en Alemania, la Brigada George Jackson y el Ejército Negro de Liberación en Estados Unidos. Este resurgimiento posmarxista de ilegalismo dentro del anarquismo está marcado por pensadores como Alfredo M. Bonanno y organizaciones como la “Federación Anarquista Informal” en Italia (2003 – al presente) y la “Conspiración de la Células de Fuego” en Grecia (2008 – al presente). Esto está patentado históricamente como un marco de tiempo separado del de los predecesores del ilegalismo e insurreccionalismo, como lo fueron Johann Most (1846-1906), Errico Malatesta (1853-1932) y la Banda de Bonnot (1911-1912), conocida peyorativamente como la Pandilla Bonnot.

Dentro de este tiempo neoinsurreccional, han emergido un gran número de individuos y colectivos, bajo pseudónimos variados, como pensadores formativos. Un lugar fundacional de este nuevo resurgimiento fue la revista filosófica francesa *Tiqqun*, entre 1999 y 2001. Tal como se articula dentro de sus páginas, así como en publicaciones más conocidas como “La Insurrección que llega”²¹ bajo el pseudónimo “Comité Invisible”,

21. Véase nota XI.

estos anarcoinsurrectos contemporáneos han presentado la noción de “guerra social”, la cual busca, ampliamente, confrontar y destruir toda forma de dominación. Si bien los colaboradores anónimos de Tiquun y otras publicaciones han escrito tratados del largo de un libro sobre lo que constituye dicha “guerra social” (o Guerra Civil), se puede mirar también a la publicación anarcoinsurreccional queer *Towards the Queerest Insurrection* (Hacia la insurrección más queer), la cual ofrece la siguiente explicación de “guerra social”: “En palabras simples, queremos derrumbar la dominación en todas sus variadas y entrelazadas formas. Este conflicto capaz de inhibir toda relación social es lo que llamamos guerra social. Esta es tanto el proceso como la condición de un conflicto con esta totalidad” (Towards 2008, III).

En cierto sentido, los autores de este texto *queerizan* [vuelven queer] la noción de “ataque”. En esta forma queer de atacar, todas las formas de dominación existen colaborativamente para formar solidaridad entre movimientos. Así, como queers, se debe estar en el lado del sujeto dominado; la condición de persona queer coloca al sujeto en una posición en la que atacar a la dominación es contribuir en la propia liberación como un “víctima” no-hetero. Volviendo a dicho texto, los autores llegan a este punto afirmando que:

Lo queer es una posición desde la cual se ataca lo normativo; es más, una posición desde la cual se puede entender y atacar las formas en que lo normal se reproduce y se reitera. Desestabilizando y problematizando la normalidad podemos volvernos un problema para esta totalidad... Hubo un tiempo en que ser queer era estar en conflicto directo con las fuerzas de control y dominación (Towards 2008, VII-VIII).

Para los autores del panfleto, “lo queer” posiciona al sujeto del lado del oprimido y, por consiguiente, “atacar a lo normativo” solo podía ser en beneficio de aquellos que existían fuera de la “totalidad” heteronormativa y antropocéntrica. Los autores del comunicado *Splash Back!*, claramente, se alinean dentro de esta veta de análisis insurreccional al afirmar lo siguiente:

Consideramos el ataque sobre Dawn Brancheau como un acto de guerra social, en tanto que Tilikum le ha dado una nueva amplitud a las olas que creó monótonamente a través de sus impresionantes chapoteos. Tilikum destruyó lo que a él lo destruyó, transformando su cuerpo mercantilizado en un órgano de la máquina de guerra. Así, llevó a cabo un ataque de orca. (Bash Back! News, 2010).

Esta expresión de apoyo y deseo de declarar una “guerra social” para destruir “lo que a él lo destruyó” es vista a lo largo de los escritos de BB!, como también a lo largo del ambiente anarcoin-surreccional queer. BB! ha hecho de tales posturas reapropiadas y violentas su *modus operandi*; incluso han organizado sesiones de fotos al estilo de las Panteras Negras, mostrando miembros encapuchados blandiendo bates, garrotes, armas artesanales, picotas y otras armas²². Redes queer insurreccionales como BB! producen propaganda regularmente, involucrando imágenes de armas de fuego²³, reflejando temáticamente imágenes de movimientos sociales relacionados con la violencia insurreccional armada, tales como asesinatos de fuerzas de seguridad estatales y el bombardeo de bancos. La cuestión sobre si estas imágenes son mera postura traviesa, la proyección de una posición idealista o un teatro político está sin respuesta, pero las acciones de BB! como la distribución de gas pimienta entre manifestantes y el abogar por la lucha en la calle insta a adivinar hacia dónde están apuntando.

Esta adopción y redirección de la violencia, este *volver queer el victimismo* (por queers autodenominados) puede ser visto en el comunicado de abril del 2011 escrito por activistas asociados con una red de acción directa de estilo similar, la Acción Antirracista (Anti-Racist Action, en inglés, o ARA)²⁴. Su comunicado, escrito por un “maricón con culo de perra” [*bitch ass faggot*], y titulado “El rechazo de la identidad de victimización a través de la fractura de un cráneo nazi” [*The reject of the*

22. Véase notas XII y XIII.

23. Véase notas XIV, XV, XVI, XVII.

24. Véase nota XVIII.

identity of victimization through cracking a Nazi's skull] alaba el esfuerzo de activistas que contribuyeron a la hospitalización de seis nazis, como también a las numerosas heridas adicionales y el daño a la propiedad. El comunicado proclama orgullosamente que los activistas de ARA eran “personas de color, trabajadores, inmigrantes, mujeres, queers, transgénero, y/o personas en libertad condicional.” En este comunicado, los autores vuelven queer las dicotomías víctima/victimario, apropiándose de la “violencia ideológica” (Zizek 2008, 10) del racismo/fascismo/nazismo, y reproduciéndola como violencia física ejercida por queers “victimizados”. Los autores escriben:

La lógica de la víctima se nos impone constantemente. Se nos dice que estamos “en riesgo” y que debemos ser protegidos y complacidos. Se nos dice que necesitamos a otros, usualmente al Estado, para protegernos. Pero a través de quebrarles las cabezas a esos nazis, rechazamos la lógica de la victimización... Cuando somos atacados, nos encontramos los unos a los otros y atacamos de vuelta, tan fuerte y ferozmente que nos sorprendemos a nosotros mismos. Si los nazis nos tratan de perras y maricones, no están tan lejos de la verdad. Pero si confundieron esos insultos con debilidad, las seis visitas al hospital que enfrentaron pueden probar lo contrario (Bitch Ass Faggot, 2011).

Aquí podemos ver una tendencia retórica similar a la articulada por el comunicado *Splash Back!* En cierto sentido, ambos son llamados a las armas “violentos” por clases tradicionalmente oprimidas: animales encarcelados, queers, inmigrantes, trans, entre otros. Así también, ambos comunicados (BB! y ARA) vuelven queer la propiedad de la producción de violencia, presentando a la víctima tradicional como un nuevo y re-inscrito sujeto queer, un sujeto que contraatacará cuando sea oprimido; un sujeto que interpreta su opresión como representante de la totalidad de las opresiones que requieren ser desafiadas.

Queerizando los límites del movimiento ¿por qué no todos los anarquistas son veganos?

El comunicado Splash Back! involucra al lector en un discurso antiespecista mediante el uso de lenguaje retórico presuntivo. El comunicado presenta la presunción tácita de que queers, anarcoinsurreccionales, antiautoritarios y quienquiera que el movimiento perciba como parte de él, están abiertos a volver queer la binariedad especista y actuar en favor de la liberación animal. La presunción de que aquellos que enfrentan la binariedad hetero/queer supondrían un desafío similar a la distinción humano/animal es contraria a la historia real del movimiento LGBT, como también de la larga y más generalizada historia de la izquierda. Estos movimientos se han mantenido antropocéntricos en práctica y retórica, preocupados en gran medida por luchas miopes, enfocados en temáticas singularizadas e inconexas, como las relacionadas con los derechos humanos, los derechos de la mujer, los derechos gay, los derechos ambientales, los derechos del Tercer Mundo, etc. (Best 2009, 189). Estos movimientos, mientras son liberadores ideológicamente, regularmente ignoran la interseccionalidad de un análisis antiespecista. Por lo tanto, se resisten a queerizar los binarios en los que ellos queden del lado del opresor. El movimiento queer insurreccional del que BB! habla, sirve para volver queer cualquier análisis al centrar la crítica en la dominación jerárquica existente en todas sus formas, incluidas entre las especies. Las acciones y retóricas encarnadas en el comunicado de BB! sirven para desafiar y reconstruir la teoría queer, expandiendo su construcción de la “matriz de dominación” de Collins y afirmando que todos los binarios son desafíos iguales esperando ser superados.

Esta observación de los movimientos sociales nos lleva a preguntar: “¿Por qué la izquierda anarquista/antiautoritaria no es inherentemente antiespecista y pro-liberacionista, cuando una red Queer radical como lo es BB! se posiciona inquebrantablemente dentro del ambiente liberacionista? La suposición hecha por BB!, mediante el rechazo a ofrecer un argumento contra el especismo, asume que quienes se consideran queer serán solidarios contra

el especismo. Es difícil discernir si un activista que desafía el especismo a través de ataques reivindicados bajo el apodo de ALF (Animal Liberation Front) o ELF (Earth Liberation Front) también apoyaría las tendencias insurreccionales queer, pero uno podría extender el mismo argumento de la siguiente manera: si un se opone al especismo, uno debería oponerse a otros binarios decretados violentamente, como aquellos que mantienen sistemas de homofobia, heterosexismo, integracionismo queer y transfobia. En consecuencia, la postura radical de los ALF/ELF, vía su práctica y su retórica, presume que los participantes de sus movimientos son “pro-queer” (o por lo menos, no homofóbicos), pero esta lógica falla en explicar por qué los movimientos LGBT y/o anarquistas son presumiblemente antiespecistas.

En el ambiente de izquierda contemporáneo es permitido ser un anarquista carnívoro, pero se manifiesta como tabú ser un liberacionista animal y simultáneamente ser racista, homofóbico o sexista. Es permitido ser un activista LGBT junto a los reformistas de *Human Rights Campaign* (HRC), y a la vez ser clasista, capacitista y transfóbico. Esta observación antropológica del movimiento social representa un doble estándar en el que la “cuestión animal” es relegada a una mera cuestión política, no como una articulación adicional de la tendencia liberadora y anarquista hacia el horizontalismo, la solidaridad, la no-violencia y el fomento de conductas no-coercitivas. A través de la redacción misma del comunicado, BB! logra *queerizar* la agenda liberacionista animal, al declarar que siendo solidarios con ellos es tomar firmemente una postura antiespecista. BB! apunta a volver queer el discurso anarquista/de izquierda con el fin de mostrar la (presunta) conexión entre las políticas anarquistas anticoercitivas, antiautoritarias y antimerchantilización con el antiespecismo. Esta *queerización* es lo nuevo en dicha articulación. Si esta dinámica lograra posicionarse, todo aquel que se identifique como antiautoritario debiese ser vegano en la práctica, de la misma forma en que se presume que todo anarquista debe ser (en la práctica) un individuo feminista, anti-racista, antisexista y defensor de lo queer.

BB!, en definitiva, viene a *queerizar* la teoría Queer al desafiar la naturaleza monotemática de los análisis que rondan las políticas

identitarias. De esta forma, BB! no solo lucha por los intereses de los animales no-humanos, sino que actúa por solidaridad, rechazando cualquier especie de agenda que responda a intereses personales. Si esta red ignorara a los animales no-humanos por considerarlos incapaces de encarnar lo queer y la variación de género, entonces el movimiento caería en la trampa en que todos los movimientos que anteriormente fueron descritos cayeron. En lugar de esto, al convertir lo *queer* en un problema de liberación general, BB! se lanza contra lo monotemático y contra la escuela de “hagamos lo que yo digo” que vemos tan frecuentemente a lo largo de la izquierda.

La forma de enmarcar las acciones de Tilikum en el comunicado *Splash Back!* claramente diverge de las formas tradicionales de interpretación izquierdista, dentro de las cuales se encuentran las políticas antropocéntricas bajo las cuales se construye “justicia”. Además, aquellos elogios dirigidos hacia el ataque de la orca son poco familiares en los discursos de liberación y derechos animales más centristas. Estos últimos, autodenominados preocupados por los *derechos* y el *bienestar* animal buscan establecer una esfera protectora alrededor de los animales no-humanos, mientras que los liberacionistas animales buscar alejar a esas criaturas del uso humano. A pesar de estas posturas centradas en el animal, ninguno de los tres marcos aborda la acción animal como agencia constitutiva ni un sentido de autoconciencia de la propia dominación. Hasta bajo los fines más liberatorios (tomar de ejemplo a los liberacionistas afiliados al Frente de Liberación Animal), el hecho de que un animal haya matado a un humano es raramente leído como la víctima oprimida atacando a su opresor resistiendo a su subyugación. Mientras los defensores de los derechos animales y los liberacionistas estarían en contra de la esclavización de Tilikum para el entretenimiento animal, ninguno de ellos se atrevería a reinscribir el actuar de la orca como una política radicalmente insurreccional, en un mínimo intento de desarrollar un movimiento transversal, o incluso para llevar a cabo una crítica revolucionaria. Hasta en el ejemplo del ataque de tiburón de PETA, la publicidad se enfoca en la “venganza”, más que en una resistencia articulada contra la dominación ejercida por un animal no-humano.

La teoría queer ayuda a pensar no solo en esta reinterpretación de la agencia del sujeto, sino que también en la subversión del binarismo liberatorio en que el animal es el oprimido y el humano es el opresor. Esta ecuación, en última instancia, nos lleva a la conclusión de que, si equiparamos al animal con el oprimido y al humano con el opresor, entonces, el humano opresor capaz de hablar liberará al animal oprimido en silencio. Esto sería una verdad sentada para los liberacionistas como los del Frente de Liberación Animal (ALF), en que los humanos liberan a los animales de sitios de explotación. Para citar un ejemplo, Peter Young, un prominente activista del ALF y prisionero político, nombró a su sitio web “La voz de los sin voz” (*The Voice of the Voiceless*) (2009-2011), una postura retórica que ilustra el binomio antes explicado. Así, la ahora *queerizada* teoría queer defendida por BB! se pregunta: ¿cómo es que el actuar liberatorio de Tilikum *queeriza* la jerarquía especista adoptada por el discurso de liberación animal? Discurso que privilegia a los humanos al posicionarlos como liberadores, y a los animales como víctimas pasivas. En resumen, la contribución teórica de BB!, tal como se demuestra en el comunicado *Splash Back!*, se resume en dos puntos: Primero, como la *queerización* de los límites entre el *sujeto liberador* y el *sujeto liberado*. Segundo, como la expansión del ámbito binario, con el fin de incorporar a las distintas especies de animales no-humanos.

Conclusiones

Más allá de que este ensayo se haya centrado en una sola pieza de teatralidad política con el fin de debatir las amplias tendencias insurreccionales contemporáneas, un análisis más profundo debería examinar piezas más populares como la película del 2011 “*Rise of the Planet of Apes*”²⁵, o el libro aún inédito “*Death at Sea World*”²⁶. Investigaciones posteriores enmarcadas en los nuevos y

25. Traducida en Latinoamérica como “El Planeta de los Simios: (R)evolución”, y en España como “El Origen del Planeta de los Simios”, del director británico Rupert Wyatt [N. del T.].

26. El libro, para la fecha de la escritura de este artículo, todavía no era publicado. Ahora, véase: Kirby, D. 2012. “Death at SeaWorld”. Nueva York: Macmillan [N. del T.].

queerizados estudios sobre subyugación animal deben plantearse la siguiente pregunta: ¿Acaso estos filmes y textos antropomorfizan la liberación animal de manera similar, posicionando a los animales no-humanos como “contraatacando”? Es necesario adentrarse en estos textos para entender estas interpretaciones y su impacto en nuestro entendimiento de la “violencia” llevada a cabo por animales no-humanos. La *queerización* del discurso liberatorio debe ser entendido como una liberación y un paso más en nuestra búsqueda por expandir la esfera de la inclusión de aquellas criaturas, además de que esto beneficiaría tanto al campo de los estudios críticos animales, como a los estudios queer, con el fin de aumentar la retroalimentación y el análisis colaborativo entre ambos campos investigativos.

Un marco antiautoritario holístico debe incluir el rechazo al especismo para abordar verdaderamente la potencialidad de desafiar la dominación y la jerarquía para marcar el comienzo de un mundo más liberador. Las agendas parroquialistas y sectarias nunca ofrecerán un potencial revolucionario, ya que siempre estarán empantanadas en las contradicciones y aprovechamientos de los deseos de uno (clase oprimida) sobre los derechos de otro. Los movimientos LGBT, anarquistas y por los derechos animales son ejemplos de esfuerzos frustrados por desarrollar un análisis realmente interseccional e inclusivo. Mientras que el movimiento LGBT ha fallado en desafiar las jerarquías de clase y raza, otros movimientos, como los identificados con la izquierda anarquista, han fallado en desafiar el especismo. La crítica neoinsurreccional ofrecida por *Bash Back!* probablemente también haya fallado en el camino, pero en su base contiene una tendencia a expandir el análisis hacia afuera, advirtiendo de opresiones conocidas entre las ideologías que han cruzado el tiempo y el espacio. Esta interpretación política, a través de la cual la jerarquía entre especies es asimilada a la jerarquía entre razas y clases, es la pieza central de una política liberatoria profundamente única.

Notas

I. Fuente: http://i.i.com.com/cnwk.1d/i/tim//2010/02/25/10_2011.jpg

II. Fuente: http://assets.nydailynews.com/img/2010/04/02/alg_seaworld_dawn-brancheau.jpg



III. Para una colección de imágenes adicionales de Brancheau “entrenando” y actuando con orcas, incluyendo a Tilikum, se puede visitar el grupo de Flickr *Tribute to Dawn Brancheau*. Esta colección, vista el 23 de enero de 2012, contiene 149 imágenes (y 1 video) de Brancheau. Estas incluyen un 39% (59/150) de fotos en que se ve a Brancheau parada en el hocico de una orca, saliendo disparada por el impulso de una ballena o siendo empujada por la orca, y un 8% (12/150) en que la entrenadora está siendo “besada” o “abrazada” por una orca.

IV. Para ver parte del show *Believe in Sea World*, se recomienda buscar videos en internet <http://www.youtube.com/watch?v=ttq2ou8XuSU>.

V. *Bash Backers In Support of Autonomous Animal Action Call for Trans-Species Solidarity With Tilikum*. Una célula autónoma de *Bash Back!* llama a la solidaridad con el criminal marino Tilikum, la orca responsable por el asesinato de una entrenadora en *Sea World Orlando*, a finales de febrero. Consideramos el ataque hacia Dawn Brancheau como un acto de guerra social, en tanto que Tilikum le dio una nueva amplitud a las olas que monótonamente creó a través de sus salpicaduras impresionantes. Tilikum destruyó lo que lo destruyó, transformando su cuerpo-mercancía en un órgano de la máquina de guerra performando un ataque. Por mucho tiempo estuvo confinado como un espectáculo para que lo consu-

miera el pueblo americano. El efecto de su rebelión corporal ha ayudado a que todos nos demos cuenta de las potencialidades de materializar nuestros deseos más profundos. Miembros de la *American Family Association* [asociación sin fines de lucro que promueve los valores conservadores cristianos] apareció exigiendo apedrear a Tilikum hasta su muerte por su ataque contra el sistema de dominación en que se ve envuelto. En respuesta, los prisioneros políticos no-humanos en *Sea World*



(4 de marzo de 2010)

Orlando organizaron el primer capítulo de *Splash Back!*, una tendencia insurreccional de animales marinos dedicada a destruir toda forma de opresión. *Bash Back!* debe aliarse en la lucha por la liberación animal, como también contra la derecha religiosa, la cual ha criminalizado los cuerpos queers y a las orcas por largo tiempo. Hacemos un llamado a realizar acciones en solidaridad con Tilikum a lo largo del país, con el fin de apoyar la autonomía animal y la resistencia. A las orcas las han criminalizado por mucho tiempo; el momento de la liberación de los animales acuáticos es ahora. ¡Solidaridad con todos los Asesinos de Entrenadores!

VI. HRC es infame dentro de la crítica Queer por, dentro de otras cosas, actuar contra los intereses de las personas transgénero. A pesar de esta historia, se mantienen identificados como un grupo defensor de los derechos de lesbianas, gay, bisexuales, y trans. HRC es criticado usualmente por representar solamente los intereses de homosexuales blancos, ricos y estereotípicamente masculinos a pesar de presentarse a ellos mismos como inclusivos. Para un ejemplo de esta indiferencia, véase "A Critique of Anti-Assimilation Part I," incluido en la Bibliografía. Más allá de estos problemas, con el fin de hacer más descifrable el lenguaje basado en acrónimos, HRC será incluido dentro de los grupos LGBT.

VII. Para una descripción más detallada de la organización y estructuración de la red de *Bash Back!*, véase el artículo "Reflections on the Demise of Bash Back!"; el cual se puede encontrar en el fanzine *Pink and Black Attack* #6. Este está disponible en zinelibrary.info, y el *reposteo* del artículo también se encuentra en el blog *Sketchy Thoughts* (sketchythoughts.blogspot.com).

VIII. El Frente de Liberación Animal (*Animal Liberation Front*, o ALF) y el Frente de Liberación de la Tierra (*Earth Liberation Front*, o ELF) son apodos elegidos por actores clandestinos que llevan a cabo ataques a la propiedad, sabotaje y robo hacia empresas e instituciones vistos como dañinos hacia la Tierra y los animales no-humanos. Tienen un estilo similar al de *Bash Back!* (BB!), basados en la ausencia de un liderazgo centralizado, bajo células que operan en red. Ellas comparten los Puntos de Unidad, pero la estrategia y las campañas son desarrolladas por los actores involucrados en los ataques mediante el debate en foros y mítines. ALF y ELF han sido responsables de miles de ataques a lo largo de todo el mundo. En Estados Unidos, el FBI los ha considerado “la amenaza terrorista doméstica #1” durante más de diez años.

IX. El *banner* del sitio web mexicano Liberación Total visto el 1ro de agosto del 2011. En enero del 2012 fue modificado. Ahora aparece sin el texto incrustado en la imagen y abajo se lee “¡Contra toda forma de dominación!”.



X. “La Venganza es el Infierno”. Fuente: PETA.



XI. Otros ejemplos contemporáneos de pensamiento insurreccional incluyen publicaciones hechas por el Instituto para la Libertad Experimental (*The Institute for Experimental Freedom*) autores de *Politics is Not a Banana: The Journal of Vulgar Discourse*; los zines/páginas web Fuego a las Prisiones (*Fire to the Prisons*: firetotheprisons.com), *Modesto Anarcho* (modestoanarcho.org), 325 (325.nostate.net), blogs/páginas de noticias como *War on Society* (waronsociety.noblogs.org), *Sisyphus Angry News From Around The World* (sisyphusangrynewsfromaroundtheworld.blogs-pot.com); *Act for Freedom Now* (actforfreedomnow.wordpress.com); *This is Our Job* (thisisourjob.wordpress.com), *Social Rupture* (socialrupture.

tumblr.com), los comunicados de la red griega Conspiración de las Células del Fuego (*Conspiracy of Fire Cells*), y los escritos del teórico y militante anarcoinsurreccional Alfredo M. Bonanno.

XII. Un poster de propaganda producido por una célula anónima de Bash Back! para anunciar los planes que estos grupos tenían en mente a la hora de asistir al *Pridefest* (Fiesta de Orgullo Gay) de Milwaukee, en junio de 2008. La idea estaba puesta en enfrentarse al grupo neonazi *Movimiento Nacional Socialista* (National Socialist Movement, o NSM). Estos últimos habían anunciado previamente sus intenciones de marchar contra el *Pridefest*, el cual tildaron de “promoción de la homosexualidad en nuestra comunidad”.



XIII. Una imagen producida durante una sesión de fotos de Bash Back! Lansing, Michigan.

XIV. Una imagen que circuló para anunciar la convergencia de Bash Back! en Denver, Colorado, en 2010. Nótese la pistola, la manopla y la revista tipo-insurreccional *Becoming Riot* (Devenir Revuelta).



XV. Una imagen que aparece en *Towards the Queerest Insurrection*, así como también ha sido reimpressa en otras publicaciones que se alinean con el insurreccionalismo queer.

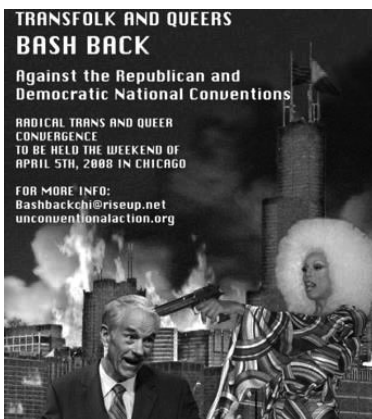


let's get
decadent!



XVI. Anuncio de Bash Back! de abril del 2008, alentando a la convergencia de acciones contra las Convenciones Nacionales Republicana y Demócrata. El propósito de esta concomitancia es “facilitar la organización Queer y Trans contra las Convenciones Partidistas.” (Bash Back! Chicago, 2008).

XVII. Otro anuncio alentando a la convergencia de acciones contra las Convenciones Nacionales Republicana y Demócrata. En esta imagen encontramos a la *Drag Queen* Ru Paul disparándole al candidato presidencial Ron Paul, mientras la ciudad se incendia en el fondo.



XVIII. Acción Anti-Racista (*Anti-Racist Action*, o sus siglas ARA) es una red de activistas que alientan a actuar contra los movimientos supremacistas, neonazis, anti-aborto, entre otros. ARA cree en la confrontación directa a través de la fuerza contra aquellos movimientos que se le oponen, y así evitar que se manifiesten a través de cargos o acciones públicas. Por ejemplo, ARA, regularmente, busca prevenir las campañas de reclutamiento de “Nación Aria” [Organización religioso-política que defiende el supremacismo blanco], o los mítines regionales del Ku Klux Klan. La red nacional comparte los Puntos de Unidad y sus acciones son organizadas bajo células que funcionan de forma pseudo-clandestina. Esta red se diferencia de ALF, ELF y BB! en que su foco no está en llevar a cabo actos clandestinos de destrucción de la propiedad, sino que está en organizar marchas públicas y protestas contra los planes de organización de supremacistas blancos y neonazis.

Bibliografía

- BASH BACK! Chicago, (n.d.) *Blurbs: About Me*. (<http://www.myspace.com/bashback>) Accessed 01 August 2011.
- BASH BACK! Denver, (n.d.) *Blurbs: About Me*. (<http://www.myspace.com/bashbackdenver>) Accessed 01 August 2011.
- BASH BACK! Fort Wayne, (n.d.) *Blurbs: About Me*. (<http://www.myspace.com/bashbackftw>) Accessed 01 August 2011.
- BASH BACK! Memphis. 2008. “Memphis area Anti-Authoritarians networking & organizing,” *Infoshop.org Forums*, 10 March 2008. (<http://forums.infoshop.org/viewtopic.php?t=7908&f=2#p28106>) Accessed 01 August 2011.
- BASH BACK! News. 2009. “Solidarity With All Cop Killers,” *Indy Bay*, 28 March 2009. (<http://www.indybay.org/newsitems/2009/03/28/18584116.php>) Accessed 01 August 2011.
- BASH BACK! News. 2010. “Bash Back!ers in Support of Autonomous Animal Action Call For Trans-Species Solidarity With Tillikum,” *Anarchist News*, 03 March 2010 (<http://anarchistnews.org/?q=node/10815>) Accessed 01 August 2011.
- BASH BACK! Philly. (n.d.) *Blurbs: About Me*. (<http://www.myspace.com/bashbackphilly>) Accessed 01 August 2011.
- BERNSTEIN, M. (2004). “Legitimizing Liberation”, in Best, S. and Nocella, A. J. (Eds) *Terrorists or Freedom Fighters; Reflections on the Liberation of Animals*, Lantern Press, New York, NY, pp. 93-105.

- BEST, S. (2009) "Rethinking revolution: total liberation, alliance politics, and a prolegomena to resistance movements in the twenty-first century", in Amster, R. and DeLeon, A. and Fernandez, L. A., and Nocella, A. J. and Shannon, D. (Eds) *Contemporary Anarchist Studies: An introductory anthology of anarchy in the academy*, Routledge, New York, NY, pp. 189-199.
- BLACK, J. (2006) "Anarchism, insurrections and Insurrectionalism," *Red & Black Revolution* #11 (Ireland), 19 July 2006. (<http://www.ainfos.ca/06/jul/ainfos00232.html>) Accessed 01 August 2011.
- BEVIL, D. (2011) "SeaWorld Orlando: New killer-whale show to debut April 22," *Orlando Sentinel Blog*, 05 April 2011. (http://blogs.orlandosentinel.com/features_orlando/?p=4406) Accessed 01 August 2011.
- BITCH ASS FAGGOT, A. (2011) "Anti-Racist Action: The rejection of the identity of victimization through cracking a Nazi's skull," *Anarchist News*, 16 April 2011. (<http://anarchistnews.org/?q=node/14443>) Accessed 01 August 2011.
- BAUDRILLARD, J. (2010) *The Agony of Power*, Semiotext(e)/MIT Press: Los Angeles, CA.
- COLLINS, P. H. (2000) *Black Feminist Thought* (2nd Ed.), Routledge: New York, NY.
- GARCIA, J. (2011) "Killer whale trainers won't be in water for new SeaWorld show," *Orlando Sentinel*, 03 February 2011. (<http://www.orlandosentinel.com/business/tourism/os-seaworld-killer-whale-show-20110203,0,5206150.story>) Accessed 01 August 2011.
- GARCIA, J. (2011) "SeaWorld prepares to put trainers back in water with killer whales," *Orlando Sentinel*, 23 February 2011. (<http://www.orlandosentinel.com/business/os-seaworld-trainers-water-20110223,0,1956999.story>) Accessed 01 August 2011.
- GARDNER, D. AND TWEEDY, J. (2010) "Killer whale which drowned its trainer in front of SeaWorld spectators will NOT be put down... and may perform again," *Daily Mail UK Online*, 25 February 2010. (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-1253800/SeaWorld-killer-whale-caught-trainers-hair-down.html>) Accessed 01 August 2011.
- GAYGE. (2011) "A Critique of Anti-Assimilation, Part I," *Autonomous Struggle of the Glittertariat*, 11 August 2011. (<http://glittertariat.blogspot.com/2011/08/critique-of-anti-assimilation-part-i.html>) Accessed 19 August 2011.

- HARAWAY, D. J. (2008) *When Species Meet*, University of Minnesota Press: Minneapolis, MN.
- KENNEDY, H. (2010) "Whistleblower complaint by ex-SeaWorld chief Linda Simons claims negligence in drowning of trainer", *NY Daily News*, 23 August 2010. (http://www.nydailynews.com/news/national/2010/08/23/2010-08-23-whistleblower-complaint-by-exseaworld-chief-linda-simons-claims-negligence_in_dr.html#ixzz1ToDGXiXD) Accessed 01 August 2011.
- MONROE, M. (2009) *The Cove* [Film], Oceanic Preservation Society: Boulder, Co.
- MOONEY, M. (2010) "SeaWorld Trainer Killed by Whale Had Fractured Jaw and Dislocated Joints", *ABC News: Good Morning America*, 31 March 2010. (<http://abcnews.go.com/GMA/seaworld-trainer-dawn-brancheau-suffered-broken-jaw-fractured/story?id=10252808>) Accessed 01 August 2011.
- NATIONAL MARINE FISHERIES SERVICE (NMFS). (2005) "Proposed Conservation Plan for Southern Resident Killer Whales (*Orcinus orca*)", *National Marine Fisheries Service Northwest Region: Seattle, WA*. (<http://web.archive.org/web/20070221111451/http://www.nwr.noaa.gov/Marine-Mammals/Whales-Dolphins-Porpoise/Killer-Whales/Conservation-Planning/upload/SR-KW-propConsPlan.pdf>) Accessed 01 August 2011.
- "Reflections on the Demise of Bash Back!" (2010) *Pink and Black Attack* #6, pp. 18-21, Fall 2010. (<http://zinelibrary.info/files/PABA6.pdf>) Accessed 01 August 2011.
- SEAWORLD ORLANDO, (2011) *Shows: One Ocean SeaWorld Orlando, Orlando, FL*. (<http://www.seaworld.com/sitepage.aspx?PageID=533>) Accessed 01 August 2011.
- TOWARDS THE QUEEREST INSURRECTION. (2008) *Mary Nardini Gang: Milwaukee, WI*. (http://zinelibrary.info/files/Queerest%20Final_0.pdf) Accessed 01 August 2011.
- WILLIAMS, V. (2001) "Captive Orcas – 'Dying to Entertain You': The Full Story", Whale and Dolphin Conservation Society: Chippenham, UK. (http://www.wdcs.org/submissions_bin/orcareport.pdf) Accessed 01 August 2011.
- ZIZEK, S. (2008) *Violence*, Picador: New York, NY.



BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

John Clark es profesor emérito en la Universidad de Loyola (Estados Unidos) y director del Instituto La Terre para la Comunidad y la Ecología. Sus áreas de investigación incluyen el pensamiento dialéctico, la teoría psicoanalítica, la filosofía ecológica, el pensamiento anarquista, utópico y libertario, el surrealismo, el imaginario social, la crítica cultural, la filosofía budista, taoísta y zen, la crítica de la dominación y la crisis de la Tierra. De su vasta obra solo contamos en español con su ensayo “Introducción al pensamiento social de Reclus”, contenido en *Libertad, igualdad, geografía. Ensayos escogidos de Elisée Reclus* (Enclave de Libros, 2015).

Jacqueline Viola Moulton es artista interdisciplinaria, escritora y PhD © en Filosofía y Estética en el Institute for Doctoral Studies in the Visual Arts (Estados Unidos). Su trabajo creativo se centra en las prácticas poéticas públicas, performativas y participativas. Filosóficamente, trabaja dentro de las teorías queer, poshumanistas y materialistas nuevas. Hace además fanzines de filosofía experimental bajo el seudónimo de The Depressed Waitress.

Pali Guíñez es PhD en Filosofía por la Universidad Diego Portales (Chile). Fundó y forma parte actualmente de la directiva de la Asociación chilena de fenomenología. Sus líneas de investigación son la fenomenología de Husserl, la ética y la filosofía política contemporánea. Actualmente desarrolla una investigación sobre la posibilidad de una fenomenología política husserliana y sus vínculos teóricos con el pensamiento anarquista.

Diego Díaz Hormazábal es Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político por la Universidad Diego Portales (Chile). Sus líneas de investigación se enmarcan en la filosofía política contemporánea. En particular, su foco son los estudios en Nietzsche, Arendt, Foucault y Deleuze, respecto a sus nociones en política, conflicto, poder y estética. Actualmente, desarrolla una investigación sobre la domesticación de la animalidad humana y no-humana en el pensamiento de Nietzsche y Sloterdijk.

Carlos Taibo es profesor de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid (España). Entre sus obras más recientes, se encuentran *Colapso. Capitalismo Terminal, Transición Ecosocial, Ecofascismo* (Eleuterio, 2019), *Anarquistas de Ultramar. Anarquismo, Indigenismo, Descolonización* (Eleuterio, 2018), *¿Tomar el Poder o Construir la Sociedad desde Abajo?* (Los Libros de la Catarata, 2015).

Théo Rouhette es un ecologista y activista especializado en servicios para el ecosistema y conservación de la biodiversidad. Como miembro del Transnational Institute of Social Ecology (TRISE), ha promovido las ideas y prácticas de la ecología social y el comunismo a lo largo de Europa. En el pasado, fue coordinador científico y editor del comité científico Ecobiose, el cual estudió las interacciones entre biodiversidad y sociedad, en Nouvelle-Aquitaine, Francia. Actualmente, es asesor medioambiental especializado en cambio climático y cambio de los usos de suelo, en Madrid, España.

Michael Albert es un activista norteamericano, economista, orador y escritor. Es editor de *Z Net* y fundador y actual miembro de *Z Magazine*. Junto a Robin Hahnel creó el concepto "economía participativa". Es autor de numerosos libros y artículos sobre economía, estrategia y cambio social, y globalización. Dentro de sus obras traducidas al español, pueden destacarse: *Parecon: vida después del capitalismo* (Akal, 2006) y *Vida más allá del capitalismo: materializar la esperanza* (Icaria, 2016).

Simon Springer es profesor de Geografía Humana de Geografía y Estudios Ambientales y Director del Centro de Estudios Urbanos y Regionales de la Universidad de Newcastle, Australia. Sus investigaciones se centran en las exclusiones sociales que ha engendrado el neoliberalismo, especialmente en el contexto de la Camboya actual, donde hace hincapié en el papel de la violencia y el poder. Entre los libros de Simon Springer se incluyen *The anarchist roots of geography* (University of Minnesota Press, 2016); *The discourse of Neoliberalism* (Rowman & Littlefield, 2016); *Violent Neoliberalism* (Palgrave, 2015) y *Cambodia's Neoliberal order* (Routledge, 2010). Simon trabaja como director editorial

de *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* y para la serie de libros *Transforming Capitalism*, publicada por Rowman & Littlefield.

Brian A. Dominik es un teórico social radical. Fue cofundador de la agencia de noticias de alto impacto sin fines de lucro *NewStandard News* y ha estado involucrado en muchos aspectos de la producción de medios y periodismo durante más de 20 años. Su interés es la búsqueda de soluciones holísticas a problemas sistémicos, produciendo textos sobre visión económica, estrategia de cambio social y análisis de medios.

Michael Loadenthal es organizador anarquista, padre emocionado e académico insurgente de Washington DC, involucrado en un gran número de proyectos antiautoritarios en Estados Unidos y el exterior. En 2010 logró su grado de Maestría en el Centro de Estudios de Terrorismo y Violencia Política (Universidad de St. Andrews, Escocia), luego de presentar una investigación sobre el Frente de Liberación Animal/Frente de Liberación de la Tierra. También ha sido autor de numerosos trabajos bajo variados pseudónimos, dicta clases de “Terrorismo y Violencia Política” en la Universidad de Georgetown, y actualmente es becario de doctorado en la Escuela para el Análisis de Conflicto y Resolución (Universidad George Mason, Virginia, EEUU).



ÍNDICE

PRÓLOGO	11
ECOLOGÍA FILOSÓFICA	
PREFACIO A UNA ECOLOGÍA SOCIAL DIALÉCTICA — J. CLARK	21
EL DUELO COMO MATERIAL APOCALÍPTICO PARA EL PROTAGONISTA ANÁRQUICO EN LA FRONTERA — J. MOULTON	49
ÉTICA FENOMENOLÓGICA Y HUMANISMO ANARQUISTA — P. GUÍÑEZ	73
ECOLOGÍA Y ECONOMÍA POLÍTICA	
EN DEFENSA DEL DECRECIMIENTO — C. TAIBO	115
ESA MALDICIÓN ECOLÓGICA LLAMADA CAPITALISMO — D. DÍAZ HORMAZÁBAL	145
ECOLOGISMO SOCIAL ANARQUISTA — T. ROUHETTE	183
ECONOMÍA PARTICIPATIVA, ECOLOGÍA Y ANARQUISMO — M. ALBERT	205

ECOLOGÍA ANIMAL	
ECOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN TOTAL — S. SPRINGER	233
LIBERACIÓN ANIMAL Y REVOLUCIÓN SOCIAL — B. DOMINICK	261
OPERACIÓN SPLASH BACK! — M. LOADENTHAL	283
BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES	321

Editorial Eleuterio · Divulgación anarquista desde 2009

Proyecto del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas

COLECCIÓN TIEMPOS ÁCRATAS

La fuga de Kropotkin. De la prisión zarista a la trinchera anarquista, de Rodrigo Quesada Monge (2021).
Eliseo Reclus. Geógrafo anarquista, de Rodrigo Quesada Monge (2015).
La liberación del trabajo. Ensayo acerca del desarrollo del trabajo humano, de Georg F. Nicolai (2017).
Rojo pendón, negro color. Reflexiones sobre la revolución y guerra civil españolas (1936-1939), de Rogelio Cedeño Castro (2017).
Anarquismo y revolución en Rusia (1917-1921), de Carlos Taibo (2018).
La apoteosis imperial. Escritos sobre la genealogía del poder y la divinidad, de Camilo Berneri (2019).
Anarquismos en confluencia. Chile y Bolivia durante la primera mitad del siglo XX, de Ivanna Margarucci y Eduardo Godoy (2018).

El crimen de Chicago, de Ricardo Mella (2020).

¡La salud está en ustedes! Luigi Galleani y el movimiento anarquista internacional (1880-1931), de Antonio Senta (2022).

COLECCIÓN CONSTRUYENTE

Albert Camus. Su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia, de Lou Marin (2020).
Mi anarquismo y otros escritos, de Rafael Barrett (2015).
101 definiciones del anarquismo, de Grupo Gómez Rojas (eds.) (2017).
Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización, de Carlos Taibo (2018).
Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo, de Carlos Taibo (2019).

CUADERNOS DE LITERATURA

Hijos del Pueblo, de Rodolfo González Pacheco (2015).
Rebeldías Líricas, de José Domingo Gómez Rojas (2016).

Tormento, de Virgilia D'Andrea (2018).
Desde la espiral. Mundos literarios de mujeres libertarias, antología (2019).
Elegías, de José Domingo Gómez Rojas (2020).

SERIE EL HOMBRE Y LA TIERRA

El Estado Moderno, de Elisée Reclus (2013).
Educación, de Elisée Reclus (2015).
Internacionales, de Elisée Reclus (2017).

SERIE LIBERTARIAS

La idea. Perspectivas de mujeres anarquistas, de Varias Autoras (2016).
Emancipación. Las anarquistas y la liberación de las mujeres, de Varias Autoras (2018).

LETRAS LIBERTARIAS

10 cuentos de ecología, primera convocatoria de Letras Libertarias, de Varies Autores (2013).
Un dragón en el reino de Orb, de Federico Zenoni (2016).

BIBLIOTECA DE EDUCACIÓN ANARQUISTA

Aprendizajes para una sociedad libre. Selección de escritos contemporáneos, de Grupo Gómez Rojas (comp.) (2012, 2017).
Para educar en la libertad, de Josefa Martín Luengo (2015).

BIBLIOTECA DE DIVULGACIÓN ANARQUISTA

Primero de Mayo. Lecturas para el día de las trabajadoras y trabajadores, de Varios Autores (2016).
Páginas de lucha cotidiana, de Errico Malatesta (2016).
Doce pruebas de la inexistencia de Dios, de Sebastián Faure (2016).
Sobre el anarquismo, de Nicolas Walter (2016).
Por la anarquía y otros escritos, de Ricardo Mella (2016).

Las dos patrias. Antología contra las fronteras y el militarismo, de Manuel González Prada (2017).
Llamadas de rebelión. Breve historia del anarquismo en Chile (1890-2000), de Eduardo Godoy Sepúlveda (2020).

CO-EDICIONES

Anarquía. Orden sin autoridad, de Rodrigo Quesada Monge (2014).
Con EUNA (Costa Rica).
Ciencia moderna y anarquismo, de Piotr Kropotkin (2016).
Con LaMalatesta (España).
Contracorriente. La historia del movimiento anarquista de Venezuela (1811-1998), de Rodolfo Montes de Oca. Con El Libertario (Venezuela) y LaMalatesta (España).

Cartas íntimas. Itinerario del amor, de Rafael Barrett (2018).
Con Mar y Tierra (Chile).

La Vorágine de Kropotkin en la Primera Guerra Mundial. Sus cartas a Elias Jiménez, de Piotr Kropotkin y otros autores (2018).
Con Ediciones Libres (Costa Rica).

Victor Serge. Individuo, historia y revolución, de Rodrigo Quesada Monge (2021).
Con EUNA (Costa Rica).

COLECCIÓN DIEZ GRIETAS CO-EDICIÓN CON CALUMNIA

Las cárceles y su influencia moral sobre los presos, de Piotr Kropotkin (2021).

El espíritu revolucionario, de Piotr Kropotkin (2021).

Guerras y capitalismo, de Piotr Kropotkin (2021).

Justicia y moralidad, de Piotr Kropotkin (2021).

Insurrecciones y revolución, de Piotr Kropotkin (2021).

Correspondencia con Lenin, de Piotr Kropotkin (2021).



Este libro terminó de imprimirse en
septiembre de 2022 en Santiago de Chile.