

Petra, Adriana. Anarquistas: cultura y lucha política en la Buenos Aires finisecular. El anarquismo como estilo de vida. Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2001.
Disponible en la World Wide Web:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/petra.pdf>



RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

Anarquistas: cultura y lucha política en la Buenos Aires finisecular. El anarquismo como estilo de vida

Adriana Petra*

Poeta
Antipoeta
Culto
Anticulto
Animal metafísico cargado de congojas
Animal espontáneo sangrando sus problemas
Vicente Huidobro

Introducción

Intentar acercarse a la cultura de los sectores subalternos es desde el principio pararse en el centro de la tormenta, sobre todo si se intenta encontrar en ellos una identidad fija, determinada y de fácil apropiación. Sería mejor ubicarla en el proceso de una zona de tránsito, de cambios y adaptaciones, construcciones y deconstrucciones, resistencias y negociaciones, en el que la renuncia a la transparencia resulta una condición de acercamiento.

Es desde zona conflictiva, fragmentaria y de terrenos aún oscuros, donde los sujetos se crean y recrean a fuerza de límites y presiones, que nos planteamos interrogantes sobre la actual identidad política del anarquismo argentino. Identidad que creemos debe ser colocada en orden a su carácter de subalternidad respecto a una cultura dominante caracterizada por la emergencia del capitalismo tardío como sistema y a las consiguientes transformaciones operadas en los procesos de constitución de los sujetos políticos en razón de una coyuntura que ha transformado el escenario de la lucha política y de clases.

Frente a esta perspectiva surge la pregunta sobre el lugar del anarquismo en la Argentina ¿quiénes son, en este nuevo siglo, los “voluntarios de la anarquía”? Pregunta difícil de responder sino es desde varios frentes que puedan dar cuenta, aún fragmentariamente, de un pensamiento que por su naturaleza proteica escapa a todo intento de sistematicidad. ¿Cómo hablar de identidades cuando se proclama que no hay anarquismo si no anarquistas, que no se puede “ser” anarquista sino sólo “sentirse”, a veces, más o menos libertario?. Intentar definir una identidad anarquista ¿no se convierte a un tiempo en la voluntad de encorsetar aquello que se resiste a ser fijado y vive de la afirmatividad de su errancia?

Como objeto de estudio es, sin duda, un desafío del que probablemente no se salga airoso. Sin embargo, a costas de la dificultad, se pueden establecer algunos parámetros desde los cuales apoyar lineamientos que de ningún modo serán conclusivos. Por el contrario, estarán destinados a abrir más interrogantes y, en el mejor de los casos, proponer posibles ejes de lectura.

El objetivo de este trabajo es analizar los procesos de constitución identitaria de los grupos urbanos autodefinidos como anarquistas poniendo particular atención en aquellos que hemos denominado de “estilo de vida”.

A partir de este objetivo primario surgen dos ideas íntima y dialécticamente entrelazadas: memoria y reconstrucción. La primera tiene que ver con que al proponernos realizar un análisis de los procesos actuales

* Lic. en Comunicación Social. Egresada de la Universidad Nacional de Cuyo. Este trabajo ha sido realizado con el aval del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CRICYT) y en el marco de interrogaciones compartidas respecto de las tradiciones políticas de los sectores subalternos con el grupo de investigación que dirige la Dra. Alejandra Ciriza

de construcción de una identidad política libertaria implícitamente nos planteamos un trabajo de recuperación de la memoria histórica del movimiento anarquista tal como este se desarrolló desde las primeras décadas del siglo XX. Si aceptamos que “articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido”, nuestra intención no pasa por hacer un análisis histórico sino más bien adueñarnos de los fragmentos y las huellas de aquel pasado en la medida en que estos se presentan en nuestro actual “momento de peligro” (Benjamin, 1999: p. 43).

La segunda idea, la reconstrucción, apunta a ubicar, revisar y relocalizar aquellos elementos de la cultura y la tradición anarquista que hoy se ven reapropiados y recodificados por grupos urbanos que, sin ser anarquistas en un sentido ortodoxo, se sirven de ciertos contenidos de aquella tradición para configurar formas específicas de identidad cultural y política en el actual contexto hegemónico. Este análisis implica poner atención en los procesos contemporáneos de estructuración de nuevas identidades en cuya formulación intervienen variables antes ausentes y cuya capacidad de intervención en el espacio público y apropiación de la cultura responden a demandas y mediaciones igualmente novedosas.

Nuestra perspectiva teórica reconoce varias influencias sobre todo provenientes de los diversos estudios enfocados al análisis de las culturales populares. Así, desde un perspectiva transdisciplinar, hemos utilizado un corpus teórico más o menos amplio que incluye los aportes de los estudios culturales ingleses, los desarrollos en comunicación y cultura desde la perspectiva latinoamericana, los enfoques historiográficos y los estudios sobre vida cotidiana y espacio urbano.

Nos importa rescatar la tradición teórica que ha tratado de superar el esquematismo base/superestructura intentando arrancar a la cultura del lugar subordinado que históricamente se le ha adjudicado en los procesos sociales. Se trata de desterrar a la cultura del reino de “las meras ideas, creencias, artes, costumbres, determinadas mediante la historia material básica” para pasar a considerarla, ella misma, un proceso social material a la vez constitutivo y constituyente: conjunto amplio de representaciones simbólicas, de valores, actitudes, opiniones, habitualmente heterogéneos, fragmentarios, incoherentes quizá, y junto con ellos, los procesos sociales de su producción, circulación y consumo, cuya consideración permite superar la idea tradicional de las representaciones como “reflejo” (Williams, 1980: pp. 28-29).

En esta perspectiva nos basaremos sobre todo en el modelo propuesto por el teórico inglés Raymond Williams para dar cuenta de la complejidad de la dinámica de los procesos culturales contemporáneos. Este puede dividirse en dos frentes que retomaremos reincidentemente a lo largo de este trabajo: uno teórico dado por la introducción en la teoría cultural del concepto gramsciano de hegemonía, y otro metodológico que permite analizar procesos sociales específicos de construcción y destrucción de identidades a partir de su propuesta de las categorías de arcaico, residual y emergente.

El área de influencia que hemos abarcado está acotada a la ciudad de Buenos Aires y algunas zonas del conurbano bonaerense. Este recorte obedece a que es en esta zona del país donde el movimiento anarquista ha tenido mayor arraigo e influencia y donde son más explícitamente identificables sus expresiones tanto a nivel histórico como actual. Con esto no queremos decir que en el interior de la República Argentina no hayan existido ni existan grupos u organizaciones anarquistas, lo que intentamos recalcar es que estas manifestaciones son muy embrionarias y acotadas lo que hace muy difícil un acercamiento a sus estructuras que pueda ser plausible luego de ser sistematizado y analizado (trabajo que además excedería los límites de este ensayo). En este sentido, este trabajo mantiene una deuda con los grupos libertarios de la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe) que constituyen un núcleo anarquista muy importante tanto por su proyección histórica como por la diversidad e importancia de los grupos que actualmente se encuentran trabajando en diversos ámbitos y espacios de lucha.

El presente ensayo está dividido en tres apartados. El primero se encuentra dedicado a establecer los parámetros conceptuales desde los cuales abordaremos la especificidad de la doctrina anarquista y de sus principales lineamientos políticos y culturales a fin de comprender su devenir a lo largo del siglo XX y su cristalización como pensamiento opositivo en situaciones históricas concretas, poniendo especial énfasis en la trayectoria del pensamiento libertario en Argentina. A tal efecto hemos marcado tres inflexiones históricas a partir de una periodización que cubre las primeras décadas del siglo, los años '60 y '70 y la década del '80. El segundo apartado está dedicado a introducir la problemática de los actuales procesos de constitución de una identidad libertaria en Argentina colocando la atención en una tendencia específica proveniente de ciertos grupos juveniles urbanos que hemos denominado “anarquismo de estilo de vida”. El tercer y último bloque se encuentra destinado a mostrar las rearticulaciones de la política y lo político en relación con la ciudadanía y la industria cultural.

Los estudios sobre anarquismo en Argentina: un breve repaso

Durante los últimos años diversos autores han enfocado su atención sobre el anarquismo rioplatense,

atendiendo particularmente a la necesidad de superar, en el ámbito de la historiografía, una primera etapa marcada por la preeminencia de la literatura militante y una segunda que (salvo excepciones) leyó el anarquismo en términos exclusivos en relación con el movimiento obrero. Dentro de estas etapas podemos destacar, entre otros y con diversos matices y enfoques, los trabajos de Diego Abad de Santillán (1927, 1971), Vicente Accurso (1988), Fernando Quesada (1974), Max Nettlau (1927, 1978), Sebastián Marotta (1960), Alberto Belloni (1960), Iaácov Oved (1978), Hugo del Campo (1971, 1986), Julio Godio (1972, 1973), Jorge Solomonoff (1988), Edgardo Bilsky (1984, 1985), Ricardo Falcón (1984) y Carlos Jordán (1988). Es importante destacar los aportes realizados por Osvaldo Bayer (1974, 1975, 1999), quien durante mucho tiempo realizó un esfuerzo en solitario para recuperar la memoria histórica del movimiento anarquista. Dejamos de lado en este caso la literatura testimonial que no deja de constituir, con la reservas del caso, un valioso aporte histórico.

Como dijimos, en las últimas décadas la relación anarquismo-cultura-sectores populares ha sido recuperada a fin de dar cuenta de las múltiples dimensiones del discurso y las prácticas anarquistas. En esta línea cabe rescatar las aportaciones de Juan Suriano (1997, 1998, 2001), sobre anarquismo y cultura; Dora Barrancos (1987, 1990, 1991), Mabel Belluci (1990) y Máxine Mollyneux (1997), sobre anarquismo, educación y género; Jean Andreu, Maurice Fraysee y Eva Golluscio de Montoya (1990) y Hernán Díaz (1991), sobre anarquismo y literatura; Fernando Ainsa (1999) y Tovar, Gutiérrez y Vázquez (1991), sobre anarquismo y utopía; y Fernando Geli (1992), sobre anarquismo y criminología.

Todos estos trabajos, sin embargo, coinciden en anclar la mirada en el periodo de tiempo que va desde los últimos años del siglo XIX hasta, por lo menos, las tercera década del siglo XX. Este recorte encuentra su explicación en la importancia que el anarquismo tuvo en aquella época dentro del movimiento obrero y popular, momento en el cual, como veremos más adelante, la impronta libertaria en el Río de la Plata alcanzó su máxima expresión.

No existen prácticamente trabajos sobre el devenir del movimiento anarquista en Argentina en la etapa posterior a la década del '40. Creemos que esto se debe a la progresiva invisibilidad en la que los libertarios fueron sumiéndose sobre todo a partir de la irrupción del peronismo como fenómeno político de masas. Sin embargo, aún en la marginalidad, existen algunas experiencias culturales y políticas que vale la pena revisar y que constituyen caminos abiertos para futuras investigaciones. En este sentido, en este trabajo hemos hecho una breve aproximación al desenvolvimiento del anarquismo en las décadas del '60, '70 y '80, sabiendo que de ningún modo agota el espectro de las propuestas de cada etapa.

La imaginación antijerárquica: libertad y autoridad en el pensamiento libertario

Para comprender la propuesta anarquista es necesario tomarla en la especificidad de sus rasgos constitutivos. Más que un sistema de ideas absoluto, un corpus doctrinario cerrado o una teoría sistemática de la sociedad, puede definirse como un “principio o teoría de la *vida* y la *conducta*” (Kropotkin, 1977: pp. 123 y ss.) cuyo fundamento axiológico es la libertad. El historiador anarquista Rudolf Rocker (quien desarrolló una concepción sistemática de la evolución del desarrollo del pensamiento anarquista hacia el anarcosindicalismo) afirma que el anarquismo no es “un sistema social fijo, cerrado, sino una tendencia clara del desarrollo histórico de la humanidad, que, a diferencia de la tutela intelectual de toda institución clerical y gubernamental, aspira a que todas las fuerzas individuales y sociales se desenvuelvan libremente en la vida. Ni siquiera la libertad es un concepto absoluto, sino sólo relativo, ya que constantemente trata de ensancharse y de afectar a círculos más amplios, de las más variadas formas. Para los anarquistas, la libertad no es un concepto filosófico abstracto, sino la posibilidad concreta de que todo ser humano pueda desarrollar plenamente en la vida las facultades, capacidades y talentos de que la naturaleza le ha dotado, y ponerlas al servicio de la sociedad. Cuanto menos se vea influido este desarrollo natural del hombre por la tutela eclesiástica o política, más eficiente y armoniosa se volverá la personalidad humana, dando así buena muestra de la cultura intelectual de la sociedad en que ha crecido” (Rocker, 1988: p. 31).

En un sentido similar, Noam Chomsky señala que si se tratara de buscar una sola idea rectora dentro de la tradición anarquista se hallaría en lo expresado por Bakunin cuando, refiriéndose a la Comuna de París, se identificó a sí mismo como sigue:

“Soy un amante fanático de la libertad, considero que es la única condición bajo la cual la inteligencia, la dignidad y la felicidad humana pueden desarrollarse y crecer; no la libertad puramente formal concedida, delimitada y regulada por el Estado, un eterno engaño que en realidad no representa otra cosa que el privilegio de algunos fundado en la esclavitud del resto; no la libertad individualista, egoísta, mezquina y ficticia ensalzada por la Escuela de J.J. Rousseau y otras escuelas del liberalismo burgués, que entiende que el Estado, limitando los derechos de cada uno, representa la condición de posibilidad de los derechos de todos, una idea que por necesidad conduce a la reducción de los derechos de cada uno a cero. No, yo me refiero a la

única clase de libertad que merece tal nombre, la libertad que consiste en el completo desarrollo de todas las capacidades materiales, intelectuales y morales que permanecen latentes en cada persona; libertad que no conoce más restricciones que aquellas que vienen determinadas por las leyes de nuestra propia naturaleza individual, y que no pueden ser consideradas propiamente restricciones, puesto que no se trata de leyes impuestas por un legislador externo, ya se halle a la par o por encima de nosotros, sino que son inmanentes e inherentes a nosotros mismos, constituyendo la propia base de nuestro ser material, intelectual y moral: no nos limitan sino que son las condiciones reales e inmediatas de nuestra libertad (en Chomsky, 1970)¹.

En sentido negativo anarquía puede comprenderse como lo “contrario a la autoridad” o, en una primera aproximación más compleja, como “la ausencia de poder”. Amadeo Bertolo (1989: p. 204) define al poder de una forma deliberadamente aproximativa pero funcional para comprender la propuesta anarquista como la “facultad –atribuida a determinados roles sociales- de establecer normas y aplicar sanciones, de dictar órdenes e imponer su ejecución; o sea, como una serie de relaciones sociales autoritarias permanentemente asimétricas”. Ahora bien, esta asimetría se convierte en poder cuando se institucionaliza en estructuras y códigos de comportamiento jerárquicos, es decir, cuando la autoridad relativa pasa a ser una función separada de la sociedad, mediada e impuesta por grupos sociales particulares y no un “intercambio simbólico” general y equitativo entre los individuos en y con la comunidad “por el cual nadie se ve determinado en su comportamiento más de lo que puede determinar él mismo el comportamiento del otro, y así recíprocamente”.

La anarquía se presenta como un principio organizativo basado en la reciprocidad generalizada y la autonomía del sujeto de la acción radicalmente opuesto a la estructuración jerárquica de la sociedad cuyo principio sería la dominación y su núcleo específico la relación política mando/obediencia. La cultura política anarquista se constituye así formando parte de un *imaginario antijerárquico* que, a lo largo de la historia, a actuado como contrapeso individual o colectivo frente a la imaginación hegemónica².

Nuestra hipótesis es que las significaciones de las que este imaginario antijerárquico se ha dotado para constituirse como imagen de alteridad frente a la estructura de dominación han sido históricamente cambiantes y construidas (o deconstruidas) en constante retroalimentación con las representaciones sociales de cada periodo y con el proceso de la lucha de clases: el sentido de la antijerarquía debe comprenderse en relación dialéctica con las manifestaciones de la autoridad y el poder en los distintos momentos del desarrollo histórico de la sociedad y con la naturaleza y la práctica de los sujetos en su “esfuerzo por impulsar construcciones sociales diferentes” (Zemelman, 2000: p. 109): Si aceptamos que el orden simbólico es un producto social entenderemos cómo la anarquía (como signo significante o símbolo) va adquirir significaciones diferenciadas en base a distintos contextos de significación y a su inserción en universos discursivos³ igualmente diferenciados (Colombo, 1989: p. 217)⁴.

De este modo podemos comprender la propuesta anarquista y sus distintas “fases lunares” de acuerdo a cómo, en cada etapa histórica, sus elaboraciones doctrinales en torno al poder y la autoridad fueron concebidos como alternativa al discurso dominante.

Tanto por el amplio espectro que abarcan sus postulados, la cierta laxitud y desapego a elaborar análisis centrados en las realidades nacionales (en pos de un férreo internacionalismo), la ausencia de una programática totalizante que unifique los fines, organice los medios y articule medianamente las interpretaciones, “el modo de pensar las luchas en *continuidad* directa con el largo proceso de gestación del pueblo” (Barbero, 1999: p. 15) y la implicación en ellas de todos los sujetos de la opresión en cuanto capaces de resistencia e impugnación; el anarquismo se ha articulado a las diversas formas del conflicto social en dimensiones y modos variados y fluctuantes y en momentos y realidades históricas diferentes, apareciendo, en cada uno de estos momentos, con una estructuración particular (aunque no homogénea). Nos permitiremos tomar prestada una metáfora utilizada por Mouriaux y Beroud (2000: p.119) para ilustrar la doble perspectiva diacrónica y sincrónica que vamos a intentar desplegar para construir nuestro objeto. Si bien esta conceptualización fue pensada originalmente para ser aplicada a los movimientos sociales, la consideramos válida por su valor explicativo (lo que no debe traducirse en que postulemos que el anarquismo pueda ser considerado un movimiento social en sí mismo más allá de su ascendente en algunos de estos sobre todo a partir de la década del '60): el acontecer del anarquismo “no sigue un camino uniforme, lineal o circular, sino que se expresa a través de una *espira* de forma irregular”, queriendo significar con *espira* que el fin de un periodo no significa el regreso al punto de partida.

“Los explotados del mundo”: pueblo, cultura y Estado en la construcción de la identidad libertaria en Argentina de principios de siglo

Desde fines del siglo XIX el anarquismo alcanzó a nivel internacional una fuerte presencia en el sector obrero y popular. En el caso de Argentina este proceso se desarrolló confluyendo con la incorporación

del país (y de América Latina en general) a un proceso de acumulación de capital ya existente (en su fase monopólica o del imperialismo clásico) jugando el papel de economía dependiente agro-exportadora. Esto sentó las bases del nacimiento de un proletariado específico durante la hegemonía de las repúblicas oligárquicas (Roitman, 2001: p.13). En este contexto, el anarquismo (y en particular la tendencia anarcocomunista), fundamentalmente de la mano de militantes con experiencia política en Europa que formaron parte del enorme fenómeno migratorio, logró construir un espacio propio entre los sectores subalternos a partir de la construcción de una identidad fuertemente ligada al mundo del trabajo y que alcanzó su punto culmine a partir de la acción gremial y la presencia en los sindicatos obreros⁵.

Si bien el discurso emancipatorio del anarquismo en esta etapa basó gran parte de su fuerza en la actividad sindical y en la apelación a los trabajadores como sujetos de conflicto, albergó en su seno subjetivaciones segundas que le permitieron colocar bajo el cielo común de la “idea anarquista” conceptualizaciones y actitudes que ampliaban su campo de acción hacia esferas de la vida social cuya significación no se agotaba en la lucha económica :

“Los factores determinantes, no son pues todos de orden económico y por lo tanto si en el hombre influyen elementos tan diversos ¿cómo es posible creer que la sociedad, ese conjunto de hombres que forman una colectividad, un país, una raza, estén movidos tan solamente por el factor económico, que es uno solo, por más que sea muy importante? (...) Los anarquistas no van precisamente contra una clase social, ni contra un sistema económico, ni proceden ellos de una determinada clase social de todas. Vamos contra un principio –el principio de autoridad- contra la organización social que es autoritaria en todos los órdenes de la vida social desde el político al moral y desde el intelectual al económico, y contra todas las clases sociales que se opongan a la libertad, a la Anarquía...”⁶.

Esta “heterodoxia clasista”, sin bien no fue una postura transparentemente compartida por la totalidad del movimiento anarquista local, le permitió interpelar al conjunto de los oprimidos y los “desheredados” desde límites menos rígidos que las interpretaciones netamente clasistas. Una amplitud conceptual férreamente defendida desde la prensa y los ámbitos culturales y políticos donde abrevaban las vanguardias “doctrinarias puras”⁷ y que les permitió extender sus conexiones con los sectores subalternos desde una postura que asumía, no sin condicionamientos, las formas de lo popular e integraba al conflicto nuevos sujetos y temas bajo la interpretación más amplia de la dominación como distribución asimétrica del poder⁸.

Los libertarios rioplatenses desplegaron así un fuerte sentido de lo comunitario que conjugó la lucha económica con una decidida militancia de integración cultural alternativa a la del Estado. Integración desigual, discontinúa, muchas veces efímera, contradictoria en sus apropiaciones, pero cohesionada frente a la percepción de la dominación. El énfasis revolucionario, las formulaciones intransigentes de su discurso y su autoconsideración como la encarnación misma de la revolución social (“aún cuando los sentidos, las representaciones y las conceptualizaciones de esta última distaban de ser unívocos”) configuraban la pretensión del anarquismo de constituirse como alteridad total del orden existente a la vez que explica el gesto revolucionario del que eran imbuidas cada una de sus intervenciones (Pittaluga, 2000: pp. 74-75). Todo en el marco de una tradición de fe en la ciencia y el progreso propia del clima de la época:

Estamos de acuerdo con Amadeo Bertolo (op. cit) cuando afirma que el cambio propuesto por el anarquismo supone, sobre todo, un salto cualitativo cultural, “una mutación cultural” hecha de cambios éticos estructurales y comportamentales, de transformaciones individuales y colectivas. Desde esta matriz es posible explicar de qué forma el anarquismo logró construir nuevas formas de sociabilidad e interpelación a partir de la construcción de una cultura alternativa (finita pero significativa), de rasgos singulares (aunque nos siempre originales), que permitió estructurar realidades diversas en torno a un cuerpo ideológico, pero también de sentimientos, valores y expectativas, sino homogéneos al menos fragmentariamente compartidos y discutidos. Como afirma Luis Alberto Romero (1995: p. 112), una sociedad popular, amorfa, fluida y heterogénea como era la Argentina de los primeros años del siglo XX, fue estructurándose en torno de las organizaciones celulares propiciadas por el anarquismo. Para esta sociedad la posibilidad de destruir el orden existente y hacer una sociedad nueva sin ley ni autoridad, sin patrones y sin Estado era tan atractiva como “aquella propuesta más amplia de construir un mundo cultural paralelo, centros de discusión, periódicos y escuelas, donde se forjara la cultura y la moral de unos trabajadores capaces de rechazar las apelaciones cada vez más enérgicas del Estado”.

La cultura (en su sentido más general) será para el anarquismo un cuestión medular, al punto de que algunos autores han sostenido que “nunca, ningún movimiento le otorgó tanta importancia”. Subsidiaria de esta especificidad fue la intensa labor educativa, literaria, periodística y propagandística desarrollada desde ámbitos como los centros y círculos sociales, bibliotecas, escuelas racionalistas y grupos filodramáticos, y

difundida a través de folletos, libros, periódicos y publicaciones varias⁹. Una labor que acompañó aquella otra más estrictamente política y a partir de la cual los anarquistas construyeron un aparato simbólico y ritual con una identidad bien definida y vinculada al mundo del trabajo cuya función fue fundamentalmente “crear-inventar una tradición histórica (las luchas del pueblo oprimido) y determinar cuál era el espacio propio y cuales los límites; quiénes los aliados y quiénes los enemigos” (Suriano, 1997: pp. 71-72).

*“Somos –casi holgaría repetirlo– partidarios de la instrucción integral del hombre. Estamos firmemente convencidos de que ella es la base más firme de la evolución, la que hará posible la vida anárquica y que será el acicate principal de la revolución. Cuanto más sepan los hombres, más se liberrarán de sus atavismos y se emanciparán unos de otros (...)”*¹⁰.

Sin embargo, este intento de generar un espacio cultural alternativo no alcanzó el grado de radicalización que los libertarios sí consiguieron a través de las huelgas, las movilizaciones y la lucha ligada inmediatamente al mundo del trabajo; lugar desde donde la propuesta identitaria por ellos propiciada cristalizó en una forma más definida, pero no por eso, menos efímera. Tanto la propuesta cultural como la ideológica y la política movilizadas por las vanguardias ácratas rioplatenses (y con ella los valores, las representaciones, las actitudes y las opiniones por estas movilizadas) se vieron afectadas por los límites y las presiones hegemónicas a medida que desde las clases dominantes los mecanismos de gestación de consenso se fueron articulando por sobre el dominio como coerción o represión estatal¹¹.

Sobre todo nos interesa destacar cómo las elaboraciones doctrinales del anarquismo en el campo de la política fueron perdiendo peso a medida que el mensaje del Estado se hizo más orgánico y coherente y con él las instituciones encargadas de transmitirlo, al mismo tiempo que nuevos actores, como la industria cultural y los medios de comunicación, se fortalecían en el campo cultural ofreciendo nuevos modelos de integración a aquella sociedad multiforme y fragmentada.

Resulta congruente pensar a principios del siglo XX las elaboraciones en torno al principio de autoridad decantaran menos complejamente en torno a la crítica al Estado y sus instituciones como corporización máxima del poder y de su desigual distribución. Combatir al Estado y al estatismo, a la par e incluso sobre el capitalismo, dentro del espacio político que se construía en torno a los trabajadores (y “los explotados del mundo”) fue la premisa que los libertarios supieron capitalizar a partir de su absoluto rechazo a toda forma de integración al sistema representativo parlamentario y electoral: *“el capitalismo es un adversario menos fundamental que el estatismo, que el principio de autoridad (...) Ser enemigo del capitalismo no es bastante para ser revolucionario...y los que se esfuerzan por sugerir a las masas obreras que su enemigo principal es el capitalismo se esfuerzan simultáneamente por desviar al proletariado de su guerra instintiva al Estado. Por lo demás, las luchas de cada día no nos ponen frente al capitalismo una sola vez, que no tengamos que contar con la huésped – la intervención del Estado en forma de gendarme, de soldado, de juez, etc”* (Abad de Santillán, 1987: p. 189).

Estatismo y principio de autoridad tendieron a ser homologados, lo que no significa, por un lado, que la lucha económica fuera rechazado sino que esta se desplegaba mezclándose con la política dentro de un particular proceso de desarrollo capitalista¹², y por otro, que otras instancias de autoridad (sexual, patriarcal, generacional) fueran rechazadas sino que poseían aún un estatus ambivalente y precariamente desarrollado dentro de las pretensiones universalistas de los libertarios.

Si la emancipación social se jugaba pues en el doble flanco de la liberación económica y de la liberación política, está última tenía como condición la destrucción de la ley y el gobierno como máquinas regimentadoras del desenvolvimiento de los individuos, discurso que les permitió a los libertarios avanzar sobre grandes sectores de la población que se sintieron interpelados por aquella propuesta radical.

Como lo mencionábamos anteriormente, el arraigo del anarquismo en los sectores trabajadores argentinos debe explicarse desde varios frentes entre los cuales el papel del Estado juega un rol central. A una sociedad ampliamente polarizada e hiperfragmentada, con un altísimo porcentaje de población foránea producto de la inmigración, hibridada con la nueva cultura en la precariedad del conventillo y la inestabilidad laboral; el Estado nacional opuso un régimen político expulsivo que en vez de propiciar la fijación del extranjero (tanto en el terreno económico como el orden jurídico) lo sometió (en conjunto con la masa criolla) a una doble operación de control y gestación de consenso.

Todos estos elementos nos ilustran el porqué del éxito de la propuesta anarquista en una sociedad donde el sistema institucional no tomaba aún la complejidad que alcanzaría años más tarde, cuando el Estado fue extendiendo su mano sobre esta sociedad en formación, controlando u ordenando sus diversas actividades y desplegando con más fuerza valores integrativos vinculados con la nacionalidad (unido esto a la argentinización natural y a la consolidación económica y su consiguiente repercusión de movilidad social). Entonces el anarquismo vio reducido progresivamente sus espacios de acción basados en la apelación a unos

trabajadores que, hasta los primeros años de la segunda década del siglo, podían fácilmente identificarse en la experiencia común de la marginalidad de la política y la sociedad establecidas (Romero, 1995: p. 110) pero que luego fueron paulatinamente volcándose hacia la opción de la negociación y la búsqueda de reformas en un contexto donde la pauta de cohesión dejó ser la segregación y pasó a ser la integración.

Escenario ante el cual el anarquismo no intentó nuevas fórmulas de interpelación frente a los actores sociales que pretendía conquistar y que dificultó aún más las limitadas posibilidades de comprensión que ofrecía frente a la realidad nacional¹³. El derrumbe del Estado que había alimentado el imaginario revolucionario libertario y orientado su predicamento político se clausuraba como posibilidad frente a la realidad de su consolidación. La canalización del malestar social mediante la confrontación directa con el aparato institucional-estatal como fuente ubicua de coerción social perdió efectividad y durante mucho tiempo ocultó las interpretaciones libertarias sobre la jerarquía y la dominación sobre ese único vértice¹⁴.

A partir de los años 40, opacada también la gran esperanza española, el anarquismo entró en un cono de sombras que a nivel local aumentó por la irrupción del peronismo como fenómeno político que vino a dar cuenta de una nueva reestructuración de las identidades políticas de los sectores populares.

Vida cotidiana y autoridad: constrainstitucionalidad y rebeldía juvenil en la década del '60

No será hasta los años '60 que el movimiento libertario entrará nuevamente en escena a nivel internacional de la mano de grupos y movimientos vertidos a partir de la llamada "contracultura", emergente sobre todo en los centros urbanos de Europa y EE. UU. El anarquismo aparece entonces laxamente reelaborado e hibridado en corrientes estético-políticas como el situacionismo a la vez que participa de un segundo desplazamiento asociado al surgimiento de una izquierda libertaria que se organizaba sobre formas alternativas de concebir y de hacer política y asentada sobre una cultura eminentemente juvenil. Mediante el rechazo a las totalizaciones disciplinares y omnicomprensivas, la antijerarquía comenzó entonces a ser elaborada como constrainstitucionalidad en reacción no ya directamente (o sobre todo) al poder instituido como aparato de Estado, sino a otras áreas de *lo político* identificadas como formas de ejercicio de la dominación¹⁵.

La irrupción de nuevas dinámicas de contestación tendrá que ver con una particular reacción al orden generado por el fin de la segunda guerra mundial¹⁶. Los llamados nuevos movimientos sociales: feminista, ecologista, pacifista, antimilitarista, ciudadanos, de derechos civiles, y de minorías en general, traerían consigo un cambio importante en la dinámica de los movimientos antisistémicos cuya característica más importante será el desplazamiento de la centralidad obrera en las formas de contestación social, así como la progresiva puesta en cuestión del papel que jugaban los sindicatos y partidos socialdemócratas y comunistas. El ejemplo más paradigmático sería los acontecimientos que se desarrollarían en muchas partes del mundo en torno a la fecha simbólica de 1968.

Estos movimientos dieron en aquel momento lugar a un imaginario rebelde que abogaba por la transformación de la vida cotidiana mediante la liberación de sus intensidades e instalaba nuevos temas antes depuestos o subsumidos por las elaboraciones de la izquierda tradicional bajo los parámetros estrictos de clase. Este movimiento contracultural encontró en ciertos contenidos y herramientas proveídas por el anarquismo (en muchos casos hibridado con el marxismo¹⁷) una caudal donde revivir no ya el antiguo anarcosindicalismo sino toda una serie de prácticas políticas (autogestión de la lucha, autoorganización, asamblea permanente, rechazo de los profesionales de la política y de la delegación), culturales y teóricas alternativas destinadas a subvertir las relaciones sociales dominantes: "La cultura juvenil se convirtió en la matriz de la revolución cultural en un sentido amplio de una revolución en las costumbres y atuendos, en las formas de usar el ocio y en las artes comerciales, las cuales crecientemente formaron la atmósfera que respiraban los hombres y mujeres urbanos. Fue demótica y antinómica, especialmente en asuntos de conducta personal" (Hobsbawm, 1995: p. 331) En efecto, la subjetividad como subversión de la vida cotidiana (y no la toma del poder estatal) fue la matriz de esta contracultura alternativa que propugnaba cambios que "implícita o explícitamente, rechazaban un orden histórico y largamente establecido de relaciones humanas en la sociedad, que estaba expresado, sancionado y simbolizado por las convenciones y prohibiciones sociales" (Ibídem: p. 340)

La experiencia del mayo francés es un buen ejemplo de cómo los desarrollos políticos más dramáticos de estos años vinieron capitalizados por la juventud a la vez que da cuenta de la introducción de estos nuevos elementos en el mapa de las transformaciones sociales. Como síntoma de una nueva investidura del malestar social, el movimiento de Mayo fue libertario aún sin autoproclamarse explícitamente anarquista: reclamando una liberación personal indisoluble de la liberación social buscó alejarse de los límites del poder estatal, paterno y de los vecinos, de la ley y la convención redefiniendo aquella *revolución integral*

largamente proclamada por el movimiento anarquista.

Serán precisamente aquellos elementos que en la etapa anterior fueron secundarios los que, en esta oportunidad, habilitarán la posibilidad para que la tradición libertaria apareciera rearticulada y resignificada por nuevos actores como respuesta frente al orden social hegemónico, respuesta que vino dada desde aquella matriz cultural que nos hemos encargado de remarcar en puntos anteriores: la problemática de la mujer, la vida cotidiana, la educación, las relaciones familiares, el dominio patriarcal y el comienzo de la puesta en tela de juicio del dominio del capital sobre la naturaleza. Elementos activamente residuales que se combinaron con la apropiación de prácticas y formas organizativas libertarias y con elementos emergentes como la impugnación del trabajo asalariado, la alineación y la colonización del espacio interior en el capitalismo maduro, la necesidad de tener en cuenta la explosión de los sentimientos, las diferentes subjetividades y el deseo; la revolución sexual y contracultural, el predominio de lo micro sobre lo macro, y la puesta en cuestión de la Revolución como momento puntual redentor y por sí solo capaz de transformar las estructuras de poder (Fernández Durán, 2001).

En definitiva, las experiencias políticas de la década del '60 significaron una ineludible reelaboración en torno a la problemática del poder y sus instituciones sociales, proceso en el cual el anarquismo tuvo un ascendente y cuyas ideas fueron plausibles de ser tomadas como respuestas (aún por sujetos que claramente no eran anarquistas) ante una coyuntura en la cual las formas de la autoridad se reformulaban en paralelo a al emergencia de una nueva economía y al incipiente pasaje de una sociedad "vieja y burguesa a una sociedad nueva y tecnocrática" (Hobsbawm, 1999: pp.189-191).

Esta contracultura alternativa que afluyó torrentosamente en los países desarrollados dejó decantar algunos ecos al Río de la Plata, los primeros intentos de generar rock en español por ejemplo, y en el terreno específicamente libertario, experiencias en el campo de la educación artística como los grupos *Insurgentes* y *Movimiento Anarquista Xul Solar* o el grupo reunido en torno a la revista *En Cuestión*¹⁸; pero permaneció subterránea opacada por los combates más decisivos que se libraron en el campo de la izquierda a lo largo de toda Latinoamérica: las luchas por la liberación nacional, las elaboraciones en torno a la problemática de la dependencia y la emergencia de las propuestas de la denominada "nueva izquierda" centraron el conflicto sobre ejes nuevos y muy ajenos a las condiciones que posibilitaron el éxito de las doctrinas anarquistas durante las primeras décadas del siglo y su remanente en los años posteriores.

La particular situación política argentina en el periodo que fue desde la caída del régimen peronista hasta el golpe militar de 1976 introdujo cambios profundos en las identidades de los sectores populares. Dentro de una estrategia de modernización vía desarrollo, se conformó un clima político que combinó la proscripción del peronismo a partir del golpe de Onganía en 1966, los desplazamientos operativos del peronismo de la resistencia y las centrales sindicales, el repliegue de la sociedad propio de situaciones autoritarias, el aumento de la protesta social a partir del Cordobazo de 1969 y el surgimiento de las organizaciones guerrilleras.

Poco se sabe del lugar que le cupo al anarquismo en los procesos de las luchas populares abiertos en Argentina a partir de los últimos años de la década del '60, momento en que no sólo "se expresa el ingreso a la vida militante de una nueva generación de anarquistas, sino también la aparición de un nuevo punto de partida político" generando en el seno del movimiento tensas disputas respecto al rol que debía adoptarse frente al alza de las luchas populares y el accionar de los grupos armados (debate que se polarizó como una ruptura generacional siendo los grupos de menor edad los que encontraron en las propuestas de la izquierda popular un polo propio de militancia). Dentro de este espectro el caso de *Resistencia Libertaria* resulta emblemático pudiéndose caracterizar como la variante libertaria dentro del espacio específico de las organizaciones clasistas de la nueva izquierda¹⁹.

De acuerdo a lo dicho cabe destacar que si bien el desarrollo de este viraje en los movimientos contrahegemónicos o antisistémicos no alcanzó en el país (ni en América Latina en general) el nivel ni la resonancia que en los países centrales, el nuevo clima de época superó en todo el mundo las fronteras nacionales y sedimentó cambios culturales profundos de los que Argentina no fue la excepción²⁰. De todos modos, es importante señalar el hecho de que este es un país que no ha contado con movimientos sociales fuertes. No es el objetivo aquí develar tal situación, baste reparar en lo que apunta Eduardo Grüner (1991: pp.104-105) sobre la escasa necesidad o urgencia que ha tenido la sociedad civil de autorganizarse para promover la defensa de los derechos perdidos o directamente inexistentes. Por lo que situaciones restrictivas concretas (tal el caso de los sucesivos golpes militares) fueron experimentadas como una cuestión estrictamente política (en sentido jurídico-formal) y no social y/o cultural: "por ello los movimientos de resistencia –incluidas en particular, las organizaciones armadas de la década del '70- tendieron a adoptar asimismo formas políticas o político-militares subordinados a una lógica que, antes que apoyarse en las

demandas más o menos inmediatas de la sociedad y en su capacidad de generar respuestas autogestivas, las hacia separarse de ella”.

Anarco subterráneo: la vuelta a la democracia y la disidencia marginal

La vuelta a la vida democrática en Argentina en 1983 trajo consigo no sólo el despertar en el campo inmediatamente político sino también en aquel más amplio y difuso de la cultura. Un segundo movimiento alternativo surgía desde los márgenes de la sociedad postdictatorial y su trasfondo inevitable de euforia por una democracia recuperada. Desde los subsuelos del amplio consenso de la civilidad en torno a la necesidad de construir un Estado de derecho y una identidad política fundada en valores éticos desde donde fuera posible encauzar modos auténticos de representación de la voluntad ciudadana, grupos diversos comenzaron a poner en duda la transparencia de la ilusión democrática y de los mecanismos representacionales en un movimiento contracultural que pronto decantaría en lo que Ferrer llama “segunda generación alternativa”, posterior a aquella de los ’60.

Esta contracultura eminentemente juvenil fluctuaba sobre el abanico de las diversas manifestaciones que encontraron sus vertientes en el espacio reconquistado de la libertad de expresión y en el contexto de un proyecto de modernización cultural largamente postergado y que el gobierno alfonsinista supo inicialmente concretar con facilidad en terrenos como la educación, los medios de comunicación, la vida académica y el sistema científico, y las relaciones familiares (este último mediante la aprobación de la ley de divorcio). Sin embargo, el avance en estos campos tuvo su contracara en el particular momento internacional en que Argentina (y Latinoamérica en general) inició su camino de recuperación democrática, cuadro nada favorable en el que convergían el auge conservador iniciado por el capitalismo metropolitano y encabezado por Margaret Thatcher y Ronald Reagan con la resolución doctrinaria y a nivel de políticas públicas del “impasse” dejado por la crisis del keynesianismo mediante la aplicación a gran escala de las políticas económicas neoliberales en un contexto ampliamente recesivo (Borón, 2000).

Desde esta matriz y encarnados en la lógica conflictiva de la llamada “cultura urbana” es que surgen grupos que, levantando un sesgo libertario, aparecen en un espacio “otro” de la oficialidad transgrediendo sus límites: desde el punk (que, como veremos más adelante, se convertirá en una variante del anarquismo) hasta la crítica radical de la cultura materializada en discursos teóricos (postestructuralismo, posracionalismo, neoprimitivismo, ecologismo social, etc.), publicaciones (*fanzines*, *comics*, revistas culturales y literarias), experiencias autogestionarias diversas (comunidades, radios libres), modos de rescribir la ciudad y el propio cuerpo. Así, no es difícil encontrar en publicaciones como *La Negra*, *La Burra*, *Agitación*, *La Letra A*, *Hasta Morirla*, *Sabotaje*, *Caracoles con Alas*, *Sangre Anarquista*, *Contra lo establecido*, *Mente Caliente*, *Ideación*, *Juventud Perdida*, *Decadencia Humana* y la ya mítica *Cerdos y Peces* (varias de ellas agrupadas en la Relacionadora de Editoriales Anarquistas – REA) notas sobre psiquiatría, sexualidad, ecologismo, animalismo, derechos humanos, movimientos de ocupación, squatters, feminismo, antibelicismo y argumentos varios a favor de la autogestión, el federalismo y las pequeñas acciones individuales o colectivas (“*cada uno de nosotros actúa como una célula propagadora*”) como prácticas de rebelión y principios de transformación. Las numerosas alegatos denunciando la represión policial y la “farsa democrática”, así como acciones como la marcha de repudio al Papa, la marcha pagana²¹ y las sucesivas campañas “vote a nadie” ante cada acto electoral dan cuenta de la asunción, en algunos casos explícita, de contenidos fuertemente impugnadores del sistema en cualquier de sus formas (económicas, políticas, religiosas, culturales, morales, éticas) que encuentran sus raíces en tradiciones libertarias de larga data pero relocalizadas sobre nuevos códigos.

El campo político seguirá siendo objeto de debate y muchos de estos grupos no desistirán en su apelación a reconstruir aquel espacio identitario vinculado a los trabajadores y a la imagería revolucionaria, aún cuando en la lucha gremial el anarquismo tuviera una presencia prácticamente insignificante. Perdido el horizonte de interpelación al mundo obrero resulta claro que será desde el margen cultural desde donde la propuesta anarquista seguirá siendo atractiva como espacio de construcción de una vida alternativa al orden dominante: espacio de resistencia pero también de producción de redes de significación, comunicación y sensibilidades compartidas en las cuales, en palabras de Savater (1978: p. 196), se hacía (y hace) medianamente posible “ir viviendo como si pudiéramos efectivamente ser libres”.

De ahí que las elaboraciones en torno a la autoridad comenzaran a descentrarse de la lucha política contra el Estado y su destrucción (aunque sin renunciar a ella como fin último), sino que anclaran en la problematización de la jerarquía en otros ámbitos de la vida y las relaciones sociales. Más cerca de los movimientos juveniles de los ’60 que del anarquismo de principios de siglo²², este “neoanarquismo” seguirá cuestionando el principio de autoridad pero no ya exclusivamente en términos de sistemas económicos y políticos (a los cuales los términos “clase” y “Estado” se refieren más apropiadamente) sino que hará

extensivos los alcances de la jerarquía hasta incluir “todos los sistemas culturales, tradicionales y psicológicos de obediencia y mandato” (Bookchin, 1991: p. 115).

En el mismo sentido, las formas de agregación y construcción de una “identidad” libertaria, desaparecidos los ámbitos tradicionales del gremio y la sociedad de resistencia, comenzaron a gestarse desde ámbitos sociales más ligados a la cultura que al mundo del trabajo y a recortarse por determinaciones que excedían el lugar ocupado en la estructura socioeconómica: las viejas bibliotecas y locales anarquistas devinieron espacio de encuentro no ya del trabajador o del vecino del barrio popular sino de grupos e individuos dispersos en el anonimato normalizado de la gran ciudad, en los abarcadores márgenes del orden dominante²³. La misma función cumplieron los recitales de rock, los sótanos convertidos en centros culturales y toda una red de lugares de experimentación estética y artística desde donde era posible “marcar” el mapa urbano de la ciudad moderna y fundar, aún provisoriamente, una identidad y un pequeño espacio de libertad. “Espacios antropológicos” (existenciales, de experiencias y relación con el mundo) en lo que se podía habitar fugazmente y construir significaciones y modos de subjetivación alternativos y disidentes²⁴. Una nueva consideración del conflicto y nuevos actores y formas identitarias vinieron entonces a reapropiarse del arsenal simbólico y doctrinal del anarquismo, alentando resistencias y rebeldías desde las regiones marginales de la vida colectiva. A este respecto resultan ilustrativas las palabras de Fernando Savater reproducidas en el fanzine “*Abrete camino*” (1989) y que nos permitiremos citar en extenso:

“... la masiva incorporación de desclasados el ideal ANARKISTA (sic) viene a corroborar sus principales rasgo revolucionarios: no se trata de modificar exclusivamente unas injustas relaciones sociales de producción y distribución de bienes ni de crear una casta de ‘gente bien’ con carnet de redentor del proletariado que administre la semimuerte cotidiana, sino abolir hasta sus raíces la moral laboriosa y represiva, la sumisa adoración de la eficacia y de su representante en este mundo: la autoridad. No se trata de salvar a una élite social o intelectual, ni de conceder la medalla de sufrimiento a un rango de explotados para luego decretar indignos a los que padecen angustias ‘privadas’ sin sanción laboral, sino de potenciar y emancipar todas las diferencias en materia de sexo, arte o forma de vida cuya obligatoria uniformidad o mutilación es origen de un dolor tan real como el del trabajador más esclavizado (...) La dicotomía verdadera no está entre la burguesía y el proletariado sino entre ambas clases políticas aspirantes al poder, y esa chusma irredenta que detesta tanto al poder que jamás consentiría en quemarse las manos con él. Lo específico de hoy es que la plebe aumenta con desarraigados de origen no sólo económico, sino racial, sexual o intelectual; con víctimas miserables de la cordura establecida, del odio a la diferencia, o la incompreensión científicista por los aspectos mágicos y sagrados de la vida. No una u otra clase, sino a esa chusma pertenecemos (...) En esos desechos inutilizables descubrimos lo menos transitorio del vigor de nuestra rebeldía...”

Anarquismo de estilo de vida o cómo ser diferente en la cultura-mundo

“No hay más ideologías ni política, no necesitamos teorías anarquistas para saber que la libertad es natural –y es nuestra razón - lenta pero firmemente tomamos espacios y construimos resistencia, nos negamos a la aceptación pasiva (...) Algunas banderas negras ya flamean entre la confusión, desde los escombros de la desilusión surge la necesidad de vivir de otra manera, aquí y ahora, abandonar todo proyecto de vida personal en el capitalismo para reconstruirlo apostando a la comunidad libre, de la reunión con los otros para lograr una mejor supervivencia provisoria en forma grupal, simplificando al máximo nuestras necesidades materiales, en resistencia al medio social dominante y en solidaridad activa con los demás oprimidos y carenciados, y de la militancia para extender el campo de acción e influencia de los nuevos valores y prácticas, surgen y se fortalecen las contraculturas antiautoritarias, y dentro de ellas, las únicas posibilidades revolucionarias” (Bruno, en *La Burra*, 1990)

Globalización y cultura: desdiferenciación de identidades y “sociedad universal”

Antes de adentrarnos en el análisis resulta pertinente abordar algunos conceptos claves con el fin de echar luz sobre el lugar desde el cual abordaremos nuestro objetivo principal apuntando sobre todo a dos dimensiones: a) analizar la dimensión, la forma y los alcances en que el anarquismo alcanza significación como idea-fuerza dentro de la cultura política de grupos y organizaciones locales que se autoproclaman libertarios o enfocan sus prácticas en sentidos “anarquizantes”; b) Repensar tal significación en el marco de los actuales fenómenos de globalización, fragmentación cultural y desterritorialización.

Lo que hemos tratado de sostener es que el imaginario antijerárquico (y por lo tanto la imagen de alteridad desarrollada en oposición a la realidad establecida como estructura de dominación y que otorga sentido a las prácticas) en el que se inscribe la propuesta anarquista, se ha desarrollado, desde sus inicios como doctrina hasta la actualidad, de modos y maneras diversas de acuerdo a las determinaciones hegemónicas de cada etapa histórica y, por lo tanto, a la conformación del campo de fuerzas en el que se inscribe el conflicto social y que le ha dado (o no) condiciones históricas de posibilidad.

Cuando una estructura social se modifica la configuración de los sujetos se ve igualmente transformada y por lo tanto sus experiencias conforman nuevas representaciones simbólicas, a la vez que interactúan con representaciones anteriores que no desaparecen y siguen operando sobre el presente. Es decir: en el cambio permanece un sentido dinámico de la tradición que no necesariamente ata el presente al pasado sino que se construye selectivamente y es plausible de ser resignificado en función de nuevas prácticas. “Desde la perspectiva histórica, el proceso de construcción de nuevas instituciones, nuevas ideas, nuevas teorías y nuevas tácticas pocas veces empieza siendo una tarea deliberada de ingeniería social. Los hombres viven rodeados por una amplia acumulación de mecanismos institucionales del pasado, y es natural que escojan los más convenientes y los adopten a sus propios (y nuevos) fines” (Hobsbawm, 1999: p. 57).

En el mismo sentido, como apunta Jameson (1999: p. 35), las rupturas entre períodos (sean estos económicos, políticos, estéticos o culturales) no implican en general cambios totales de contenido sino más bien la reestructuración de cierta cantidad de elementos ya dados: “rasgos que en un período o sistema anterior estaban subordinados ahora pasan a ser dominantes, y otros que habían sido dominantes se convierten en secundarios”. Este sería el caso, por ejemplo, de la “identidad trabajadora”, dominante a principios de siglo de la mano del anarco comunismo, pasó a ser secundaria en las construcciones identitarias de los movimientos contraculturales y antisistémicos de los '60 y los '80 en los cuales cobraron fuerzas aquellas subjetivaciones segundas que en el período anterior se encontraban presentes pero en estado aún embrionario en cuanto elaboraciones prácticas y precisiones teóricas.

De ahí que no hablaremos de “una” identidad anarquista homogénea y acabada sino de “identidades” cristalizadas en períodos históricos diferentes que, sin dejar de reconocer una variable unificadora (que, como dijimos, viene dado por la noción de libertad), deben ser analizadas a la luz de líneas de fugas, de procesos formadores/formativos que incluyen elementos fragmentarios, alternativos, contradictorios, remanentes e incluso anticipatorios. Trabajaremos entonces con “identidades provisionales” que en el fluir del proceso histórico y en el marco de relaciones sociales hegemónicas se construyen en relación con otras, son una y varias a la vez, son iguales y distintas a sí mismas (Romero, 1995: p. 39)

Consideramos que no puede pensarse ninguna formación política y/ o cultural durante la última década sin colocarla en el escenario que patentiza la consolidación del capitalismo en *su fase multinacional*. Fredric Jameson ha caracterizado esta reestructuración global del capitalismo tardío como sistema, y la lógica cultural que le es propia, el posmodernismo, como el emergente de una serie de factores entre los que se cuentan: el papel de fuerza de las innovaciones tecnológicas de la electrónica y la informática, el predominio de las corporaciones internacionales y del capital financiero; y el auge de los conglomerados massmediáticos (todos con sus consecuencias desterritorializantes y de mutación espacio-temporal) (Jameson, 1991; 1999)

Sin la intención de abarcar (ni siquiera tangencialmente) el debate en torno a la posmodernidad, utilizaremos este término para señalar un cierto “clima cultural” que, a menos que se quiera colocar a Latinoamérica como lo “otro” absoluto de los países centrales, la atraviesa de forma modular por lo que es posible encontrar “trazos” de posmodernidad que, en superposición con las características particulares de la modernidad latinoamericana, gestan valores sobre bases diferenciales de las del primer mundo (Follari, 1992: p.148)

Entenderemos, siguiendo a Jameson, este “clima cultural” posmoderno no como un estilo, sino como una dominante cultural o norma hegemónica, que habilita la presencia y la coexistencia de rasgos múltiples y dispersos, pero subordinados: “un campo de fuerzas en que tipos muy diferentes de impulsos culturales – formas residuales o emergentes de producción cultural- deben abrirse caminos”(Jameson, 1991, p.21). En este sentido queremos rescatar dos elementos derivados de esta lógica de la expansión multinacional del capitalismo: a) el proceso de desdiferenciación de identidades que ha debilitado las tradicionales formaciones de clase a la vez que ha multiplicado las identidades segmentadas y los grupos locales basados en diferencias culturales y convertidos en potenciales foco de conflicto; b) la aparente cancelación de las alternativas políticas en tanto posibilidad de otros órdenes sociales (horizonte esencial de la modernidad) a partir de avance de la derecha política en la década del '80 y la “experiencia de la derrota” de los movimientos sesentistas.

La “globalización” de origen económico, ese “proceso parcial de desmantelamiento de las fronteras que han forjado tanto las culturas nacionales como las identidades individuales” y en el que juegan un papel estratégico la internacionalización de los medios de comunicación social y las formas de cultura masiva es una parte central de los diversos estudios que se han realizado en las últimas dos décadas sobre los nuevos procesos de constitución de identidades. La fractura de los “paisajes nacionales” y el proceso de homogeneización y diferenciación que socava, desde arriba y desde abajo, la fuerza organizadora de las representaciones del Estado-Nación, la cultura nacional y la política nacional, han llevado a algunos autores a

concluir que la constitución del “yo” forma parte, de ahora en adelante, de un “proceso de elaboración de identidades sociales, en el que el individuo se define con respecto a distintas coordenadas, sin que pueda quedar reducido a una o varias de dichas coordenadas, ya se trate de la clase, la nación, la raza, la etnia o el género (Hall, 1991)

Como bien apunta Zizek (1998: p.176), en la era moderna fue el Estado-nación el que vehiculizaba las identidades sociales particulares - primarias (familia, comunidad local). En las sociedades del capitalismo tardío, en cambio, se produce una inversión del pasaje de identificación primaria a la secundaria, en tanto que la “institución abstracta” de la identificación secundaria es cada vez más experimentada como un marco externo, puramente formal y no verdaderamente vinculante (el mercado global), de manera que crecientemente los sujetos buscan apoyo en formas de identificación primordiales generalmente más pequeñas pero que resultan más inmediatas y efectivas al momento de captar al sujeto directa y abarcadoramente, en su “forma de vida” específica, restringiendo así la libertad “abstracta” que posee en su capacidad como ciudadano del Estado - Nación. Para Zizek este regreso a las formas de identificación con comunidades orgánicas se encuentra entonces “mediado” por la lógica de la actual “sociedad universal” transnacional, en tanto debe ser leído como una reacción contra la dimensión universal del mercado mundial cuya forma ideológica es la tolerancia multiculturalista (la “ficción hegemónica del pluralismo y la democracia capitalistas contemporáneas”).

Será importante tener en cuenta este efecto de desplazamiento que en el actual contexto de globalización se produce desde la lucha política hacia el terreno de la cultura (mediado por el repliegue de los sujetos hacia formas de identificación y grupalidad reducidas y a la elaboración de identidades sobre referentes múltiples) para comprender parte de las lógicas que guían la estructuración de la valencia política de las identidades anarquistas en la actualidad. Si bien la marginalidad del anarquismo, así como los contenidos de su agenda política y su anclaje (en algunos casos) en el terreno de la resistencia cultural, no pueden ser leídos únicamente como elementos derivados de una reacción frente al funcionamiento de la sociedad global (lo que implicaría desconocer un largo proceso de transformaciones tanto internas como coyunturales) ; sí es posible leer ciertos elementos emergentes como mediados por las desestructuraciones operadas a nivel estructural que establecen los límites históricos para el surgimiento de nuevos actores que, aún diciéndose a sí mismos libertarios, operan sobre una discontinuidad respecto de las tradiciones anarquistas clásicas tales como la organización sindical a gran escala, *la* revolución social, la interpelación a los trabajadores y la confrontación directa con el aparato estatal.

El segundo elemento que hemos apuntado tiene, sin duda, relaciones estrechas con lo que dije anteriormente. Cerrada la etapa del boom de la posguerra, la respuesta ante la crisis se tradujo políticamente en una general reordenación de fuerzas que conjugó, por un lado, la ofensiva del conservadurismo neoliberal en el mundo anglosajón, y por otro, la alineación tras de estas políticas de los partidos de izquierda con lo cual, a finales de la década del '80, la Internacional Socialista abandonó en gran medida el imperativo de las socialdemocracias europeas durante la posguerra: el Estado de Bienestar y el pleno empleo. Por su parte, el bloque comunista de la Unión Soviética y los países del Este, incapaces de competir económicamente en el mercado mundial y de democratizarse internamente, quedó borrado tras el epílogo del muro de Berlín. En el tercer mundo, los Estados nacidos de los movimientos de liberación nacional quedaron atrapados por las nuevas formas de subordinación internacional y constreñidos bajo la lógica de los mercados financieros globales y sus instituciones de supervisión (Anderson, 2000: p. 126).

Estando fuera de juego todas las fuerzas que antaño se le opusieron, el triunfo del capital se traduce bajo la forma de pensamiento único y un nuevo cuadro mundial de consenso neoliberal con Estados Unidos a la cabeza. El campo de la izquierda quedará entonces reducido o metamorfoseado, entrando en una crisis programática y sobre todo de identidad y de proyectos que pudieran hacer frente al vacío de alternativas.

Crisis que también debe ser vista como la decadencia de la lógica de sentido fundante del discurso político de la modernidad: el espacio público. En la actualidad las matrices discursivas del campo político (Estado, ideología, voluntad), los grandes prototipos racionales (razón, historia, progreso, ética) y los modos de constitución de la subjetividad y la ciudadanía sobre la que se asentaban los supuestos de la democracia tradicional (voluntad general, demandas políticas específicas y partidos políticos como espacio de intermediación entre la sociedad y el Estado) han sido fuertemente reformulados. Son muchos los autores que coinciden en señalar que actualmente la esfera pública ya no es el lugar de participación racional desde el que se determina el orden social: el espacio público de la modernidad ha devenido espacio publicitario el que, a través de la lógica de la discursividad massmediática, impregna crecientemente los valores y las prácticas sociales.

Como ya señalamos, las reformulaciones profundas en la estructura social han lanzado un proceso de

creciente diferenciación y segmentación de las identidades colectivas que marcha a la par de la consolidación de una cultura de masas que se ha convertido en un componente fundamental de la vida política. El movimiento es doble: por un lado, la subjetividad se repliega al ámbito privado (lo que Lipovetsky (1992) denomina proceso de “deserción de lo político” del individualismo contemporáneo) y las resistencias se particularizan; y por el otro, el mundo público es reordenado por el mercado como escenario de consumo y dramatización donde la política se “escenifica” en una mezcla de burocratización (minoría de expertos u oligarquización de las cúpulas) y massmediatización (proceso en y por el cual los medios de comunicación masivos imponen crecientemente su lógica en la construcción de la realidad política).

Para Grüner este “declive del hombre público” y la consecuente crisis de legitimidad del sistema político tiene en Argentina la cualidad específica de ser un problema casi *estructural*, que en la última década y en el marco de la aplicación descarnada de las políticas económicas neoliberales, ha agudizado hasta extremos inéditos los procesos de *desciudadanización y deslegitimación* que ya habían comenzado con la dictadura militar: la explícita identificación del gobierno con el poder económico más concentrado y con los mandatos de los organismos internacionales, el desmantelamiento definitivo del Estado de Bienestar, el indulto a los militares y las leyes de impunidad (Obediencia debida y Punto Final), el colapso del edificio referencial por excelencia de la cultura política argentina, el nacionalpopulismo²⁵, de la mano de la reconversión ideológica de la gran mayoría de los cuadros dirigentes del peronismo y los continuos escándalos de corrupción en los más altos niveles estatales y partidarios (Grüner, 1991: p. 90).

Más adelante veremos cómo opera esta reformulación del espacio público operada por la presencia creciente de los medios en los procesos de construcción de las identidades anarquistas de estilo de vida.

Continuidades y rupturas: Anarquismos

Vale aclarar que el relevo realizado de los grupos que actualmente se encuentran activos no pretende abarcar el amplio espectro del espacio libertario (que va desde organizaciones de la larga trayectoria como la FORA por ejemplo, pasando por grupos con cierta continuidad militante, agrupaciones efímeras o meramente coyunturales, colectivos de afinidad, hasta reivindicaciones individuales). En este sentido hemos realizado un primer recorte sobre la dimensión generacional: luego de un primer trabajo de aproximación al campo pudimos comprobar que existe una discontinuidad entre los “viejos” militantes agrupados en torno a las bibliotecas cuya labor está sobre todo dirigida a asegurar la organización y funcionalidad de estos espacios así como de generar en torno a ellos una labor cultural mediante la organización de conferencias, charlas, debates y tareas propias de la actividad bibliotecaria, y los jóvenes, quienes constituyen la parte más dinámica y activa del proceso en tanto, por diversas vías y con mayor o menor éxito, se proponen “recuperar las calles” y establecer redes y espacios de sociabilidad propios desde donde hacer posible la proyección de alternativas al orden dominante

No estamos planteando que no exista comunicación entre ambos (aunque muchas veces esta se torne conflictiva) ya que será desde el ámbito de las bibliotecas que muchos jóvenes darán sus primeros pasos dentro del anarquismo, tanto por el acceso a materiales de lectura como por la posibilidad de encontrar un primer espacio físico de encuentro para catapultar desde allí una organización propia. Lo que queremos decir es que la misma “urgencia” de la cultura juvenil hace que muchas veces sus acciones y pretensiones choquen con las pautas más rígidas y preservativas de los militantes “históricos” a veces demasiado acostumbrados a ocupar un lugar de guarda de un movimiento durante demasiados años sometido al olvido y a la invisibilidad política.

En este sentido, hemos preferido enfocarnos sobre las nuevas generaciones en tanto actores sociales y políticos diferenciados en el campo de fuerzas social. Sin embargo, cabe aclarar que nuestra mirada se dirigirá no sobre el sujeto juvenil en tanto objeto sino sobre el modo en que el anarquismo se convierte en referente de un tipo particular de adscripción identitaria de los jóvenes urbanos y sobre las distintas articulaciones que esta referencialidad presenta en la constitución de una cultura política y una sentimentalidad libertaria en la actualidad.

Consideramos que si bien la cuestión etaria existe y determina buena parte de las lógicas de elaboración que cristalizan actualmente en una “identidad libertaria”, esta no puede ser reducida al carácter juvenil como única variable ya existen otros elementos (clase, consumo) que se articulan y combinan formando provisoriamente una “estructura compleja”²⁶. En este caso el término clase no estaría indicando la relación directa de los sujetos involucrados con los medios de producción, sino que señala, en el sentido thompsoniano, un modo de experimentar la existencia en una sociedad estructurada de distintas maneras (principalmente pero no exclusivamente según las relaciones de producción) en la que las personas identifican intereses antagónicos y comienzan a luchar sobre esos puntos dentro de un campo de fuerzas social (Thompson, 1989)

Este campo de fuerzas actualmente puede pensarse dentro de un proceso inédito de polarización social bajo la lógica del capitalismo multinacional que ha conducido no sólo, en palabras de Emir Sader (2000: p. 93), a un cambio radical en la correlación de fuerzas entre las clases fundamentales sino también un cambio en la forma que asume la hegemonía. El triunfo de la fracción financiera del capital ha producido un aumento exponencial de las desigualdades a partir del cual los procesos de exclusión y marginalidad se extienden incluyendo cada vez a más sujetos. Dentro de este contexto no resulta impertinente pensar que la búsqueda de los jóvenes de lograr estilos de vida diferenciados pueda pensarse como atravesada por una situación de clase (en el sentido antes descrito) sobre todo si se tiene en cuenta que uno de los sectores más golpeados por la crisis estructural es precisamente el de los jóvenes: “los jóvenes se están transformando, como categoría global, en los nuevos *chivos emisarios* del ajuste, condenados a vivir una suerte de presente eterno y desesperanzado, vaciados de todo interés en su propio desarrollo intelectual y técnico para al crecimiento de una sociedad que no espera nada de ellos (Grüner, 1991: p. 107)

Sentado esto, procedemos a un segundo recorte del objeto que tiene que ver con la necesidad de nombrar dos tendencias cuyas lógicas de identificación, reapropiación ideológica, formas de grupalización y organización de la experiencia pueden diferenciarse y que llamaremos: “*anarquismo de estilo de vida*” y “*anarquismo doctrinario purista*”. En este ensayo, sobre todo por razones de espacio físico, sólo se incluirá el análisis de la primera tendencia. Es necesario aclarar que la clasificación de *estilo de vida* es utilizada por Murray Boockchin. con connotaciones fuertemente negativas, para designar una tendencia dentro del anarquismo norteamericano hacia un *bohémismo individualista* que el autor considera se aleja progresivamente de lo social y plantea la autonomía como un simple comportamiento individual heroico y anticonvencional. Nosotros utilizaremos *estilo de vida* en un sentido que, si bien se reconoce atravesado por múltiples contradicciones, no puede pensarse sólo desde la descalificación. La denominación purista, por su parte, tiene como objetivo establecer una cierta distancia con los que anteriormente hemos denominado, siguiendo a Suriano, doctrinarios puros. La tarea de estos últimos de establecer líneas de acción y una cierta coherencia ideológica ortodoxa dentro del movimiento debe entenderse en el contexto de la fuerte presencia del anarquismo en el proceso de las luchas sociales y del avance entre los sectores obreros de tendencias como el anarcosindicalismo durante las primeras décadas del siglo. De ahí que, en la actualidad, esa tarea pedagógica y orientativa carezca de sentido o validez práctica más allá de la necesidad de rescatar un pasado glorioso o de intentar fortalecer principios eternos sin ningún esfuerzo teórico que pueda reubicarlos y resemantizarlos dentro de un nuevo escenario²⁷.

Ser anarquista, devenir anarquista: música, afinidad y estilo de vida

En este ensayo la noción de “grupo” será utilizada tanto como categoría analítica como para designar una práctica cultural desde donde los sujetos producen conflictivamente una identidad social (mediante la relación igualdad y diferencia) desde múltiples articulaciones. El grupo, en tanto experiencia material y simbólica, “permite articular los procesos variables de diferenciación y desigualdad social para establecer, no sólo posiciones concretas, sino también modos de intervención de los sujetos en las prácticas de la vida cotidiana y de construcción de especificidades en la producción cultural” (Cohendoz, 1996).

Así, lo que hemos denominado anarquismo de *estilo de vida* puede conceptualizarse como el conjunto de prácticas que permite la constitución de un grupo en torno a la apropiación de ciertos elementos de la doctrina anarquista que en combinación con otros referentes (la música punk sobre todo) se convierten en instrumentos vitales de gestión de sentido, traduciendo la antijerarquía como una posibilidad alternativa de “estar en el mundo” y de organizar la experiencia y la sensibilidad a partir de la construcción de espacios, prácticas y discursos donde proveerse, aún provisoriamente, una identidad desde la subalternidad. En un primer momento podemos apuntar que la valencia política de este anarquismo no vendrá dada por el enfrentamiento total y directo frente al Estado a partir de la ligazón de un imaginario revolucionario con el mundo del trabajo (anarquismo clásico) sino que se convertirá en una red variable de creencias, un bricolaje de formas, una “marca” existencial que servirá para establecer un marco de referencia disidente y oposicional (imaginario rebelde), que se presenta fundamentalmente de carácter cultural, es decir, como respuesta frente a la racionalidad de *una* cultura y de un modelo global de organización del poder.

Si bien, desde una perspectiva analítica, este (os) grupos pueden adoptar distintas concreciones empíricas (bandas, movimientos, barra, tribu o colectivo) existe una noción, seguramente menos segura y precisa, que reúne mejor el sentido de lo que queremos expresar: “grupo de afinidad”.

El grupo de afinidad es una tradición de larga data dentro del anarquismo. Ya hacia fines del siglo XIX muchos militantes se unían bajo esta modalidad en forma semi clandestina para producir y difundir literatura anarquista en épocas de persecuciones políticas o de recorte de la libertad de expresión²⁸.

En términos químicos afinidad se define como la tendencia de los átomos, moléculas o grupos

moleculares a combinarse con otros. Podemos trasladar esta acepción en clave de metáfora para explicar que esta tendencia a la combinación se produciría en el caso que nos ocupa mediante la *atracción* de caracteres, opiniones, gustos, fines y experiencias materiales y simbólicas compartidas a partir de una similar posición social y que se expresan antitéticamente mediante la lucha en el terreno cultural.

Ferrer (2000: p. 5) considera que la práctica grupal en la cual las personas se unen *por afinidad* le concedió al anarquismo un rasgo distintivo dentro de las habituales formas organizacionales verticalistas de los partidos políticos democráticos o marxistas ya que, no sólo garantizaba la horizontalidad en la toma de decisiones, sino que promovía “la confianza y el mutuo conocimiento de los mundos intelectuales, emocionales y hedonistas de cada uno de los integrantes (permitiendo) una mejor completud de la personalidad del otro tanto como de sus potencialidades y dificultades”.

Actualmente esta particular forma de grupalidad libertaria tiene una estrecha relación con la música (o con un movimiento musical en particular, el punk) ya muchos de los miembros (aunque no todos ni exclusivamente) sienten una primera *atracción a combinarse* con sus pares a partir de un mismo gusto musical para luego emprender un proceso de nuevas *combinaciones* y articulaciones sobre percepciones compartidas del mundo y de su lugar en él. De allí que en estos grupos no existan estrategias de “reclutamiento” sino más bien redes espaciales y simbólicas de comunicación que facilitan el *libre encuentro* y el *reconocimiento* y la capitalización de *tácticas* de resistencia:

“Sentimos la necesidad vital de agruparnos por afinidad. Un grupo de afinidad, donde se comparten muchas cosas, donde nos vemos las caras para discutir, pasarlo bien y formar el primer ámbito de comunidad que hace a las personas seres sociales, por el cual podemos aportar colectivamente a otros grupos de la localidad, de la región, una porción de identidad. Queremos juntarnos por afinidades, es decir en grupos donde podemos pensar y debatir de cara a cara. Los grupos de afinidad son grupos de lucha, además de grupos donde compartimos y podemos pasarlo bien” (Declaración de la Reunión Internacional Libertaria, Madrid, 2001)

La música, afirma Barbero (1999: p. 279), es un exponente clave de lo popular urbano y la apropiación y reelaboración musical se liga o responde a movimientos de constitución de nuevas identidades que para los jóvenes se traduce en la búsqueda de *su* expresión. De ahí que pensar estas identidades implica también colocarlas como mediatizadas por el consumo ya que, sea por incorporación o rechazo, se constituyen en constante interacción con él. Refiriéndose a la relación de los jóvenes con la música Canclini (1995: p.24) ha señalado que son identidades que se constituyen por su participación en “comunidades transnacionales de consumidores”.

Vale entonces hacer una digresión para marcar los alcances que ha tenido la simbiosis entre el anarquismo y el movimiento punk a partir de su nacimiento en la década del '70. El punk surgió en Inglaterra como un movimiento cultural-musical que planteaba un rechazo explícito a la industria del rock y al “aburguesamiento” de un género que parecía ya no poder expresar la dura realidad y la marginalidad de los jóvenes en la Inglaterra neoconservadora. Una proliferación de bandas (la más famosa y estridente fue *Sex Pistols*) comenzaron a agitar la bandera de la “reacción contra lo establecido” a partir de la cual pretendían manifestar su negativa a ocupar un rol pasivo y numérico en la sociedad y su rechazo a la cultura oficial del éxito y la competencia. *Dod it yourself* (hazlo tu mismo) y *no profith* (no negocio) serían los emblemas de este movimiento rebelde que pronto comenzó a extenderse hacia Estados Unidos y luego al resto del mundo. A través del punk, muchos jóvenes comenzaron a gestar no sólo una forma musical contestataria, sino un modo de vida antiautoritario y un sistema socioestético (ropa rota, crestas, marcas corporales), retórico y de producción cultural (*fanzines*, grabaciones caseras, *gigs*) ciertamente originales y de ruptura con la normatividad imperante²⁹. Era la actitud punk:

“El punk es la música de la gente sin importar de dónde proviene, negros, blancos, punks, skins/ Nadie tiene razón, nadie está equivocado, todos somos seres humanos/ no más falsas divisiones, golpea al sistema, golpea sus reglas/ No tengo clase, no soy tonto/ no tengo religión, porque se que existe algo más/ no tengo color, gente, gente/ No color, no clase o credo/ No destruyan la gente, destruyan su poder y su codicia” (Crass)³⁰.

Aunque no puede afirmarse que todos los *punks* sean anarquistas, sí puede decirse que muchos no tardaron en encontrar relaciones entre este estilo musical y el anarquismo, el hazlo tu mismo pasó a identificarse con la autogestión y la antijerarquía libertaria ofreció un suelo común de confluencias para la rebeldía *punk*. A través de los circuitos y productos culturales del movimiento punk muchos jóvenes “descubrieron” el anarquismo: *“de a poco nos fuimos metiendo y buscando la historia, en bibliotecas anarquistas, nos encontraríamos con grandes luchadores sociales y grandes revueltas en casi todo el mundo. Antes de conocer el anarquismo miraba a este como un partido político más, pero me asombré de*

encontrarme con algo tan lleno de vida, sueños y luchas... me encontraría con un Kropotkin, Bakunin, personajes como Durruti, Radowitzky, Di Giovanni o una Patagonia Rebelde o algo tan grande como la Guerra Civil Española; no sé, hay mucho, comenzaría a definirme como anarco-punk, como también lo hacen en muchas parte del planeta tierra” (Decadencia G, 1996)

Voces fragmentadas: sentimiento y discurso en la prensa *fanzine*

Sobre estas precisiones hemos intentando reconstruir el proceso de formación de una identidad anarquista de estilo de vida mediante dos niveles de análisis: el discurso y las prácticas puestas en juego en el uso del espacio urbano. Nuestra hipótesis de trabajo será que la apropiación que estos grupos realizan del anarquismo no puede explicarse desde lo definido y articulado y por lo tanto no puede hablarse explícitamente en términos conclusivos de, por ejemplo, “neanarquismo” o cualquier otra tipificación de carácter acabado que apele a un sistema de creencias fijas y estables. En este sentido planteamos la existencia de una *sentimentalidad* antijerárquica presente como latencia y desplazamiento en estos grupos y que se establece como una estructura experiencial con relaciones internas específicas, entrelazadas y en tensión, como una “conciencia práctica” de tipo presente, dentro una continuidad viviente e interrelacionada³¹.

Para el análisis de los discursos hemos tomado como fuentes la prensa, la que aquí toma el carácter de un productor cultural típico del sector: el *fanzine*³², cuyo abordaje puede encararse como lo que Nancy Fraser (1994: p. 99) ha denominado *contrapúblicos subalternos*: “arenas discursivas paralelas donde los miembros de grupos sociales subordinados inventan y circulan discursos... que les permite formular interpretaciones oposicionales de sus identidades, intereses y necesidades”.

De rasgos profundamente fragmentarios tanto en lo que hace a los niveles textuales como gráficos (diagramación de planos superpuestos y desordenados, superficies “sucias”, desvíos sintácticos y ortográficos, jergas segmentales, dispositivos de composición tipográfica propios³³), con mecanismos enunciativos de carácter testimonial y conversacional e instancias de enunciación a menudo borrosas (escritura de expresión y confesión) y una conjunción de contenidos y temáticas cuya valencia política e ideológica se haya más en una apropiación experiencial (funcional en el aquí y ahora) que en la construcción omniabarcativa (hablar por el hombre o por la comunidad en su conjunto) de la enunciación política clásica (incluido el discurso universalista del anarquismo); el *fanzine* puede definirse, siguiendo a Steimberg (1994: p. 235), como la expresión narrativa de un modo de *estar en el mundo* que es representado conflictivamente desde un realismo que retorna a lo microsocioal, a lo cotidiano y a los espacios pequeños. Nosotros agregaríamos que además de la inmediatez un elemento importante para pensar las adscripciones identitarias representadas en esta prensa es la marginalidad (tanto material como simbólica). Podemos afirmar entonces que el *fanzine* expresa un modo de estar en el mundo desde los márgenes.

El discurso movilizado a través de este tipo de prensa y la forma en el anarquismo se presenta en él como un referente identitario adquiere un carácter profundamente heteroglósico. Es un discurso que niega la unicidad interpelativa propia del anarquismo clásico (y de los discursos políticos en general: pueblo, trabajadores, hermanos, excluidos del mundo) así como su direccionalidad temática y argumentativa. Es un discurso en el que el que habla (a menudo un enunciador individual) construye su imagen y la del destinatario (a quien le habla) desde una relación, que por el carácter testimonial de lo dicho y la puesta en práctica de dispositivos lingüísticos compartidos, instaura un posición de cierta igualdad que viene dada desde una experiencia compartida frente a un presente que se vive como negativo. Es una escritura fática (del contacto y la cercanía) y del “hacerse cargo” de la palabra desde un registro subjetivo que es, al mismo tiempo, la condición para establecer una relación de identificación. Así, por ejemplo, la editorial del *fanzine* anarco-punk *Ovejas Negras* comienza diciendo: “*Hola que tal, han debido esperar un año para deleitarse con estas páginas que definitivamente se ha transformado en anual (sic). Por falta de tiempo, por falta de ganas, de dinero, en definitiva que como todo es un asco yo también me asqueo. Gracias si compraste el zine, igual si te lo prestaron y le sacaste fotocopia y si te lo robaste gracias igual*”.

Otro rasgo fundamental de la prensa *fanzine* es la transnacionalidad, que no sólo puede ser explicada desde los fundamentos ideológicos del internacionalismo de la doctrina anarquista, sino sobre todo a partir de una *forma de consumo transnacional* de un tipo de música (y del estilo de vida y el sistema de creencias que le son intrínsecos) que se perciben compartidas más allá de las realidades nacionales y que se constituyen en un entramado de bienes simbólicos que conforman una identidad universal y desterritorializada que se manifiesta como dada (sin necesidad de ser explicitada). La temática del *fanzine* es la expresión, dice Steimberg (Ibidem: p. 237), de un segmento social transregional en el que confluyen rasgos de edad, modos de asociación y marginación, asunciones de jergas y modas, prácticas de una ritualidad artístico-mediática y ligazones a lugares-signo diseminados por distintos espacios urbanos y nacionales.

Dentro de estas estrategias discursivas se plantea la pregunta de cómo la anarquía o mejor el

“imaginario antijerárquico” como construcción simbólica adquiere un *valor* determinado como *signo ideológico* (Voloshinov, 1926) presente en estos discursos y de cómo ese valor actúa delimitando las fronteras entre el espacio “propio” (nosotros) y el espacio de los otros (ellos).

La elaboración de un “nosotros los anarquistas”, “nosotros los anarcopunks”, “nosotros los libertarios” insta diferentes alteridades y distintos niveles de enfrentamientos según las circunstancias de interacción que se presentan siempre superpuestos pero que, a fines analíticos, dividiremos en distintos momentos. Así la anarquía es aquello que divide, en un primer momento, a la “conciencia” de la “moda” dentro del movimiento punk y que puede pensarse como un táctica que actúa separando del “nosotros” (siempre presentado como verdadero y positivo) aquellos elementos “desviados” que no alcanzan a “comprender” la “esencia” del movimiento y se limitan al “consumo” de unos productos, estéticas y prácticas que sólo “diferencian” en la superficie (en la “apariencia”) por lo que termina siendo integrados a la norma social mediante la “falsa” rebeldía que ofrece la industria cultural:

“Punk no es sólo la creta. Muchos como yo conocieron la anarquía mediante el punk, salvo aquellos que no tendrían sueños, causas y sólo son muñecos bailando al ritmo de la musiquita, rebeldes pasajeros que quizás el día de mañana sean policías u oficinistas” (Punks)

El mismo proceso de diferenciación opera a nivel extragrupal como marca distinta generacional, aquella que los separa de los “otros jóvenes”: “chicos formales que se dejan deformar por la cultura oficial” difundida por las instituciones (escuela, familia, iglesia, medios de comunicación), “jóvenes exitosos, ambiciosos y ególatras” sumergidos en la “indiferencia”, la “mediocridad” y el “conformismo”, son aquellos que no tiene “ideales” y que son “esclavos que mendigan favores en las antesalas del poder, hilvanan palabras sin ideas y ponen piedras en el camino que ellos por sus miedos no pueden andar”. Misma operación se repite con el mundo adulto (momento en el que a la *conciencia* se le agrega la diferenciación por la *acción*) que aparece asociado con el anquilosamiento ideológico (“*el siglo en que vivo está cansado de inválidos y de sombras y de viejos conformistas*”), con una moral familiar restrictiva y, en general, una “sociedad adulta” que los manipula, los expulsa y los estereotipa (“*esas frases que nos imponen desde chicos, rebeldes sin causa o es la edad ya les pasará ¿ustedes lo creen así? ¡ja, ja!*”)

En un tercer momento, la anarquía deja de ser una marca distintiva de una identidad generacional particular (ser jóvenes, pero concientes, ser punks, pero anarquistas) para articularse desde el espacio de la resistencia cultural en lucha contra el orden dominante a partir de una posición de subalternidad. Movimiento que no implica dejar de representarse como jóvenes pero que abre el espectro de la identidad para construir una relación entre la autoatribución y la alteratribución desde una articulación que reconoce también otros anclajes.

Saberes indiciarios: la teoría en el cuerpo

*“Anarquía no es sólo una idea, anarquía es mucho más.
Anarquía se una forma de vivir, de luchar, de reaccionar.
Anarquía es actitud, es compromiso, es amistad, es alegría.
Anarquía es una sensación, una manera de sentir, de percibir.
Anarquía es una forma de querer, anarquía es una forma de amar.
Anarquía es libertad!”
Reacción lógica e-zine*

“Vivir” el anarquismo implica, entre otras cosas, rechazar una serie de ideas que se reconocen como plenamente en el pasado: el anarcosindicalismo, “la” revolución, la militancia ascética, los discursos emancipatorios redentores, la apelación a los trabajadores como sujetos privilegiados del cambio, la lucha de tendencias (individualismo, anarcocomunismo, anarcofederalismo). Se trata precisamente de un “estilo”, esencialmente polifónico, donde las articulaciones rígidas o fijas se abandonan en pos de una *sentimentalidad* antijerárquica donde el elemento de cohesión es la “actitud” libertaria que se proyecta desde lo personal hacia lo grupal y desde ahí a todas las relaciones sociales:

“El viejo anarquismo apostó por el proletariado y la revolución. Nuestra estrategia, hoy, casi al lado del siglo XXI, ya no puede ser esa. Sabemos que no hay agente privilegiado, a no ser coyunturalmente, de transformación radical. El proyecto libertario del que somos herederos, y cuya invención debemos ser capaces de continuar por cuenta y riesgo propios, implica la participación activa y empeñada de la inmensa mayoría de los seres humanos, la promoción de una relación alternativa entre el individuo y la sociedad, entre el hombre y la Tierra, entre las creación y las reglas, entre lo particular y lo universal” (Manifiesto libertario para un fin de siglo).

Este anarquismo es, como doctrina, casi epidérmico (saber no sabido). Es un anarquismo que se hace en la calle, en la pared, en la forma de relacionarse con la naturaleza. Es un discurso que no se moviliza desde

la confrontación ideológica, la disquisición analítica o la argumentación política y racional, sino desde la experiencia cotidiana y la vivencia personal, que no aspira a “la” revolución sino a “múltiples revoluciones” microscópicas y cotidianas. En la prensa *fanzine*, la teoría sólo informa lateralmente y es habitual la incoherencia y la mezcla entre tendencias y referencias doctrinales que a nivel discursivo operan como yuxtaposiciones y cruces que hacen prácticamente imposible determinar un anclaje ideológico. Si bien todo parece indicar la preeminencia de una postura individualista (aunque tampoco en los términos clásicos de Proudhon o Stirner) las frecuentes apelaciones a la vida comunitaria, al federalismo o a la organización solidaria (apelando alternativamente a Bakunin, Kropotkin, el EZLN³⁴) hacen dudar de las clasificaciones estrictas y nos lleva a pensar que estamos frente a un discurso sobre todo catártico, mezcla de desesperación, nihilismo y urgencia en el que anarquía es, como rezaba una canción del grupo *Cadáveres de Niños*:

“Volantes y aerosol/ Fanzines y molotovs/ Grupos independientes y squats. Nuestra dispersa acción/ Resistencia en acción/ No hay ideología ni concientización/ Sólo una idea/ Basta de opresión/ Caos contra el orden impuesto: desorden para la creación/ Generación en resistencia/ No somos slogans de moda, somos sentimiento y desesperación por venganza y por amor/ La reacción es inevitable/ El sentimiento, incontrolable”

De las múltiples voces que hacen el coro de esta rebeldía, no hay ninguna que pueda pensarse como definitiva y articulada, reducible a una única cosmovisión o con posibilidad de síntesis. Es un estilo hecho de reapropiaciones múltiples donde todo saber es indiciario y conjetural, eminentemente corporal.

Parece importante hacer una nueva digresión para marcar que en los últimos años la producción de *fanzines* a sufrido cambios importantes, tanto cualitativa como cuantitativamente. Por lo menos hasta los dos primeros años de la década del '90 existían no sólo en mayor cantidad sino que tenían una calidad (en términos de originalidad y contenido) bastante superior. Esto es, que si bien compartían las características textuales, gráficas y enunciativas que hemos descrito, a nivel de contenidos manifestaban una postura más informada que (sin pretensiones de erudición) trascendía la mera anécdota o proclama. A esto se le sumaba la convivencia con otras publicaciones anarquistas (como las revistas *La Letra A* o *Utopía*) que, desde un estilo más cercano a lo literario, apoyaban, difundían y ensayaban nuevas elaboraciones en torno a la problemática del poder y la autoridad y, en general, sobre el carácter de un anarquismo ya desprendido del imaginario trabajador de principios de siglo. Es evidente que al ritmo acompasado por la cercanía del nuevo siglo, la producción discursiva del anarquismo (o mejor, de esta escena del anarquismo) fue decayendo progresivamente, lo que habla, por un lado, de la deserción de la escena pública de una generación de libertarios, y por otro, de los cambios sociales profundos que, neoliberalismo y globalización mediante, han marcado en la última década el ritmo de las disidencias que, en el caso de estos grupos de estilo de vida, ha tomado la forma de una “fuerza centrífuga” (la que aleja los cuerpos del centro hacia la tangente) (Reguillo Cruz, 2000: p.153) expresado en un movimiento de repliegue y automarginación de carácter más defensivo que confrontativo ante un mundo cada vez más complejo e inaprensible. Movimiento que, como vimos anteriormente, no puede dejar de ser pensado por las transformaciones tanto como económicas como en el ámbito de la cultura y la ciudadanía experimentadas en los últimos años y que se patentizan en estos corrimientos hacia los ámbitos privados, las luchas particulares y los espacios cada vez más invisibilizados de lo público.

Esta determinación, sin embargo y como ya hemos dicho, no significa que las prácticas y experiencias movilizadas por estos grupos subordinados se agoten en un carácter simplemente reactivo y que puedan ser reducidos a posiciones fijas o a productos terminados; ya que si toda hegemonía es siempre dominante pero “nunca de modo total o exclusivo” es necesario comprender, como afirma Williams (op.cit.: p. 136), la “apertura finita pero significativa” de ciertas contribuciones e iniciativas

La memoria débil: identificación y estereotipo

Pero volvamos. La pregunta entonces es ¿Cuál es la dimensión de la “resistencia cultural” que estos grupos movilizan a partir del *uso* que hacen del anarquismo? En primer lugar se trata de la movilización de una serie de elementos *emergentes* dentro la topología política y cultural del anarquismo: el primero de ellos es la imbricación con el movimiento punk que, de hecho, constituye una fuerte mediación al momento de interpretar el sentido de la anarquía y de activar las prácticas en función de esa apropiación. Podríamos decir que es una adscripción “negociada” en la que ciertos valores y creencias se adoptan y se funcionalizan a las necesidades presentes mientras que otros se descartan no sólo por considerárselos perimidos sino porque no resultan inmediatamente aplicables como soluciones inmediatas.

Esta negociación de sentido trae consigo una especial relación con el pasado y con la memoria histórica ya que ninguna identidad tiene certificado de nacimiento y en el proceso de su constitución se alimenta de diversas tradiciones para renovarlas y resemantizarlas desechando elementos hasta conseguir un

“estilo” que la diferencia de las demás (Reguillo Cruz, op. cit.: p.128)

En este caso, la relación de estos grupos con la memoria histórica del anarquismo es tan epidérmica como su activación presente. Es definitivamente un estilo de anarquismo no purista ni centrípeto tanto por el escaso nivel doctrinario como por la negación de buscar en los orígenes el sentido del presente y la proyección del futuro. El pasado se respeta pero escasamente se “conoce” y este conocimiento la mayoría de las veces se encuentra filtrado por las operaciones de “memoria selectiva” vehiculizados por la cultura oficial como versiones configurativas del pasado. En el caso del anarquismo estas operaciones han actuado en dos frentes combinados: la amnesia y la estereotipación a través del aura romántica o violenta. Si es cierto que el anarquismo ha sufrido, mucho más que cualquier otro movimiento, el olvido y la supresión histórica, no lo es menos que cuando ha sido convocado se lo ha hecho, o asociándolo con el caos, el desorden y la violencia irracional (como ejemplo propongo revisar cualquier diccionario); o - sobre todo desde la industria cultural- a través de una caricaturización cargada de tendenciosidad y verdades a medias. Richard Porton abordó este tema en su excelente libro *Cine y anarquismo* (2001) donde realiza un trabajo minucioso de deconstrucción de las formas en que el anarquismo ha sido escenificado en las producciones cinematográficas (tanto de Hollywood como del llamado cine de autor o cine arte) apuntado que, salvo pocas excepciones, las producciones recorren un campo que va desde el cliché de los anarquistas como renegados extranjeros tiradores de bombas, pasando por las concepciones lombrosianas de la demencia y la depravación, las del violento desventurado y encantadoramente incompetente, el bohemio renegado hasta, quizás la peor combinación, el romántico eternamente rebelde siempre incomprendido tanto en su violencia como en su inconmensurable capacidad de amar.

Todas estas construcciones tienen un sentido profundo en las nuevas generaciones que, en combinación con los silencios y las deformaciones de la educación formal, actúan prefigurando una imagen del anarquismo asociada más a la figuras del héroe individual (Severino de Giovanni, Kurt Wilkens, Simón Radowitsky, Ravachol) y al martirologio de los inmolados en la lucha (los mártires de Chicago, la “patagonia trágica”) que a la comprensión integral del movimiento en sus diversas etapas, tendencias y concreciones históricas así como de todos aquellos hombres que aportaron desde la militancia y el pensamiento pero sin lo que parece ser el “plus” histórico de la muerte trágica o el acto espectacular.

De todos modos, podría pensarse que para una identidad que se nutre de la experiencia vivida, del sentimiento y la latencia inmediatas, mucho más que de los grandes relatos y de la profundidad de la dimensión histórica (en una etapa que se caracteriza precisamente por la pérdida del sentido de la historia), personajes donde la “idea” y la “vida” se compactan sin solución de continuidad parezcan simbólicamente atractivas y más directamente representativas. Fredic Jameson (1999: pp. 36 y 37) considera precisamente que el “gran tema” de las sociedades contemporáneas regidas por la lógica del nuevo momento del capitalismo tardío multinacional es el modo en que nuestro sistema social ha perdido poco a poco su capacidad de retener su propio pasado y a vivir en un presente perpetuo y un cambio permanente que anula tradiciones como las que, de una manera u otra, toda la información social anterior tuvo que preservar. Proceso en el cual la función informativa de los medios cumple un rol fundamental como agentes y mecanismo de la amnesia histórica.

Como dice Cristian Ferrer (1998) el prestigio político del que aún goza el anarquismo está teñido de un color tenebroso que no deja de ser percibido por muchos jóvenes como una aura lírica: “lo tenebroso acopla al anarquismo a la violencia y al jacobinismo plebeyo; lo lírico, al ansia de pureza y la intransigencia”.

La política y lo político: ciudadanía e industria cultural

La autoatribución de una identidad política y cultural a partir de formas diferenciales de construcción de un “adversario” que en muchos casos aparece como difuso y omnipresente, se puede percibir a nivel discursivo en los modos en que estos grupos intentan *acentuar* sus palabras de manera que expresen su experiencia y sus valoraciones antitéticas. Es evidente que en la concepción del anarquismo de estilo de vida la acentuación que se le da a la antijerarquía no se encuentra (o no lo hace exclusivamente) en la lucha contra el Estado o contra un conjunto de relaciones sociales tradicionales y opresivas más o menos identificables sino contra un modo de ver el mundo y de organizar la experiencia que se presume como impuesto desde un poder cada vez más difícil de corporizar. El antagonismo es entre “ellos” los que quieren “*destruir mi libertad*” y nosotros que “*no somos dueños de nada excepto de nuestra libertad y del odio a quien nos la quita*”. Más allá de las tipificaciones con los que se nombre la vivencia de la opresión (Estado, iglesia, capital, medios de comunicación, policía, multinacionales) en general se va contra un sistema que se problematiza desde una sensación creciente de aprisionamiento normativo. La pura negatividad que transmite el “*ir contra todo lo establecido*” significa en este caso rechazar un estado de cosas uniforme, una existencia monótona y enajenada que provoca angustia e incertidumbre, rechazar un orden regido por el dinero y un

pragmatismo economicista que “*alambra*” todo el tejido social y “*monetariza*” hasta las relaciones más íntimas y cotidianas.

Dentro de este contexto la relación con la ciudadanía, el sistema político y las instituciones es la de una absoluta ajenidad. Nada hay en la política y en la democracia más que falsedad, manipulación y vasallaje por lo tanto no sólo se la rechaza sino que se la expulsa como posibilidad referencial. Son entes en “suspense” que existen sólo a través del gesto que los suprime³⁵. Sin embargo, la escasa problematización de la cuestión política dice mucha más cuando se la articula con las valorizaciones que estos grupos hacen del mercado y los medios de comunicación. Como una gran metáfora de la transformación del espacio público, de la crisis de legitimidad y representación del sistema político, de la (in)capacidad integrativa del Estado y de la obstrucción de los proyectos alternativos (ver apartado sobre *Globalización y Cultura*), resulta revelador descubrir que con quien se discute, a quien se enfrenta y contra quien se lucha (es decir, por quién se sienten directamente interpelados) son los valores hegemónicos movilizadores por los medios de comunicación. Medios convertidos, cada vez más, en el lugar donde la ideología dominante se vertebró en un discurso de masas que tiene por función “hace soñar a los pobres el mismo sueño que los ricos”. Lo que estaría indicando que es en la cultura y no el terreno político clásico donde abrevan los nuevos conflictos sobre las formas de poder que atraviesan la vida cotidiana. En la pelea por defender la posibilidad de un espacio de libertad y un estilo propio de identidad, el enemigo es fundamentalmente la homogeneización cultural que viene desde el mercado transnacional vía medios de comunicación (sobre todo electrónicos) y la cultura de masas. Vale aquí un ejemplo a múltiples voces:

“Los alambrados cubren todo el tejido social intentando romper los lazos de solidaridad mínimos que nos permitirían vivir una vida más enriquecedora. Esos alambrados se van colocando, con la complicidad de muchas de sus víctimas, gracias a los modernos medios masivos de comunicación que con su penetración en todos los niveles permite crear la ilusión de que todos están en condiciones de consumir lo que se ofrece y esa ilusión va tejiendo los alambrados de su propia dependencia.

Todo avance ocurrido en el campo de la comunicación ha respondido a un único fin: expandir la dominación cultural primer mundista, el american way of life. Cada uno tiene su lugar y nosotros somos sudacas y subdesarrollados. Ese es el rol que cumplimos en este juego: observar desde afuera como nos estigmatizan y consumir sus productos.

¿Construir qué? Si nunca como antes en el capitalismo hubo tanta variedad de beldents para elegir ... si bueno, pero....¿pero qué? por algo cayó el muro de Berlín... de cualquier manera pasan cosas feas ¿puedo decir eso, seño? La política es hoy un producto más te que ofrece el mercado, podemos hacer política tanto como ir al shoopng, navegar por Internet, jugar al ping pong. Se puede consumir trotskismo, maoísmo, anarquismo, guevarismo... hay una opción para cada perfil de consumidor

Los medios se encargan de ocultar o manipular la información a su antojo.

La sociedad del espectáculo está a la orden del día... y la aceptación de este show es un producto directo del sistema neoliberal y posmodernista, que tiene poco de liberal, casi nada de moderno y mucho de cholulismo social... La gente que supo hacer la suya representa todos los valores defendidos y proclamados por este sistema capitalista, explotador y machista

Los valores propios del sistema: competencia, eficiencia, jerarquización individual, fundamento de la organización de las diversas instituciones, que son promovidos desde los estamentos del poder a través de los medios de comunicación, impiden el cumplimiento de los derechos fundamentales de los seres humanos” (El Hereje, A desalambrar, Ovejas Negras).

Estas percepciones (independientemente de los esquematismos) nos permiten afirmar la hipótesis de que la disputa por fijar los significados sociales se realiza cada vez más en el terreno de la cultura que en los tradicionales espacios de la lucha política. Lo que lleva, por un lado, a asumir la cultura como un campo conflictivo y como el escenario de las mediaciones simbólico-institucionales donde (actores e instituciones) códigos e identidades disputan sentidos, valores y poderes mediante los cuales se estructura la experiencia cotidiana de la gente y se otorga un “orden” para entender el mundo y entenderse con el mundo (Vélez y Raya, 1995: pp. 9). Y por otro, demuestra el punto en que las nuevas tecnologías de comunicación al llevar al extremo - en términos de Baudrillard - el “simulacro de la racionalidad” hacen visibles un *resto* no simulable, no digerible, que desde la alteridad cultural resiste a la homogeneización generalizada (Barbero, 1998: p. 252).

Vivir de forma libre, anárquica, libertaria es rebelarse contra un orden de sentido que se experimenta como culturalmente normativo y contra la desapropiación operada por el capitalismo del sentido de la vida. El significado de la rebelión anarquizante es la negatividad frente a ese orden que, desde el margen cultural, cuestiona no sólo las certezas y verdades del capitalismo democrático sino, sobre todo, la mediación de

representación de los medios de comunicación y de la industria del espectáculo. El valor de la antijerarquía se encuentra pues en esa resistencia cultural (nómada, desarticulada, inmediata, cotidiana, efímera y minoritaria) que se opone frente a las presiones serializantes de la cultura-mundo. El sentido de la negatividad que estos grupos establecen respecto a la cultura dominante puede leerse como una práctica de dislocación (que en este caso opera sobre la idea de libertad) en la medida que, como afirma Laclau, toda identidad es dislocada en tanto depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. Pero esto mismo significa que los efectos de la dislocación habrán de ser contradictorios ya que si por un lado amenazan las identidades, por el otro, están en la base de la constitución de identidades nuevas (Cohendoz, 1996) que se religan a lo político a partir de nuevas coordenadas.

De ahí que no deberíamos pensar que estas rebeliones marginales nieguen totalmente el sentido de la política (*“la política no sólo es cosa de políticos”*): resulta mejor verlas como un síntoma de los cambios profundos en la vida social contemporánea y de cómo nuevos sujetos se convierten en actores sociales a partir de otra construcción de lo político basada en el deseo, la emotividad, la experiencia cotidiana, las relaciones afectivas y las prácticas locales, es decir, en el proceso vivido. Más allá (o más acá) de su eficacia política comprobable (que la mayoría de las veces no trasciende lo ritual o queda atrapada en la guetización) lo que indican estas rebeldías, en la convergencia de los procesos de transnacionalización con la nueva concepción que cobra la político, es, evocando a Barbero (1998, p. 288), hasta que punto lo cultural señala la percepción de dimensiones inéditas del conflicto, la formación de nuevos sujetos y formas nuevas de resistencia.

Para un agenda de las luchas

Importa ver ahora los temas que se encuadran en la agenda de las luchas de estos grupos anárquicos de estilo vida. Cada uno de los cuales indican aquellos espacios y valores donde la resistencia y la posibilidad inmediata para la institución de alternativas no coercitivas, no autoritarias y descentralizadas son llevadas a cabo como elementos constitutivos de la autonomía individual (en primer lugar), la convivencia grupal, las relaciones sociales, las prácticas cotidianas y las tácticas políticas. Cada uno de estos elementos pueden presentarse, al interior del grupo, en forma individual o combinada, del mismo modo en que no existe sobre ellas el absoluto consenso ya que sin bien algunos puntos “éticos” y “tradicionales” son ampliamente compartidos en tanto no pueden ser negociados desde una postura antiautoritaria (antisexismo, antihomofobia, antimilitarismo, antibelicismo, solidaridad, internacionalismo), otros, generalmente emergentes y que entran en el terreno de la elección personal (vegetarianismo, especifismo) o se convierten en tendencias (antiindustrialismo, ecologismo social), suelen ser objeto de posturas encontradas. Como se podrá comprobar muchos de estos ejes de lucha no pueden encuadrarse como específicamente “anarquistas” ya que son compartidos por otros grupos sociales manifestando así la esencial transversalidad de los conflictos librados en el campo cultural

- *Vegetarianismo y veganismo*: se conciben como actitudes “éticas” de respeto hacia la naturaleza y los animales, de armonía con el entorno y de preservación del medioambiente y la biodiversidad. Además de suprimir el consumo de carne, el veganismo promueve evitar el uso de productos animales en las vestimentas, calzados o en cualquier otro producto que derive de los animales y la eliminación de la dieta de pescado, aves de corral, huevos, leche y de la miel y sus derivados. En esta misma línea, pero desde una postura más problemática, se coloca el *straight edge*, corriente que aboga por el no consumo de drogas y alcohol y se opone a lo que entienden como “sexo promiscuo” (relaciones ocasionales). Los *straightedge* son bastante minoritarios dentro de las agrupaciones libertarias ya que sus posturas se viven muy conflictivamente e incluso chocan con otras opiniones que proponen la “libertad de acción” para el autocultivo de cannabis y hongos psicoactivos y la libre fabricación, circulación y consumo de “cualquier sustancia alucinógena que no esté emparentada con el capitalismo y su forma de producción”.

- *Liberación animal y especifismo*: parte de la idea de que en la naturaleza no existen jerarquías entre especies (*animales humanos y animales no humanos*) y que ante la creciente degradación social se hace necesario crear situaciones propicias para el desarrollo del hombre en un medio ambiente protegido y respetuoso de la diversidad. Las acciones se centran contra las domas, tauromaquia, circos, zoológicos y pajarerías, perreras, caza, granjas, peleterías, cría y engorde industrial, mataderos y laboratorios de experimentación (vivisección). En la localidad bonaerense de Monte Grande funciona el grupo de apoyo al ALF (Animal Liberation Frontal) que organiza y distribuye información sobre el tema y promueve la solidaridad con los presos encarcelados por acciones en defensa de la liberación humana/animal. Hasta 1998 funcionó también GAPLAH (Grupo Autogestionario Para la Liberación Animal y Humana).

- *Ecología social*: una de las tendencias anarquistas más elaboradas de los últimos años, Ecología Social se basa sobre todo de los desarrollos del intelectual norteamericano Murray Bookchin. En los años '80 esta teoría tuvo una influencia importante en las primeras etapas del movimiento de los Verdes en Estados

Unidos. Parte de la comprensión de la problemática ecológica como una consecuencia del modelo de desarrollo imperante y de la idea de progreso ilimitado, la elaboración de la estabilidad ecológica como un efecto de complejidad y variedad (unidad en la diversidad) y la organización directa de los ciudadanos en las formas de gestión de las comunidades sobre los principios de solidaridad y complementariedad. Entre los grupos locales existen algunos intentos de generar experiencias de este tipo a partir de la ocupación de tierras fiscales en el interior, sin embargo, el nivel de aprehensión de las propuestas teóricas es todavía muy difusa. Pudimos constatar la existencia, hasta 1996, de dos centros basados en esta tendencia (Grupo de Acción Ecológico Social PEUMA, de la provincia de Córdoba, el Instituto de Ecología Social *Los hermanos Reclus* y el grupo RAN- Resistencia Antinuclear) pero no comprobamos que estos siguieran funcionando en la actualidad.

- *Antisexismo* y antihomofobia: son también actitudes “éticas” cuya defensa se emprende desde las prácticas cotidianas al interior de los grupos atendiendo a la horizontalización de las relaciones humanas fuera de todo autoritarismo y violencia y al respeto por los derechos humanos. El cuestionamiento a la estructura patriarcal de las sociedades se incluye como eje central. Las acciones se concentran en la difusión y apoyo a las luchas de mujeres y homosexuales, campañas por la despenalización del aborto, contra la discriminación y por la libertad reproductiva. Se incluyen, por supuesto, las acciones antirracistas y contra la represión policial que recientemente se organizaron a partir de la creación de un grupo apéndice de la organización internacional ARA (Acción Antirracista)

- *Anticonsumismo*: partiendo de la idea que el consumismo se ha convertido en las sociedades actuales en un tipo específico de relación social y una herramienta básica de dominación, se promueve prescindir de los artículos superfluos apostando a vivir sólo con aquello que se considere imprescindible para una existencia digna y armónica. Se promueve el rechazo al dinero fomentando la autogestión, el autoabastecimiento y el trueque.

- *Solidaridad con los presos políticos*: acciones coordinadas desde (aunque no únicamente) la sede argentina de la organización internacional Cruz Negra Anarquista, la que, en conjunto con otras como ABC (*Anarchist Black Cross*), apoyan a presos por razones políticas. Entre sus postulados figuran la promoción de la autoorganización dentro de las cárceles, el fomento de los vínculos de comunicación con el exterior y las campañas contra el sistema carcelario y penal.

- *Antimilitarismo* y *antibelicismo*: temas clásicos dentro de la doctrina anarquista son adoptados dentro de los postulados de estos grupos en conexión con la cuestión del nacionalismo y la militarización de las grandes potencias mundiales. Generalmente las acciones se traducen en manifestaciones de repudio ante los conflictos bélicos y ante eventos varios como ferias de armas y exposiciones y actos militares. Si bien no existen organizaciones específicas los libertarios han tenido participación en diversos grupos como la Coordinadora contra la Tercera Guerra Mundial.

- *Antiindustrialismo* y *rechazo al trabajo*: postura por momentos cercana al neoprimitivismo elaborado por John Zerzan³⁶ considera el trabajo asalariado como una forma de explotación y alineación personal que impide la plena realización de los valores naturales del hombre al convertirlo en un “objeto” al servicio de la producción capitalista. Aboga por el retorno a las comunas., al nomadismo y a los lazos de sociabilidad no mediados por el consumo. Esta postura es defendida desde los fanzines *Krotos del Infinito* y *Decadencia G*.

- *Pueblos originarios*: se encuadra dentro de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a su autonomía cultural y, sobre todo en los últimos años, a la denuncia del avasallamiento que las grandes empresas multinacionales están realizando (fundamentalmente en el sur del país) sobre las tierras pertenecientes a estas comunidades, mecanismo favorecido por la inexistente legislación y preocupación de los gobiernos nacionales y provinciales. Desde la Biblioteca Popular José Ingenieros se realiza una intensa labor informativa mediante boletines y comunicados difundidos a través de Internet.

Autogestión y acción directa

Los dos pilares que se enuncian como base y punto de partida de todas las prácticas puestas en juego para lograr los objetivos antes planteados son la autogestión y la acción directa, ambas en íntima relación con la proclamación de búsqueda de la coherencia entre medios y fines.

El término autogestión alude en forma general a un proceso grupal de participación directa que apareció en principio asociado a los centros de producción que funcionaban bajo el control de los trabajadores para pasar luego a referirse a toda organización que tomara como base la participación directa de las personas para dar satisfacción a sus necesidades. Las prácticas autogestivas fueron probadas exitosamente durante los acontecimientos de la Guerra Civil Española y luego, con las distancias del caso, en las pautas organizativas de los movimientos ansistémicos de la década del '60 (resoluciones asamblearias, coordinadoras de delegados renovables, estructuras horizontales).

Dentro de los grupos anarquistas de estilo de vida, la autogestión implica, por un lado, una forma de organización grupal no jerárquica y descentralizada (que muchas veces, al momento de tomar decisiones, deriva en la pura retórica inconducente), por otro, una forma de organización de la producción (“hazlo tu mismo”), el consumo y la experiencia que tiene como objetivo desligarse (aunque sea en parte) de los circuitos mercantiles tradicionales y de los ámbitos tutelados por las instituciones sean estatales o de otra índole.

La mayor parte de las producciones culturales de estos grupos se realizan bajo modalidades autogestivas: *fanzines*, volantes, pintadas, recitales, grabaciones musicales, actos y viajes. La solidaridad y la colaboración de los pares resultan entonces decisivas ya que, como el dinero es siempre escaso, la administración de los recursos depende de la voluntad de todos los miembros. El dinero recaudado proviene la mayoría de las veces de las ventas de *fanzines*, prendedores (fabricados con tapas de cerveza, papel y plástico), parches serigrafiados, grabaciones caseras o pirateadas y libros; y de las colaboraciones voluntarias de los miembros que trabajan en forma estable o temporaria.

En el caso de las experiencias comunales o de ocupación, como el centro social de la localidad bonaerense de Laferrere, la autogestión no sólo abarca la resolución de la subsistencia económica sino la forma en que se organiza la convivencia (roles, tareas, funciones) y la relaciones con la comunidad³⁷.

La acción directa es un concepto fundamental y el principio político por excelencia del anarquismo. Dentro de las organizaciones sindicales actúa como un principio general de conducta que rechaza toda intervención estatal o externa de cualquier otro tipo, en el desarrollo y accionar de las organizaciones obreras (Bilsky, 1985: p. 113). En general representa una estrategia política de lucha “inmediata” (pacífica o violenta) que tiene como objetivo lograr los fines propuestos sin mediaciones estatales o institucionales de ninguna especie. Juan Suriano ha señalado que el para el anarquismo de principios de siglo la acción directa implicaba tres tácticas que podían aparecer juntas o contrapuestas: la acción propagandística a través de la prensa y de la creación de una red de círculos o centros desde donde su pretendía emitir un mensaje cultural alternativo; la propaganda por el hecho (que iba desde el boicot y el sabotaje hasta el terrorismo individual) y la huelga general revolucionaria.

Dentro de estas tres tácticas es evidente que sólo la primera continúa vigente como forma de lucha, mientras que la segunda ha sido reformulada y la última anulada. Así las cosas, la acción directa actualmente señala la necesidad de generar espacios y discursos alternativos al orden normativo vigente y que puedan ser pensados y vividos por fuera de la lógica jerárquica. Estas tácticas se realizan, de hecho, rechazando (dentro de los límites obvios) los imperativos tanto del Estado como del mercado mediante la administración de recursos (materiales y simbólicos) propios y la ayuda mutua.

En cuanto a la propaganda por el hecho, es claro que el terrorismo o a la acción violenta (aún cuando persista en el imaginario como posibilidad) no se concreta en la práctica más allá de actos puntuales en contextos propicios (marchas, manifestaciones) y con alcances que nunca superan las roturas de vidrieras o los enfrentamientos callejeros. Del mismo modo, tácticas como el boicot o el sabotaje se han desplazado del ámbito clásico de la producción (daño de maquinarias o de lotes de productos) al del consumo (no comprar determinados productos o marcas, no asistir a determinados eventos).

En cuanto a la huelga general, no hay mucho que agregar más que, además de constituir actualmente una opción improbable (sobre todo en los términos planteados por el anarquismo clásico³⁸), es rechazada en tanto y en cuanto es rechazado el anarcosindicalismo y las organizaciones gremiales

Marcar la ciudad, proveerse una identidad

"El amor y la libertad deben invadir las calles, las plazas, todo lugar y encontrarnos en ese camino"(volante Feria Nómada)

El uso del espacio urbano se ha convertido en un enclave de análisis muy importante para comprender los actuales procesos sociales y de construcción de identidades en los sectores subalternos. Desde diversas disciplinas (y desde su cruce) se ha intentado dar cuenta de las repercusiones sobre la vida de las ciudades del entrelazamiento entre la urbanización creciente predominante en las sociedades contemporáneas, la serialización y el anonimato en la producción, y la reestructuración de la comunicación inmaterial (desde los medios masivos y la telemática); que modifican los vínculos entre lo público y lo privado y la escenificación de la política (Canclini, 1990: pp.265-267)

Diversos procesos directamente ligados a la reestructuración profunda que conlleva la emergencia de la capitalismo multinacional (y que hemos descrito a lo largo de este trabajo) repercuten en el espacio urbano y en la ciudad y su historia alejándolas del lugar constitutivo que tenían sobre la identidades colectivas. Una de las caras de la desterritorialización que provoca el actual proceso de globalización neoliberal, afirma Barbero (2000), es la desurbanización: “Me refiero a que la experiencia cotidiana de la mayoría de la gente es

de un uso cada vez menor de sus ciudades que no sólo son paulatinamente más grandes sino más dispersas y más fragmentadas. La ciudad se me entrega no a través de mi experiencia personal, de mis recorridos por ella, sino de las imágenes de la ciudad que recupera la televisión. Habitamos una ciudad en la que la clave ya no es el encuentro sino el flujo de la información y la circulación vial. Hoy una ciudad bien ordenada es aquella en la cual el automóvil pierda menos tiempo. Como el menor tiempo se pierde en línea recta, la línea recta exige acabar con los recodos y las curvas, con todo aquello que estaba hecho para que la gente se quedara, se encontrara, dialogara o incluso se pegara, discutiera, peleara. Vivimos en una ciudad "invisible" en el sentido más llano de la palabra y en sus sentidos más simbólicos. Cada vez más gente deja de vivir en la ciudad para vivir en un pequeño entorno y mirar la ciudad como algo ajeno, extraño”.

García Canclini (op.cit.) ha analizado la cultura urbana a partir de la categoría de hibridación intercultural enfocándose sobre una serie de procesos que darían cuenta el punto en que la desarticulación de lo urbano pone en crisis la idea que los sistemas culturales puedan explicarse por la relación de la gente con un tipo de territorio e historia que prefigurarían y dotarían de sentido los comportamientos de cada grupo. En *Consumidores y Ciudadanos* (1995) e *Imaginario Urbanos* (1997), Canclini retomará el tema de la ciudad en relación con las reestructuraciones sustanciales que la globalización imprime a la escena sociocultural apuntando que se hace necesario introducir a los análisis la categoría de consumo (en tanto parte de los procesos de reflexión cultural de los sujetos) y ver a las megametrópolis actuales como ciudades autocontenidas (más de una en sí misma) cuya imagen depende directamente de los sujetos que la usan y transitan.

En relación con los movimientos sociales, Manuel Castells (1983), ha señalado la forma en que la desterritorialización es resistida desde las culturas regionales y los ámbitos locales (precarios, dispersos, y fragmentados) ligando la lucha por una vida digna a la lucha por la identidad, por la descentralización y por la autogestión. Lo que implica que la despacialización traduce al mismo tiempo un proceso de recuperación y resignificación de ciertos territorios políticos y culturales “vitalés”.

En esta perspectiva el francés Michel de Certeau, a lo largo de su voluminosa obra *La invención de lo cotidiano* (1999), se ha encargado de desentrañar la lógica de los procedimientos que las “mayorías anónimas” ponen en práctica cotidianamente dentro de los abarcadores márgenes del orden dominante. Desde un punto una mirada que él mismo califica como “antidisciplinar”, de Certeau busca la formalidad inmanente a las múltiples “astucias” que los “débiles” oponen para rediseñar el discurso del otro, el espacio que transitan pero que no les pertenece. A estas astucias las llama *tácticas*: “modos de lucha de aquel que no puede retirarse a su lugar y se ve obligado a luchar en el terreno del adversario”. La mirada de De Certeau propone abordar las prácticas culturales de los sectores subalternos no desde las operatorias que el orden dominante realiza con el fin de moldearlas, conducir las o manipularlas, sino desde la capacidad de resistencia que estas despliegan y cuyo fin último es fundar un *espacio*, aunque sólo sea como meros inquilinos, donde construir una identidad propia (Zubieta, 2000: pp. 95).

¿Cómo pueden traducirse estas formulaciones al análisis de los grupos anarquistas que hemos llamado de estilo de vida? ¿Cuáles son las tácticas que activan al momento de posicionarse frente a las interpelaciones de la cultura dominante? ¿Cómo usan y reformulan la tradición anarquista hibridándola con otros saberes y experiencias? ¿De qué modo negocian la posibilidad de fundarse una identidad propia y diferenciada? ¿Cuáles son los sentidos que alimentan el imaginario antijerárquico de los jóvenes anarquistas? ¿Cómo se relacionan con el mundo urbano y la cultura desterritorializada? ¿Cuáles son los comportamientos que permiten marcar el espacio propio en la traza simbólica y material de la ciudad?

Muchos de estos interrogantes ya hemos intentado responderlos a lo largo de este ensayo. Y quizás a esta altura podamos decir que la mayoría de los procedimientos estudiados son tipo de táctico en la medida que la funcionalidad del sentido que movilizan se inscribe en las experiencias y en el momento presente (pensamiento que no se piensa, sino que se actúa), son fragmentarios, dispersos, epidérmicos: *el anarquismo de estilo de vida es un modo de estar en el mundo que parte de asumir su propia hibridez y contingencia y hacerla funcionar como un esquema provisorio para pensarse y pensar el entorno*.

Intentaremos ahora abordar los dos últimos interrogantes. Habitar la ciudades –dice Lechner (en Canclini, op.cit.)- se ha vuelto en estos tiempos “aislar un espacio propio”. Nadie pondría en duda que Buenos Aires es una ciudad inabarcable y abigarrada. En la década del 30, Roberto Arlt, vagabundo ciudadano, relataba que al caminar por las calles de Buenos Aires se podía ver cómo, de pronto, se convertían en escaparates, mejor dicho, “en un escenario grotesco y espantoso, donde, como en los cartones de Goya, los endemoniados, ahorcados, los embrujados, los enloquecidos, danzan su zaranda infernal”³⁹.

En los últimos años, esa angustia de “multitud” porteña de Arlt se ha metamorfoseado en anomia y virtualidad desagregada. La calle es cada vez menos el lugar del “encuentro extraordinario”, de “las cosas

que se ven. Las palabras que se escuchan. Las tragedias que se llegan a conocer”. Las gentes ya no encuentran sentido en la ciudad. La cultura urbana ha sido reestructurada a medida que el espacio público pierde espesor frente a las tecnologías electrónicas y a la transnacionalización de los mercados simbólicos; y que el “paradigma del flujo” (de vehículos, personas e informaciones) se convierte en la lógica de los planificadores y los urbanistas cuya preocupación ya no es que la gente se “encuentre” sino que “circulen” en un doble movimiento de tráfico ininterrumpido e interconexión transparente (Barbero, op.cit.). Por otro lado, no puede obviarse que ciudades como Buenos Aires se han convertido en la última década en una suerte de “escenarios de la decadencia”, producto de la crisis económica estructural. La combinación entre la creciente inseguridad, las migraciones de las clases altas hacia las micro-ciudades amuralladas (countries, barrios privados), la constante retracción del consumo, la proliferación de los shoppings y centros comerciales cerrados, la agudización de los problemas de vivienda, pauperización y marginalización (mendigos, sin techo, chicos “limpiavidrios); han convertido a la otrora “París Latinoamericana” en una ciudad estancada, inhóspita, peligrosa, y para muchos, chocante.

Pero el creciente proceso de desterritorialización de la cultura urbana implica al mismo tiempo una reterritorialización mediante la cual los sujetos urbanos establecen nuevas coordenadas de operación. Rosanna Reguillo Cruz (op.cit.: p. 145) ha señalado que la relación de estos procesos con las culturas juveniles se explicita mediante la operación de “invención de un territorio”, noción que religa la reorganización geopolítica del mundo con la construcción-apropiación que hacen los jóvenes de “nuevos” espacios a los que dotan de sentidos diversos al trastocar o invertir los usos definidos por los poderes.

En el caso de los grupos anarquistas estos territorios toman el nombre de “liberados”, indicando el carácter de ajenidad (no propiedad) de los “lugares” que son (re) apropiados para convertirlos en “espacios” a partir de las subjetividades que los marcan. Es importante recalcar dos elementos: a) que el anarquismo de estilo de vida es, en sí mismo, una cultura (o subcultura) desterritorializada, en tanto, como apuntamos anteriormente se basa en el doble frente del internacionalismo anarquista y el transnacionalismo del movimiento punk, por lo que su construcción identitaria (más allá de las interrelaciones conflictivas) no está totalmente determinada por la referencia al espacio del Estado-nación; b) que, en relación con lo que acabamos de apuntar, no encuentra referencias de pertenencia en el espacio del “barrio” sino en una “red” de lugares diseminados y habitualmente fluctuantes.

Hecha la aclaración podemos ahora decir que, a partir de nuestras observaciones, los jóvenes anarquistas “reterritorializan” una serie de espacios que en general se constituyen en “nodos” de una red comunicativa alternativa y a menudo subterránea. Entre ellos hemos optado por precisar dos: la calle y la feria

La *calle* adquiere una doble atribución: por un lado se entiende la calle como una “cultura” con códigos propios en la se que establecen lazos de pertenencia. La calle “produce” subjetividades en tanto es vivida como el “afuera” de los espacios normalizados (hogar paterno, escuela, trabajo) y permite la informalidad de los encuentros y los tránsitos, el nomadismo y el pasatismo, la sorpresa y la desmesura. Por otro lado, la calle representa el espacio de la lucha, el llamado a “recuperar la calle” (inevitablemente asociado con el imaginario de la movilización obrera y popular y tipificado con la iconografía que le es propia) se traduce en la necesidad latente de “salir” de los microespacios y los guetos y asumir la posibilidad (y la responsabilidad) de hacerse “visibles” pasando a la “ofensiva” mediante la recuperación de la capacidad de intervenir en el espacio público. En este sentido, es interesante observar que esta no es una operatoria restringida al espacio público tradicional ya que, aunque no se declare abiertamente, cuando el “paso a la acción” se realiza este no se sustrae de la preocupación por lograr la suficiente “estridencia” como para que “salga” en los medios. Así, aunque estos grupos declamen la lucha frontal contra la “manipulación mediática” no dejan de tener en cuenta el peso que, en una cultura como la actual, significa captar la atención (aunque que sea por 20 segundos) de los medios de comunicación. La recurrencia a formas “imaginativas” de protesta indica, por otro lado, la certera percepción de que la política mientras más “espectacular” es más fácilmente encuentra respuesta⁴⁰.

La calle, entonces, deja de ser el lugar del flujo y la circulación serializada para convertirse en un espacio reapropiado políticamente al que se le devuelve, aunque sea momentánea y fugazmente, algo de aquella tragicidad que supo conocer Roberto Arlt

Otro territorio es el de la “ferias de *fanzine*”. Las hay de dos tipos: las fijas y las nómades. Dentro de las primeras la más importante es la de la Plaza de Congreso (que durante este año se trasladó al Parque Centenario). Definida como un “*espacio libre contracultural*”, la feria funciona como un “*sitio de encuentro, intercambios y actividades, de resistencia e ideas*”, cuyo objetivo es generar “*vínculos de comunicación humanos*”. La organización es simple: una o varias banderas con la simbología identificatoria (la letra A en el círculo, una tela negra lisa o con inscripciones), un paño o nylon sobre el piso donde se desparraman *fanzines*,

volantes, libros, cassettes, parches y prendedores. En un territorio que se que se comparte con artistas callejeros, artesanos, familias, paseantes y vagabundos, la feria de *fanzine* es el escenario donde la identidad se “dramatiza” al mostrar aquellas marcas, atributos y elementos con los cuales los sujetos se reconocen como pares e imprimen un sentido diferenciado al espacio que se usa dotándolo, en este caso, de un contenido “político”⁴¹. La valencia política de la feria, en cuanto práctica cultural, es el “encuentro” no sólo entre los miembros del grupo sino con la comunidad a la que se le intenta “mostrar” y “demostrar” que “otro pensamiento es posible”. En la feria el *fanzine* adquiere su verdadera dimensión ya que por las características de su producción (material y retórica) depende todo él de la posibilidad de circulación en las redes facilitadas por las ferias (en la feria el *fanzine* encuentra su lector y justifica su expresión).

Las ferias nómades, como su nombre lo indica, son ferias móviles que se desplazan alternativamente en encuentros, plazas y recitales. Su objetivo es difundir publicaciones, fanzines, música, libros y “*todo aquello relacionado con lo contracultural, o se lo contrario a la cultural oficial ¿cuál? La del conformismo, el egoísmo, la mediocridad, la que nos imponen a todo hora, noche y día, en todo momento ¿quiénes? Los que nos quieren ver sumisos antes un sistema de desigualdades*” (Volante Feria de Fanzines).

La feria (junto con los centros, las bibliotecas, los recitales, el correo tradicional y el electrónico, los desplazamientos) constituyen un circuito de interacción comunicativa con rasgos propios y diferenciales. Son lo que Omar Rincón (1995) ha llamado “redes de sensibilidad” que, al mismo tiempo que son transculturales y transnacionales, son usadas por muchos sujetos como una forma de experimentar juntos lo local sensible facilitando la posibilidad táctica de devenir uno mismo en la cultura-mundo.

Terminar con preguntas: conflictos abiertos al futuro

La pregunta que se plantea sobre el final es hasta qué punto estas tácticas de resistencia, de producciones de sentido diferenciados, de experimentación, de autonomía personal, de antijerarquía rebelde, de estar en el mundo desde el margen; no constituyen en el fondo sólo gestos desesperados y finalmente funcionales a la reproducción de un sistema que propicia la multiculturalidad y la libertad tolerante como la doble cara de la desigualdad y la homogeneización.

La respuesta puede ser afirmativa en tanto que frente al proceso creciente de reorganización geopolítica del mundo, del derribamiento de viejas fronteras y ejes de pensamientos, de crisis de las alternativas, de refuncionalización de las instituciones, de políticas económicas recesivas y expulsivas, de massmediatización de la vida y las relaciones sociales provocado por la hegemonía del capitalismo multinacional a escala global; muchas experiencias y formas marginales de ver y concebir el mundo se convierten a menudo en “prótesis sociales” que dan contenido a la marginalidad permitiendo reencontrar el sentido en sectores limitados de la práctica. Es lo que Loreau (1991) ha denominado “fase estética” (terapéutico-política) de la lucha libertaria de las comunidades de trabajo o vida, la que muchas veces actúa tomando la forma de simples “treguas” frente a la dominación, limitándose a resolver provisoriamente aspectos fragmentarios de la vida cotidiana mediante una crítica radical y casi “patológica” de lo instituido.

Por otro lado, la respuesta sería negativa, en tanto que aún determinadas por los límites y presiones de lo hegemónico es posible encontrar en estas búsquedas de formas alternativas de vivir y ver el mundo una potencialidad que, aún en su precariedad, adquiere significación como *síntoma* del carácter de no absolutidad del sistema y de la capacidad de ciertos sectores de plantear interrupciones en el relato dominante proponiendo otras formas de solidaridad, cultura y comunidad. Buscar la forma de ser y devenir individuo libre, de recuperar una sentimentalidad no autoritaria para habitar la vida en un mundo tecnocrático, eficientista y brutalmente injusto como el nuestro habla de una *necesidad* que no sólo es cultural, sino también política.

Las carencias (que son muchas) no deberían habilitarnos para rechazar estos esfuerzos reenviándolos al terreno de la quimera, la ficción, la inutilidad emancipatoria o la simple necedad trasnochada o lumpen. Sus ambigüedades, sobre todo, plantean preguntas frente a la organización de un mundo que para muchos se ha vuelto inhabitable.

Para terminar (¿o para empezar?) nos gustaría transcribir un poema de Augusto Monterroso que vimos escrito en las paredes del centro social de Laferrere:

“En un lejano país existió hace muchos años una Oveja negra.

Fue fusilada.

Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.

Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudiera ejercitarse también en la escultura”.

Bibliografía

- Abad de Santillán 1927 "La Protesta" en *Certamen Internacional de La Protesta* (Buenos Aires: La Protesta)
- Abad de Santillán 1987 (1924) "Menos anarquistas que Marx" en López, Antonio *La FORA en el movimiento obrero* 2 vol. (Buenos Aires: CEAL)
- Abad de Santillán, Diego 1971 (1933) *La FORA: ideología y trayectoria* (Buenos Aires: Proyección)
- Acurso, Vicente 1988 *Recuerdos, Argentina: 1880-1910. educación, antimilitarismo, anticlericalismo, internacionalismo, la problemática de la mujer* (Teruel: Andorra)
- Ainsa, Fernando 1999 *La reconstrucción de la utopía* (Buenos Aires: Ediciones del Sol)
- Albornoz, Martín 2000 "El anarquismo en los '70: el caso de Resistencia Libertaria", ponencia presentada a las *1º Jornadas de Historia de las Izquierdas en la Argentina* (Buenos Aires: mimeo)
- Anderson, Perry 2000 (1998) *Los orígenes de la posmodernidad* (Barcelona: Anagrama)
- Andreau, Jean; Fraysse, Maurice; Golluscio de Montoya, Eva 1990 *Anarkos: Literaturas libertaria de América del Sur 1900* (Buenos Aires: Corregidor)
- Arpini, Adriana 1994 *El utopismo hostosiano: de "Ayacucho a Colombia"* en *Estudios Latinoamericanos Solar* (Santiago de Chile)
- Arrighi, G., Hokins, T.K., Wallerstein, I. 1999 *Movimientos Antisistémicos* (Madrid: Akal/ Cuestiones de Antagonismo)
- Barbero, Jesús Martín 2000 "De la ciudad mediada a la ciudad virtual. Transformaciones en marcha" (en línea) en *Innovarium Observatorio cultural* (Venezuela: Innovatec-Innovarium)
- ----- 1998 (1987) *De los medios a las mediaciones* (Colombia: Convenio Andrés Bello)
- Barrancos, Dora 1990 *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo* (Buenos Aires: Contrapunto)
- ----- 1987 "Las lecturas comentadas: un dispositivo para la formación de la conciencia contestaria", en *Boletín CEIL* (Buenos Aires) N° 16
- ----- 1991 *Educación, cultura y trabajadores* (Buenos Aires: CEAL)
- Bayer, Osvaldo 1998 (1970) *Severino Di Giovanni: el idealista de la violencia* (Buenos Aires. Planeta)
- ----- 1974 *Los vengadores de la Patagonia Trágica* 3 vols. (Buenos Aires: Galerna)
- ----- 1986 *Los anarquistas expropiadores y otros ensayos* (Buenos Aires. Legasa)
- Belloni, Alberto 1960 *Historia del movimiento obrero. Del anarquismo al peronismo* (Buenos Aires: Pena y Cillo)
- Belluci, Mabel 1990 "Anarquismo, sexualidad y emancipación femenina. Argentina alrededor del 900", en *Nueva Sociedad* (Venezuela) N° 109
- ----- 1990 "La retórica anarquista en torno a la sexualidad a principios de siglo", en *Nueva Sociedad* (Venezuela) N° 110
- Benjamin, Walter 1999 (1967) *Ensayos escogidos* (México: Coyoacán)
- Bertolo, Amadeo 1989 "El imaginario subversivo" en Colombo, Eduardo *El imaginario social* (Montevideo, Nordan)
- Bilsky, Edgardo 1984/1985 *Lo FORA y el movimiento obrero(190 -1910)* 2 vols. (Buenos Aires. CEAL)
- Bookchin, Murray 1991 (1972) "Ecología de la libertad" en Ferrer, Christian (comp.) *El lenguaje libertario* vol. 1 (Montevideo: Nordan)
- Borón, Atilio 2000 *Tras el buho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Castells, Manuel 1983 *La ciudad y las masas* (Madrid: 1983)
- Castoriadis, Cornelius 1991 (1990) "Poder, política, autonomía" en Ferrer, Christian (comp.) *El lenguaje libertario* vol. 1 (Montevideo: Nordan)
- Chomsky, Noam 1997 "Notes on Anarchism" en Guerin, Daniel *Anarchism: From Theory to Practice* (New York y Londres: Monthly Review Press)
- Ferrer, Christian 2000 "El drama cultural del anarquismo", ponencia

- presentada en las *Jornadas Anarquistas La Plata 2000* (mimeo)
- ----- 1998 "Misterio y jerarquía" (mimeo)
 - Cohendoz, Mónica 1996 "Jóvenes y grupos: operaciones de la crítica", ponencia presentada a las *Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación* (Mendoza, mimeo)
 - Colombo, Eduardo 1989 *El imaginario social* (Montevideo, Nordan)
 - De Certau, Michel 1999 (1990) *La invención de lo cotidiano* 2 tomos (México: Universidad Iberoamericana)
 - De Santos, Blas 2001 "Subjetividad, memoria y política" en *El Rodaballo* (Buenos Aires) Año 7, N° 13
 - Del campo, Hugo 1971 *Los Anarquistas* (Buenos Aires, CEAL)
 - ----- 1986 *El sindicalismo revolucionario (1905-1945)* (Buenos Aires: CEAL)
 - Díaz, Hernán 1991 *Alberto Guiraldo: anarquismo y cultura* (Buenos Aires: CEAL)
 - Douthwaite, Richard 1996 *Short Circuit. Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World* (Devon: A Resurgence Book; Green Books)
 - Falcón, Ricardo 1984 *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899)* (Buenos Aires: CEAL)
 - Fernández Buey, Paco 2001 "Sobre anarquismo y marxismo" en *El Rodaballo* (Buenos Aires) Año, N° 13
 - Fernández Durán 2001 "Capitalismo global, resistencias sociales y estrategias del poder", en *Boletín CF+S* (Madrid) N° 15
 - Follari, Roberto 1992 *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* (Buenos Aires: Aique-REI-Ideas)
 - Fraser, Nancy 1994 "Reconsiderando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente" en *Entrepasados* (Buenos Aires) Año 4, N° 7
 - García Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo)
 - ----- 1995 *Consumidores y ciudadanos* (México: Grijalbo)
 - ----- 1997 *Imaginaris urbanos* (Buenos Aires: Eudeba)
 - Geli, Patricio 1992 "Los anarquistas en el gabinete antropométrico. Anarquismo y criminología en la sociedad argentina del 900", en *Entrepasados* (Buenos Aires) N° 2 com.
 - Godio, Julio 1973 *La semana trágica de enero de 1919* (Buenos Aires: Granica)
 - ----- 1972 *El movimiento obrero y la cuestión sindical* (Buenos Aires: Erasmo)
 - Gramsci, Antonio 1976 (1974) *Literatura y cultura popular* tomo 1 (Buenos Aires: Cuadernos de Cultura Revolucionaria)
 - Grüner, Eduardo 1991 "Las fronteras del (des)orden. Apunte sobre el estado de la sociedad civil bajo el menemato", en AA.VV. *El menemato. Radiografía de dos años del gobierno de Carlos Menem* (Buenos Aires: Buena Letra)
 - ----- 1998 "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción a Jameson y Zizek", en Fredric, Jameson y Slavoj, Zizek *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós)
 - Hall, Stuart 1991 "Stitching Yourself in Place" in *The European Network for Cultural and Media Studies* (Amsterdam, Annual Magazine)
 - Hobsbawm, Eric 1995 *Historia del siglo XX* (Barcelona, Crítica)
 - ----- 1999 (1969), *Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz* (Barcelona: Crítica)
 - Jameson, Fredric 1998 (1993) "Sobre los estudios culturales" en Ibídem y Zizek, Slavoj *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós)
 - ----- 1999 (1998) *El giro cultural* (Buenos Aires, Manantial)
 - Jordán, Carlos 1988 *Los procesos de Bragado* (Buenos Aires, CEAL)
 - Kropotkin, Pedro 1977 (1905) *Folleto revolucionarios. Ley y autoridad* tomo 2 (Barcelona:

- Tusquets)
- Landi, Oscar 1988 *Reconstrucciones* (Buenos Aires: Punto Sur)
 - Lipovetsky Gilles 1992 *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama)
 - Lourau, René 1990 (1980) "Instituido, Instituyente, Contrainstitucional" en Ferrer, Chistian *El lenguaje libertario* tomo 2 (Montevideo: Nordan)
 - Mancuso, Hugo y Minguzzi Aldo 1999 *Entre el fuego y la rosa. Pensamiento social italiano en Argentina: Utopías anarquistas y programas socialistas (1870-1920)* (Buenos Aires., Ediciones Biblioteca Nacional y Página/12)
 - Marotta, Sebastián 1960 *El movimiento sindical argentino* (Buenos Aires: Lacio)
 - Mollyneaux, Maxine, 1997 (1986), "Ni Dios, ni Patrón, ni Marido. Feminismo anarquista en la Argentina del siglo XIX", en *La voz de la mujer. Periódico comunista anárquico* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
 - Mouriaux, René y Beroud, Sophie 2000 "Para una definición del concepto de movimiento social", en *OSAL* (Buenos Aires)
 - Nettelau, Max 1927 "Contribución a la bibliografía anarquista en América Latina" en *Certamen Internacional de La Protesta* (Buenos Aires: La Protesta)
 - Oved, Iaăcov 1978 *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina* (México: Siglo XXI)
 - Pittagula, Roberto 2000, "Un imaginario utópico-restaurador en el anarquismo de la Argentina", en *El Rodaballo* (Buenos Aires), Año IV, N° 11/12
 - Porton, Richard 2001 *Cine y Anarquismo. La utopía anarquista en imágenes* (Barcelona: Gedisa)
 - Quesada, Fernando 1974, "La Protesta, una longeva voz libertaria", en *Todo es Historia* (Buenos Aires), N° 83-85
 - Reguillo Cruz, Rossana 2000 *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto* (Buenos Aires: Norma)
 - Rincón, Omar 1995 "La democracia como espectáculo y los jóvenes como margen cultural" en *Diálogos de la Comunicación* (Buenos Aires), N° 42
 - Rocker, Rudolf 1998 *Anarchism and Anarcho-Syndicalism* (Londres: Freedom Press)
 - Roitman, Marcos 2001 *La estructura social en el orden oligárquico* (Madrid: Mimeo)
 - Romero, Luis Alberto 1995 "Participación política y democracia 1880-1984" y "Los sectores populares urbanos como sujetos históricos", en *Ibidem* y Gutiérrez, Leandro *Sectores populares, cultura y política* (Buenos Aires: Sudamérica)
 - Sader, Emir 2001 "Hegemonía y contrahegemonía para otro mundo posible" en *Resistencias Mundiales* (Buenos Aires: CLACSO)
 - Savater, Fernando 1978 *El planfleto contra el todo* (Madrid: Alianza)
 - Solomonoff, Jorge 1971 *Ideologías del movimiento obrero y conflicto social* (Buenos Aires: Proyección)
 - Steimberg, Oscar 1994 "El fanzine anarcojuvenil: una utopía de estilo" en Fortunati, Vita, Steimberg, Oscar y Volta, Luigi *Utopías* (Buenos Aires: Corregidor)
 - Suriano, Juan 1997 "Banderas, héroes y fiestas proletarias. Ritualidad y simbología anarquista a comienzos de siglo", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina "Dr. Emilio Ravignani* (Buenos Aires) N° 15
 - ----- 1998 "Ideas y prácticas políticas del anarquismo argentino", en *Entrepassados* (Buenos Aires) Año V, N° 8
 - ----- 2001 *Anarquistas: cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910* (Buenos Aires: Manantial)
 - Tarcus, Horacio 1998/1999 "La secta política" en *El Rodaballo* (Buenos Aires) Año 5, N° 9
 - Thompson, E. P. 1989 (1979) *Tradición, revuelta y conciencia de clases* (Barcelona: Crítica)
 - Tovar, Luis; Gutiérrez, Ramón; Vázquez, Silvia 1991 *Utopías libertarias americanas. La ciudad anarquista americana de Pierre Quirole* (Madrid: Tuero)
 - Urresti, Marcos 2000 "Paradigmas de participación juvenil: un balance histórico" en Balardini, Sergio (comp.), *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo* (Bs. As., CLACSO)
 - Veléz, Iván y Raya, Eugenia 1995 "Nuevas dinámicas de representación política: movimientos sociales, espacio público y redes de comunicación en *Diálogos de Comunicación* (Buenos Aires), N° 42

- Voloshinov, V. 1976 (1926) *El signo ideológico* (Buenos Aires: Nueva Visión)
- Williams, Raymond 1980 (1976), *Marxismo y Literatura* (Barcelona, Península)
- Zemelman, Hugo 2000 "Conocimiento social y conflicto en América Latina", en *OSAL* (Buenos Aires)
- Zerzan, John 1998 "Esas cosas que hacemos" en *Anarchy* (Nueva York) N° 45
- Žižek, Slavoj 1998 (1997) "Reflexiones sobre multiculturalismo" en Jameson, Fredric e Ibídem *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós)
- Zubieta, Ana María (dir.) 2000 *Cultura popular y cultura de masas* (Buenos Aires: Piados)

Notas

1 Chomsky señala que estas ideas tienen su origen en la Ilustración; sus raíces se encuentran en el *Discurso acerca de la desigualdad* de Rousseau, en las *Ideas para un intento de determinar los límites de la acción del Estado* de Humboldt, en la insistencia de Kant, al defender la Revolución Francesa, en que la libertad es condición previa para adquirir madurez en relación a la libertad, y no un regalo que se obtiene una vez que se ha alcanzado dicha madurez. Agrega además que la observación final de Bakunin acerca de las leyes de la naturaleza individual como condición de la libertad son comparables al pensamiento creativo desarrollado por las tradiciones racionalista y romántica.

2 Coincidimos con Landi (1988: pp. 202-203) en que el alcance de lo que se entiende tradicionalmente por “cultura política” debe superar la insuficiencia que representa otorgar carácter político a cierto fenómeno o material cultural únicamente porque hable de política o sea enunciado por actores de la política ya que existen manifestaciones culturales que no hablan de política pero que, sin embargo, intervienen en la conformación del campo político. Por lo tanto, el caudal semiótico que puede conformar una cultura política debe extenderse hasta abarcar las creencias, el sentido común, el flujo informativo, las prácticas religiosas, estilos estéticos, memorias individuales y colectivas; rituales, discursos; todos elementos que conforman una trama de significantes diferentes que poseen entre sí relaciones conflictivas

3 Entenderemos como “universo discursivo” a la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado o través de sucesivos momentos. Hablamos de un universo semiótico en el que las formas discursivas opuestas se muestran como “discurso” versus “antidiscurso” en los que se expresan simbólicamente valoraciones antitéticas, en Arpini (1994: p. 94)

4 “Por definición un significante no remite a ningún significado fijo eso es lo que le permite producirlos indefinidamente hasta que su sentido se cierre en algún particular surgido de las *situaciones concretas del habla*” (de Santos, 2001: p. 42).

5 Los primeros antecedentes de la propaganda libertaria en Argentina pueden reconocerse hacia el año 1872 a partir de la creación en Buenos Aires de tres secciones de la Asociación Internacional de Trabajadores. En 1901 se creó la Federación Obrera Argentina (F.O.A.) que agrupó a una treintena de sociedades de resistencia de la capital y el interior. Tres años más tarde la FOA se convirtió en Federación Obrera Regional Argentina (F.O.R.A.) iniciando un ciclo áureo para el anarquismo que se mantendrá con fuerza hasta el final de la década .

6 Gillimón, Eduardo 1906, “Determinismo” en *La Protesta* (Buenos Aires) Año X, N° 881; “La Anarquía”, 1908, en *La Protesta* (Buenos Aires), Año XII, N° 1378.

7 Tomamos el término “heterodoxia clasista” del reciente trabajo de Juan Suriano según el cual la amplitud doctrinaria del anarquismo (que albergaba en su seno tendencias diversas como el individualismo, el colectivismo, el comunitarismo, los organizadores, los antiorganizadores, los partidarios de la violencia y los detractores de ella) se relaciona con que para los libertarios, al contrario de los marxistas, la definición de clases y la lucha de clases no eran un problema central. Aun inmersos en una zona de conflicto donde la lucha de clases primaba e incluso era alentada desde diversos dispositivos discursivos y en la práctica, el anarquismo poseía una interpretación diferente del organización económica capitalista y del conflicto social tendente a un análisis desde una dimensión más universalista y moralista que desde caracterizaciones específicamente socioeconómicas. La introducción de una variante ético-cultural (deudora de la influencia que entonces ejercía el teórico anarcomunista Pedro Kropotkin) reforzó los análisis no clasistas (aunque sin negar totalmente la lucha de clases) a la vez que alentó el énfasis en los elementos educacionales, culturales y morales como instancias emancipatorias. En el mismo sentido, Suriano denomina “doctrinarios puros” a aquellos sectores de las vanguardias libertarias (generalmente intelectuales y publicistas) que se diferenciaban tanto de las posturas sindicalistas y anarcosindicalistas como de los intelectuales heterodoxos y cuya política se orientó hacia la concientización popular (no clasista) a través de la educación o instrucción de los trabajadores en torno a los principios de la ortodoxia anarquista; en Suriano (2001: pp.22-81)

8 La problemática de la mujer, la sexualidad, la educación, el anticleralismo fueron abordados por los libertarios de una forma inédita para la época, constituyéndose en un pensamiento de vanguardia dentro incluso del campo de las izquierdas. Para la cuestión de género, sexualidad y educación véanse los textos mencionados en el apartado dedicado al estado de la cuestión, lo mismo que para la problemática de la cultura y los dispositivos culturales.

9 Max Nettelbladt (1927) indica que entre el periodo que va desde 1890 a 1904 existían en Argentina 41 periódicos anarquistas de propaganda general (de los cuales 31 pertenecían a la zona de la capital), 14 periódicos de gremios y 3 revistas literarias o publicaciones especializadas. En el periodo posterior hasta 1914 contabilizó 22 periódicos de propaganda general (14 de Buenos Aires), 26 periódicos de gremios y 14 revistas literarias o publicaciones especializadas.

10 Gillimón, Eduardo 1909 “Instrucción y propaganda”, en *La Protesta* (Buenos Aires) Año XII, N° 1798

11 Tomamos el concepto de hegemonía en sentido que le dio Antonio Gramsci para sus análisis sobre los procesos de dominación social y que luego fuera retomado por Raymond Williams, ver Gramsci (1976) y Williams (1980).

12 Los anarcomunistas argentinos, particularmente aquellos que hemos señalado como “doctrinarios puros”, al reforzar las formulaciones no clasistas de la sociedad tendieron a darle escasa importancia al análisis crítico de la economía capitalista mientras centraban su atención en la condena moral (Suriano, op.cit.: p. 79).

13 Señalamos esto sin obviar de ningún modo la enorme persecución del que fue víctima el movimiento anarquista en Argentina y de la que dan cuenta los numerosos encarcelados, deportados y aún fusilados que durante esta época hubo en el país. De igual modo adquieren responsabilidad los enfrentamientos al interior del mismo movimiento que, junto a la ola

represiva, diezmaron grandemente las filas militantes y abrieron el camino de la diáspora que a partir de los años '40 iniciaría el anarquismo tanto a nivel local como internacional.

¹⁴ Murray Boockin (1991) considera que así como para el marxismo la aparición de la propiedad privada se constituyó en el “pecado original” de la ortodoxia llevando los análisis sobre la jerarquía y la dominación a términos casi exclusivamente de clase y por ende las conceptualizaciones de la opresión a la explotación meramente material; para el anarquismo fue la aparición del Estado la que vino a cumplir ese rol evitando, al menos hasta 1970, los análisis sobre la jerarquía en términos que superaran el “cuestionamiento de la autoridad” ligado solamente a las nociones de “clase” o “Estado”.

¹⁵ Entenderemos *lo político* como aquella dimensión de la institución de la sociedad identificada con el “poder explícito”(parte formalizada del infra-poder instituyente) o supeditada a la existencia de “instancias que pueden emitir imperativos sancionables”, en Castoriadis (1991: pp. 45-75)

¹⁶ Por un lado, en los países centrales (en Europa occidental, principalmente), a partir de la irrupción de los gobiernos socialdemócratas se inicia un pacto entre el capital y el trabajo y un ciclo de considerables reformas sociales que recibirá el nombre de Estado del Bienestar y que representará la vía de gestión del capitalismo postbélico, en una situación de aguda crisis política y social. En el Este, la URSS amplía su área de influencia, proyectando su modelo de economía estatal planificada sobre la Europa oriental. En China, en 1949, triunfa la revolución comunista y se inicia un camino propio en la misma dirección. Y en la Periferia africana y asiática, todavía sujeta a relaciones coloniales con las potencias europeas, el fin de la guerra supone la irrupción con fuerza de los movimientos de liberación nacional. (Arrighi y otros, 1999).

¹⁷ Fernández Buey (2001: p. 58) apunta con claridad que contrariamente a vulgarización con la que, desde la prensa y otros sectores, se intento tipificar como anarquistas a ciertas tendencias involucradas en el ciclo en que se concluyen las movilizaciones del '68 estas, sin embargo, eran muchos más cercanas al marxismo (por ejemplo las fracciones del Ejército Rojo, el grupo Baader-Meinhof o el boriguismo).

¹⁸ Publicación que se reconocía dentro de la corriente situacionista. En su primer y último número (publicado el 1º de setiembre de 1971) se incluían notas de Wilhelm Reich, Henri Lefebvre, Karl Korsch, Cohn Bendit, Jean Pierre Duteuil y, a nivel local, Daniel Alegre, Jorge Adorno y Luis Decurgez

¹⁹ Martín Albornoz (2000) ha dedicado un ensayo de aproximación al análisis de la relación entre el movimiento anarquista y el proceso de luchas sociales durante la década del '70 poniendo particular atención en el caso de Resistencia Libertaria. grupo platense que reconoce como antecedentes en los años '60 organizaciones tales como Grupos Anarquistas Revolucionarios (GAR) y Línea Anarco Comunista (LAC) la cual dividió su accionar entre el sector estudiantil mediante Resistencia Estudiantil por el Socialismo (RES) y el sector fabril a través de Resistencia Obrera por el Socialismo (ROS), ambos con influencia en la zona de Capital Federal.

²⁰ Al respecto recomendamos ver el trabajo de Marcos Urresti (2000) sobre los paradigmas de participación juvenil durante las décadas del '60 y '70.

²¹ La marcha de repudio al Papa se organizó en abril de 1997 en ocasión de la visita de Juan Pablo II a la Argentina. En aquella ocasión los libertarios participaron activamente del comité organizador de la protesta a través de distintos grupos como *FIFE*, *Autogestión*, la revista *Cerdos y Peces*, revista *Utopía*, FORA, FLA, Biblioteca José Ingenieros y diversos grupos anarco-punks. Las crónicas periodísticas señalan la presencia de varios cientos de manifestantes en el microcentro porteño de los cuales al menos un centenar resultó herido producto de los enfrentamientos con la policía

²² Douthwaite (1996) señala que precisamente uno de los aspectos más importantes (y nunca suficientemente resaltados) del post 68, fue la diversidad de dinámicas de transformación al margen del sistema, es decir, no sólo directamente de resistencia (aunque también, por supuesto, de resistencia), que empiezan a proliferar de manera más o menos subterránea a partir de entonces. Movimientos de ocupación, creación de comunas rurales y urbanas, nuevas experiencias de educación popular y alternativa, prácticas colectivas de agricultura ecológica, radios libres y formas de comunicación alternativas, establecimiento de bancos alternativos, formas de trueque (*LETS*) y monedas locales, formas de producción y consumo que intentan salirse de la lógica del mercado, etc.

²³ La ubicación de estos locales permiten dar cuenta de la vinculación del anarquismo vernáculo con los sectores populares. El lugar elegido para su establecimiento no debe, por lo tanto, ser tomado como un dato menor, así nos encontramos con la Biblioteca José Ingenieros ubicada en el barrio de Villa Crespo, el local de la Federación Libertaria Argentina, en el barrio de Constitución y la antológica F.O.R.A. en La Boca.

²⁴ El término “espacio antropológico” fue desarrollada por Merleau Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1984) para diferenciarlo del espacio geométrico en tanto regidos por lógicas de apropiación diferentes. Esta misma idea fue desarrollada por Michel de Certeau cuando define el lugar como un espacio geométrico siempre conectado al control y al poder, como una configuración instantánea de posiciones donde los individuos se vinculan mediante relaciones de coexistencia; en tanto que el “espacio”, en cambio, es producido por las operaciones que lo orientan, circunstancian, temporalizan y lo hacen funcionar a partir de vinculaciones contractuales o conflictivas: es el lugar usado, practicado; en Zubieta (2000: pp. 76-97)

²⁵ Para Grüner este derrumbe ha producido un verdadero “agujero negro” ideológico, una carencia de espacios discursivos alternativos en la cultura política, habida cuenta de que el nacionalpopulismo no fue un discurso ideológico de referencia

exclusivamente para el peronismo, sino también –con múltiples variantes- para una buena parte del radicalismo, la izquierda tradicional e incluso los sectores más “clientelistas” del conservadurismo.

²⁶ En esta estructura el término articulación implica no sólo una combinación de fuerzas sino una relación jerárquica variable entre ellas.

²⁷ Para el análisis de esta tendencia se utilizaron como fuentes las publicaciones: *La Protesta, En la calle y Sociedad de Resistencia*; cada una de las cuales corresponde a un grupo homónimo. Como ya hemos dicho esta tendencia se puede caracterizar como la variante conservadora dentro del anarquismo actual. Aunque comparten la característica de ser impulsada por jóvenes, demuestra una postura que en el caso de la primera y la tercera puede ser caracterizada como “sectaria”. La “secta política”, afirma Tarcus (1998/1999: p. 30), no sólo se vive a sí misma como ortodoxa, sino que define su misión como de restauración de la ortodoxia perdida o traicionada teniendo como consecuencia una subjetividad que se constituye mediante el repliegue sobre las identificaciones con sus objetos fundacionales (sacralización de ideas, figuras, trayectorias, efemérides, teorías, mártires). El caso de *En la Calle*, presenta una situación particular ya que si bien se define como libertaria posee rasgos organizacionales y discursivos que la ubican en una situación ambigua respecto de las clásicas formaciones anarquistas. Defiende la posiciones organizacionistas impulsadas por el italiano Erico Malatesta y su acción se basa en el enlace con las organizaciones populares y barriales.

²⁸ Christian Ferrer (2000, pp. 6). considera que, probablemente, el origen del ideal de los grupos de afinidad se encuentre en la tradición de los clubes revolucionarios previos a la Revolución Francesa, en los “salones literarios” que florecieron en el siglo XVIII, en la experiencia de clandestinidad de los grupos carbonarios del siglo XIX o, quizás también, en los usos y rituales masónicos (a los que anarquistas como Bakunin o Malatesta supieron ser adeptos) En Argentina existieron desde los primeros años del siglo XX grupos como “Espartaco” o “Los Comunistas” que fueron duramente criticados por la corriente organizacionista y sindical.

²⁹ Hedbigge en su libro *Subculture, the meaning of a style* apuntó que el movimiento punk debía leerse como mediatizado no sólo por la clase, sino también por la industria cultural que estableció las condiciones de circulación del estilo. Así los *punk* representaron una respuesta oposicional a la crisis de la Inglaterra neoconservadora estableciendo un desorden semántico que subvirtió los códigos del orden vigente sólo hasta que fueron “incorporados” a ese orden, abandonando su carácter anómico y transformándose en modas: “los estilos subculturales pueden comenzar por lanzar desafíos simbólicos, pero deben terminar inevitablemente por establecer un nuevo conjunto de convenciones, por crear nuevas mercancías, nuevas industrias, y por rejuvenecer a las viejas” (en Cohendoz, 1996: p. 5) Esta “incorporación” de la intransigencia *punk* a la industria cultural es objeto actualmente de constantes disputas por el sentido del “verdadero” *punk*. Concientes de que “toda movida juvenil es chupada, transformada y vendida” por los medios oficiales que transforman la “actitud” *punk* en una imagen “mezcla de pelos de colores, caos y rock and roll”, los “auténticos” punks, los “anarcopunks”, buscan en aquel gesto rebelde inaugural (en comunión con el anarquismo) el resto de significación que los preserva y los diferencia de la “tergiversación” operada por la industria cultural.

³⁰ Banda anarcopunk inglesa formada en 1978 y disuelta en 1985

³¹ El término “estructuras del sentir” fue propuesto por Raymond Williams como una hipótesis cultural para dar cuenta de aquellos sentimientos y pensamientos efectivamente sociales y materiales que no pueden explicarse desde lo articulado y definido pero en los que es posible hallar tipos particulares de resistencia a las formas cerradas de dominación en una época particular, una clase o un grupo. La noción estructuras del sentir deriva, según Williams (op.cit.: pp. 150-156), “de los intentos de comprender los elementos (específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones) y sus conexiones en una generación o un periodo. (...) Pueden ser definidas como experiencias sociales *en solución*, a diferencia de otras formaciones semánticas sociales que han sido *precipitadas* y resultan más evidentes y más inmediatamente aprovechables”.

³² Dentro de la jerga del anarcopunk *fanzine* se traduce como la conjunción de los términos *fan* (seguidor de algo, grupo o banda) y *zine* (revista, pasquín). Sin embargo, Oscar Steimberg, ha apuntado que esta denominación fue en su origen adjudicada a pequeñas revistas de *fans* del comic, de composición habitualmente artesanal, que se expandieron a partir de los '50 y los '60 sobre todo en Estados Unidos . Después de esta primera etapa hubo fanzines orientados a otras áreas temáticas literarias o artísticas cuyas características eran la condición más o menos casera de su soporte gráfico y su circulación y por constituirse públicamente el producto de emprendimientos cooperativos de pequeños grupos o, incluso, de autorías individuales (1994: pp. 230) Valga decir que todo lo señalado resulta pertinente para los productos que vamos a analizar en este trabajo. Los *fanzines* que hemos utilizado como fuentes son: *Ovejas Negras, No pasarán, El Hereje, Manos Cerradas, Crotos del infinito, Punks, Tu libertad, Reacción Lógica* (en línea) y *BA Subterráneo*. Estos han sido elegidos como corpus en función de su adscripción expresa a ciertos contenidos anarquistas y que nos han permitido diferenciarlos de otros *fanzines* que no se reconocen dentro del anarquismo o el anarcopunk. Se incorporó también la publicación *A desalambrar* que sin bien no comparte las características del *fanzine* su producción discursiva puede ubicarse dentro de la clasificación de anarquismo de estilo de vida. Se utilizó también los documentos de los encuentros anarquistas de 1996, 1999, 2000 y 2001 y diversos folletos, volantes y boletines electrónicos.

³³ Además de una simbología identificatoria propia (la letra A encerrada en el círculo, las banderas negras, la iconografía punk), los *fanzines* presentan algunos dispositivos tipográficos propios como la mezcla de letras en diversos tamaños, la escritura manuscrita y el cambio de tipos como la “q” por la “K” y el uso de la arroba (@) para reemplazar el género de las

palabras.

3⁴ La irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional conmovió al anarquismo (como a la mayoría de las organizaciones populares y de izquierda). Existe un amplio consenso entre los libertarios en considerar a los zapatistas como un movimiento revolucionario esencialmente antiautoritario (aunque claramente no anarquista) digno de respeto y apoyo.

3⁵ Es importante remarcar que el anarquismo debido a su rechazo a la mediación política y a las instancias institucionales ha tenido particulares dificultades en construir un esquema explicativo válido que justifique, en sociedades complejas, los argumentos de tal rechazo. Juan Suriano (1998) ha desarrollado muy bien el tema respecto del anarquismo de principios de siglo donde nota que si bien los libertarios efectuaban análisis relativamente lúcidos de las perversidades del sistema parlamentario y electoralista, en términos generales las críticas se repetían y carecían de matices como reflejo de análisis mecánicos de la sociedad. En el anarquismo actual, si bien las razones deben ser miradas desde otro contexto, continúa aquella tendencia a la escasa reflexión sobre las coyunturas particulares y a menudo el rechazo al sistema político y a la democracia de partidos no trasciende la mera proclama.

3⁶ Teórico anarquista norteamericano que defiende la necesidad de un “futuro primitivo”, la vuelta a una vida simple, no dividida, como modo de superar el proceso de reificación creciente de las sociedades actuales (Zerzan, 1998).

3⁷ La localidad de Laferrere pertenece al partido de La Matanza, una de las zonas más golpeadas por la desocupación y pobreza estructural. El centro social se dedica a organizar tareas con los niños de la villa de emergencia lindante con la propiedad ocupada, tareas que, debido a sus propias limitaciones, a menudo se limitan a la contención afectiva o la recreación. También han organizado recitales de punk-rock pidiendo como pago de la entrada elementos no perecederos para distribuir en el barrio. Esta modalidad es muy habitual en todos los grupos que realizan trabajos comunitarios.

3⁸ Varios autores han señalado el carácter casi mítico que el anarcomunismo clásico concedía a la huelga general revolucionaria y al derrumbe de la sociedad que ella supuestamente conllevaría. Esta conceptualización se basaba en que al estallar la huelga y quedar suspendida totalmente la producción por un tiempo indeterminado, el capitalismo se vería virtualmente impedido de seguir funcionando, por lo que los “productores libres” adquirirían el potencial suficientemente para tomar los medios de producción, derrumbar el Estado y comenzar el camino del comunismo anárquico.

3⁹ Extraído del aguafuerte *El placer de vagabundear*, en Obras Completas 1981 2 tomos (Buenos Aires: Carlos Lohlé)

4⁰ Como ejemplo pueden citarse las distintas *performances* realizadas en los subterráneos y en distintos puntos del microcentro porteño durante la reunión del ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) en abril de este año. También la convocatoria firmada por *Estrella Negra*, para coordinar acciones por el No Voto, durante las elecciones de octubre, entre cuyos puntos figuraba que “es muy importante llevar carteles, muñecos, hacer teatro y todo lo que se te ocurra para darle a la protesta una gota de creatividad”.

4¹ En la feria, a diferencia de los *gigs* o recitales, las marcas identitarias más “fuertes” (crestas, cueros, tachas, manilleras) no son habituales. La función propagandística de la feria funciona como límite para extremar las diferencias socioestéticas las que, en el caso de los recitales, son “liberadas” en tanto no están sujetas a la mirada del “otro” que es extraño.