

¡Escucha, anarquista! por David Harvey.

Traducido del Inglés por A Bandazos

Simon Springer (2014) ha realizado un vivo y polémico escrito en el que argumenta que una geografía radical debe ser frescamente anarquista y no viejamente marxista. Al igual que con cualquier polémica de este tipo, su artículo tiene su cuota de malas interpretaciones, exageraciones y críticas *ad hominem*, pero Springer plantea cuestiones clave que son dignas de discusión.

En primer lugar quisiera aclarar mi posición. Simpatizo (pero no estoy totalmente de acuerdo) con Murray Bookchin, quien en sus escritos tardíos (después de su ruptura con su relación de larga durada con el anarquismo), sintió que "el futuro de la izquierda, en último término, depende de su capacidad de aceptar lo que es válido tanto en el marxismo como en el anarquismo para el tiempo presente y para el futuro que se acerca" (Bookchin, 2014: 194). Tenemos que definir "qué enfoque puede incorporar lo mejor de la tradición revolucionaria - el marxismo y el anarquismo - de maneras y formas que hablen de las problemáticas que se enfrentan al presente" (2014: 164).

Springer, a juzgar por su artículo, no le gustaría participar en un proyecto así. Parece empeñado principalmente en polarizar la relación entre el anarquismo y el marxismo como si fueran mutuamente excluyentes, sino hostiles. No tiene, en mi opinión, sentido eso. Desde mi punto de vista marxista, las tácticas y los sentimientos autónomos y anarquistas que han animado una gran cantidad de actividad política en los últimos años (en movimientos como el "Occupy") tienen que ser apreciados, analizados y apoyados en su caso. Si pienso que "Occupy", o lo que ocurrió en Gezi Park y en las calles de las ciudades brasileñas eran movimientos progresistas, y si ellos estaban animados en su totalidad o en parte por el pensamiento y la acción anarquista y autónoma, entonces ¿por qué diablos no me deberían atraer positivamente? En la medida en que los anarquistas de un tipo u otro han planteado cuestiones importantes que están del todo ignoradas o descartadas como irrelevantes en las corrientes principales del marxismo con demasiada frecuencia, también creo que el diálogo - llamémosle ayuda mutua - más que la confrontación entre las dos tradiciones, es un camino a seguir mucho más fructífero. Por el contrario, el marxismo, con todos sus defectos anteriores, tiene una gran oferta que es crucial para aportar a la lucha anticapitalista, en la que también participan muchos anarquistas.

Los geógrafos tienen un nicho muy especial y quizás privilegiado desde el cual explorar la posibilidad de colaboraciones y ayuda mutua. Como señala Springer, algunas de las principales figuras de la tradición anarquista del siglo XIX – los más notables Kropotkin, Metchnikoff y Reclus - fueron geógrafos. A través de la obra de Patrick Geddes, Lewis Mumford y más tarde Murray Bookchin, los sentimientos anarquistas también han tenido una gran influencia en la planificación urbana, mientras que muchos esquemas utópicos (como el de Edward Bellamy), así como los planes prácticos (como los de Ebenezer Howard) reflejan influencias anarquistas. Me gustaría, por cierto, poner mi propio esbozo utópico ("Edilia") a partir de mi *Espacios de Esperanza* (2000¹) en esa tradición.

Los anarquistas sociales generalmente se han interesado y han sido más sensibles a cuestiones como el espacio, el lugar y el medio ambiente (conceptos básicos que creo que la mayoría de los geógrafos aceptarían como elementos centrales de su disciplina). La tradición marxista, en su conjunto, ha tenido un interés lamentablemente corto por estos temas. También ha ignorado en gran medida la urbanización y los movimientos sociales urbanos, la producción del espacio y los desarrollos geográficos desiguales (con algunas excepciones obvias, como Lefebvre y la anglo-francesa *International Journal of Urban and Regional Research*, que comenzaron en 1977, y en la que los sociólogos marxistas han jugado un papel prominente fundacional). Hace relativamente poco tiempo (por ejemplo, desde la década de 1970) que el marxismo mayoritario reconoce los problemas ambientales o la urbanización y los movimientos sociales urbanos como temas de importancia fundamental dentro de las contradicciones del capital. De vuelta en la década de 1960, la mayoría de los marxistas ortodoxos consideraban los problemas ambientales como preocupaciones románticas pequeñoburguesas (esto fue lo que enfureció a Murray Bookchin que dio rienda suelta a sus sentimientos en su ensayo de amplia circulación, "¡Escucha, Marxista!", incluido en el libro de 1971 *El anarquismo en la sociedad de consumo*).

Poco después de que me interesaré por Marx y el marxismo a principios de 1970, me di cuenta de que parte de mi misión podría ser la de ayudar a los marxistas a ser mejores geógrafos. He bromeado con frecuencia, ya que se demostró ser mucho más fácil llevar

¹ Los textos que han sido editados en castellano, tienen el nombre traducido, con la fecha de publicación del original en inglés. Los libros y textos que no lo han sido, aparecen manteniendo el nombre en inglés durante el texto. (N. del T.)

perspectivas marxistas a la geografía que hacer que los marxistas se tomaran en serio las cuestiones geográficas. Incorporar la perspectiva marxista en la geografía significaba asumir temas como el espacio, el lugar y el medio ambiente e incrustarlos en una amplia comprensión de lo que Marx entendía como "las leyes del movimiento capitalista". La mayoría de los anarquistas sociales que conozco (como admite Springer) encuentran la exposición crítica marxista y la explicación teórica de cómo circula el capital y se acumula en el espacio y el tiempo, a través de las transformaciones ambientales, útil. En la medida en que pude, y en lo que continuó trabajando, es cómo hacer la crítica de Marx del capital más relevante y más fácil de entender, particularmente en relación con temas tales como la urbanización, la formación del paisaje, la construcción social del espacio, las extracciones de rentas, las transformaciones ecológicas y de desarrollos geográficos desiguales, esperando que los anarquistas sociales puedan apreciar y no menospreciar el esfuerzo. Las aportaciones del marxismo en general, y la economía política marxista en particular, son fundamentales para la lucha anticapitalista. Definen más claramente sobre lo que la lucha tiene que ir, en contra qué y por qué.

Detrás de todo esto, sin embargo, se encuentra un problema fascinante. Elisée Reclus fue uno de los geógrafos anarquistas más prolíficos del siglo XIX. En cuanto a su volumen decimonove de Geografía Universal, hay poco rastro de sentimientos anarquistas (como tampoco lo hubo en los estudios sobre la geografía física de Asia Central de Kropotkin). Por esta razón la Sociedad Geográfica Real en Londres podría abogar por la liberación de Reclus y Kropotkin del encarcelamiento cuando estaban metidos en problemas políticos, porque eran geógrafos apolíticos de primer nivel. La razón detrás de esto era bastante simple. Hachette, editor de Reclus, no toleraría ninguna puesta en primer plano de su política (dada la reputación de los anarquistas por la violencia en ese momento) y Reclus necesitaba el dinero para vivir. Reclus parece que renunció o estaba contento con esto. Él podría estar contento porque sostuvo que el conocimiento geográfico objetivo y profundo del mundo y sus pueblos era una condición necesaria para la construcción de una vida emancipadora para el conjunto de la humanidad. Un profundo humanismo que abarca el respeto igualitario de la diversidad cultural y el respeto a la relación con la naturaleza son característicos de su obra (Fleming, 1988; Dunbar, 1978). En su carta abierta a sus colegas anarquistas (que yo cité en el párrafo final de *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 2009: 283), Reclus escribió: "Un gran entusiasmo y dedicación hasta el punto de poner en riesgo la vida de uno no son las únicas formas de servir a una causa. El revolucionario consciente no es sólo una persona de sentimientos, sino también

una de razón, a la que cada esfuerzo para promover la justicia y la solidaridad descansa en el conocimiento preciso y en una comprensión global de la historia, la sociología y la biología ", y así es como fue (falleció sin decirlo) la geografía a la que había dedicado gran parte de su trayectoria (Clark y Martin, 2004). Los anarquistas podrían hacer caso a ese consejo.

Cuando, sin embargo, Reclus escribió *L'Homme et la Terre* (1882) hacia el final de su vida, en la que permitió libremente fluir sus sentimientos anarquistas en su obra geográfica, no pudo encontrar un editor. Históricamente ha habido una separación entre el trabajo geográfico y la política. Este es el mismo problema que está, aunque por razones muy diferentes, en la obra geográfica de Pierre George. George era un geógrafo comunista francés que trabajó asiduamente para asegurar que solo los miembros del partido eran escogidos en los departamentos de geografía en las universidades francesas sobre los que tenía influencia. Sin embargo, su geografía tiene pocas marcas de su comunismo, solo los geógrafos de la Unión Soviética produjeron textos de geografía politizada (véase Johnston y Claval, 1984). La geografía, al parecer, estaba destinada para siempre a cumplir la función de describir con la mayor precisión posible la base material física requerida para el ejercicio del poder político, sin importar de qué tipo. Todo el mundo en el poder político (tanto el Estatal como el comercial) necesita información geográfica física precisa (de la misma manera que han necesitado mapas precisos), pero nadie parece haber querido que se politizara. La geografía "social" fue evitada en los tiempos de Reclus, ya que olía a socialismo. Reclus fue excluido sistemáticamente de la historia de la geografía francesa por los seguidores de Vidal de la Blache, por razones políticas. Sólo recientemente se le ha vuelto a descubrir y tomado en serio en Francia (Pelletier, 2009).

Todo esto cambió en el movimiento radical en la geografía anglo-americana después de 1969 con la fundación de *Antipoda* en la Universidad Clark (una iniciativa con la que no tuve nada que ver). Ese movimiento radical (con el que me involucré en 1971) mezcló inicialmente juntos toda clase de diferentes puntos de vista y opiniones políticas - anarquistas, marxistas, antiimperialistas, feministas, ecologistas, antirracistas, cuarto-mundistas, culturalistas, y así sucesivamente. El movimiento fue, al igual que la disciplina de la que emanaba, predominantemente blanco y varón heterosexual (casi no había mujeres o personas de color en posiciones académicas en la geografía de la época y las mujeres que participaban eran todas estudiantes graduadas, algunas de los cuales

finalmente se convirtieron en poderosas actrices en la disciplina). Sin duda, esto produjo, como era el caso en la mayoría de la izquierda del momento, sesgos en el pensamiento. Varias estructuras ocultas de opresión (en el género y la sexualidad, por ejemplo) eran ciertamente manifiestas en nuestras prácticas.

Pero estábamos, creo que es justo decir, en términos generales, unidos en una sola misión. Dejar que la política fluyese, independientemente de la que fuese, en los conocimientos geográficos que produjimos mientras criticábamos despiadadamente - deconstruíamos, como se le llamó más tarde - la política de opresiones ocultas en las llamadas "representaciones objetivas" del conocimiento geográfico servido por los servidores del poder capitalista, estatal, imperialista, y patriarcal/racista. En esta misión en la que todos hicimos causa común, aunque nos discutíamos fuertemente sobre los detalles y alternativas. Este movimiento abrió la puerta en la disciplina de la geografía para todo tipo de posibilidades radicales, incluyendo esa de la que se vale ahora Springer. La historia de todo esto ha sido documentada por Linda Peake y Eric Sheppard (2014).

Por desgracia, la historia expurgada de Springer erradica toda la complejidad y la apertura a nuevas ideas que había involucrada. Él hace parecer como si yo escribiera un artículo influyente en 1972 que inauguró el giro radical que Steen Folke (1972) cerró al insistir en que la geografía radical tenía que ser únicamente marxista. Después de eso, mis "escritos prolíficos" encarcelaron la geografía radical en la iglesia marxista, al mi trabajo "convertirse en la piedra sagrada para la gran mayoría de los geógrafos radicales que han seguido" (Springer, 2014: 250). Springer aspira, al parecer, a liberar la geografía radical de este poder opresivo marxista para que pueda regresar a sus verdaderas raíces anarquistas.

Folke, sin embargo, estaba escribiendo en el contexto de un movimiento estudiantil danés altamente politizado y, con razón o sin ella, ninguno de nosotros en el mundo anglosajón tuvo mucha noticia de su ensayo en el momento. Por lo que es sumamente extraño que Springer haya elegido escribir una refutación a este ensayo no muy influyente, unos cuarenta y dos años después de su publicación, y sin que por otra parte, haya tenido en cuenta su contexto histórico y geográfico. Nosotros, con razón o sin ella, estábamos demasiados absortos en la prestación de ayuda mutua (aderezada con grandes fiestas y argumentos feroces) a través de múltiples tradiciones (incluyendo la anarquista) que nos podría permitir a ambos intervenir en la trayectoria de la geografía mayoritaria y sobrevivir

dentro de la disciplina mientras que producíamos una geografía más abiertamente política.

Sobrevivir en la disciplina era un problema. Después de haber empujado a abrir la puerta tuvimos que de alguna manera mantenerla abierta institucionalmente encarando mucha presión para cerrarla. Por eso la fundación del Socialist Geographers Specialty Group dentro de la Asociación Americana de Geógrafos. Dada mi situación, en una universidad que era implacable sobre la publicación, la única manera de sobrevivir era publicar en un alto nivel. Y sí, aquí ofrezco un *mea culpa*: Yo estuve desde el principio decidido a publicar una tormenta y enfatice a mis estudiantes y a toda la gente próxima que me quisiera escuchar que era una (y tal vez la única) manera de mantener la puerta abierta. Era más que el usual publicar o perecer. Para todos los sospechosos de simpatías marxistas o anarquistas, era publicar el doble en un nivel superior de sofisticación o perecer. Incluso entonces, el resultado peligraba, como la larga planeada batalla sobre la permanencia de Richard Walker en Berkeley, que lo ilustra sustancialmente. El pacto con el diablo fue que podíamos sobrevivir sólo si nos hacíamos nuestro radicalismo académicamente respetable, y la respetabilidad significaba un nivel de academicismo que con el tiempo hizo nuestro trabajo menos accesible. Se hizo difícil combinar una pedagogía radical (de la especie de la que Bill Bunge fue pionero en la Detroit Geographical Expedition) y el activismo social con la respetabilidad académica. Muchos de mis colegas en el movimiento radical, los que tenían inclinaciones anarquistas en particular, no les importó esa elección (por muy buenas razones), con el resultado de que muchos de ellos, por desgracia, fallaron o eligieron no consolidar posiciones académicas y el espacio que habíamos abierto colectivamente fue amenazado.

Springer debe corregir su visión errónea desde la "retrospectiva" sobre lo que realmente sucedió en los círculos radicales en América del Norte después de 1969. Éramos un grupo muy diverso, libre de ser radical en todo lo que queríamos. El registro escrito es mucho más sesgada inicialmente hacia el marxismo y el antiimperialismo (reflejando preocupaciones comprensibles con la guerra de Vietnam), por razones que ya he dicho, y con frecuencia las voces de las mujeres y de los grupos minoritarios habían encontrado dificultades para ser escuchadas a pesar de que no hubo una facción hegemónica (en oposición a la existencia de individuos influyentes). La idea de que yo "solidifiqué lo que Folke había considerado obligatorio" (Springer, 2014: 250) no era realmente cierta. Hubo un breve período a finales de 1970, cuando muchos geógrafos exploraron el marxismo

junto a otras opciones radicales. Pero en 1982, cuando publiqué *Los límites del capitalismo y la teoría marxista* (un libro en el que había trabajado durante casi diez años), eso era más o menos todo. En 1987 yo estaba desfogando mis frustraciones en el rechazo generalizado de las perspectivas teóricas marxistas. "*Three myths in search of a reality in urban studies*," publicado en *Society and Space*, fue recibido con fuertes críticas de amigos y enemigos por igual. En retrospectiva, el artículo se ve muy preciso en lo que predijo.

El radicalismo que permaneció en la disciplina (después de que muchos de mis antiguos colegas habían corrido hacia las colinas neoliberales o, en el caso británico, para buscar su título de caballero) a partir de entonces fue dominado por el giro posmoderno, Foucault, el posestructuralismo (Deleuze y Guattari junto con Spinoza, claramente desplazando a Marx), la teoría poscolonial, varios tonos de ecologismo y sofisticadas formas de políticas de identidad en torno a la raza, el género, la orientación sexual, la teoría queer, por no hablar de las teorías de la no representación y las consecuencias. Durante la década de 1990, antes de la aparición del movimiento altermundista, había poco interés en la economía política marxista o en el marxismo, en términos generales, dentro de la disciplina o fuera ella. Como siempre, hubo algunas islas de resistencia en varios departamentos. Con la excepción de *La condición de la posmodernidad* (1989) - que destacó como uno de los pilares de la resistencia dentro del pensamiento marxista hacia las tendencias posmodernas y provocó fuertes críticas de los cuarteles radicales, particularmente feministas, dentro y fuera de la geografía (como en la AAG² en 1990) - la mayoría de mis "escritos influyentes" realmente han salido en los últimos diez años. La historia expurgada de Springer del marxismo en el pensamiento geográfico radical, sugiere que simplemente se preocupa de construir una narrativa fantástica del anarquismo en la geografía como víctima del marxismo para apoyar su objetivo central, que es polarizar cuestiones en este momento histórico concreto (por razones que no entiendo). Por desgracia, esto no solo viene en el momento en que la coyuntura es la adecuada para un renacimiento del interés por la economía política marxista, pero también coincide con un momento político cuando otros están empezando a explorar nuevas formas de hacer política que implican poner lo mejor de diferentes tradiciones radicales y críticas (incluyendo, pero no de manera limitada al marxismo y al anarquismo) juntos en una nueva configuración para la lucha anticapitalista.

² Asociación Americana de Geógrafos (N. del T.)

¿Cuáles son las principales diferencias y dificultades que separan mi supuesto (pero a menudo sospechoso) marxismo desde el anarquismo de Springer? En esto yo encuentro la discusión de Springer menos que inútil. El caricaturiza a todos los marxistas como historiadores funcionalistas vendiendo una teoría de etapas de la historia, embrutecidos con un crudo concepto de clase proletaria mundial que cree en la teleología de un partido de vanguardia que establecerá inevitablemente una dictadura del proletariado en la forma de un Estado comunista que se supone que irá desapareciendo mientras el comunismo se aproxima a un estadio equilibrado hacia el fin de la historia. Ahora bien, es innegable que algunos comunistas y en algunos casos los partidos comunistas en ciertos períodos históricos han afirmado algo por el estilo como dogma de partido (aunque rara vez en una forma tan cruda). Pero yo no he encontrado personalmente a ningún geógrafo con inclinaciones marxistas que piensen de esa manera y hay una masa de autores en la tradición marxista que quedan muy lejos de lo que representa cualquier cosa de este tipo (empezando con Lukacs, Gramsci y luego por E.P. Thompson, Raymond Williams y Terry Eagleton). Y gran parte de la economía política marxista contemporánea está tan ocupada tratando de averiguar lo que está pasando con las tendencias de la crisis del capital contemporáneo para molestarse con tales tonterías. Pero todo lo que los marxistas hacemos, afirma Springer, son refritos de viejos temas los cuales él ha identificado selectivamente (más que cualquier geógrafo con inclinaciones marxistas), y que han sido claramente refutados por los acontecimientos históricos. Por otra parte, cuando los marxistas miran a los anarquistas lo único que vemos son, al parecer, personas que están en contra del Estado como el único y solamente enemigo, negando así que los anarquistas son también anticapitalistas. Todo esto es pura caricatura, si no un absurdo paranoico. Se aplasta toda la complejidad real de la relación entre las dos tradiciones en un marco ideológico definido en el mejor de los casos con la lucha entre Marx y Bakunin en 1872, que tuvo lugar en un momento en que la amarga derrota de la Comuna de París envenenaba la atmósfera política. Es extraño que Springer, el anarquista de mente abierta amante de la libertad, debiera intentar hipotecar las posibilidades intelectuales y políticas que se nos ofrecen en este tiempo de esta manera.

Hay, por supuesto, muchos anarquismos y muchos marxismos. La identidad del anarquismo en particular es muy difícil de definir. Con frecuencia hay tanta mala sangre entre facciones dentro de estas tradiciones (si es que lo son) como la hay entre ellas. De la misma manera, hay tantos puntos en común entre las facciones a través de las

tradiciones como hay diferencias. Estos elementos comunes prefiguran la potencialidad de una nueva fuerza de izquierda, tal vez del tipo que previó Bookchin y que yo, también, encuentro interesante explorar. Por ejemplo, comparto con Bookchin como lo hago con Erich Fromm y Terry Eagleton un profundo compromiso con la perspectiva humanista en comparación con el cientificismo que dominan las tradiciones althusserianas y el comunismo científico. También comparto con Bookchin un enfoque dialéctico (que creo que aprendió durante sus primeros años en el rincón marxista y del cual no siempre se adhiere) más que unos métodos y interpretaciones positivistas, empiristas o analíticas. Nuestra actitud, a falta de una definición mejor, es una que es histórica y geográfica (por eso me refiero a menudo al materialismo histórico-geográfico como marco de referencia teórico fundacional). Desde su perspectiva humanista dialéctica, Bookchin era hostil (de la manera que sólo Bookchin podía ser) a los anarquistas primitivistas y a los ecologistas profundos, así como a aquellos anarquistas a los que él mordazmente se refirió como "anarquistas de estilo de vida" (él estaría horrorizado por CrimethInc; véase www.crimethinc.com). Era simpático, pero también sospechaba del anarcosindicalismo dominante en Barcelona durante la década de 1930. El anarquismo favorito de Bookchin era decididamente social y ecológico, pero también incorporó algunas características que dieron lugar a numerosos ataques de compañeros anarquistas sociales en la década de 1990.

En parte como respuesta a estos ataques, en última instancia Bookchin cortó sus vínculos con la tradición anarquista, pero también estaba preocupado y frustrado por el hecho de que el anarquismo, a diferencia del marxismo, no tiene una teoría discernible de la sociedad:

Los problemas planteados por el anarquismo pertenecen a los días de su nacimiento, cuando escritores como Proudhon celebraron su uso como una nueva alternativa para el orden social capitalista emergente. En realidad, el anarquismo no tiene un cuerpo coherente de teoría distinta al compromiso con una concepción ahistórica de la "autonomía personal", es decir, para el ego autoconsciente asocial dispuesto despojado de constreñimientos, condiciones previas o limitaciones excepto solo la muerte. De hecho, hoy en día, muchos anarquistas celebran esta incoherencia teórica como evidencia de la naturaleza altamente libertaria de su punto de vista, y a menudo vertiginoso, cuando no contradictorio, respecto por la diversidad "(2014: 160- 161).

Esta falta de coherencia teórica es una crítica que puede hacerse también a los marxistas autónomos. Como Böhm, Dinerstein y Spicer argumentan, la autonomía (no importa de qué tipo concreto) es una "imposibilidad" de por sí. Es teórica y relacionamente definida únicamente por lo que se busca ser autónomo "respeto a". Por lo tanto, no hay nada para detener "al Capital, el Estado y a los discursos del desarrollismo que buscan continuamente 'recuperar' la autonomía y hacer que trabaje para sus propios fines" (2010: 26). Y esto es, por supuesto, exactamente lo que han hecho.

Los anarquistas son aficionados, sin embargo, a argumentar que el anarquismo no se trata de teorizar, sino sobre las prácticas y la continua invención de nuevas formas de organización. Pero, ¿qué tipo de prácticas y formas? La horizontalidad, las prácticas rizomáticas y la descentralización del poder parecen que son pruebas de fuego para los anarquistas, así como para los autónomos en estos tiempos. Springer afirma, sin embargo, que "Cada vez que usted ha invitado a sus amigos a la cena, ha cruzado la calle por el medio, ha cortado el césped de su vecino, se ha saltado un día en el trabajo, ha cuidado los niños de su hermano, ha puesto en duda a su profesor, ha tomado prestado el coche a su madrastra, ha ignorado una señal, ha devuelto un favor, tu entonces - quizá sin saberlo – ha practicado principios anarquistas "(2014: 265).

Ahora bien, esta es una afirmación extraordinaria. Es tentador hacer una parodia imaginando a Springer iniciando su camino insurreccional preferido tomando prestado el coche de su madrastra (no dice si con o sin su permiso). Esta parte, contiene algunos principios absolutos como "no hacer caso a los signos" (tales como "cuidado con las serpientes venenosas") que, cuando se combinan con el otro absoluto, el de que "toda autoridad es ilegítima" (en sí misma una declaración autoritaria que se autocondenada como ilegítima), nos conducen supuestamente al cielo anarquista. Después de haber vivido en Baltimore donde la población, aparentemente está inclinada al anarquismo, le encanta correr con el semáforo rojo (y después de haber tenido un siniestro total con mi coche por alguien que casualmente, siendo un buen anarquista, había tomado prestado el coche de su hermano sin permiso). Encuentro estas afirmaciones ridículas, si no peligrosas. Dan un mal nombre al anarquismo, incluso cuando James Scott (2012) elogia al anarquismo cuando la gente se anima a cruzar la calle con el semáforo en rojo cuando no hay tráfico a la vista. Scott incluso sugiere que la supresión de los semáforos por completo podría ser una buena idea anarquista. Yo soy un poco mucho más escéptico al

haber sido testigo de la 1ª Avenida de Manhattan convertida en una continua carrera ruidosa hacia arriba durante fallos eléctricos, en detrimento de toda la gente atrapada en las calles transversales. Y ciertamente no daría la bienvenida a una piloto que aterrizara en el aeropuerto de JFK proclamando que, como buena anarquista que no acepta la legitimidad de la autoridad de los controladores de tráfico aéreo, se propone a hacer caso omiso de todas las normas de aviación en el proceso de aterrizaje.

Históricamente, las sociedades de ayuda mutua (fueran inspiradas por el anarquismo o no) tenían, al igual que los comunes, códigos y normas de comportamiento que tenían que ser seguidos como parte del pacto de membresía, y aquellos que no se ajustaban a esas normas se encontraban a sí mismos excluidos (un problema que marca el límite problemático entre el anarquismo individualista y el social). Cuestionar perpetuamente la autoridad, las normas y los códigos de comportamiento y desobedecer las reglas estúpidas o irrelevantes es una cosa: desobedecer todos estos mandatos como principio anarquista, como propone Springer, es otra cosa muy distinta. Ninguna comuna anarquista que he conocido nunca toleraría tales comportamientos. No sobreviviría más de un día si lo hiciese. La respuesta anarquista estándar es que las reglas y los sistemas de exclusión están bien si se introducen libremente. El mito aquí es que hay algún tipo de libertad absoluta que existe fuera de algunos mecanismos de exclusión e incluso, siento decirlo, de la dominación. La dialéctica de la libertad y la dominación no se pueden apartar fácilmente en los asuntos humanos (véase Harvey, 2014: Capítulo 14).

Si tomo una lectura generosa de la declaración de Springer, sería la siguiente: los anarquistas sociales están fundamentalmente preocupados con las complejidades y problemáticas de la vida cotidiana. La última aspiración, dice David Graeber (2002: 70), es "reinventar la vida cotidiana en su conjunto", aunque convenientemente deja de lado la espinosa cuestión de dónde empieza y acaba "el todo". Los marxistas históricamente, a modo de contraste, han estado demasiado preocupados con el proceso del trabajo y el productivismo, como el centro de sus teorías, a menudo tratando las políticas de la realización en los espacios vividos como temas secundarios y las cuestiones cotidianas de la vida como un contingente e incluso como un derivado del modo de producción (esta tendencia se exhibió desde el principio con el tratamiento, aunque interesante, de Engels con la *Contribución al problema de la vivienda* en 1872). Al ser un urbanista histórico-geográfico siempre he tenido problemas, si no he estado en guerra, con esta priorización marxista de la producción a expensas de la política de la vida cotidiana. Las

desigualdades sociales y de clase son tanto un producto de la diferenciación residencial, como he sostenido durante mucho tiempo, como de una división laboral en los puestos de trabajo, mientras que la ciudad como un "todo" es en sí misma un importante sitio de clase, así como otras formas de luchas sociales. Y gran parte de esa lucha se da en el ámbito de la vida cotidiana. Tales luchas son acerca de la realización del valor más que de su producción (Harvey, 1975, 1977). Ya en 1984 estaba discutiendo que una geografía "de la gente" debe tener una base popular y debe ser ensartada la fábrica de la vida cotidiana con las profundas raíces principales en las fuentes mismas de la conciencia popular" (1984:7).

Desde una perspectiva urbana, incluso la producción del valor tiene que ser repensada. Por ejemplo, Marx insiste en que el transporte es valor y es potencialmente productor de plusvalía. El sector en auge de la logística está plagado de producción de valor y plusvalía. Y mientras que General Motors ha sido desplazado por McDonalds como uno de los mayores empleadores de mano de obra en los EE.UU., ¿por qué decimos que hacer un coche es producción de valor, mientras que hacer una hamburguesa no lo es? Cuando me paro en la esquina de la calle 86 con la 2ª Avenida en Manhattan veo a innumerables transportistas, conductores de autobús y taxistas; trabajadores de "Verizon" y "Con Edison" están levantando las calles para arreglar cables, mientras que más abajo de la calle las tuberías de agua están siendo reparadas; otros trabajadores están construyendo el nuevo metro, colocando andamios en un lado de la calle mientras desmontan los del otro lado; mientras tanto, la cafetería está haciendo cafés y los trabajadores del 24 horas local están haciendo huevos revueltos y sirviendo sopas. Incluso ese tipo en la bicicleta que entrega comida china está creando valor. Estos son los tipos de puestos de trabajo, en contraste con aquellos tradicionalmente definidos como industria manufacturera y la agricultura, que han aumentado notablemente en los últimos tiempos y todos ellos son productores de valor y de plusvalía. Manhattan es una isla de gran creación de valor. Si sólo la mitad de las personas empleadas en la producción y reproducción de la vida urbana trabaja en la producción de este tipo de valor y plusvalía, entonces esto compensa fácilmente las pérdidas debidas a la industrialización de la agricultura y la automatización en la fabricación convencional. Este es el proletariado contemporáneo en el trabajo y Springer tiene toda la razón en quejarse de que gran parte de la corriente principal de pensamiento marxista tiene dificultades en meter en su cabeza esta nueva situación (que, resulta, no es en absoluta nueva del todo). Este es el mundo

proletario en el cual muchos grupos anarquistas sociales han estado y siguen estando entrelazados.

Pero tenemos que llevar el argumento más lejos. Hay una gran diferencia en la teoría de Marx entre cómo, cuándo y dónde el valor se produce y cómo, cuándo y dónde se realiza. El valor producido en China se realiza, por ejemplo, en las tiendas Walmart y Apple en América del Norte. Hay luchas perpetuas sobre la realización de valor entre los consumidores y los comerciantes/propietarios capitalistas. Las batallas con los terratenientes, las empresas de telefonía, de electricidad y de tarjetas de crédito son sólo los ejemplos más evidentes de las luchas dentro de la esfera de la realización que impregnan la vida cotidiana. Es en reinos así en los que la política del rechazo a menudo tiene mucho sentido.

Nada de esto es central en el canon teórico marxista estándar, cuando claramente, para mí como urbanista, debería serlo. Me siento del todo cómodo con las perspectivas sobre la vida diaria y aplaudo la posición del anarquismo social sobre esto. Yo, sin embargo, tengo una advertencia: los problemas de la vida cotidiana desde la perspectiva personal o barrial se ven un poco diferentes de la vida cotidiana en la ciudad como un todo en su conjunto. Esta es la razón por la que la transición de Kropotkin a Patrick Geddes, Mumford y a los planificadores urbanos inspirados en el anarquismo se convierte en un tema importante para mí. ¿Cómo organizar la vida urbana en la ciudad en su conjunto para que la vida cotidiana no sea una "desagradable, brutal y corta" para todos, es una pregunta que los geógrafos radicales necesitan considerar. Este aspecto de la tradición anarquista social - el grado de preparación para hacer saltos de escalas e integrar ambiciones locales con las amplias preocupaciones metropolitanas - es incalculable, si no obviamente erróneo, y yo estoy angustiado en que la mayoría de los anarquistas, incluyendo aparentemente a Springer, lo ignoran, si no lo rechazan activamente, presumiblemente porque parece una cuestión inspirada jerárquicamente o que conlleva la negociación con, o directamente la movilización del poder del Estado. Es aquí, por supuesto, que las ideas marxistas sobre la relación entre la acumulación de capital y la urbanización se vuelven críticas a la acción social. Y sin duda es significativo que los levantamientos urbanos en Turquía y Brasil en 2013 fueran animados por cuestiones de la vida cotidiana como fueran causados también por las dinámicas de la acumulación de capital, y que sus implicaciones afectaban el ancho de la metrópoli.

Sería erróneo concluir con todo esto que los marxistas no trabajan política y prácticamente en las políticas de la vida diaria o en el ámbito de la realización de valor. Me encuentro con este tipo de personas en muchos lugares del mundo todo el tiempo que participan en, por ejemplo, las luchas anti-gentrificación y en las peleas por el acceso a la salud y a la educación, así como en el derecho al movimiento en la ciudad. La crítica marxista a la educación bajo el capitalismo ha sido profunda (Bowles y Gintis, 1977). Este es un ámbito donde las prácticas marxistas a menudo van mucho más allá de los contenidos teóricos (una brecha que yo, así como otros geógrafos marxistas como Neil Smith (1992, 2003) y, desde un ángulo algo diferente, Gibson-Graham (2006) hemos intentado cerrar). Pero también tengo claro que, para muchas personas que trabajan políticamente sobre estas cuestiones de la vida diaria, no se preocupan por el marxismo o el anarquismo ideológico, sino que simplemente se involucran en prácticas radicales que a menudo convergen en políticas anticapitalistas por contenidos más que por razones ideológicas. Este es el tipo de mundo de la acción colectiva no ideológica sobre el que Paul Hawken (2007) escribe con tanto entusiasmo. He conocido a trabajadores de las fábricas recuperadas en Argentina, cuyo interés principal era nada más que tener un trabajo y a activistas dentro de las economías solidarias en Brasil que simplemente están preocupados por mejorar su vida cotidiana. Claro, la mayoría de los implicados alabarán la horizontalidad si se les pregunta, pero para la mayoría de ellos no fue lo que les impulsó a la acción (Sitrin y Azzelini, 2014). Los que trabajan en este tipo de contextos agarran cualquier literatura y cualquier concepto que les parezca relevante para su causa, no importa si es articulada por anarquistas, marxistas o quien sea.

Si, como Springer dice (2014: 252), el anarquismo principalmente va sobre "reinventar activamente la vida diaria mediante el deseo de crear nuevas formas de organización", entonces yo estoy totalmente a favor de él. Si no separa el trabajar, el vivir, el crear, actuar, pensar, y las actividades culturales, pero las mantiene unidas dentro de la red sin fisuras de la vida diaria (como una totalidad) y trata de cambiar la forma de esa vida, entonces estoy totalmente con él. La búsqueda de transformar la vida cotidiana en torno a diferentes "estructuras de sentimientos" (como Raymond Williams lo podría haber puesto) es tan importante para mí como lo es para Springer y los autónomos que han tomado la biopolítica.

Pero las implicaciones son, creo, aún más amplias. Lo que unifica todos nuestros puntos de vista es lo que mejor puede llamarse la "búsqueda de sentido" en un mundo social que

aparece cada vez más sin sentido. Esto requiere un verdadero intento de vivir una vida lo menos alienada posible en un mundo cada vez más alienante. Admiro a los anarquistas sociales que he conocido por su profundo compromiso personal e intelectual para hacer precisamente eso.

Los anarquistas sociales no están, sin embargo, solos en esto. Yo estoy totalmente en esto también. He resaltado la alienación (un concepto tabú para muchos marxistas científicistas o con perspectivas althusserianas) como la 17^a, y en muchos aspectos como la contradicción fundamental en mi *“Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo”* (2014). Tú no tienes que ser ni anarquista o marxista para intentar crear un mundo personal y social que tenga sentido y dentro del cual sea posible vivir en una forma relativamente no alienada. Millones de personas están constantemente luchando para hacer precisamente eso y, al hacerlo, crean islas de actividades no alienadas. Esto es lo que muchos grupos religiosos hacen todo el tiempo. Mucha gente joven en el mundo de hoy, encarándose a oportunidades de empleo y al consumismo sin sentido, está buscando y optando por estilos de vida diferente. Gran parte de la producción cultural contemporánea en el mundo occidental edifica encima exactamente sobre esta sensibilidad, y la izquierda amplia, tanto anarquista como marxista, tiene que aprender a responder de manera apropiada.

El resultado, sugiere David Graeber, es que:

¿Cómo se explica que, por más que apenas pueda decirse que exista alguna otra área social de referencia de la política revolucionaria en una sociedad capitalista, el único grupo que con toda probabilidad expresa simpatía hacia su proyecto esté compuesto de artistas, músicos, escritores y aquellos que desarrollan algún tipo de producción no alienada? Seguramente debe haber un vínculo entre la experiencia real de imaginar cosas en un primer momento y luego hacerlas realidad, individual o colectivamente, y la capacidad de pergeñar alternativas sociales, en particular, la posibilidad de una sociedad de suyo basada en formas menos alienadas de creatividad. Podríamos indicar incluso que las coaliciones revolucionarias tienden siempre a descansar en una especie de alianza entre los menos alienados de una sociedad y los más oprimidos; de este modo, podríamos decir que las revoluciones reales tienden a producirse cuando estas dos categorías se superponen lo más abiertamente posible. (2002: 70).

Si esto fue cierto en el pasado podría ser debatido (yo personalmente creo que había elementos de esta configuración funcionando en la Comuna de París). Pero la declaración de Graeber, sin duda alguna capta una característica importante del activismo radical en nuestro tiempo, que aprecio y con la que me siento identificado.

Así que, ¿cuál es, entonces, el problema central en medio de todo este sentimiento positivo sobre la perspectiva anarquista social a las preguntas de la vida diaria? La respuesta para mí radica en lo que Bookchin llama "el desprecio anarquista al poder" (2014: 139); como se representa, por ejemplo, en el libro de John Holloway de "*Cambiar el mundo sin tomar el poder*" (2010). Y detrás de esto, por supuesto, está el espinoso problema de cómo abordar la cuestión del Estado en general y el Estado capitalista en particular.

Lo mejor que puedo hacer aquí es tomar el ejemplo histórico más convincente que he encontrado con el fracaso de un movimiento anarquista sorprendentemente bien desarrollado para movilizar el poder colectivo y tomar el Estado cuando claramente tuvo la oportunidad de hacerlo. Me baso aquí en los reportes detallados y comprensivos de Ealham (2010) del movimiento anarquista en Barcelona desde 1898 a 1937 y en particular en su fracaso para consolidar el poder de un movimiento de masas en 1936-7. Propongo utilizar este ejemplo para ilustrar lo que parece ser un problema general con las prácticas anarquistas, incluyendo aquellas que Springer defiende.

El movimiento de Barcelona se basaba en intuitivas organizaciones colectivas de poblaciones de clase trabajadora en los *barris* (barrios) de la ciudad a lo largo de líneas de redes sociales integradas y de ayuda mutua, junto a una profunda desconfianza de un aparato Estatal que descuidaba sus necesidades sociales y que, esencialmente criminalizaba, marginalizaba, y que sólo solicitaba la policía y reprimía sus aspiraciones. Dadas estas condiciones, grandes segmentos de la clase trabajadora cayeron bajo la línea de las formas anarcosindicalistas de organización representadas por la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), que en su cúspide tenía a más de un millón de seguidores en toda Cataluña. Hubo, sin embargo, otras corrientes anarquistas - los anarquistas radicales en particular - que a menudo se oponían a los sindicalistas y que se organizaron (a menudo de forma clandestina) a través de grupos de afinidad y comités de

vecinos para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, la estructura general de este movimiento obrero estaba basada en el barrio y segregada territorialmente. La CNT era "en gran medida producto del espacio local y de las relaciones sociales dentro de ella; sus sindicatos hicieron que los *barris* se sintieran poderosos, y los trabajadores sentían propiedad sobre lo que ellos consideraban como "nuestra" unión "(Ealham, 2010: 39). Pero tenía grandes dificultades para pensar la ciudad como un todo y no en términos de territorios separados que controlaban. Los grupos de afinidad militantes, por ejemplo, "fueron incapaces de convertir las acciones locales aisladas en una acción más ofensiva que podría conducir a una transformación de gran alcance a nivel regional o estatal" (2010: 122). Ealham argumenta que, la debilidad central del movimiento en el período previo a la guerra civil, "fue su incapacidad para generar una estructura institucional global capaz de coordinar el esfuerzo de guerra y armonizar al mismo tiempo las actividades de la multitud de colectivos obreros. En términos políticos, la revolución era subdesarrollado y rudimentaria.....la revolución en Barcelona falló en generar cualquier institución revolucionaria..... el poder de los obreros permaneció fragmentado y atomizado en las calles, dispersos en una multitud de *comités* y sin ningún tipo de coordinación a nivel regional o nacional "(2010: 168; también Bookchin, 2014: Capítulo 8). La reticencia de los anarquistas de cualquier tipo en tomar el poder del Estado por razones ideológicas cuando tuvo claramente el poder de hacerlo dejó al Estado en manos de los republicanos burgueses y sus aliados estalinistas/comunistas que esperaron su tiempo hasta que estuvieron lo suficientemente bien organizados como para aplastar violentamente al movimiento cenetista en nombre de la ley y el orden republicano.

Incluso peor, el movimiento en gran medida traicionó sus propios principios mediante prácticas que ignoraron la voluntad del pueblo. Los grupos de afinidad radicales perseguían tácticas insurreccionales que produjeron una "creciente inquietud" sobre su "elitismo" y las formas antidemocráticas en los que iniciaban sus continuas acciones insurreccionales. Describieron sus acciones como "catalizadoras" más que "vanguardistas", pero la mayoría de las personas reconocieron que esto era vanguardismo anarquista con otro nombre. Los insurreccionalistas esperaron y pidieron el apoyo de las masas (que rara vez se materializó) para acciones decididas por no más de un máximo de cien, pero en muchos casos, por sólo una docena de miembros de un grupo particular de afinidad. Esto creó problemas para todos los demás. Los anarcosindicalistas de Madrid y Asturias se quejaron de que las acciones insurreccionales en cascada de los anarquistas radicales "grupistas" en Barcelona fueron perjudiciales más

que constructivas. "Nuestra revolución", escribieron en su diario, "requiere más que un ataque contra un cuartel de la guardia civil o un puesto del ejército. Eso no es revolucionario. Nosotros llamaremos a la huelga general insurreccional cuando la situación sea adecuada; cuando podamos tomar las fábricas, las minas, las plantas de energía, el transporte y los medios de producción "(citado en Ealham, 2010: 144). ¿Cuál es el sentido de la acción insurreccional, decían, si no hay una idea concreta sin hablar de un plan concreto para volver a organizar el mundo el día después?

Hay dos grandes líneas de crítica a la posición anarquista convencional, a juicio de Ealham, que son relevantes para mi argumento. En primer lugar está el hecho de fracasar en formar y movilizar el poder político en una configuración suficientemente eficaz para presionar hacia una transformación revolucionaria de la sociedad en su conjunto. Si, como parece ser el caso, el mundo no puede ser cambiado sin tomar el poder, entonces, ¿cuál es el sentido de un movimiento que se niega a construir y tomar ese poder? En segundo lugar, hay una incapacidad para estirar la visión de la actividad política de lo local a escalas geográficas mucho más amplias en las que la planificación de las grandes infraestructuras y la gestión de las condiciones ambientales y las relaciones comerciales de larga distancia se convierten en una responsabilidad colectiva para millones de personas. Quién gestionará la red de transportes y comunicaciones es la cuestión. Los planificadores de la ciudad anarquistas (incluyendo a Bookchin) entendieron este problema, pero su trabajo es ignorado en gran medida en el movimiento anarquista. Estas dimensiones definen los terrenos sobre los que los anarquistas, pero no los marxistas, tienen miedo de operar (lo cual no quiere decir que los marxistas no han tenido fracasos a sus espaldas). Y es aquí que toda la historia de las influencias anarquistas en la planificación urbana centralizada merece ser resucitada. Este es un tema complicado que no me es posible investigar más a fondo aquí. Pero esto es claramente el punto más obvio donde las preocupaciones anarquistas de las cualidades de la vida cotidiana y las perspectivas marxistas sobre los flujos globales de capital y la construcción de infraestructura física a través de inversiones a largo plazo pudieran reunirse con resultados constructivos.

Springer prefiere la política insurreccional a la revolucionaria. Lo hace con el argumento de que los revolucionarios suelen sentarse para siempre en la "sala de espera de la historia" planificando interminablemente la revolución que nunca llega mientras que los insurreccionalistas "lo hacen ahora." Bueno, a veces lo hacen y otras no. Pero gran parte de la retórica de estos días acerca de la "insurrección que viene" (anunciada por el

Comité Invisible (2009) en 2007 en Francia, pero que todavía debe materializarse) es sólo eso: retórica. Espero que la versión de Springer esté basada democráticamente y no sea elitista, y que tenga una organización detallada, necesaria para mantener la corriente eléctrica, los trenes subterráneos en ejecución y la basura recogida los días siguientes. Yo personalmente no confío en insurrecciones continuas que surgen espontáneamente de la auto-actividad, que son consideradas como "un medio sin fin" y se basan en la idea de que "no podemos liberar a los demás, sólo podemos liberarnos a nosotros mismos" (Springer, 2014: 262-263). La autoliberación mediante la insurrección está muy bien, pero ¿qué pasa con todos los demás?

Encuentro la línea de Bookchin en todo esto interesante, aunque incompleta. Resueltamente opuesto a como estaba al Estado y a las jerarquías como instrumentos irreformables de opresión y negación de la libertad humana, él no fue ingenuo acerca de la necesidad de tomar el poder:

Toda revolución, de hecho, incluso todo posible intento para lograr un cambio de básico, siempre se encontrará con la resistencia de las élites en el poder. Todos los esfuerzos para defender una revolución requerirán la acumulación de poder - físico como también institucional y administrativo - es decir, la creación de un gobierno. Los anarquistas podrán pedir la abolición del Estado, pero será necesario la coacción de algún tipo para evitar que el Estado burgués regresé con toda su fuerza con un terror desenfrenado. Para una organización libertaria evitar, por temor fuera de lugar de crear un "Estado", tomar el poder cuando puede hacerlo con el apoyo de las masas revolucionarias es confusión en el mejor de los casos y una pérdida total de los nervios en el peor de ellos (Bookchin, 2014: 183).

La respuesta de Graeber es insistir en que la estrategia anarquista "es menos acerca de tomar el poder Estatal, que de exponer, deslegitimar y dismantelar los mecanismos de gobierno mientras se ganan espacios cada vez más amplios de autonomía sobre este" (2002: 73). Sólo dentro de estos espacios autónomos pueden llegar a ser posibles verdaderas prácticas democráticas. Desde mi perspectiva, esto significa la creación de un Estado paralelo (como los zapatistas) dentro del Estado capitalista. Tales experimentos rara vez funcionan y cuando lo hacen, como en el caso de las formas paramilitares de organización que predominan en Colombia o las distintas organización tipo mafia que existen en todo el mundo (por ejemplo, en Italia), rara vez son benignas (en realidad son

típicos avisperos de la extorsión, la violencia y la corrupción). Incluso los movimientos guerrilleros de izquierda revolucionarios (tales como las FARC en Colombia) experimentó rebeldías de este tipo y no hay ninguna garantía de que cualquier estructura paralela de poder ideada por los anarquistas no sufrirá problemas similares. En cualquier caso, la presente inclinación por el "gobierno de las Organizaciones No-Gubernamentales" ofrece un ejemplo clásico de cómo los poderes dominantes pueden cooptar y desafilar la idea radical de la autonomía, para sus propios fines.

La renuncia anarquista y autónoma a tomar y consolidar el poder tiene sus raíces, sospecho, en el concepto de "individuo libre" sobre el que descansa buena parte del pensamiento anarquista y autónomo. La crítica al individualismo radical es la siguiente. El concepto del individuo libre lleva la marca de las instituciones liberales legales (incluso las de la propiedad privada en el cuerpo y en el yo) aderezada con una buena dosis de esa religión protestante personalizada a la que Weber asoció con el surgimiento del capitalismo. Decir, como Reclus hizo con gran orgullo, que había pasado por la vida como un individuo libre, fue colocarse firmemente en la tradición liberal y protestante (el padre de Reclus era un pastor protestante y por un tiempo Reclus estudió para ser pastor; ver Chardak, 1997). Su tipo de anarquismo tiene raíces en la teoría liberal y la tradición judeocristiana, aunque construyó su anticapitalismo a través de la negación del mercado y mediante una crítica de clase y ambiental sobre las consecuencias de la teoría liberal y las prácticas capitalistas. No hay nada malo en eso (Marx también construyó su teoría en gran parte por la vía de la negación de la economía política clásica y sus raíces liberales y judeocristianas). Pero el resultado es una superposición incómoda a veces (que existe tanto en Marx como en Proudhon) en la que la crítica incorpora y refleja demasiado de lo que critica. Hay un problema real aquí, que Springer evade denunciado como "oximorónico" a cualquiera que coloca el pensamiento anarquista demasiado cerca de las raíces liberales (y por extensión neoliberales) como es definido, por ejemplo, en el libro de Nozick de Anarquía, estado y utopía (1974). Este es un problema que tiene que ser desmontado racionalmente porque ha tenido y seguirá teniendo consecuencias reales de manera potencial.

En 1984, dos profesores del MIT, Michael Piore y Charles Sabel, por ejemplo, publicaron un libro titulado *The Second Industrial Divide* (1984). Hacía 1848, argumentaban, que el capitalismo industrial se enfrentó a un momento de posibilidad tecnológica en su organización en la que, o bien podría avanzar hacia la producción industrial en masa de la clase que Marx predijo o tomar el camino el cual Proudhon abogaba, que era la

vinculación de talleres pequeños e independientes en las que los trabajadores asociados podrían controlar democráticamente su trabajo y sus vidas. Según ellos, a partir de 1848 se eligió la mala opción y desde entonces la producción en masa industrial, con todos sus males, dominó el capitalismo industrial. Pero en la década de 1970, nuevas tecnologías y formas de organización fueron emergiendo, que plantearon esa misma elección de nuevo. Con la especialización flexible y la pequeña producción por lotes y nichos de mercados, el sueño de Proudhon, fue una vez más una posibilidad. Piore y Sabel se convirtieron en defensores feroces de las nuevas formas de organización industrial - denominada "especialización flexible" - clásicamente representada en ese momento por los emergentes distritos industriales de la Tercera Italia. Tanto Piore como Sabel, armados con su reputación, sus becas MacArthur y el apoyo de los llamados pensadores e instituciones de la época "progresistas", se dispusieron a persuadir a los sindicatos para que abrazaran la visión proudhoniana en lugar de oponerse a las nuevas tecnologías. Sabel se convirtió en un influyente asesor de la Organización Internacional del Trabajo. Muchos de nosotros, en la izquierda marxista, estábamos profundamente preocupados por este giro. Añadí mi voz a los críticos argumentando en *La condición de la posmodernidad* (1989; así como en la AAG en Baltimore en 1987, cuando Sabel y yo nos enfrentamos ferozmente), que la especialización flexible no era otra cosa que una táctica de acumulación flexible para el capital. La campaña para persuadir o convencer (a través del Fondo Monetario Internacional) a los países a adoptar políticas para la flexibilización del trabajo era un signo de esta intención (y todavía lo sigue siendo a través de los mandatos del FMI, como ahora en Grecia). En retrospectiva, es evidente que este esquema, apoyado por Piore y Sabel, y habiendo recibido un aura de radicalismo progresista en el nombre de Proudhon, fue un elemento central de la neoliberalización, con todas las consecuencias que derivaron por el desempoderamiento del trabajo y de la disminución de la participación de las ganancias por este. Esto dejó casi toda la riqueza recién producida en las manos del uno por ciento. Necesitamos con urgencia desengañarnos a nosotros mismos de lo que Bookchin llamó el "mito proudhonista de que las pequeñas asociaciones de productores....pueden comerse lentamente al capitalismo" (2014: 59). Los autónomos, junto a Luc Boltanski y Eve Chiapelin en el libro *El nuevo espíritu del capitalismo* (2007), incluso llegan a sugerir que se trataba de las prácticas de la clase trabajadora de los anarquistas y de los autónomos que fueron absorbidas por el capital para crear nuevas formas de control y nuevas formas de organización en red durante la década de 1970.

El anarquismo capitalista es un problema real. Tiene su teoría central coherente según lo establecido por Nozick, Hayek y otros, y una doctrina de libertad de mercado. Ha resultado que no sólo es la forma más acertada de toma de decisiones descentralizada que se ha inventado nunca - como Marx demostró tan elegantemente en *El Capital* - sino también una fuerza para una inmensa centralización de la riqueza y del poder en manos de una oligarquía cada vez más potente. Esta dialéctica entre la descentralización y la centralización es una de las contradicciones más importantes dentro del capital (ver mi *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*) y me gustaría que todos los que, como Springer, que abogan por la descentralización como si se tratara de una cosa puramente buena, que mire más de cerca sus consecuencias y contradicciones. Como he sostenido en *Ciudades rebeldes* (2013A), la descentralización y la autonomía son los vehículos principales para la producción de una mayor desigualdad y la centralización del poder. Una vez más, Bookchin está de alguna manera de acuerdo: "a riesgo malentenderme, me siento obligado a hacer hincapié en que la descentralización, el localismo, la autosuficiencia, e incluso la confederación por sí solos, cada aspecto tomado por separado, no constituye una garantía de que vamos a lograr una sociedad ecológica racional. De hecho, todos estos, en un momento u otro han sido apoyadas por comunidades parroquiales, oligarquías e incluso por regímenes despóticos "(2014: 73-74). Esta era, por cierto, mi principal problema con la postura adoptada por Gibson-Graham en su búsqueda de alternativas anticapitalistas totalmente descentralizadas.

Mientras que el anarquismo izquierda tipo Proudhon no tiene una teoría coherente, el anarquismo capitalista de derecha tiene una estructura teórica coherente que se basa en una visión utópica seductora de la libertad humana. Fue necesario el genio de Marx para deconstruir esta teoría en *El capital*. No es de extrañar que Marx en la deconstrucción de la visión Proudhon la encontrara muy inintencionadamente reaccionaria.

Lo que me lleva a la cuestión de las relaciones entre Marx y Proudhon. He reconocido libremente (por ejemplo, en las *Guías de El Capital* de Marx, 2010: 6, 2013b: 189) que Marx sustrajo mucho más de la tradición socialista francesa (incluyendo Proudhon) de lo que él reconoció, y que a menudo fue injusto en sus críticas a Proudhon (pero entonces, él también fue injusto en sus críticas a Mill, Malthus e incluso a Ricardo – esta era simplemente la manera de Marx). Pero Marx fue influenciado tanto del jacobino Auguste Blanqui (que yo creo que acuñó la frase de "la dictadura del proletariado", que Marx utiliza raramente y que debería haber puesto entre comillas, con lo que nos salvaría de un

montón de problemas), así como de Fourier (la apertura del capítulo de *El capital* en el proceso laboral, es un diálogo oculto con él), Saint-Simon (que Marx admiraba tanto hasta el punto en el que vio a la asociación de capitales en la forma de la sociedad por acciones como, posiblemente, un movimiento progresista), Cabet, así como Robert Owen (la defensa de Blanqui ante el tribunal criminal en 1832 es una declaración asombrosa; Corcoran, 1983). Pero la dependencia de Marx sobre estos pensadores, como fue también el caso de su dependencia hacia la economía política clásica, fue marcada en su mayor parte por el feroz análisis crítico con el que Marx trató de construir su propio aparato teórico para entender cómo el capital se acumulaba. Lo que Marx aceptó, y lo que le llegó a través de la negación con sus análisis de cualquiera de estas personas, es una cuestión complicada.

Pero pasar de este reconocimiento a sugerir que Marx lo plagió todo, especialmente a Proudhon es un hecho totalmente absurdo. La idea de que la explotación del trabajo por el capital, por ejemplo, fue mucho más fuertemente articulada por Blanqui que por Proudhon, y fue totalmente aceptada por los socialistas ricardianos. Era obvio para casi todo el mundo y Marx no hizo ningún reclamo sobre la originalidad de describir este hecho. Lo que Marx si hizo fue mostrar cómo esa explotación podía llevarse a cabo sin violar las leyes de cambio de mercado que, en teoría (y en el universo utópico de la economía política clásica) descansaban sobre la igualdad, la libertad y la reciprocidad. Promover aquellas leyes de intercambio como la base de la igualdad fue la creación de las condiciones para la centralización del poder de la clase capitalista. Esto fue lo que Proudhon no vio. Cuando Marx señaló la importancia de la mercantilización de las fuerzas de trabajo quizás se estaría acercando a Blanqui sin saberlo, pero incluso en este caso fue Marx y no Blanqui, quien reconoció su importancia para la teoría del capital. La crítica de Marx en los *Grundrisse* sobre la concepción proudhoniana del dinero y sobre la idea de que todo lo que se necesitaba para una transición pacífica al socialismo era una reforma del sistema monetario era precisa (y por supuesto el banco de crédito libre de Proudhon fue un desastre instantáneo si bien este pudo haber fracasado por un sabotaje burgués). La crítica de Marx a las teorías de la justicia eterna de Proudhon también fue penetrante. Es precisamente aquí que Marx señala cómo las teorías sobre la justicia no son universales, sino específicas, y en el caso burgués son específicas a la subida del capitalismo liberal. Alcanzar el objetivo de la justicia universal como una estrategia revolucionaria corría el peligro de simplemente definir el derecho burgués dentro del socialismo. Esto es un problema familiar, como todos los que trabajan con nociones de

derechos humanos de manera crítica reconocen. Cuando Marx recurrió, como hacía a menudo, a las ideas de asociación, seguramente fue más atraído por Saint-Simon que por Proudhon.

Aunque, sin duda, Proudhon tenía cosas importantes que decir, existe el peligro de verle como el representante de algún tipo de anarquismo social perfeccionado. Tenía un entendimiento flojo de economía política, no apoyó a los trabajadores en la revolución de 1848, estaba en contra de los sindicatos y las huelgas, y mantuvo una definición del socialismo tan estrecha como algo nada más que la asociación de trabajadores que se apoyan mutuamente entre sí. Él era hostil a las mujeres que trabajaban y sus partidarios realizaron una campaña vigorosa en las comisiones de trabajadores en la década de 1860, en Francia, para prohibir a las mujeres trabajar en los talleres de París. La principal oposición provino de la rama masculina de París de la Asociación Internacional de Trabajo dirigida por Eugene Varlin, que insistía en la igualdad y el derecho al trabajo de las mujeres (Harvey, 2003). El libro de Proudhon, *La Pornocracia, o las mujeres en los tiempos modernos*, según su biógrafo Edward Hyams, está llena de "toda noción antiliberal, de todo pensamiento reaccionario cruelmente utilizado alguna vez contra la emancipación femenina por los antifeministas más extremos" (1979: 274). Vale, Marx tampoco era un santo en esos temas. Tanto el anarquismo como el marxismo han tenido y siguen teniendo una historia turbulenta en la cuestión de género, pero sobre este tema Proudhon es un extremo y feo caso aparte.

Lo que es realmente extraño es que antes de la Comuna, en la década de los 1860, los marxistas y los anarquistas no estaban tan enfrentados de la misma manera en la que más tarde acabaron haciéndolo. Reclus y muchos proudhonianos asistieron a las reuniones de la Asociación Internacional de los Trabajadores y recuerdo haber leído en alguna parte que Marx pidió a Reclus si estaría dispuesto a traducir *El Capital* del alemán al francés. Reclus no lo hizo. Yo le encuentro el sentido, sin embargo, de que Marx consideró que Proudhon era su principal rival por el afecto de la clase obrera revolucionaria francesa y, en parte, concentró su fuego crítico contra él por esa razón. Pero el choque de ideologías dentro de la Comuna de París fue entre muchas facciones, tales como el jacobinismo de los blanquistas, centralizante y a menudo violento, y las variaciones de los asociacionistas descentralizados proudhonianos. Los comunistas, como Varlin, fueron una minoría. La apropiación posterior de la Comuna por Marx, Engels y Lenin como un heroico levantamiento, aunque fatalmente erróneo, por parte de las

clases trabajadoras no resiste al examen histórico, como tampoco lo hace la historia de que era el producto de un movimiento social puramente urbano que no tenía nada que ver con la clase. Considero que la Comuna como un evento de clase aunque sólo sea porque se trataba de una revuelta contra las estructuras burguesas de poder y dominación, tanto en los espacios de vida, así como en los lugares de trabajo de la ciudad (Harvey, 2003). Quién "perdido" la Comuna se convirtió, sin embargo, en un problema importante en las que las acusaciones a dedo entre Marx y Bakunin jugaron un papel fundamental en la creación de una enorme brecha entre la tradición anarquista y la marxista (un golfo que Springer parece que trate de profundizar más si puede).

El individualismo que se encuentra en su base emocional, por supuesto, no lleva al anarquismo social a ignorar la importancia de las actividades colectivas, la construcción de solidaridades o la de una variedad de formas de organización. Como Springer escribe, la "organización anarquista está limitada sólo por nuestra imaginación, donde los únicos criterios existentes son que proceda de manera no jerárquica y libre de autoridad externa..... Esto podría incluir casi cualquier forma de organización, desde un cuerpo de bomberos voluntario para la seguridad, como para huertos comunitarios, pasando por cooperativas de viviendas, hasta colectivos que hacen punto para la ropa "(2014: 253). Hay, sin embargo, algo engañoso sobre este tipo de listas. Después de haber experimentado las "alegrías" de vivir en una vivienda cooperativa en la ciudad de Nueva York, puedo asegurar a todos que no hay nada particularmente liberador o progresista al respecto. La respuesta anarquista estándar es decir que esto no sería así si los anarquistas estuvieran a cargo. Esto, por supuesto, plantea la cuestión de qué formas de organización son verdaderamente anarquistas en oposición a cualquier otra que encaje con cualquier forma de poder hegemónica (incluida la de los anarquistas). La regla, aquí, parece ser que todas las formas de organización social son posibles excepto la del Estado.

Por esta razón, los anarquistas son a menudo atraídos en adoptar las comunidades indígenas como una de sus formas preferidas de asociación debido a su capacidad de perseguir formas comunales de acción sin crear cualquier cosa que se asemeje a un Estado. Esto fundamenta el apoyo de Chomsky a los mapuches en el sur de Chile (los mapuches mantuvieron a los invasores españoles y al gobierno de Chile a raya durante cientos de años) y la caracterización de James Scott de las poblaciones indígenas de las altas montañas del sudeste de Asia como prototípicamente anarquistas en la forma. De

alguna manera esto es un emparejamiento extraño porque para la mayoría de las poblaciones indígenas el individualismo radical que sustenta gran parte del anarquismo occidental no tiene sentido dado su colectivismo relacional y su apreciación general por la armonía y la comunidad espiritual como valores culturales centrales. Por desgracia, en el caso de los mapuches, las penetraciones de la mercantilización, el dinero y el capitalismo mercantil actualmente están haciendo mucho más daño que el colonialismo español o el Estado de Chile hicieron alguna vez a sus valores culturales fundamentales. Como dijo Marx, "cuando el dinero disuelve la comunidad, este se convierte en la comunidad", y lo que está sucediendo a muchas sociedades indígenas es exactamente eso. Si bien estos órdenes sociales y sus sistemas de valores son de gran mérito, temo que un programa político que argumente para las poblaciones de América del Norte y Europa vivir como los mapuches, las tribus de las tierras altas de Asia o los zapatistas no iría muy lejos y en todo caso haría poco o nada para frenar las prácticas codiciosas de la acumulación de capital a través de la desposesión que se encuentra funcionando actualmente en la Amazonía y en otras regiones hasta ahora relativamente vírgenes del mundo. Y en algunos casos, como el de Otavalo en Ecuador, o incluso el más espectacular de El Alto en Bolivia (con más de un millón de personas Almara mayoritariamente indígenas), el abrazo del mercado produce una vibrante cultura indígena con características de comerciantes emprendedores capitalistas.

Esto es, sin embargo, un buen punto para abordar la cuestión del Estado como quizás el Rubicón conceptual que ninguna de las partes se prepara para cruzar. Para la mayoría de los anarquistas, y muchos que no son anarquistas, la oposición y el rechazo al Estado y a las instituciones jerárquicas que les apoyan y les rodean (como la democracia parlamentaria y los partidos políticos) es una posición ideológica no negociable. Esto no quiere decir que los anarquistas no se relacionan con el Estado (que a menudo no tienen otra opción al afrontar, por ejemplo, las acciones policiales represivas) o incluso al votar (como muchos hicieron en el 2015 en las elecciones griegas, por ejemplo). Pero después de su ruptura con el anarquismo, Bookchin continuó viendo el Estado como una estructura creada desde el primer momento a semejanza de la dominación jerárquica, la explotación y la represión humana, y por lo tanto, irreformable.

No estoy de acuerdo con esa perspectiva. El Estado fue objeto de un gran y divisorio debate (en el que Holloway fue el protagonista principal) dentro del marxismo durante dos décadas o más. Todavía pienso que vale la pena leer a Gramsci y el Poulantzas tardío por

sus puntos de vistas, y Jessop continúa noblemente la lucha para adaptar la posición marxista a la realidad actual. Mi propia visión simplificada, es que el Estado es un conjunto inestable de instituciones existentes en una variedad de escalas geográficas que internalizan una gran cantidad de contradicciones, algunas de las cuales pueden ser explotadas potencialmente con fines emancipadores, en lugar de las funciones ofuscadoras o represivas (su papel en la provisión de la salud pública ha sido crucial para el aumento de la esperanza de vida, por ejemplo), aunque en su mayor parte se trata de control jerárquico, de la aplicación de las divisiones de clase, de conformidades y de la represión (violenta cuando es necesario) de las aspiraciones humanas liberadoras no capitalistas. El poder del monopolio en el poder judicial (y la protección de la propiedad privada), sobre el dinero y en los medios de intercambio y los medios de la violencia, la policía y la represión, son solo sus funciones coherentes esenciales para la perpetuación de capital, mientras que todo lo demás es de alguna manera opcional en relación con los poderes de los diferentes grupos de interés (con los capitalistas y los nacionalistas, de lejos los más influyentes). Pero el Estado tiene, y sigue teniendo, un papel fundamental en desempeñar la provisión de infraestructuras físicas y sociales a gran escala. Cualquier movimiento revolucionario (o insurreccional) tiene que contar con el problema de cómo proporcionar este tipo de infraestructuras. La sociedad (no importa si es o no capitalista), debe ser reproducida y el Estado tiene un papel clave en hacer eso. En los últimos tiempos el Estado se ha vuelto cada vez más una herramienta del capital y ahora es mucho menos susceptible a cualquier tipo de control democrático (otro control que no sea la democracia salvaje del poder del dinero). Esto ha dado lugar a la demanda creciente radical de democracia directa (que yo apoyaría). Sin embargo, incluso ahora, todavía hay suficientes ejemplos de usos progresistas del poder del Estado para fines emancipadores (por ejemplo, en América Latina en los últimos años) para no abandonar el Estado como un terreno de involucración y lucha por las fuerzas progresistas de carácter de izquierda.

Lo curioso aquí es que los autónomos y los anarquistas, cuando más luchan con la necesidad de construir organizaciones que tienen la capacidad para protegerse del poder burgués y construir las infraestructuras necesarias a gran escala para la transformación revolucionaria, más terminan construyendo algo que se parece una especie de Estado. Este es el caso de los zapatistas, por ejemplo, aun cuando ellos se guardan de cualquier intento de tomar el poder dentro del Estado de México. La posición de Bookchin en todo esto es interesante. Por un lado, argumenta que la noción de que "la libertad humana se puede lograr, mucho menos perpetuar, a través

de un Estado de cualquier tipo es monstruosamente oximorónica" (2014: 39). Por otro lado, sostiene también que los anarquistas han "considerado durante mucho tiempo todos los gobiernos como Estados y los han condenado - una visión que es una receta para la eliminación de toda vida social organizada cualquiera que sea". Un "gobierno es un conjunto de instituciones diseñadas para hacer frente a los problemas de la vida consociacional de una manera ordenada y de una manera esperadamente justa" La oposición al Estado no debe llevar a la oposición del gobierno: "La oposición libertaria a la ley, por no hablar de gobierno, como tal, ha sido tan tonta como la imagen de una serpiente que se muerde la cola "(2014: 13). Las decisiones por consenso, dice, "amenazan para abolir la sociedad como tal". El voto por mayoría simple es suficiente. También debe haber un "compromiso serio" a una "constitución formal y correspondida por unas leyes" porque "sin un marco institucional democráticamente formulado y aprobado, a cuyos miembros y líderes se les puedan pedir responsabilidades y cuentas, los estándares de responsabilidad claramente articulados dejan de existir..... la libertad del autoritarismo puede asegurarse mejor sólo mediante la asignación clara, concisa y detallada del poder, no por pretensiones de que el poder y el liderazgo son formas de "gobierno" o mediante metáforas libertarias que ocultan su realidad "(2014: 27). Todo esto me parece una reconstrucción de un cierto tipo de Estado (pero esto puede ser nada más que cuestiones semánticas). Hardt y Negri también han reconocido recientemente las limitaciones de la horizontalidad, la importancia del liderazgo, incluso sugiriendo que ahora el tiempo puede ser oportuno para reconsiderar la cuestión de la toma del poder Estatal. En el transcurso de este, Negri ha señalado públicamente una cierta evolución y convergencia entre él y mis puntos de vista sobre algunas de estas cuestiones (2015).

Permitidme concluir con un comentario sobre como Springer tergiversa mi crítica de ciertas formas de organización de las que los anarquistas abogan actualmente. "Harvey", escribe,

Desprecia a lo que se refiere como "ingenuo" y "gesticulación esperanzadora" del pensamiento autónomo, lamentando cómo el término "jerarquía" es "virulentamente impopular en gran parte de la izquierda en estos días '. El mensaje suena alto y claro. ¿Cómo se atreven los anarquistas (y los autónomos) a intentar concebir algo diferente y nuevo, cuando

deberíamos estar flotando en el agua en el mar de las ideas pasadas del ayer (2014: 265).

Mi queja central en *Ciudades rebeldes* de la que se extrae la cita inicial es que la "izquierda en su conjunto está plagada de un" fetichismo de la forma de organización 'que todo lo consume "(2013A: 125). Hago causa común en esto con Bookchin que escribe: "No hay un modelo de organización, de todos modos, que deba ser un fetiche hasta el punto en que contradiga definitivamente con los planos imperativos de la vida real" (2014: 183). Springer y muchos otros anarquistas y autónomos consideran que la única forma legítima de organización sea horizontal, descentralizada, abierta, consensual y no jerárquica. "Para ser claros", escribí, "No estoy diciendo que la horizontalidad es mala - de hecho creo que es un excelente objetivo - pero que debemos reconocer sus límites como un principio de organización hegemónica, y estar preparados para ir mucho más allá de ella cuando sea necesario "(2013A: 70). En el caso de la gestión de los bienes comunes, por ejemplo, es difícil, si no imposible (como el trabajo de Elinor Ostrom ha demostrado) llevar la horizontalidad consensual a escalas mucho más grandes, tales como la región metropolitana, la bioregión, y ciertamente, no es posible para un nivel mundial (como en el caso del calentamiento global). En esas escalas fue imposible continuar sin configurar estructuras "confederales" o "anidadas" (que significan inevitablemente jerarquías en mi opinión, pero entonces esto también puede ser sólo una cuestión de semántica) de toma de decisiones que implicaban serios ajustes en el pensamiento organizado, así como en las formas de gobernabilidad institucional.

He citado tanto a Murray Bookchin como a David Graeber en apoyo de este argumento. Este último había observado que las comunidades descentralizadas "tienen que tener alguna manera de interactuar con los sistemas económicos, sociales o políticos más grandes que les rodean. Esta es la pregunta más difícil, ya que se ha demostrado ser extremadamente difícil para los organizados en líneas radicalmente diferentes, de integrarse de una manera significativa en las estructuras más grandes sin tener que hacer un sinfín de compromisos con sus principios fundacionales "(Graeber, 2009: 239). Yo estaba interesado en aceptar que algunos de ese sinfín de compromisos deberán de suceder. Entonces fui a sugerir que la propuesta de Bookchin por un municipalismo libertario organizada de manera confederal era "de lejos, la propuesta radical más sofisticada para hacer frente a la creación y al uso colectivo de los bienes comunes en una variedad de escalas" (2013A: 85). He apoyado la propuesta de Bookchin para un

"municipalismo libertario" incrustado en una concepción bioregional de asambleas municipales asociadas racionalmente que regulen sus intercambios con las demás, así como con la naturaleza. Es en este punto, sugerí," que el mundo de la política práctica se cruza de forma fructífera con la larga historia del pensamiento y literatura utópico en gran medida de inspiración anarquista sobre la ciudad" (2013A: 138). Hubo, sin embargo, algunos límites para extender las ideas organizativas de Bookchin hacia delante (aunque hay intentos aparentemente actuales para hacerlo bajo los auspicios del PKK kurdo al recién liberado Kobane; véase TATORT, 2013).

Y pensé que importante era indicar cuáles podrían ser. Mirando más de cerca a las formas de organización que se han animado en los levantamientos revolucionarios en El Alto, en la década de 2000, sugerí que podríamos necesitar mirar a una variedad de formas de organización interseccional, incluidas aquellas favorecidas por los "horizontalistas", que cortan de manera transversal a otras más confederales y en algunos casos a estructuras verticales. Terminé con un boceto bastante utópico de formas de organización intersaccionales - tanto verticales como horizontales - que podrían funcionar en el gobierno de una gran área metropolitana como la Ciudad de Nueva York (2013A: 151-153).

¡¡Esto es lo que Springer considera "flotar en el agua en el mar de las ideas pasadas del ayer" (2014: 265)!! El problema aquí, a mi juicio, es la fetichización de la horizontalidad consensual como la única forma de organización admisible por Springer. Es este dogma exclusivo y excluyente que se interpone en el camino de la búsqueda de soluciones adecuadas y eficaces. Acepto lo que Graeber llama "la rica y creciente panoplia de instrumentos organizativos" que los anarquistas de diversas tendencias han adoptado (o en algunos casos adaptados de las prácticas indígenas) en los últimos años. Estos han contribuido de manera importante al repertorio de posibles formas de organización políticas de la izquierda, y por supuesto estoy de acuerdo (que podría no estarlo) en que el objetivo fundamental de reinventar la democracia debe ser una preocupación central. Pero la evidencia es clara, necesitamos formas de organización que vayan más allá de aquellas en los que muchos anarquistas y autónomos se limitan ahora, si estamos para reinventar la democracia mientras perseguimos un conjunto coherente de políticas anticapitalistas. Estoy a favor de Syriza, por ejemplo, al igual que Negri y varios anarquistas griegos que conozco, y también de Podemos, no porque sean revolucionarios, sino porque ayudan a abrir un espacio para un tipo diferente de políticas y

conversaciones. La movilización del poder político es esencial y el Estado no puede despreciarse como un sitio potencial para la radicalización. En todos estos puntos siento disentir con muchos de mis colegas autónomos y anarquistas.

Pero esto no excluye la colaboración y ayuda mutua con respecto a otras muchas luchas anticapitalistas comunes con las que estamos comprometidos. Los desacuerdos honestos no deberían ser obstáculo para colaboraciones fértiles. Así que la conclusión a la que llego es esta: dejemos a la geografía radical que sea precisamente eso: geografía radical, libre de cualquier "ismo" en particular, nada más y nada menos.

Referencias

-Böhm S, Dinerstein A and Spicer A (2008) (Im)possibilities of autonomy: Social movements in and beyond capital, the state and development. *Social Movement Studies* 9: 17-32.

-Boltanski L and Chiapello E (2007) *The New Spirit of Capitalism*, Elliott G, tr. London: Verso. **(Disponible en castellano como *El nuevo espíritu del capitalismo*. Editorial Akal)**

-Bookchin M (2014) *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*. London: Verso.

-Bookchin M (1971) *Post-Scarcity Anarchism*. San Francisco: Rampart Press.

-Bowles S and Gintis H (1977) *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*. New York: Basic Books. **(Disponible en castellano como *La instrucción escolar en la América capitalista*. Editorial Siglo XXI)**

-Chardak H (1997) *Elisée Reclus: L'Homme qui aimait la Terre*. Paris: Editions Stock.

-Clark J and Martin C, eds. (2004) *Anarchy, Geography, Modernity; The Radical Social Thought of Elisée Reclus*. Lanham, MD: Lexington Books.

-Corcoran P (1983) *Before Marx: Socialism and Communism in France, 1930-48*. London: Macmillan.

-Dunbar G (1978) *Elisée Reclus: Historian of Nature*. Hamden, CT: Archon Books.

-Ealham C (2010) *Anarchism and the City: Revolution and Counter-Revolution in Barcelona, 1898-1937*. Oakland: AK Press. **(Disponible en castellano como *La lucha por Barcelona: clase, cultura y conflicto, 1898-1937*. Alianza editorial)**

-Fleming M (1988) *The Geography of Freedom*. Montreal: Black Rose Books.

-Folke S (1972) Why a radical geography must be Marxist. *Antipode* 4: 13-18.

- Gibson-Graham, J K (2006) *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Graeber D (2002) The new anarchists. *New Left Review* 13: 61-73. **(Disponible online en castellano como Los nuevos anarquistas. www.newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=171)**
- Graeber D (2009) *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.
- Harvey D (1975) Class structure and the theory of residential differentiation. In Peel R, Chisholm M and Haggett P, eds., 354-369, *Bristol Essays in Geography*. London: Heinemann Press.
- Harvey D (1977) Labor, capital and class struggle around the built environment. *Politics and Society* 7: 265-295.
- Harvey D (1984) On the history and present condition of geography: An historical materialist manifesto. *The Professional Geographer* 36: 1-11.
- Harvey D (1987) Three myths in search of a reality in urban studies. *Environment and Planning D: Society and Space* 5: 367-386.
- Harvey D (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell. **(Disponible en castellano como La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Editorial Amorrortu)**
- Harvey D (2000) *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press. **(Disponible en castellano como Espacios de Esperanza. Editorial Akal)**
- Harvey D (2003) *Paris: Capital of Modernity*. New York: Routledge. **(Disponible en castellano como París, capital de la modernidad. Editorial Akal)**
- Harvey D (2009) *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Harvey D (2010) *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso. **(Disponible en castellano como Guía de El Capital de Marx. Libro primero. Editorial Akal)**
- Harvey D (2013a) *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso. **(Disponible en castellano como Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana. Editorial Akal)**
- Harvey D (2013b) *A Companion to Marx's Capital, Volume 2*. London: Verso. **(Disponible en castellano como Guía de El Capital de Marx. Libro segundo. Editorial Akal)**
- Harvey D (2014) *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. London: Profile. **(Disponible en castellano como Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo. Editorial Traficantes de Sueños.)**
- Hawken P (2007) *Blessed Unrest, How the Largest Movement in History is Restoring Grace and Beauty to the World*. New York: Viking.

- Holloway J (2010) *Change the World without Taking Power*. New York: Pluto Press. **(Disponible en castellano como *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Editorial Intervención cultural)**
- Hyams E (1979) *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*. London: John Murray.
- Johnston R J and Claval P, eds. (1984) *Geography Since the Second World War*. London: Routledge.
- Negri A (2015) An interview with Toni Negri: From the refusal of labour to the seizure of power. *Roar Magazine* January, 2015 (<http://roarmag.org/2015/01/negri-interview-multitude-metropolis/> accessed March 20, 2015).
- Nozick R (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books. **(Disponible en castellano como *Anarquía, estado y utopía*. Editorial S.L. fondo de cultura economica de España)**
- Peake L and Sheppard E (2014) The emergence of radical/critical geography within North America. *ACME* 13: 305-327.
- Pelletier P (2009) *Elisée Reclus: Géographie et Anarchie*. Paris: Les Editions du Monde Libertaire.
- Piore M and Sabel C (1984) *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*. New York: Basic Books. **(Disponible en castellano como *La segunda ruptura industrial*. Alianza editorial)**
- Reclus E (1982) *L'Homme et la Terre*, Ghiblin B, ed. 2 vols (abridged). Paris: La Découverte. **(Disponible en castellano como *El hombre y la tierra*. Última edición de la desaparecida Editorial Doncel)**
- Scott J (2012) *Two Cheers for Anarchism*. Princeton, Princeton University Press. **(Disponible en castellano como *Elogio del anarquismo*. Editorial Crítica)**
- Sitrin M and Azzelini D (2014) *They Can't Represent Us: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*. London: Verso.
- Smith N (1992) History and philosophy of geography: Real wars, theory wars. *Progress in Human Geography* 16: 257-271.
- Smith N (2003) *American Empire: Roosevelt's Geography and the Prelude to Globalization*. Berkeley: University of California Press.
- Springer S (2014) Why a radical geography must be anarchist. *Dialogues in Human Geography* 4: 249-270.
- TATORT (2013) *Democratic Autonomy in Northern Kurdistan: The Council Movement, Gender Liberation and Ecology*. Porsgrunn, Norway: New Compass Press.
- The Invisible Committee (2009) *The Coming Insurrection*. Los Angeles, Semiotext(e). **(Disponible en castellano como *la insurrección que viene*. Editorial Melusina)**