

Chapter Title: Introducción. ANTICAPITALISMOS: UNA MIRADA HISTÓRICA, POLÍTICA Y CONCEPTUAL SENDEROS Y DESAFÍOS DE UNA INDAGACIÓN COLECTIVA

Chapter Author(s): Cassio Brancaleone and Dmitri Prieto Samsónov

Book Title: Anticapitalismo y sociabilidades emergentes

Book Subtitle: experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe

Book Editor(s): Erika Liliana López López, Paola Andrea Vargas Moreno, Laura García Corredor, Blanca Soledad Fernández, Pablo Ariel Becher

Published by: CLACSO. (2019)

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1gm02f1.4>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This book is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.



CLACSO is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Anticapitalismo y sociabilidades emergentes*

Cassio Brancaleone & Dmitri Prieto Samsónov

**ANTICAPITALISMOS:
UNA MIRADA HISTÓRICA,
POLÍTICA Y CONCEPTUAL
SENDEROS Y DESAFÍOS DE UNA
INDAGACIÓN COLECTIVA¹**

INTRODUCCIÓN

Es innegable que la expresión “anticapitalismo” asumió en los últimos veinte años un lugar de relevancia en el debate político y sociológico que, de algún modo, parece dislocarse del universo relativamente aislado de la gramática de la llamada izquierda radical. Una primera o más inmediata aproximación al término nos remite a los desdoblamientos de las luchas desencadenadas por el activismo transnacional altermundista² a partir de los fines de los años 90, clasificado por los medios de comunicación corporativos como “movimientos antiglobalización” (Adamovsky, 2011; Chrispiniano, 2002). Allí, el término “anticapitalismo” fue empleado como palabra de orden y como núcleo de identificación ideológica de los más heterogéneos grupos políticos involucrados en un contexto marcado por una nueva ola o ciclo de

1 Este texto fue pensado, elaborado, escrito, reescrito a partir de muchas idas y venidas. Esta versión, aunque firmada por los dos autores en cuestión, solo fue posible en razón de muchos debates que se hicieron al interior del colectivo ACySE, en variados calendarios y geografías. De este modo, agradecemos a todes y dedicamos a les compañeres esta modesta versión, con la expectativa de estimular y alimentar nuestra reflexión crítica antisistémica, en permanente dialogo y amistad.

2 Altermundista o alterglobalista es el término usado normalmente para significar las luchas por “otro mundo [que] es posible”, luchas que fueron denominadas en los medios del mainstream como antiglobalistas o antimundialistas, y florecieron entre los años finales del siglo XX y los iniciales del XXI, dando origen a agrupaciones como la Acción Global de los Pueblos (AGP) y encuentros como el Foro Social Mundial (FSM).

protestas y movimientos sociales estimulados, de algún modo, por el “efecto zapatista” tras la insurrección en Chiapas el 1^{er} de enero de 1994.

Considerando los procesos de cambio global que comprometieran las estructuras, agencias y repertorios de las acciones colectivas que se consolidaran a lo largo del siglo XX, observamos entre muchos estudiosos el uso del concepto nuevos movimientos sociales (NMS). Éste, funge como coordinada de interpretación de las innovaciones discursivas, de las formas de acción y de la emergencia de actores, cuya caracterización más fundamental se encuentra en el modo como se articulan representaciones y prácticas de autonomía (Gohn & Bringel, 2012; Touraine, 1996; Melucci, 1989). Pero más allá de los debates sobre las continuidades y/o rupturas con otras prácticas sociales o paradigmas de análisis, se puede decir con alguna propiedad que es en el seno de los fenómenos circunscritos a la luz de los NMS que florecieron y se desarrollaron muchas de las iniciativas e identidades que convergieran hacia lo que podríamos considerar (de forma más o menos intuitiva) como anticapitalistas.³ Así, Ellen Wood (2004), por ejemplo, circunscribe el anticapitalismo como una visión del mundo, perspectiva política y proyecto de transformación social, en un sentido amplio y casi indefinido de un “sentimiento opositor al sistema”, en los cuales pueden ser incorporados elementos de las viejas o de las renovadas tradiciones de izquierda.

Sin embargo, si queremos realizar una propuesta de arqueología del término “anticapitalismo”, debemos movernos hasta el siglo XIX. Es prácticamente un lugar común en nuestro campo que la teoría social moderna se constituyó a partir de los esfuerzos intelectuales en torno al análisis conceptual del capitalismo, tanto desde el punto de vista de una “gran transformación” o transición histórica (Polanyi, 1980), como desde el punto de vista de la consolidación de las principales instituciones o fenómenos vinculados al capitalismo como modelo de sociedad/civilización ampliada y diseminada por el planeta: economía de mercado, empresas privadas, Estados nacionales, urbanización, industrialización, burocratización, división social del trabajo, racionalidad instrumental, secularización, uso de ideologemas centrados en el individuo humano y sus derechos, constitucionalismo/imperio de la ley, centralidad del discurso científico, progreso tecnológico, relaciones centro-periferia dentro de un sistema-mundo, colonialidad(es), etc.

3 Esto, a su vez, conlleva a la interesante y esencial pregunta sobre cuáles movimientos sociales y en qué medida son anticapitalistas (o tienen componentes o planteos anticapitalistas); como sucedió en su momento (finales del siglo XIX hasta mediados del XX) con los partidos políticos socialdemócratas, un proyecto inicialmente anticapitalista puede en el transcurso del tiempo histórico arribar a un modus vivendi con el capitalismo global y local. También se puede usar el anticapitalismo como consigna “genérica” en testimonio de rebeldía, aun cuando las relaciones capitalistas no lleguen a ser subvertidas de hecho.

Si la teoría social representa, por un lado, este proceso de autoconciencia y afirmación intelectual del mundo moderno capitalista *post-Ancién Régime* europeo (en la mejor tradición del *Aufklärung*), por otro, también alberga junto a este movimiento cognitivo un fuerte proyecto crítico y reflexivo dirigido contra el capitalismo. Esta última dimensión de la teoría social moderna, por su parte, es el origen de muchas de las expresiones y racionalizaciones críticas conocidas bajo el registro del socialismo, en sus versiones anarquistas o marxistas – para limitarnos a las denominaciones clásicas que hicieran escuela. Sin negar el protagonismo desempeñado por la intuición, visión del mundo, prácticas y sociabilidades obreras y campesinas de resistencia al capitalismo en la formulación del ideario socialista (Van der Linden, 2013; Thompson, 2000), es evidente el papel ejercido por intelectuales –dentro y fuera de estos grupos– en el proceso de constitución de un determinado cuerpo teórico que fundó tradiciones políticas. En ese sentido, el aspecto anticapitalista de la teoría social moderna en el siglo XIX, y a lo largo de buena parte del siglo XX, se va a manifestar al interior de esas tradiciones en clave positiva, en las diferentes acepciones y versiones de socialismos, anarquismos y comunismos.

Bajo la influencia de la Revolución Rusa de 1917, y con la hegemonía conseguida por el proyecto de intención socialista de la URSS⁴, a lo largo de buena parte del siglo XX en los sectores de izquierda –fuera en su versión socialdemócrata o bolchevique–, la expresión “anticapitalismo” aparece delineada en el lenguaje de la izquierda marxista intelectualmente hegemónica para abordar determinados procesos de resistencia a la modernización y a la modernidad que presentan un carácter histórico de sobrevivencia pretérita, socialmente residual. Así, en esa

4 Entendida como la intención de construir el socialismo utilizando como instrumento fundamental al Estado, que tuvo como representación icónica, aunque no única, el caso de la URSS. La expresión alude, por supuesto, las distancias y anomalías que el ejemplo supuso, respecto del ideal de una sociedad moderna libre de explotación. No lo aludimos con la referencia “socialismo realmente existente”, cargado implícitamente de forma negativa respecto de las bondades ideales que el socialismo no alcanzó en la práctica y a las cuales se achaca su superación u obsolescencia, dado que nunca se habla del “capitalismo realmente existente”, para referir las bondades presentadas por el liberalismo clásico y que el capitalismo en práctica, tampoco alcanzó nunca. Las revoluciones populares en Rusia (1917), Yugoslavia y Albania (1945), China (1949), Vietnam (1945), Cuba (1959), Laos (1975), Camboya/Kampuchea (1975/79), Nicaragua y Granada (1979), así como acciones militares de algunos de estos Estados en otros territorios, produjeron un tipo de sistema socio-económico y político-jurídico, que se discute si es adecuado llamarlo “socialismo de Estado”, “régimen marxista-leninista”, “capitalismo de Estado”, “socialismo burocrático”, etc. Preferimos entenderlo acá como “experiencia de intención socialista”, ya que la construcción del socialismo (i.e. una sociedad sin explotación de un@s seres human@s por otr@s) había sido el propósito proclamado por quienes protagonizaron esos procesos, y generalmente también apoyado por segmentos importantes de las respectivas poblaciones (al menos inicialmente). Hay que llegar a una valoración de esos modelos en su plenitud no como una “anomalía”, sino como un auténtico sistema opresivo-explotador (quedarían abiertas entonces las cuestiones sobre si fueron ejemplos de un capitalismo de Estado, y sobre adónde fue a parar la intención emancipatoria/anticapitalista, o potencial liberador, inicial: es lo que llamamos como la problemática de la transdominación post-revolucionaria. Ver nota 15).

jerga, la expresión “anticapitalismo” llegó a ser utilizada como equivalente de “pre-capitalista”, “anti-moderno”, “romántico” y similares.

El núcleo principal de esa lectura fueron los campesinos (en Europa y fuera de ella) y los pueblos originarios (en territorios colonizados), por mucho tiempo una piedra en el zapato de las más convencionales formas de la teoría marxista de clases y del desarrollo de las fuerzas productivas. A ese grupo que se resistía a embonar en la teorización marxista más expandida, se pueden agregar también los artesanos y el denominado “lumpenproletariado”. No obstante, como será demostrado por las interpretaciones heterodoxas que se harán clásicas en el mismo marxismo, con intelectuales como Zasúlich, Chayánov, Shanin y Tepichy, serán los campesinos y “poblaciones tradicionales” un importante locus de procesos de resistencias radicales al capitalismo (algo que ya estaba bien expuesto desde las lecturas inaugurales del anarquismo de la I Internacional y en el pensamiento libertario posterior, por Bakunin, Louise Michel, Reclus y Kropotkin, justificado por las condiciones de estos sectores de figurar como elementos centrales sobre los cuales avanza irremediabilmente cualquier dinámica de “acumulación primitiva”, liberando mano de obra y tierra/medios de producción, – o más bien: liberando mano de obra *de* la tierra/medios de producción – elementos indispensables para el desarrollo de las inversiones mercantiles.) Al mismo tiempo, no pocas veces las resistencias asumieron dimensiones activas de creación o estímulo a orígenes de “nuevas” relaciones sociales y modos de convivencia igualitarios y comunales. Y no es despreciable, por su parte, el papel que ha jugado en muchas insurrecciones urbanas el sector conformado por los “elementos sucios de la sociedad”, tales como bandidos, chicos de calle, vagabundos y prostitutas; recordemos la experiencia de la Comuna de París (Mericourt, 2015). Este es el telón de fondo para entender, por ejemplo, el sentido de la expresión “anticapitalista romántico” aplicado a intelectuales y activistas que encontraban un lugar en sus teorías para tales grupos, como el conocido caso del marxista José Carlos Mariátegui en Perú⁵.

Si bien las falencias de las intenciones socialistas estatales-autoritarias (hacia 1988) y la emergencia de la lucha indígena zapatista (a partir de 1994) pueden ser considerados la atmósfera del ciclo de luchas y movimientos altermundialistas, y el marco que permitió la emergencia de un nuevo lugar de enunciación para el término anticapitalismo, nos parece interesante intentar una formulación teórica que permita entenderlo más allá de su designación exclusiva como perspectiva militante, ideología, discurso o proyecto político. Aunque, en general,

5 Importante destacar que buena parte de la “sensibilidad” de Mariátegui a la cuestión agraria, campesina y especialmente indígena, la heredó de su maestro anarquista Manuel González Prada .

podemos distinguir la delimitación del anticapitalismo en el campo de la intencionalidad y visión del mundo de los agentes – dimensión que no es de menor importancia, dado que las ideas poseen un poder operativo y fuerza material al configurar el campo de posibilidad de la acción política, y al influir en el imaginario de una sociedad-, el desafío que presentamos es considerar también el anticapitalismo como una determinada realidad empírica inmediata. Esto es, como relaciones sociales concretas que apuntan a fenómenos o procesos de constitución de nuevas formas de vida, en la medida en que contradicen u obstaculizan lógicas y dinámicas que responden a la reproducción del Capital y del Estado como instancias vertebradoras del mundo contemporáneo (Graeber, 2010; Zibechi, 2008; Sitrin, 2005; Hardt & Negri, 2005). A estas relaciones sociales las hemos denominando como sociabilidades emergentes, en tanto significan disposiciones interactivas, prácticas y representaciones sociales basadas en la cooperación y el apoyo mutuo, en la apropiación del valor de uso, en la democracia directa, en la horizontalidad y en la diversidad. Sin embargo, hay que hacer notar que, si bien las sociabilidades emergentes suelen encarnar en su praxis un potencial de creación de obstáculos y alternativas al capitalismo y las relaciones sociales autoritarias, dicho potencial no siempre aparece explícito en su dimensión discursiva⁶ y, en muchos casos – explícito o no-, está presente a una escala que no necesariamente favorece la expansión de tal praxis a ámbitos sociales más amplios (más allá del discurso mismo).

Entonces, es menester remarcar que entre la dimensión discursiva, normativa o ideológica del anticapitalismo y su dimensión empírica como proceso, sociabilidades, relaciones o estructura social, no siempre habrá convergencia y correspondencia. *Es decir, agentes sociales que actúan políticamente bajo un programa, consignas o visión de mundo anticapitalistas no necesariamente protagonizan o prefiguran prácticas anticapitalistas. Por otro lado, determinadas sociabilidades o procesos sociales puestos en curso por agentes sociales, sin identificarse – de manera identitaria y explícita – con cualquier discurso de naturaleza anticapitalista, pueden a su vez apuntar hacia dinámicas que presentan importantes elementos anticapitalistas y emancipatorios.*

ANTICAPITALISMOS Y GENEALOGÍAS DEL CAPITALISMO

Seguramente no es posible manejar conceptualmente la noción de anticapitalismo sin hacerse cargo de un entendimiento respecto del

⁶ Varios textos que acá se publican, provenientes de Cuba, por ejemplo, abordan sociabilidades emergentes donde el anticapitalismo puede aparecer solo de manera latente; el caso cubano evidencia la manera en que un contexto oficialmente anticapitalista puede modular el discurso y la praxis de las sociabilidades emergentes, hasta el punto – a veces – de crearles escepticismos en torno al propio anticapitalismo.

propio capitalismo. Si –en su aspecto discursivo–, el anticapitalismo evocado por muchos actores sociales contemporáneos se concibe como una visión de oposición generalizada al status quo y sus más elementales relaciones de dominación, en una suerte de “actitud moral” (Wood, 2005), puede afirmarse que el enfoque que proponemos seguidamente se basa en una perspectiva que considera el capitalismo como modelo de sociedad y orden civilizacional de carácter global y sistémico (Wallerstein, 2004; Braudel, 1997).

El capitalismo está lejos de ser una entidad etérea o una evocación nominalista. Es un concepto⁷ forjado desde las mejores aportaciones de las tradiciones marxista y libertaria para explicar un conjunto de relaciones sociales que constituyen las modernas formas de organizar sociedades divididas en clases. La forma-Capital, núcleo primario de estas sociedades, se origina y se reproduce a partir de la permanente “desterritorialización”⁸ de los seres humanos, en lo que implica en el bloqueo de su capacidad para producir su propia subsistencia. Fenómeno que Marx ha denominado como “acumulación primitiva”, y que significa, al mismo tiempo, transformación de la tierra en propiedad mercantil, y de seres humano/as, en fuerza de trabajo asalariada y agentes del trabajo doméstico reproductivo, como insiste Federici (2018) a propósito de las mujeres en su crítica a lectura patriarcal del propio Marx. Sin un mercado relativamente abundante de tierras y fuerza de trabajo, no puede haber Capital, que es justamente la relación de subordinación de la fuerza de trabajo, organizada en los dominios de la propiedad privada, requerida para generar acumulación apropiada por una clase de propietarios capitalistas. A su vez, esta relación social de nuevo tipo que surge con la forma-Capital, genera modalidades específicas de control, discipli-

7 Aun cuando es indiscutible la contribución anarquista y marxista en la elucidación de las dinámicas del capitalismo, el propio término “capitalismo”, según Fernand Braudel (1986: 53), data de 1902, cuando fue lanzado al mundo en el título de un libro del alemán Werner Sombart; tal “término fue prácticamente ignorado por Marx” (ibidem), quien sí usó la palabra “capitalista” al menos desde 1846 (Braudel 1993: 549), y, por supuesto, también el vocablo “Capital”.

8 Por desterritorialización aludimos al proceso que fundamenta lo que se entiende convencionalmente por “acumulación primitiva” desde Marx: la separación de mano de obra y tierra/medios de producción (más bien: de la mano de obra de la tierra/medios de producción) como elemento indispensable para el desarrollo de la tierra en propiedad privada como la conocemos y de las inversiones mercantiles para comprar fuerza de trabajo como mercancía (para Marx y Engels en su segunda fase de vida y producción, lo que el capitalista compra no es el trabajo mismo, sino su potencial creador, o fuerza de trabajo). Una de las formas históricas más conocidas de desterritorialización está muy bien descrita en la primera parte del libro de Tomás Moro, “Utopía”, después popularizada por los historiadores como “enclosures”. La literatura sociológica sobre la formación del capitalismo y la reproducción permanente de las relaciones sociales que lo caracterizan, al explicar los fenómenos de desterritorialización como las migraciones y el éxodo rural, por ejemplo, también se utiliza de términos como “molinos satánicos” (Polanyi, 1980) o “encajes y desencajes” (Giddens, 1994).

na y regulación política, jurídica, militar e ideológica para su propio mantenimiento, lo que es garantizado por la forma-Estado⁹.

Dos aclaraciones fundamentales se hacen necesarias a respecto de la “cuestión del Estado”:

Primero, la existencia del Estado – “el más frío de los monstruos fríos”, al decir de Nietzsche – es indudablemente muy anterior al capitalismo; sin embargo, es éste quien lo logra universalizar totalmente, cubriendo con colores “patrios” toda la tierra emergida (excepto quizás algún sector de la Antártida), y proyectando el poder estatal y su imaginario, expresado por las correspondientes banderas, al espacio aéreo, exterior, (sub)acuático e intraterrestre. La forma-Estado del capitalismo requiere de un determinado tipo de racionalidad (Weber, 1999) cuya genealogía, sin embargo, es trazable hasta la época cuando los Estados eran un fenómeno excepcional en la faz del planeta. Ya las expresiones más tempranas de estatalidad, como la de Sumeria, se caracterizan por una burocracia jerárquicamente contingentada y un flujo heterónomo racionalmente organizado en la impartición, ejecución y control de órdenes. Esta racionalidad, que incluye lo militar, está permeada por la “violencia legítima” organizada y por los dispositivos ideológicos que garantizan la obediencia. El imaginario que legitima tales dispositivos institucionales de la praxis ha variado a lo largo de las transformaciones de la estatalidad, para caer en la actual forma “desencantada” de la misma, pero que no deja de movilizar símbolos e imaginación (Anderson, 2008) frecuentemente rayando con el establecimiento de una “religión civil” (Berlin, 1981). En tal sentido, si bien los primeros Estados que han promovido relaciones sociales capitalistas buscaban legitimarse por simbologías y rituales refiriendo religiones que existían previamente (cristianismo en Europa, Islam en el Egipto de Mejmet Alí, sintoísmo en el Japón de Meiji), posteriormente de manera usual se ha producido una secularización, que es donde los imaginarios patriótico-nacionales de

9 El Estado está lejos de ser un fenómeno político universal (Barclay, 2009). Hay autoritarismos y asimetrías en el poder social que no tienen nada que ver con un Estado: autores como Castoriadis, Foucault, Pashukanis, los antropólogos ingleses estructural-funcionalistas, los estudiosos de diversas mafias y fenómenos parecidos, así como el mismo fenómeno de la transdominación, han dado cuenta de ello; ignorar esto y focalizar la dominación sólo el en Estado conllevaría a la desvirtuación del significado de “Estado” en tanto forma social particular, con un aparato burocrático propio, soberanía y separación entre gobernantes y gobernados (Proudhon, 1970). Ello sería empobrecedor y, potencialmente, crearía confusión, sobre todo en el contexto latinoamericano actual. Desde Foucault (1979) se demuestra que el poder puede también ser difuso, el autoritarismo permea las relaciones sociales y no exclusivamente se plasma en Estados; Castoriadis (1986) igualmente habla de la heteronomía en sociedades no-estatales o pre-estatales; a nuestras sociabilidades las amenaza siempre la re-emergencia del autoritarismo aun en los contextos más “emancipados” (transdominación); por estas razones, creemos que la relación de simbiosis entre la forma-Estado y forma-Capital no es para nada mecánica, uniforme y autosuficiente. Lo que nos remite a otros mecanismos y relaciones sociales igualmente fundamentales en la configuración de la “hermandad” Estado y Capital, como es el caso de la colonialidad y del patriarcado.

carácter civil llegan a prevalecer. Marx y Engels (2006) llegaron a concluir a partir de ahí que la religión se torna innecesaria en la sociedad capitalista. No obstante, desde la antropología y la teología/filosofía de la liberación (Sahlins, 1988; Dussel, 1977) se ha planteado que el capitalismo actual se basa en un tipo de imaginario y praxis que al menos “raya” en lo religioso, o bien es plenamente religioso, debido a la movilización de afectos, apegos, símbolos y sacralidades, que se instituye sobre todo desde el consumo (pero también a partir de una fe – generalmente ciega – en el funcionamiento del sistema), de carácter esencialmente idolátrico.

Segundo, no todas las relaciones de dominación política – asimetrías y antagonismos en el poder social, como lo menciona Castoriadis (1986) – se ejercen directamente a través de la máquina burocrática del Estado. Éste no es la única “fuente” de poder explícito. “No estatal” o “no gubernamental”, por tanto, no son automáticamente sinónimos de “liberador”, algo a tener en cuenta en la investigación de las sociabilidades emergentes y del anticapitalismo, así como en la praxis política contestataria al sistema. Aunque a la inversa no se puede decir lo mismo – a respecto de la “liberación estatal”, o desde arriba. Si bien Kropotkin (2012) celebró la eficacia de la asociatividad no-estatal, sabemos a partir de Castoriadis y Foucault, por ejemplo, de las dinámicas de poder asimétrico contenidas difusamente en las prácticas cotidianas, sexuales, salutíferas, pedagógicas, registrales, espaciales y organizacionales, de las cuales la asociatividad elogiada por el clásico anarquista ruso no está exenta¹⁰. Desde finales de XVIII, se han diversificado contestaciones contra las dominaciones en materia de género, racialidad, espiritualidad, cultura, capacidad, etc., emergiendo más recientemente gracias al feminismo negro la noción de interseccionalidad en las dominaciones: muchos de tales poderes asimétricos atraviesan sociedades enteras, o zonas específicas de la topografía social, y no son inducidas directamente desde el poder explícito centrado en el Estado. Pero, al mismo tiempo, y recíprocamente, no toda contestación a esas dominaciones no-estatales se enfrenta al Estado y/o al capitalismo. Por otra parte, desde el propio siglo XVIII han ido emergiendo concepciones críticas que

10 Hakim Bey (2014) escribió entusiastamente sobre las utopías piratas a propósito de las “zonas temporales autónomas”, pero no puede ser cuestionable el carácter dominador y asimétrico de la piratería del capitalismo temprano, no sólo frente a los poderes estatales, sino en el mismo seno de sus “redes”. Precisamente durante la acumulación originaria del Capital, como la caracterizó Marx (1887), la piratería y otras formas de despojo no-estatal fueron uno de sus vehículos; en la renacentista Italia de Maquiavelo hubo verdaderos ejércitos privados de condotieros. Dicho esto, en aras de una correcta vigilancia epistemológica y emancipatoria, es necesario señalar que también la piratería era sin dudas un fenómeno complejo, y existen estudios interesantes por ejemplo sobre la filibustería, la bucanería y los llamados Hermanos de la Costa, que demuestran tempranas prácticas de apoyo mutuo ahí, más allá del Capital y de los Estados.

vinculan dominación con tecnología y con modos particulares de relacionamiento entre sociedad humana y el resto de la naturaleza¹¹.

De todos los modos, la forma-Estado¹², independientemente del tipo de régimen político que pueda materializar, expresa el conjunto de relaciones sociales jerárquicas de sometimiento de la población de un determinado territorio a un órgano político que se proyecta como agente de la soberanía, segregado institucionalmente del resto de la sociedad, pero que se legitima como “representante de las voluntades generales”, justamente por su compromiso y lealtad incontestable con los parámetros sociales más intrínsecos a las dinámicas de reproducción de la sociedad capitalista (Colombo, 2011; Proudhon, 1970). Aunque para fines analíticos se puedan presentar determinadas características correspondientes a la forma-Capital y a la forma-Estado, es preciso señalar que ambas son aspectos integrales de una misma realidad social marcada por el antagonismo de clases y por la heteronomía. Para Castoriadis (1986), el antagonismo de clases es una forma específica de dominación –*Herrschaft*–, que él define como situación donde hay “una división asimétrica y antagónica del cuerpo social”; así, el antagonismo de clase resulta una forma particular de dominación, término que puede aplicarse al resto de las asimetrías sociales. Por otra parte, bajo la heteronomía como situación opuesta al proyecto individual y social de la autonomía, se instituye una fuente social de

11 La crítica de la tecnología y la correspondiente acción directa tiene larga historia en el anticapitalismo, abarcando desde los sabotajes antiindustriales de personas esclavizadas en el Santo Domingo francés hasta el movimiento ludista británico. Aun cuando Marx no abordara directamente la crítica de las fuerzas productivas y del consumo, centrándose en las relaciones de producción, otros autores ya desde el siglo XIX vincularon la explotación tecnológica de la naturaleza con la explotación de seres humanos. En el siglo XX, Bookchin, Zerzan, los anarcoprimitivistas, las ecofeministas, y una diversidad de tecno-críticos han construido discursos teóricos que plantan la imposibilidad de liberarse l@s human@s de la explotación capitalista si no se libera también la naturaleza. Parte de ese pensamiento construye genealogías donde se asocia el inicio de la dominación social con la dominación sobre la naturaleza.

12 Actualmente, existe continuidad en el ya secular debate sobre el lugar histórico de la forma-Estado (y la dominación política en general) en la muy larga duración temporal. Recordemos que Rosa Luxemburg llegó a afirmar (partiendo de autores como Morgan y Engels) que las sociedades donde existen explotación y dominación eran un “episodio pasajero” entre milenios en que la humanidad hubo y habría de ser esencialmente “libre”. George Orwell, al contrario, señalaba que las libertades logradas en la modernidad podían muy bien resultar una mera excepción entre un antes y un después de una historia milenaria de opresión y estatismo (cuasi)totalitario. Kropotkin apreciaba los logros de libertad ácrata en la historia y su posterior supresión como un proceso cíclico. Hoy, los arqueólogos discuten sobre si la creación de estructuras dotadas de soberanía (¿ciudades, jefaturas nómadas?) al aparecer la agricultura y la ganadería, tuvo un carácter irreversible (como parecían sugerir los estudios de Sahlins sobre la sociedad primitiva de abundancia), o bien las sociedades “aprendían” el peligro en que se instalara la opresión estatista producto, por ejemplo, de la introducción de determinadas prácticas agrícolas o urbanas, y entonces hacían esfuerzos “conscientes” por suprimirlas (Scott, 2009, 2017; Clastres, 1990; Wengrowe & Graeber, 2015) –e, incluso, que podían existir tales prácticas reguladas de una manera no estatal, como algunas investigaciones de restos urbanos en la Anatolia parecen sugerir–, de modo que las revoluciones contra el Estado serían un lugar bien común en la historia. Por otra parte, recientemente Graeber & Wengrowe (2018) han sugerido que las dominaciones sociales más duraderas no son precisamente las del Estado, sino las que se producen a nivel “micro-social”, en las relaciones de pareja, de familia o de/entre pequeños grupos en general.

nomos distinta a la sociedad misma – como podría ser una revelación divina, la tradición de los ancestros o la obra de un sabio legislador – detrás de la cual la propia dimensión autoinstituyente y creativa de la sociedad es ocultada (Castoriadis, 1986). La forma-Estado moderna quedó jurídicamente definida en el marco de un sistema de relaciones internacionales centrado en Europa al concertarse la Paz de Westfalia en 1648, donde triunfaron las ideas francesas que exaltaban la Razón de Estado como justificación de la actuación internacional. El Estado moderno sustituía a otras instituciones internacionales o transnacionales (e.g. la Iglesia Católica o el Imperio) como la máxima autoridad en las relaciones internacionales, con la aceptación –siempre formal– de los principios de soberanía territorial, de no injerencia en asuntos internos y de la posteriormente denominada “igualdad soberana” entre los Estados, independientemente de su tamaño o fuerza. Sólo a partir de la Revolución Francesa de 1789 y los subsecuentes desarrollos del romanticismo en Europa, los procesos independentistas en América, la “primavera de los pueblos” de 1848 y la victoria de la Unión en la Guerra Civil norteamericana, se va produciendo el amalgamamiento de las significaciones “Estado” y “Nación” (Castoriadis, 1998), que no tiene un carácter uniforme¹³. El Estado-*Nación*, por tanto, no es un fenómeno universal, sino más bien particular, de una época y un grupo de contextos geopolíticos determinados de la moderni-

13 El llamado Estado-Nación es un caso muy particular (y, en rigor, extremadamente particular, ya que en la mayoría de los casos no se cumple la correspondencia biunívoca entre Estado y Nación) de Estado capitalista. El uso consciente de Francia por Marx como caso “típico” de proceso político capitalista (como usó Inglaterra para estudiar el proceso económico) en cierta manera ocultó la escogencia de un “tipo ideal” – que un autor como Max Weber sí explicitó en sus estudios – y generó una mala práctica de generalización de ejemplos muy particulares de la historia euro-occidental hacia casos totalmente diferentes, entre investigadores marxistas. Las “ciencias políticas” convencionales también generalizaron en el siglo XX ese uso esencialmente falso. Sabemos que Francia fue un Estado étnicamente plural que la Revolución y los regímenes imperiales uniformaron a la fuerza, a través de la hegemonía París-céntrica de la burocracia procedimental, el derecho napoleónico, la educación centralizada y sobre todo el uso normativo del idioma francés. Pero al lado de países como Francia existieron Estados capitalistas como Austria-Hungría, Rusia o la propia España, donde coagular Estado y nación resulta restrictivo. Sin pretender sistematizar acá una tipología completa de las formas-Estado en la modernidad, damos cuenta de la existencia de Estados imperiales, imperial-coloniales, colonizados, donde Estado-Nación es sólo un caso particular. Muchos de tales Estados habían nacido de esfuerzos imperiales aun pre-capitalistas: véase como la colonialidad hispana engulló los imperios Azteca e Inca para producir los respectivos virreinos, o como una monarquía como la Moscovia “imperial-salvacionista” (Ribeiro, 1991) post-constantinopolitana y post-mongola evolucionó a un moderno Estado “imperialista militar-feudal” hacia 1905 (Lenin, 2010). Desde la mirada de Wolf (1990) sobre las “libertades jacobinas” frente a las libertades logradas mediante lentas luchas y concesiones, resulta interesante proyectar los ejemplos de los llamados Estado post-coloniales “progresistas” o los que acá llamamos “de intención socialista”. La cuestión nacional es aún transversal para el Reino Unido del Brexit o para la situación de Catalunya y el Estado español actuales. La consideración de qué es exactamente una Nación no es para nada trivial si tomamos en cuenta la existencia de enormes “minorías” que alguna vez fueron “inmigrantes” en los países del “Primer Mundo”, de Estados constitucionalmente multinacionales como Bolivia o la Federación de Rusia, de propuestas como el Confederalismo Democrático en el Kurdistan o incluso las investigaciones sobre movimientos indígenas ecuatorianos o la Isla de San Andrés realizadas por integrantes de nuestro GT (García Corredor, 2019; Fernández, 2012, 2015).

dad; existieron (y existen) también los Estados-imperios, los Estados multinacionales, entidades burocráticas estatales-supranacionales como la Unión Europea, etc.; asociar Estado y Nación es un constructo artificial, muy poderoso en lo instrumental-político, normalizado al interior de las academias por el pensamiento de orientación liberal y socialista marxista. El valor explicativo de tal coagulación, sin embargo, no es mayor que coagular el capitalismo con la democracia¹⁴.

En ese sentido, a lo largo de su lento proceso de formación durante los últimos 500 años, la forma-Capital, con su núcleo duro, ha materializado variados tipos de capitalismos. O como parece más acertado, ha estimulado procesos de mercantilización de la vida en sus más variadas esferas “productivas”: agricultura, comercio, industria, servicios, finanzas, etc. Desde finales del siglo XIX, tras la hegemonía del capital industrial que radicalizó los cambios en la morfología del hábitat y en las estructuras de convivencia de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, percibimos el redimensionamiento del poder del capital financiero, que abrió paso al fenómeno moderno del imperialismo y sus variantes, identificadas actualmente bajo el término de globalización (Chesnais, 1996).

Ahora bien, esta globalización, si bien comprende prácticas basadas materialmente en las tecnologías recientes (como internet), en tanto lógica sistémica del capitalismo no es esencialmente reciente. El control de las rutas comerciales transoceánicas, la extracción de recursos y el coloniaje de un grupo de Estados sobre territorios de ultramar ha constituido una condición de posibilidad para que surgiera lo que Wallerstein (1996) denomina el “sistema-mundo” capitalista, comenzando en fechas tan tempranas como 1492. Otra/os autora/es también han analizado ese proceso. Para Rosa Luxemburg (1967), la propia existencia de territorios periféricos aun no capitalistas posibilita la expansión mundial del sistema capitalista desde su centro, de modo que el enriquecimiento en el Nord-Atlántico se asocia – en su concepción totalizante – a la creación de la pobreza del resto del planeta; así, asume una posición abiertamente “tercermundista”, al elucidar que las culturas originarias fueron aniquiladas por la colonización, y substituidas por los patrones basados en la economía de mercado. Esta línea de investigación fue complementada desde mediados del siglo XX por un importante grupo de marxistas afrodescendientes, que incluye referencias como Eric Williams (1974), Walter Rodney (1972), C.L.R. James (2010) y Aimé Césaire (1962). Particularmente, Williams y Rodney analizaron históricamente los aspectos geopolíticos del capitalismo colonial y de sus efectos, como

14 Ya que la forma-Capital sólo necesita de democracia liberal en determinados contextos (como Europa decimonónica o de la Posguerra Fría), en otros (véase la historia contemporánea de Singapur, por sólo citar un ejemplo) sobrevive perfectamente, o incluso preferentemente (Soros, 1999:142), sin ella.

la esclavitud africana en América (así como su posterior abolición por Gran Bretaña) y el subdesarrollo de África (en tanto contrapartida del desarrollo de Europa). Se trata de valiosas contribuciones que permitieron exorcizar la indeterminación de cierto marxismo dogmático en cuanto a cómo encuadrar el tráfico atlántico de personas esclavizadas (*middle passage*) y la propia esclavitud dentro del obtuso esquema de sucesión de los modos de producción, reconociéndoles explícitamente su carácter capitalista. Por su parte, James y Césaire estudiaron la Revolución Haitiana como una especie temprana de resistencia anticapitalista. En el caso de James, Trotski fue indirectamente el inspirador en la escritura de su principal obra.

Resulta claro, entonces, que la reproducción del capital necesita que existan regiones no plenamente capitalistas –“algo fuera de sí mismo”– para realizarse. Tal concepción, ampliamente criticada por el marxismo dogmático durante el siglo XX, fue recientemente recuperada por el geógrafo David Harvey (2003), quien la utiliza bajo la denominación de “acumulación por expoliación”. Muy por lo contrario a lo aseverado por Marx en sus polémicos textos sobre el colonialismo en México, China y la India, Rosa Luxemburg y –posteriormente– otros autores, como Rodney, Fernández Retamar (1979), etc., insistirán en que la transformación capitalista-colonial en esos territorios no les trae “progreso” en relación con su situación previa, sino más bien un colapso económico, político y cultural de las civilizaciones aún no subsumidas bajo el modo de producción capitalista. Al enfatizar el rol del militarismo como catalizador de tales procesos, Luxemburg reafirmó el vínculo inexorable entre acumulación capitalista y violencia. Ya en América Latina, Darcy Ribeiro (1983; 1991) sugirió el término “actualización histórica” para el impacto de la modernidad sobre las “civilizaciones premodernas” que entraron en la órbita capitalista.

Harvey, por su parte, argumenta que el problema estructural de la demanda efectiva es un factor crucial para fomentar la expansión del sistema monetario crediticio, pero a su vez también plantea cómo el capitalismo tiene una necesidad de estar continuamente encontrando más espacios y canales para el capital excedente que sean externos a los circuitos existentes de capital, similar a la tesis de Luxemburg. En la teoría del imperialismo de Harvey, este proceso de “acumulación por posesión” viene a ser dominante en tanto que

“pone en el mercado un conjunto de recursos (incluyendo la fuerza de trabajo) a un costo muy bajo (igual a cero en algunas ocasiones). La sobreacumulación de capital puede apoderarse de dichos recursos e inmediatamente darles un uso rentable” (Harvey, 2014: 149).

De manera paralela, identifica una serie de mecanismos sumamente específicos a través de los cuales la desposesión del imperialismo moderno ocurre, guiados por una ideología neoliberal: nuevas formas de apropiación de tierras, privatización de los espacios comunes y los recursos públicos, préstamos de capital dinero y su correlato en políticas de ajuste estructural encabezadas por el FMI y el Banco Mundial, reestructuración de los Estados bajo políticas neoliberales para generalizar la coacción al mercado y la nueva lucha de los países de los Estados capitalistas centrales para explotar los recursos naturales de las zonas periféricas (Harvey, 2014).

Por todo ello, una mirada sobre la formación del capitalismo desde una perspectiva histórica y civilizatoria socio-cultural (Ribeiro, 1983) de larga duración (Braudel, 1997) es incompleta si no reconoce que las relaciones sociales que se reproducen y se universalizan – tendencialmente (Luxemburg, 1967) – a todo el planeta, produciendo en cada territorio su respectivo Estado (etno-nacional como Portugal o el Japón de Meiji, multiétnico-imperial como Rusia o Austria-Hungría, multinacional como Bélgica o Reino Unido, o bien colonial como el Congo Belga, el Imperio de la India bajo el Raj británico, o cualquiera de los componentes de los imperios europeos en “Nuestra América”) y mercado interno, se desarrollan a partir de un modelo centrado geopolíticamente en el espacio Nord-Atlántico. Este modelo reivindica, directa o indirectamente, la normalidad o neutralidad de determinados valores, representaciones y prácticas sociales que fundamentan – bajo legitimación estatal – nuestras concepciones sobre conocimiento, individuo, pueblo, raza, género, gobierno, economía, etc. Por eso el capitalismo, como un orden civilizatorio moderno, nace, se desarrolla y se consolida a través de la colonialidad (Quijano, 2006; Mignolo, 2003), sin que ello implique que prediquemos un patrón único de esos valores, representaciones y prácticas sociales en la misma dentro de todos los casos relevantes (véanse las diferencias entre las [ex]colonias de diversas potencias europeas en la propia América). La persistencia de la colonialidad en la naturaleza es un concepto que utiliza Héctor Alimonda (2011) que lo relaciona con la perspectiva de la modernidad/colonialidad y con la ecología política como explicativo del inicio de la modernidad capitalista, marcada por la conquista de espacios extra-europeos, la incorporación de la naturaleza como un recurso a ser explotado junto con los seres que la habitan, sin pensar en las consecuencias futuras de su devastación, la utilización de variadas técnicas para convertir ese recurso en bienes y servicios para el enriquecimiento de un sector privilegiado de la sociedad, que se solventó en una recomposición de la estructura cognitiva de las formas de entender la propia naturaleza.

Las primeras luchas exitosas contra la situación colonial en América (1776-1825) no tuvieron un carácter anticapitalista, sino más bien

tributaron al afianzamiento del capitalismo mundial y sus correspondientes Estados Nacionales, creando un modelo social íntegramente capitalista como el de EEUU, o resultando en procesos donde el esfuerzo de liberación genera nuevas dominaciones (transdominación¹⁵), como son los casos de la revolución social de Haití (1804) y de la independencia de Hispanoamérica – caso estudiado por José Martí (1985), quien en “Nuestra América” definiera poéticamente la capacidad endógena de frustrar la liberación como “tigre de adentro”. El efecto agregado de tales luchas fue un acceso mayor de capitales y Estados capitalistas a los nuevos mercados y fuentes de recursos en países “independientes”, bajo conceptos geopolíticos como la Doctrina Monroe o la expansión económica de los intereses del Imperio Británico, de la Francia de Napoleón III o del emergente Segundo Reich alemán, mientras al interior de los jóvenes países post-coloniales permanecían las prácticas y culturas de colonialidad, tempranamente denunciadas por el propio Martí.

Por otra parte, en la Rusia del último tercio del XIX, entre grupos anarquistas y *narodniks* (“pueblistas”), comenzó a ser analizada la posibilidad de gestar una revolución anticapitalista desde las periferias del sistema, al reconocer en aquellas, prácticas sociales aún no colonizadas por las lógicas de dominación burguesas (como la comuna campesina, el artel siberiano, o experiencias de asociación más o menos horizontal, de carácter económico). Autores como Bakunin, Zasúlich, Kropotkin e incluso Dostoievski, Fiódorov, Soloviov y Tolstói, soñaron con la posibilidad de que – de manera revolucionaria, o por evolución/convicción pacífica – Rusia pudiese romper con las lógicas del Capital, esquivando los males de la sociedad burguesa en el país y, probablemente, iniciando un cambio planetario. En algunos casos (Tolstói), tales propuestas estaban vinculadas con un notable escepticismo respecto a la tecnología, calificada de fuente de dominación y alienación, lo cual las acercaba a la acción de los ludditas en los principios del XIX; en otros (Kropotkin, Fiódorov y los marxistas) la propuesta anticapitalista era vista como continuación del progreso tecno-científico anterior (un debate que resurgiría un siglo después, en otras latitudes). Esta cohorte de anticapitalistas incluía anarquistas, marxistas críticos, y personas influenciadas por espiritualidades orto o heterodoxas (tendencia que se denominó después como “cosmismo ruso”¹⁶).

15 Noción propuesta por Prieto Samsónov (2010, 2012), que remite a la emergencia de nuevas relaciones de dominación en el seno de un proceso social revolucionario que aspira a realizar un proyecto liberador.

16 Este término se refiere a un grupo de tendencias espirituales e ideopolíticas diversas en el pensamiento ruso entre aproximadamente 1875 y 1950, que aspiraban a interpretar la dimensión espiritual y cósmica de la humanidad en un sentido opuesto al individualismo Nord-Atlántico, y casi siempre llevaban implícita una re-apreciación de la modernidad “occidental” tanto en su valencia tecno-científica como crítico-social.

SIGLO XX: EXPERIMENTOS, TRANSDOMINACIONES Y CONTESTACIONES

Fue precisamente en Rusia donde la revolución de 1917 establece por vez primera un Estado de considerable duración explícitamente animado por la intención anticapitalista. No se trataba de un modelo exclusivamente bolchevique, ya que en sus primeros años de existencia el experimento soviético contó con importantes participaciones de militantes del Partido Socialista-Revolucionario de Izquierda (campesino) y anarquistas (quienes en el caso del Territorio Libre ucraniano aspiraron incluso a la creación de una sociedad no-estatal de envergadura considerable, reconocida a través de pactos militares por el gobierno soviético central, pero aniquilada por el Ejército Rojo y sus mandos bolcheviques luego de que fuesen liquidados militarmente los “rusos blancos” y los nacionalistas ucranianos, principales fuerzas opuesta al poder soviético en la zona)¹⁷. A pesar de lo esperado por el liderazgo bolchevique, los esfuerzos revolucionarios inmediatos en Alemania y otros países capitalistas centrales fracasaron; la experiencia de revolución de intención anticapitalista triunfando en un país de la periferia del sistema-mundo capitalista, y en cierto sentido foráneo a la civilización Nord-Atlántica, influyó en la incorporación del anticapitalismo dentro de agendas de movimientos descolonizadores. Las victorias de las revoluciones china (1949), vietnamita (1950) y cubana (1959), estimularon este tipo de actitud, generando sendos Estados de intención socialista, por lo cual aparentemente se producía un deslinde con la postura marxista inicial, que consideraba la sociedad post-capitalista como etapa que se alcanzaría dialécticamente al agotarse las posibilidades de desarrollo capitalista en los países centrales del sistema. En cambio, el éxito temporal del proyecto anticapitalista marxista parecía tornarse, paradójicamente, en patrimonio de su periferia¹⁸. La historia y el discurso teórico de las luchas populares en América Latina, África y Asia a partir de los 1960s y 70s incluirían la fe de grandes agentes sociales colectivos en esa posibilidad, codificada en una serie de acciones, documentos y obras teóricas (siendo en aquellos momentos especialmente populares los récords de Egipto, Cuba, Argelia, Tanzania, Chile, Vietnam, y posteriormente, Nicaragua y Burkina Faso).

17 La ideología bolchevique que venció en 1917 sincretizaba las propuestas agraria de “socialización de la tierra” del Partido Socialista-Revolucionario de Rusia (de carácter campesino), las de “control obrero” elaboradas por el anarco-sindicalismo, e incluso reivindicaba (¿usurpaba?) para el propio Partido de Lenin y Trotski el nombre de “comunista”, utilizado en esa época casi exclusivamente por partidarios del comunismo anarquista como Kropotkin; ese sincretismo llegó a incluir también propuestas ideológicas y científicas del cosmismo ruso, junto con algunas retro-utopías que criticaban fuertemente la modernidad como algo llegado de Occidente y esencialmente ajeno a los pueblos de Rusia (Prieto, 2019).

18 Ya Gramsci (2001) había calificado la revolución rusa de 1917 como “revolución contra *El Capital*”, refiriéndose al clásico libro de Marx.

Quienes se inspiraron en el modelo bolchevique produjeron realidades fenomenológicamente parecidas por país, o al menos con una serie de atractores que estuvieron invariablemente presentes en cada proyecto y praxis: un partido dominante (único, o al frente de una coalición cuyos demás componentes le estaban explícitamente subordinados) que reconocía el “marxismo-leninismo” como ideología oficial y operaba mediante un sistema de cooptación de cuadros por un aparato burocrático poco o nada transparente (las listas de la nomenclatura de cuadros directivos eran secretas), el cual proponía candidaturas (generalmente únicas) a los órganos representativos del propio Partido y del Estado, así como a la administración pública y a otras organizaciones; un liderazgo de tipo carismático (frecuentemente, con culto a la personalidad); una economía estatizada en un gran porcentaje, basada generalmente en el trabajo asalariado para el Estado, donde precisamente el salario era el principal modo de “estimulación” personal; imposibilidad de facto o de iure de crear grupos de oposición organizada, incluso dentro de las propias organizaciones oficiales (norma que el Partido Bolchevique impuso por vez primera en 1921 y que fue copiada en el seno del movimiento comunista mundial) o compartiendo su ideología; la presencia de un Estado con unidad de poder dentro de su constitución; organizaciones de masas movilizandando gran parte de la población, según sectores de la misma; cooperativismo dirigista o semi-dirigista en la agricultura, etc.

A sólo unos meses de producirse la revolución rusa de Octubre de 1917, Rosa Luxemburg (1970) escribió un artículo que al mismo tiempo celebraba el triunfo bolchevique y criticaba un grupo de métodos de dirección que se habían impuesto en el seno del joven Estado soviético. Muchas de sus críticas operaron en un sentido profético¹⁹, pues con el devenir de los acontecimientos, se fueron consolidando características estatistas y autoritarias del nuevo régimen, que dieron al traste con el potencial e impulso democrático e igualitarista inicial del sistema soviético. Curiosamente, aunque extremadamente hostil a los anarquistas, Luxemburg reitera y se adhiere a muchas de sus tesis y críticas sobre los riesgos de desarrollo autoritario de una revolución anclada en el epicentro del Partido y del Estado. En especial, es imprescindible recuperar lo que (pre)dijo Bakunin, a por lo menos medio siglo de la ocurrencia de la revolución en Rusia:

19 Rosa Luxemburg (1970), aun cuando elogiaba el coraje histórico de los bolcheviques y del proletariado de Rusia, sostenía la tesis de que, en el modo en que el Estado soviético venía siendo organizado por los bolcheviques, se presentaría casi inmediatamente una tendencia a transferir el poder real de los Soviets obreros al Partido, de éste a su Comité Central, del Comité Central al Politburó y finalmente de este último a un liderazgo probablemente unipersonal. Tal fue, en efecto, el curso de los acontecimientos. Rosa es también ampliamente conocida por plantear que el antónimo de la dictadura burguesa no es la dictadura del proletariado, sino la democracia del proletariado, y que la libertad es esencialmente la libertad para quienes piensan diferente (ibídem).

Toma el más tenaz revolucionario y dale el trono de todas las Rusias, o el poder dictatorial con el que sueñan nuestros jóvenes inexpertos y pretensiosos de la revolución, y en el intervalo de un año ese revolucionario será peor que Aleksandr Nikolaevitch [el zar] (Bakunin, 2015: 323).

Así, bajo cualquier ángulo que se encuentre para considerar esta cuestión, se llega al mismo resultado execrable: el gobierno de la inmensa mayoría de las masas populares se hace por una minoría privilegiada. Esta minoría, sin embargo, dicen los marxistas, se compondrá de obreros. Sí, con certeza, de antiguos obreros, pero que, tan pronto se vuelvan gobernantes o representantes del pueblo, cesarán de ser obreros y se verán observando el mundo proletario de arriba del Estado; no más representarán al pueblo, sino a sí mismos y sus pretensiones de gobernarlo (Bakunin, 2003: 213).

La captura del proceso de institucionalización revolucionaria de 1917 por los bolcheviques, de clara tendencia estatista y autoritaria, les permitieron apropiarse del aparato estatal imperial zarista (lo que incluye muchos de sus oficiales y cuadros aristocráticos militares, reclutados por Trotski), y culminó en la producción y consolidación de un tipo de imaginario que asociaba el anticapitalismo con la presencia de un Estado “fuerte”²⁰ como vía exclusiva e indispensable para la emancipación del jugo de la explotación del Capital. A partir de 1929, tal tendencia llegaba a su apoteosis en el estalinismo, que constituyó el *súmmum* de la variante “bolchevique/comunista” de Estado totalitario, hasta la aparición de continuidades aún más radicalizadas, como las que vivieron Albania, Corea del Norte y “Kampuchea Democrática” – en esta última, la secreta Ankgar (“Organización”), en la que transmutó el Partido Comunista de los Khmers Rojos, exterminó cerca de 1/3 de la población del país, con el apoyo de los regímenes de EEUU y la República Popular China-. Aun sin llegar a tales extremos (por ejemplo, en la URSS de los años 1960), se impone considerar la reificación u objetivación del ser humano como resultado del funcionamiento de esos sistemas, que no necesariamente tendría los mismos rasgos que la que sucede en el capitalismo privado, y puede aparecer paradójicamente acompañada de entusiasmo y altruismo masivo (ciertamente en sus años fundacionales)²¹.

Las mismas dificultades en la vía implementada por los bolcheviques en la construcción de una sociedad no-capitalista fueron criticadas por Piotr Kropotkin (1920), el clásico anarquista ruso, muy respetado por Lenin, aunque encarcelado en su propia casa por orden del

20 La asimilación “Estado fuerte” como correspondencia de defensa de intereses de la clase trabajadora también fue utilizada por los socialdemócratas, posteriormente, durante la génesis de los “Estados de bienestar”, estereotipo que aún persiste en muchas partes del mundo.

21 Esta dialéctica entre utopía y antiutopía en la intención socialista podría coadyuvar a ir más allá de los análisis tradicionales que asimilan esos sistemas a conceptos exclusiva-

líder bolchevique, quien en una misiva dirigida al líder máximo de ese Partido expresara sus graves cuestionamientos respecto al autoritarismo estructural que iba emergiendo en la Rusia de los Soviets (Lehning, 2014). De la misma manera, los anarquistas y los insurgentes libertarios de Ucrania²² (Archinov, 2008) y de Kronstadt²³ (Avrich, 2006) propusieron e intentaron implementar un sistema de organización social mediante consejos de trabajadores libres, distinto de cómo se había establecido el régimen piramidal y jerárquico construido por el Partido Bolchevique en el transcurso de la guerra civil ocurrida en los territorios de la antigua Rusia Imperial.

A partir de la década de 1930, el trotskismo constituyó una visible alternativa – también invocando el marxismo-leninismo-, frente al régimen instaurado en la URSS. Sin embargo, las organizaciones trotskistas nunca lograron “conquistar el poder”, aun cuando han sido hasta hoy una presencia de carácter ideológico con gran influencia en los movimientos de tipo anticapitalista.

Después del triunfo de la URSS y las potencias imperialistas aliadas en la II Guerra Mundial – en la cual muchos anarquistas y otros anticapitalistas antiautoritarios participaron como miembros de grupos de la Resistencia o voluntarios en las tropas aliadas (excepto las del Ejército Rojo, por razones obvias)-, la autocracia panóptica dirigida por Stalin se impuso en Europa centro-oriental, por lo cual para miles de seres humanos salvados de un holocausto, esa victoria sólo anunció el comienzo de otro.

Reflexionemos sobre cómo valoraría un anarquista los resultados de la II Guerra Mundial: lo que para un “compañero de viaje” socialdemócrata o comunista-estalinista vendría siendo un éxito epocal frente a la reacción capitalista-totalitaria, para un izquierdista libertario necesariamente fue una señal de agotamiento de la diversidad y de imposición a escala mundial de un número bien corto de modelos, con el predominio hegemónico de la burguesía monopolista y de “degene-

mente como “totalitarismo” o “dictadura”, y llegar también a elucidar especialmente lo que ocurre a niveles antropológicos más profundos.

22 Makhnóvshchina: movimiento social armado de campesinos y obreros ucranianos, liderado por anarquistas encabezados por Néstor Makhnó, que bajo la bandera negra combatió sistemáticamente a los ejércitos reaccionarios “blancos” y nacionalistas ucranianos; establecieron precarias alianzas con el gobierno bolchevique de Moscú, que fueron rotas por el propio liderazgo de Lenin y Trotski, lo cual condujo a la derrota del movimiento. Los restos de lo que fuera el “Ejército Negro” lograron trasladarse a Rumanía; posteriormente, las propuestas de Makhnó se convirtieron en punto de partida del llamado “plataformismo” dentro del movimiento anarquista. Resultaría interesante un estudio comparado de ese Ejército Insurgente Ucraniano y el sistema de Soviets libres que se estableció, con el neozapatismo de México y los recientes acontecimientos, en la Rojava kurda (Ornelas, 2005).

23 La rebelión en la isla de Kronstadt, base naval de la Flota del Báltico situada frente a la entonces Petrogrado, ocurrida en 1921 al término de las batallas principales de la guerra civil rusa en Europa y protagonizada por marinos, soldados de origen campesino y obreros, perseguía el establecimiento de un sistema soviético sin dominios partidistas; el Ejército Rojo aplastó esa rebelión con la fuerza de las armas.

raciones” estatales aclamadas en calidad de pretendidos socialismos, frecuentemente refrendada por las fuerzas represivas en los regímenes tanto capitalistas, como alegadamente socialistas, instaurados en el continente eurasiático bajo su repartición en esferas de influencias de las potencias vencedoras, tal y como se acordó en Yalta en febrero de 1945. La pluralidad de propuestas de las izquierdas es así derrotada en 1945, y los diversos movimientos llegan a subordinarse a los centros hegemónicos, desde donde se capitaliza el debate. En numerosos casos, idénticos modelos se usan como referentes o patrones en las periferias del sistema-mundo. Los espacios de encuentro se redujeron a aquellos disponibles para los líderes y académicos, quedando la gran mayoría de los seres humanos de a pie aislados de la reflexión sobre su propia emancipación (excepto en momentos muy especiales, como 1968 y 1989).

Las diversas genealogías de los partidos en el poder que invocaron el marxismo-leninismo como ideología, pero sobre todo como razón de Estado, incluyen el estalinismo, el titoísmo, el maoísmo, el hoxhismo, la “idea Juche”, así como los modelos soviético y húngaro reformados post-1956, el “leninismo de mercado” de los países asiáticos (China, Vietnam y Laos) post-1985, los varios avatares de la Cuba post-1959 y la aplicación peculiar de la intención socialista en Nicaragua y algunos países africanos. En cierto sentido, el discurso político-ideológico de gran parte de las intenciones anticapitalistas del siglo XX se ha codificado en términos de enfrentamiento a los fenómenos de transdominación de las intenciones anticapitalistas anteriores (ejemplos: crítica de la URSS por dirigentes chinos y cubanos, en los 60s), es decir, la combinación de la crítica al capitalismo con una crítica –explícita o implícita– de los fenómenos de burocratización, totalitarismo y (para muchos) aburguesamiento de sus paladines en Estados como la URSS y sus aliados más cercanos. Pero la permanencia de esas mismas dinámicas en los países y partidos “más críticos” también motorizaba el propio discurso y praxis de tal crítica.

Los esfuerzos para “corregir” o contrarrestar los procesos de dominación “ocultos” o “exagerados” puestos en movimiento por experiencias anticapitalistas previas, en el ámbito del marxismo, apuntan hacia una lista no exhaustiva de ideologemas y proyectos como la teoría de la “revolución traicionada” de Trotski, las propuestas de socialismo autogestionario en Yugoslavia (Broz Tito), el “hombre nuevo” del Che Guevara en Cuba, las reformas en la propia URSS (nunca llevadas a término lógico) posteriores al XX Congreso del PCUS, la “Gran Revolución Cultural Proletaria” de Mao en China, el “socialismo con rostro humano” de la “Primavera de Praga” (1968), la revolución nicaragüense y – en un sentido muy limitado – el eurocomunismo de los 70s y la perestroika soviética de los 80s. Para muchos, más allá de la ideología o la emancipación, se trató de artificios para mantener

a la elite estatista en el poder²⁴. De tales caminos, su destino final no fue otro que la restauración capitalista, con positivos incrementos de la infraestructura industrial donde esto fue posible, apertura comercial y los dramas de guerras civiles en los casos más desastrosos.

Obviamente, la extrema diversidad de esas propuestas (muchas veces cruentamente enfrentadas, ya que en unos casos se pretendía curar los males del “socialismo realmente existente” con estrategias basadas en más espacio para el mercado capitalista y las motivaciones basadas en el interés “material” personal, y en otros, con más presencia de la gestión estatal, movilizaciones de masas o apelaciones a la consciencia revolucionaria: es decir, bajo la hegemonía que incorporaba visible u ocultamente las formas Capital y/o Estado) no hace más que evidenciar la falta de un enfoque coherente sobre lo sucedido en la URSS bajo Stalin. Especial mención merece el uso del término “socialismo del siglo XXI” por las izquierdas latinoamericanas contemporáneas, que no hace más que confirmar la necesidad de análisis más profundos sobre el “socialismo del siglo XX”²⁵, aunque fuese con vistas a evitar la repetición de sus desastres.

Hay que mencionar que al final de su vida Trotski (1995) fue capaz de formular como pronóstico que si la II Guerra Mundial no conducía a una revolución social en el Occidente y una revolución política res-

24 El inventario de tales propuestas, entre las de un impacto más radical y/o duradero en la época de la segunda posguerra incluye: i) el socialismo autogestionario yugoslavo, promovido por Broz Tito y sus compañeros a partir de una franca y explícita oposición a Stalin, basada en la autogestión – la propia palabra se popularizó enormemente a partir del inicio de esa experiencia – de quienes trabajaban (que incluía la elección de dirigentes de unidades productivas y comerciales), y un destacado rol del mercado en la economía y el no-alineamiento geopolítico; ii) la “Gran Revolución Cultural Proletaria” china, promovida por Mao Zedong y enfilada inicialmente contra intentos de reformas al estilo soviético, propuestas por sus oponentes políticos, que eran calificadas de “revisionistas” y capitalistas; el movimiento, protagonizado por jóvenes de ambos sexos, universitarios y trabajadores, se presentaba como anti-burocrático, anticapitalista y promotor de una democracia radical y directa – lo cual lo hizo atractivo a sectores intelectuales y radicalizados de la nueva izquierda, en Occidente y el Sur – mientras al mismo tiempo millones de personas fueron sometidas a represalias por supuestos motivos ideológicos y la institucionalidad del país colapsó, creando la necesidad de que el Ejército Popular de Liberación asumiera el control casi total de China; iii) la propuesta cubana de Ernesto Che Guevara, donde la “construcción del hombre nuevo” socialista se combinaba con un marco político basado en liderazgo carismático mientras que su contraparte económica de financiamiento presupuestario centralizado, alegadamente enfilado a conjurar los riesgos de re-emergencia del capitalismo, incluyendo las manifestaciones del mercado y de lo que Marx denominara “la ley del valor”, se legitimaba por un discurso elaborado por el propio Che, en el que cabía el elogio de la eficacia de la gestión centralizada y tecnificada en las empresas monopolistas norteamericanas, como ejemplo; iv) las variantes reformistas soviéticas y este-europeas, que pretendían incorporar más mercado al sistema centralizado, y en el caso de la “Primavera de Praga” y la perestroika, también pluralismo político; v) el malogrado intento de construcción de un modelo socialista nicaraguense, con pluralismo político y apertura a corrientes como la teología de la liberación y la educación popular. El caso de China es bien sintomático: después de que para combatir el riesgo de retorno al capitalismo se indujeron nuevas dominaciones en nombre del poder de las masas trabajadoras, el país quedó en una situación crítica de declive económico; la salida, orquestada por los dirigentes, fue una reforma económica cuyo rasgo principal ha sido la apertura al capitalismo (primero internacional, y después vernáculo).

25 Que necesariamente incluiría críticas a la experiencia cubana.

tauradora de los principios socialistas en el Este, habría entonces que reconocer a la burocracia como la clase gestora de un nuevo régimen de explotación clasista, predicción que influyó con fuerza en las teorías de mitad del siglo XX sobre los roles de “la clase gerencial” en la nueva etapa internacional del capitalismo (esas teorías “de la nueva clase” gerencial fueron recicladas dentro de ámbitos capitalistas para análisis conservadores del propio sistema, por autores como el ex-trotskista Burnham, el ex-socialista Sorokin, el conservador Parsons, etc.), pero a la que por alguna razón los trotskistas posteriores no le dieron toda la importancia que merecía. La cuestión de clase en el “socialismo realmente existente” fue retomada en la década de 1950 por el montenegrino Milovan Djilas (s/a), quien argumentó desde una perspectiva marxista la existencia en la URSS, Yugoslavia, y otros países de intención socialista de una “Nueva Clase” –ni burguesa, ni obrera-, por lo que esos regímenes no serían en rigor ni capitalistas, ni “comunistas”. Michael Voslensky (1981), en “La Nomenklatura. Los privilegiados en la URSS”, definió esa clase con el nombre técnico con que la burocracia política se definía a sí misma en la URSS: nomenklatura (normalmente se usa con k, que alude al vocablo ruso original), es decir, lista de nombres de cargos directivos públicos, partidistas y sociales que se completan con personas nominadas secretamente por los respectivos comités del Partido Comunista, o sea, por el método de cooptación. Castoriadis (1993: 320), por su parte, destacó la existencia de la explotación económica de los trabajadores en los Estados del socialismo “realmente existente”, con lo cual –según sus propias palabras– daba continuidad y coherencia al proyecto crítico inaugurado por Trotski (a quien critica por no haberlo llevado hasta el final), al enfatizar que no se trata de “Estados obreros degenerados” sino de verdaderas sociedades heterónomas y explotadoras. En “La Fuente Húngara”, Castoriadis (1993: 250-271) destacaba la capacidad política de la clase trabajadora (un tema clásico en el anticapitalismo, al que dedicaron sendos libros P-J Proudhon y Anselmo Lorenzo), al crear organizaciones autónomas enfiladas precisamente no sólo contra las clases explotadoras, sino también contra las lógicas heterónomas, impuestas aún bajo la bandera roja del socialismo. La naturaleza clasista de los Estados de intención socialista, pues, ya ha sido materia de debate en los ámbitos anticapitalistas. Se trata de discernir si se trata de un “capitalismo de Estado”, o una nueva clase explotadora ha surgido, distinta de la burguesía clásica; también, en cuanto a las clases de explotados, se ha planteado la existencia de un “precariado” en Cuba (Prieto Samsónov, 2018). En caso de aceptarse la tesis de un capitalismo de Estado, habría que elucidar por qué la nomenklatura tiene tanta dificultad en transmutar a burguesía (¡y a auto-imaginarse como tal!) en contextos de reformas de mercado que han experimentado muchos países de intención socia-

lista prácticamente desde 1956. Por otra parte, presenciamos el “éxito” del modelo chino, que optó por invocar a la burguesía a renacer prácticamente de la nada, en aras de garantizar la supervivencia política del Partido Comunista y la supervivencia física del pueblo, sometido a crueles hambrunas después de la “Revolución Cultural” maoísta.

Estas circunstancias resultan críticas para los proyectos anticapitalistas, pues implican valorizar correctamente las intenciones anticapitalistas de Estado realmente existentes (tanto las del siglo XX como las actuales), así como conscientizar la orientación de las diversas resistencias contra ellas. Uno de los primeros de esos movimientos, la Revolución Húngara de 1956, fue asfixiado por la intervención del Ejército Soviético, por ejemplo. Décadas posteriores vieron nacer auténticos movimientos sociales que enfrentaron a los Estados en el Este, como el sindicato polaco Solidarnosc; pero, paulatinamente, esos empeños se vaciaron de contenido autogestionario y anticapitalista. Hacia 1989, la “revolución política” que – según creyó Trotski – devolvería al “Estado obrero degenerado” de la URSS, y otros regímenes similares, a un rumbo auténticamente socialista, misma que Jürgen Habermas (1991), veterano filósofo de la Escuela de Frankfurt, también interpretó como parte de las “revoluciones rectificadoras” del socialismo este-europeo, se convirtió en procesos favorables a las economías de mercado capitalistas, oscilando desde ese momento entre paradigmas liberales y nacional-conservadores. Los resultados de esas revoluciones fueron apropiados por oligarquías burguesas y gubernamentales, casi siempre incluyendo importantes segmentos de la vieja burocracia de los partidos comunistas. Hacia el final de la Guerra Fría, se imponía un análisis sobre el locus del anticapitalismo en medio de esos complejos procesos, dentro de los países del Este de Europa, además de Nicaragua y Cuba.

SINCRETISMOS, REBELDÍAS Y DESCALABROS

El final de la Guerra Fría había dado al traste con una coyuntura donde ciertamente hubo algunas condiciones favorables para negociar con el capital. La existencia de un centro alternativo de poder global en el bloque geopolítico liderado por la URSS propició una situación donde las burguesías nacionales, e incluso algunos Estados imperialistas, en aras de impedir posibles revoluciones o insurgencias en sus territorios (potencialmente inspiradas por el ejemplo del Este), o desertiones de países aliados (europeos: Francia, Italia; o del Sur global), tuvieron que hacer sensibles concesiones²⁶ a las fuerzas populares, emergiendo pro-

26 Hobsbawm (1998) y Braudel (1993) interpretaron la configuración de fuerzas en torno a las dos superpotencias, creada en el seno del mundo bipolar, como favorable a las clases trabajadoras de los países del “primer mundo” y los regímenes post-coloniales del “terce-

puestas de “Estados de bienestar social” más o menos socialdemócratas, como la “economía social de mercado” teutona, o los bien divulgados “modelos nórdicos”, en que muchos (incluido, según rumores, el propio Fidel Castro) vieron prototipos válidos para el Chile de Allende o para la primera Nicaragua Sandinista. El término “socialdemócrata” (demócrata social/socialista demócrata), no exento de promiscuidad, usado por Marx con cierta ironía en su famoso “18 Brumario” para calificar a políticos moderados franceses de aquella época, adoptado por Engels en apoyo a los partidos obreros alemanes al asumir la inviabilidad de las acciones insurreccionales en los fines de lo siglo XIX, y por Bakunin para nombrar la Alianza Internacional de la Democracia Socialista (probablemente la primera organización moderna específicamente anarquista), se generalizó luego en los marcos de la llamada “II Internacional”, fundada en 1889 y cuya genealogía está conectada con la hoy Internacional Socialista (después de atravesar varias graves crisis). El marxismo y el anticapitalismo se habían ido erosionando en los programas de sus partidos – originalmente de la clase obrera – al optar por la inserción en las vías electorales y condenar, después de 1917, los métodos bolcheviques (y anarquistas). Este paradigma había sido original y orgánicamente gestado por el socialista alemán Ferdinand Lassalle y el futuro *Reichskanzler* del Segundo Imperio teutón Otto von Bismarck, en 1863, cuando ambos líderes concibieron una alianza entre el nacionalismo y el socialismo autoritario en aras de un “Estado de servicio social” o “socialismo de Estado” (Carr, 1968: 87), iniciando así una genealogía de políticas a todas luces más conservadoras que revolucionarias, y nunca anticapitalistas (aun cuando favorecían los intereses materiales inmediatos de las clases trabajadoras). Es posible, por tanto, hacer una cronología (que sin embargo no pretendemos proveer en estas páginas) de cómo fue desapareciendo el anticapitalismo del discurso de los partidos socialdemócratas, que promovieron una praxis basada en la negociación con “sus” burguesías “connacionales”, sin subvertir (y muy frecuentemente sin cuestionar) la lógica sistémica capitalista (afectando el discurso crítico sobre las injusticias sociales al reducirlo al tema de las desigualdades y no las dominaciones/exploitaciones de clase). A pesar de la popularidad de la socialdemocracia en los momentos iniciales de la perestroika en la URSS y los cambios de los 80s en otros países del Este, al cambiar el mapa de las correlaciones geopolíticas, tales propuestas quedarían en desventaja en favor del neoliberalismo (por razones que veremos a continuación).

ro”: en tales situaciones era posible presionar, o incluso, extorsionar a las burguesías del mundo desarrollado (y, en el caso tercermundista, también a la alta burocracia soviética), de modo que esa dinámica de antaño favorecía los intereses de quienes después, al caer la URSS, se han constituido en sectores victimizados por el neoliberalismo. Como dijo un obrero integrante del Primer Congreso de Diputados Populares de la URSS de 1989, “el obrero norteamericano vive bien porque existe la Unión Soviética”.

La “socialdemocracia realmente existente” ha sido genealógicamente un ejemplo de sincretismo en lo político. Ya Curzio Malaparte (1960) había hecho un pequeño inventario de sincretismos, incluyendo la necesidad del parlamentarismo en los golpes bonapartistas, el uso de la huelga general para defender al Estado, el caso del *Reichskanzler* socialdemócrata alemán Bauer quien la usara contra el putsch de Kapp (una curiosa derivación de la alianza entre el estatismo alemán y el socialismo autoritario, referida por Carr), así como el uso del análisis marxista de clase por Mussolini al planear la “Marcha sobre Roma”. De manera más reciente, resulta muy curioso el caso de la “reforma y apertura” china: después de cinco lustros de radicalismo de “extrema izquierda”, el Partido Comunista de ese país re-invocó a la existencia la clase burguesa, virtualmente desaparecida, como garante de supervivencia económica nacional y, eventualmente, también de la estabilidad del propio sistema burocrático; no resulta ocioso señalar las afinidades de tal capitalismo de Estado de partido único con los esquemas utilizados décadas antes por el fascismo, el cual de hecho había absorbido la idea de un “partido de nuevo tipo” (en este caso, burgués) de la institucionalidad centralizada establecida por los bolcheviques en Rusia.

La consigna de una “tercera posición”, ni capitalista ni “comunista”, se repetiría a lo largo del siglo XX, de manera casi “simétrica” a la socialdemocracia. Si esta última derivaría en un “camino medio”, “sin caer en los extremos”, prefiguración del actual “extremo centro” como diría Tariq Ali, o la “tercera vía” promovida por Giddens y el *New Labour*, la “tercera posición” se refiere sobre todo a movimientos nacionalistas que combinaban en sus discursos críticas al capitalismo liberal y a lo que entendían por socialismo marxista. El rango de tales tipos de agentes sociales va desde algunas fuerzas de la guerra civil rusa (los llamados “verdes”), el fascismo italiano, el peronismo, movimientos nacionalistas árabes y musulmanes (especialmente, el liderado por Gaddafi), así como movimientos radicales indígenas, para quienes la distinción de izquierda y derecha o entre socialismo y capitalismo pertenece al mundo de los opresores blancos. También la revolución cubana en sus inicios fue definida como “más verde que las palmas”, “ni capitalista, ni comunista, sino humanista”, bajo la consigna de “libertad con pan, pan sin terror”; mensajes de ese tipo eran sin dudas atractivos en un mundo bipolarizado, donde el imaginario de libertad era asociado más con las democracias liberales, al tiempo que se suponía que la igualdad era propia de los sistemas socialistas – por lo demás, una falacia como lo ha explicado Castoriadis (1993: 317-321). No obstante, en numerosos casos, la tercera posición derivaba en activos grupos que llegaban a definirse como anticapitalistas o de izquierda; Argentina puede dar amplia cuenta de esto. En un sentido hartamente diferente, la lógica del “ni...ni” ha sido enarbolada también por anarquistas, los

Obreros Industriales del Mundo (IWW), Trabajadores Católicos y movimientos similares de valencia anticapitalista libertaria.

Por otra parte, el propio final de la Guerra Fría y el descalabro de los “socialismos realmente existentes” implicó para las sociabilidades anticapitalistas un “retorno de lo reprimido”: en medio de la instalación casi global de una especie de resignación postmoderna, se produjo cierta vuelta a los principios auto-organizativos y pensamientos críticos radicales ensayados en medio de la “revolución de 1968”, también incorporando referentes diversos de pensamiento de autore/as “de rango amplio”, como Foucault, Deleuze, Morin, Freire, Illich, Bookchin, Rachel Carlson, Samir Amin, Vandana Shiva, Ellul, bell hooks, entre otros/as; en este contexto, comenzaron a imbricarse análisis de diversos tipos sobre dominaciones de género, etno- raciales, culturales, así como las generadas por estructuras tecnológicas, pedagógicas o ejercidas también sobre la naturaleza. Esas praxis y pensamientos llegaban a la época “post” (pasada la década de 1970), a través de la cual el testimonio vivo de la contestación planetaria de 1968 alumbraba vía los “años de plomo” el terror extremo en Europa, los regímenes de “seguridad nacional” en Nuestra América, la crisis energética y el acomodamiento consumista de las izquierdas parlamentarias y monopartidistas. Sin embargo, la recepción mundial de la profundización crítica que de las prácticas y vivencias del capitalismo (muchas de las cuales eran toleradas en las versiones anteriores del marxismo y otras teorías críticas) y del totalitarismo (post)estalinista, ampliación lograda por el pensamiento feminista, pacifista, ecologista, anarquista, la teología y la filosofía de la liberación²⁷, se unía a la memoria insurgente de los procesos auto-organizativos ocurridos en países tanto del Oeste como del Este. El historiador anarquista ruso Vadim Damier (2018) conceptualizó los eventos de 1968 como una rebelión global por la autogestión. Por su parte, el informe del Club de Roma “Los límites del crecimiento” y las nuevas circunstancias planetarias que emergían después de la crisis energética de 1973, propiciaron una mayor visibilidad a posturas tecno-críticas, que cuestionaban el modelo civilizatorio industrial en que se basa la explotación capitalista global (Bookchin, 2011). Más allá de las premisas de los marxismos y anarquismos históricos, la crítica anticapitalista entonces pasaba a incorporar elementos radicalmente ecologistas e incluso neo-ludistas, ya que trascendían las relaciones de producción y de dominación, y pasaban a cuestionar la propia base productiva de la civilización industrial contemporánea y el concepto de desarrollo (emergido e internacionalizado en la segunda postguerra). Autores como Murray Bookchin, Arturo Escobar y Vandana Shiva, por ejemplo, vincularon la existencia de dominaciones sociales a la do-

²⁷ Así como en filosofías derivadas genealógicamente del marxismo, como las de Castoriadis, Foucault, Bookchin, las escuelas de Frankfurt y de Budapest, y la pedagogía popular de Paulo Freire.

minación de los seres humanos sobre la naturaleza. Emilio Santiago Muiño (2015) en su estudio sobre la crisis estructural en Cuba (“Periodo especial”) busca relacionar el modelo civilizatorio moderno, el llamado pico del petróleo y la marginación de la agroecología con las transformaciones que ha sufrido el único país latinoamericano de “socialismo realmente existente” después de la desintegración de la URSS. Tales posicionamientos – que cuestionan muchos aprioris de la izquierda anterior a 1968 – serán componentes inevitables de las propuestas anticapitalistas que conocimos en los noventa, pues la creciente conciencia de la crisis ecológica, la lucha antipatriarcal y los movimientos de pueblos originarios y afrodescendientes implicaron un cambio de actitud hacia la presencia de posturas que antes “no eran tomadas en serio”, por opuestas al progresismo pro-industrial, tecno-optimista y “desarrollista”, ya tradicional de los siglos XIX y XX.

“La serpiente se mordía la cola”: los anticapitalismos escépticos de los valores de “modernidad y progreso” con que comenzamos este texto, considerados inicialmente “retrógrados” y “románticos”, pasaban paulatinamente a convertirse en pieza clave de las nuevas propuestas discursivas y prácticas. Sin embargo, al arribar la debacle del Bloque del Este, muchos proyectos de cambio sistémico quedarían virtualmente huérfanos, a pesar de los variados movimientos populares de la década de 1980, ya que el Capital, los Estados, la cultura de masas y un nuevo actor en escena – las tecnologías electrónicas de uso masivo-, lograban reabsorber momentáneamente la contestación, instalando nuevos modos de conformismo o re-canalizando la rebeldía a objetivos ficticios (Heath & Potter, 2004; Sokal & Bricmont, 1999).

NEOLIBERALISMO: RAÍCES Y EFECTOS

A partir de la segunda mitad del siglo XX, el capitalismo como matriz central del sistema-mundo moderno/colonial, procesa transformaciones en su interior que dan paso a nuevas dinámicas de acumulación, que se expresan a través de un movimiento global de flexibilización y estrechamiento de los circuitos económicos, también llamado neoliberalismo²⁸, comprometiendo lo que parecía consolidado en el campo tradicional de las relaciones de trabajo. Los neoliberales y monetaristas, inicialmente (durante el auge del “Estado social”) una escuela más bien marginada y “*fringe*” dentro del pensamiento económico

28 Cuando se entra a analizar el neoliberalismo, es imprescindible clarificar de dónde salió éste, y sólo es posible entenderlo si se sabe previamente qué fueron el bolchevismo, la socialdemocracia y los nacionalismos postcoloniales (todos, en el poder), y éstos dos últimos, así como “las históricas conquistas de la clase obrera”, es imposible entenderlos sin invocar la geometría geopolítica global producto de la Guerra Fría y la URSS con su bloque “socialista”, que generó la posibilidad de ejercer presión contra el Capital y el Imperio (por la clase

académico burgués, capitalizaron el descontento popular con las burocracias estatales y se presentaron a sí mismos como un movimiento por la liberación del individuo de las garras del Estado (eso, teniendo en cuenta que la principal “historia de éxito” de los neoliberales” fue la cruenta dictadura militar de Pinochet en Chile). El auge neoliberal, por consiguiente, sólo se puede entender a partir de antecedentes como la aplicación de la intención socialista leninista, de la socialdemocracia y del nacionalismo postcolonial, y está directamente vinculado con los síntomas de la crisis del Estado de bienestar en tanto solución tutelada y mediacionista a los males del capitalismo: se trata, sobre todo en los países del Este, de un proceso transdominador (instaurar una nueva dominación mientras se aspiraba a más libertad), producto de una la lucha legítima contra la dominación de la burocracia que ponía la victoria –después de hábiles campañas propagandísticas – en manos de viejas y nuevas burguesías cada vez más depredadoras, al desaparecer los “frenos y contrapesos” esencialmente políticos que antes les impedían operar impunemente contra el mundo del trabajo. El neoliberalismo fue su justificación ideológica y, como décadas atrás el fascismo, se presentaba como una solución liberadora y trans-clasista a la crisis (en un congreso de la derecha liberal rusa – donde, ciertamente, unos cuantos líderes eran antiguos profesores de economía Política Marxista – trascendió la voz de un delegado que enfatizaba: “no somos el partido del Capital, somos el partido de los trabajadores...”). Por otra parte, al obtener el neoliberalismo su victoria temporal, se mostraba la razón de la tesis de Castoriadis (1993: 207-215), quien hacía derivar la jerarquía de los salarios de la correlación de fuerzas políticas y, en especial, del poder político real de las organizaciones obreras, que – como vimos – en la Posguerra Fría habían perdido en gran medida la posibilidad de ejercer presión al no existir la amenaza geopolítica de la URSS, ya que, precisamente, la Guerra Fría fue el contexto que había dotado a la clase obrera de poder negociador para lograr sus “históricas conquistas”. Entonces, no solo fueron atacadas las formas de reglamentación salarial que habían sido consideradas conquistas históricas por parte del movimiento obrero, sino que también fueron cambiando radicalmente los modos de vida asociados al trabajo y al consumo, al punto de intensificar los procesos de atomización social y, con ello, de fragmentar la propia construcción social de la identidad obrera como móvil para la acción colectiva.

Este proceso de precarización y tercerización es visto por algunos autores anticapitalistas como oportunidad para nuevos movimientos contestatarios (de hecho, Occupy, 15 M y Siriza están directamente

obrero y los sujetos anticoloniales). El tema de los nacionalismos postcoloniales (peronismo, etc.), además, es absolutamente importante, pues su legado lo invocan constantemente los nuevos “gobiernos populares” latinoamericanos.

relacionadas con esa realidad) y nuevas formas organizativas del trabajo, el consumo y la creación como rasgos humanos básicos (como las propuestas neo-republicanistas de renta básica universal o ingreso ciudadano). En manos del liberalismo, la existencia de la supuesta “clase gerencial” entra en riesgo directo, entre el Escila de su extinción por la liquidación de plazas laborales en aras de optimizar matemáticamente los flujos financieros hacia los bolsillos de los *shareholders*, y la Caribdis de la banalización e idiotización extrema de sus actividades (que se comienzan a ver y sentir por las mismas personas que las desempeñan como socialmente innecesarias), proceso que Graeber (2018) bien describe en su reciente y epónimo título “*Bullshit Jobs*”. Este capitalismo de los grandes conglomerados financieros y corporativos, que se afirmó también en el nivel de las sociabilidades con el “vacío” dejado por la disolución de las experiencias estatales de intención socialista y la burocratización de los partidos y sindicatos mediante su integración al Estado, este capitalismo dominado por los mensajes de las grandes marcas y los oligopolios mediáticos (Klein, 2008), intentó y sigue intentando sembrar en el imaginario social el arribo a un mundo sin antagonistas, y parece capaz de incorporar en el interior de su proceso de renovación buena parte de los repertorios críticos que lo desafían insistentemente (Virno, 2008; Boltanski & Chiapelo, 2002). Este es precisamente el capitalismo que chocó con y fue confrontado por la insurrección zapatista de 1994 y las rebeliones altermundialistas que le siguieron, basadas claramente en lo que hemos denominado acá sociabilidades emergentes. Como la experiencia reciente ya está demostrando, éstas confrontan el desafío existencial de acumular en su seno potencial de contestación y creación antifrágil²⁹ anticapitalista/antiautoritaria, o bien – como le sucedió a sus antecedentes inmediatos: numerosos movimientos generados en los 60s – convertirse en espacios de consumo cultural integrado a la permanencia del dominio del capital, y a la larga inocuo al mismo, dentro de los cuales se crean ilusiones de insurgencia y liberación que contribuyen notablemente a la homeostasia del sistema (Heath & Potter, 2004).

Esta dialéctica propia de los momentums anti y pro-sistémicos de las sociabilidades emergentes ha sido investigada en el complejo caso cubano (el primer país de intención socialista del hemisferio occidental, que hoy está transitando desde un estatismo omniabarcador a un diseño con marcada presencia de lógicas capitalistas), donde hemos visto las dinámicas de cómo una sociabilidad emergente creó una conmemoración descolonizadora y antirracista que fue adoptando con el tiempo un visible carácter religioso e institucionalizado, permaneciendo sin embargo casi al margen de la esfera pública (Castillo,

²⁹ La noción de antifragilidad se refiere a una característica de los sistemas que mejoran su operación cuando son objeto de la acción de fuerzas destructivas (Taleb, 2012).

2012), y cómo el propio Estado promovió la creación de talleres barriales en los noventa, siguiendo la metodología de Paulo Freire, los cuales nuclearon protagonismos horizontales y diversos, pero que no fueron capaces de transmitir ese potencial emancipatorio a las instituciones que operan a escala macro (Cano, 2019).

Las sociabilidades emergentes como constelaciones de fenómenos e intenciones anticapitalistas, antiautoritarias, antipatriarcales y anticoloniales, en su relación controversial con el propio sistema capitalista/estatal/colonial global, hoy se complejizan más ante la existencia de propuestas quiméricas, como el resurgente marxismo estalinista que a veces busca alianzas bien bizarras entre segmentos radicales (como las feministas trans, en el Reino Unido), el anarco-capitalismo que secuestra el discurso y la simbología libertaria para defender la preeminencia de la propiedad privada y del “libre mercado”, o la llamada “cuarta posición política” tradicionalista del ruso Dugin que añora una alianza nazi-estalinista (Prieto Samsónov, 2019). La presencia de estas derivaciones al interior de sociabilidades emergentes e incluso en proyectos mediáticos alegadamente anticapitalistas (como TeleSur) es una razón más para no desestimar su peligro; la historia del bolchevismo, del fascismo, del islamismo radical y del neoliberalismo ha demostrado la capacidad de las “minorías (para bien o para mal) proféticas o apocalípticas” de convertirse en fuerzas políticas hegemónicas en determinadas circunstancias –y la circunstancia del mundo actual es probablemente muy propensa para tal evolución, frente a Estados que necesitan nuevas legitimaciones para seguir operando como garantes de los procedimientos del Capital y la crisis de los “modelos de democracia” (Held, 2007) basados en éste.

Y es que, en el capitalismo de la globalización neoliberal, el Estado, como no podría dejar de ser, sigue siendo el mayor garante y facilitador del proceso de acumulación (Soros, 1999:144). El propio profeta del neoliberalismo monetarista, Milton Friedman (2010; ver también Soros, 1999:144), reconoció que bajo los gobiernos que siguen tal proyecto no se ha logrado siquiera disminuir el tamaño de sus aparatos burocráticos (algo que funcionaba como poderosa consigna dentro de los discursos políticos neoliberales); más que de Estados “mínimos”, se trata de Estados re-funcionalizados de acuerdo con las nuevas necesidades del orden del Capital (*surveillance states*). Para satisfacerlas, adoptan estrategias de criminalización, militarización y guerra permanente contra todos los que obstaculicen la acumulación capitalista, incluyendo las sociabilidades emergentes desafectas al sistema. Del mundo bipolarizado de la Guerra Fría, ingresamos en la arena de la “Cuarta Guerra Mundial” dominada por los hombres de corbata, batallas preventivas, drones, ejércitos privados y cuerpos de seguridad transnacionales (Subcomandante Marcos, 1998), en un

planeta donde la precarización, la tercerización, la mercantilización de la naturaleza, la privatización del común, la oscilante tasa de asalarización y desalarización de los/as individuos/as y su subsunción real al Capital han sido los efectos más dramáticos del capitalismo en los últimos tiempos.

GENEALOGÍAS, DIALÉCTICAS E IMAGINARIOS DE LA CONTESTACIÓN

Frente a esta situación, es importante tomar conciencia del momento histórico actual de la contestación anticapitalista en su larga duración. Eric Hobsbawm (1998) e Ivan Berend definieron el siglo XX histórico como un “siglo corto” (1914-1991), por abarcar apenas una parte de la centuria cronológica; pero esa delineación estuvo basada en el discernimiento de las relaciones geopolíticas de poder internacional³⁰. Si fuésemos a hacer la misma operación a partir de las prácticas organizativas de los movimientos anticapitalistas (Prieto Samsónov, 2005, 2012), se puede llegar a considerar un siglo XX “largo”, abarcando desde la Comuna de París (1871) hasta la desintegración final de los Soviets en Rusia (1993): una época donde prevaleció la organización de tipo partidista como locus de la intención anticapitalista y centro directivo de las luchas por lograr la nueva sociedad, concebida hegemónicamente como centrada en el Estado. Los agentes anarquistas, a pesar de su indudable heroísmo, de las tremendas contribuciones crítico-analíticas y experiencias de autoorganización, ocuparon en ese tiempo (y en particular entre 1939 y 1968) un lugar periférico, salvo locaciones específicas. La historia de los movimientos partidistas-estatales corresponde a lo narrado más arriba, con las dinámicas de las mutaciones del sistema global colonial/capitalista de los Estados como escenario y antagonista a la vez. Desde 1968, comenzaría el proceso acumulativo de experiencias de las sociabilidades emergentes, que crearía un acervo operante sobre fundamentos cualitativamente distintos a los diseños partidistas y estatales. Desde esa base partiría la eclosión del neozapatismo en 1994, que abriría un nuevo siglo histórico del anticapitalismo, al acceder a principios de constitución de

30 Para Hobsbawm resultaban más importante la configuración y dinámica macro del sistema mundial, incluyendo las dos guerras mundiales, la llamada Guerra Fría y un abanico de revoluciones en cuatro continentes. Para nosotros, el peso de la máxima significación recae en la historia de la institucionalidad política de las izquierdas: las propuestas de sistemas alternativos, la organización de los sujetos populares, las continuidades y rupturas en los proyectos democráticos. El último tercio del siglo XIX marcó la entrada de las izquierdas en la “gran política”, que definió las conductas de los luchadores por la justicia social en el siglo XX. La vía reformista y la revolucionaria al poder estatal, concebido éste como un ‘Santo Grial’, se fueron consolidando; cada modelo implicó un consenso sobre sus prácticas de poder (Prieto Samsónov, 2005, 2012).

imaginarios, de alianzas, de prácticas y de organicidades no vistas en décadas anteriores (y que, sin embargo, recuerdan en determinados aspectos a la Primera Internacional, que colapsó poco después del experimento parisino de la Comuna en 1871).

Precisamente, la temprana crítica a lo sucedido en los 1960 y la posterior cooptación del movimiento liberador por la cultura hegemónica de la sociedad de consumo, el derrumbe de las intenciones socialistas eurosoviéticas en 1988-1993 y la acumulación de conciencia crítica a raíz de la interpretación de experiencias de procesos de transdominación (en dos tiempos: “Estados de intención socialista” y las contestaciones contra el mismo y sus variantes estatistas/socialdemócratas *light* que acabaron promoviendo proyectos neoliberales), permitió valorizar las nuevas formas organizativas como necesidad, generando una transformación en el paradigma anticapitalista alrededor de 1994.

No obstante, lo que en los noventa fue concebido como una red de propuestas contestatarias no-estadocéntricas, diversas y organizadas desde las bases, inspiradas en gran medida en las realidades del neozapatismo (después de los primeros días de rebelión, cuando su impacto se volvió global y se produjo un cambio de estrategia y de tácticas que hizo que algunos autores hablaran del “enmascarado del internet” y de la “primera guerrilla postmoderna”) y otras sociabilidades similares (como actualmente muchos conciben el movimiento kurdo en Rojava) que incorporaban conceptos y prácticas en gran medida anclados en el terreno del anarquismo, experimentó una doble deriva al comenzar el nuevo siglo. Una trayectoria de la deriva devino en una serie de prácticas, basadas en la horizontalidad y el apoyo mutuo, la acción directa y los horizontes autonómicos, generalmente enlazadas y convocadas vía internet (que fue también la forma utilizada por el EZLN para evadirse de un probable genocidio al iniciar la rebelión) desde sitios como Indymedia, que en gran medida tributaron también a mega-encuentros (espacios protagonizados por las que acá denominamos sociabilidades emergentes) como lo fue en sus inicios el Foro Social Mundial. La otra trayectoria generó un grupo de triunfos electorales de bloques de centro-izquierda o partidos “populares” y “progresistas” en América Latina, utilizando para ello maquinarias representativas y ejecutivas estándar de los Estados; posteriormente, en varios de esos países también se produjeron reformas constitucionales. Sin embargo, en ninguno de esos casos las reformas estructurales al sistema capitalista tuvieron la envergadura de lo que ocurrió en los Estados de intención socialista del siglo XX. Se han producido muy sensibles retrocesos en países como Honduras, Argentina, Brasil, Ecuador, así como profundas crisis políticas, sociales e institucionales en Venezuela y Nicaragua; permanece abierta la cuestión sobre en qué medida las características de los regímenes de

centro-izquierda (o “gobiernos progresistas”) en esos países, donde el Estado y – en casos particulares – bloques cívico-militares jugaron un rol clave, han propiciado tales crisis (Zibechi & Machado, 2017).

Otro momento radical en los cambios del anticapitalismo actual con respecto a las formas clásicas de los siglos XIX y XX es ciertamente un *switch* (en parte debido a la perspectiva descolonial, al emerger del llamado postmodernismo³¹ y a la influencia de la antropología socio-cultural en las izquierdas) desde las tradicionales narrativas *whiggish*³² del marxismo a genealogías que toman en cuenta el rol del llamado mito social. Al amparo de tales genealogías, entran en juego imaginarios que la racionalidad instrumental y la razón colonial habían desechado por arcaicas ya durante el siglo XIX. Para ser precisos, ya Georges Sorel en los albores del XX había analizado el rol del mito social (integrando la perspectiva marxista con la nietzscheana, a partir de un cuidadoso estudio del movimiento obrero; la combinación de Marx y Nietzsche con un signo socialmente conservador haría famoso, unos años después, el enfoque de un Max Weber), para lo cual distinguió entre los mitos sociales que al dar sentido a las instituciones de las clases burguesas y proletarias, como lo serían el parlamentarismo y la huelga general, respectivamente, las harían

31 Esta problemática se complejiza, en gran medida, ante la pérdida del rol que le era asignado a la ciencia desde la Ilustración como forma cultural dominante dentro de la racionalidad moderna. Al decir de Alan Sokal y Jean Bricmont (1999: 210-217), “en Francia, después de mayo de 1968, la reacción contra el cientificismo de algunas variantes, más bien dogmáticas, del estructuralismo y del marxismo fue uno de los factores, entre otros muchos, que contribuyó al nacimiento del posmodernismo (la ‘incredulidad frente a los metarrelatos’, por citar el célebre lema de Lyotard). Una evolución similar tuvo lugar en los años noventa entre ciertos intelectuales de los antiguos países comunistas. Por ejemplo, el presidente checo Václav Havel escribió: ‘La caída del comunismo se puede ver como un signo de que el pensamiento moderno – basado en la premisa de que el mundo es objetivamente cognoscible y que el conocimiento así obtenido puede ser generalizado absolutamente – ha llegado a su crisis final’ (uno se pregunta por qué un renombrado pensador como Havel es incapaz de hacer una distinción elemental entre la ciencia y la injustificada pretensión de los regímenes comunistas de poseer una teoría ‘científica’ de la historia de la humanidad) [...] A lo largo de los dos últimos siglos, la izquierda se ha identificado con la ciencia y contra el oscurantismo, por creer que el pensamiento racional y el análisis sin cortapisas de la realidad objetiva (natural o social) eran instrumentos eficaces para combatir las mistificaciones fomentadas por el poder – además de ser fines humanos perseguibles por sí mismos-. Sin embargo, durante los últimos veinte años un buen número de estudiosos de las humanidades y científicos sociales ‘progresistas’ o de ‘izquierda’ (aunque prácticamente ningún científico natural, de cualesquiera ideas políticas) se han apartado de esta herencia de la Ilustración e, impulsados por ideas importadas de Francia tales como la deconstrucción, y por doctrinas de cosecha propia, como la epistemología de orientación feminista, se han adherido a una u otra forma de relativismo epistémico”.

32 La llamada en los países angloparlantes “narrativa whig” es la manera convencional de narrar la historia de “Occidente” como una secuencia estandarizada y optimista de etapas históricas hacia una mayor prosperidad y libertad, a saber: antigüedad greco-romana “clásica”, cristianización, medioevo, renacimiento, reforma protestante, ilustración, revoluciones en Inglaterra, EEUU y Francia, revolución industrial, imperio colonial decimonónico y contemporaneidad. Este tipo de narrativas por lo general omiten manifiestas soluciones de continuidad entre las fases (como por ejemplo entre renacimiento y reforma: Lutero y Calvino precisamente se opusieron a la élite de la Iglesia Católica-Romana, que había capitalizado y patrocinado en cierta medida el primer humanismo renacentista), así como una

eficaces. La perspectiva de Sorel hace ver la liberación anticapitalista en clave fuertemente rupturista con la modernidad; su obra influiría sobre los marxismos de Labriola, J.A. Mella, Mariátegui y Walter Benjamin. Este último, ya en los albores del totalitarismo fascista, elaboró las “Tesis sobre la Filosofía de la Historia”, en las cuales redime la importancia de lo trascendental para la revolución. Más recientemente, antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro (2018), Chris Knight (1991) y David Graeber (2010), re-formularían la potencialidad liberadora del mito, críticamente asumido. En particular, entre quienes integran el GT ACySE, Jorge Luis Alemán (2008) redefinió las tendencias de las teologías de liberación latinoamericanas desde una perspectiva crítica, acorde a su potencial de subversión de la latría capitalista; Mario Castillo (2012, 2015) ha explorado la imbricación entre espiritualidades tradicionales y anticapitalismo histórico en Cuba, así como ha sugerido en espacios internacionales de encuentros anarquistas la necesidad de un cambio en la proyección libertaria hacia la religión; Emilio Santiago Muñío (2015) a partir del análisis de la crisis ecológica –en particular, el pico del petróleo– con estudios de autores como Ellul y Mumford a la vista, sugiere que el cambio postcapitalista tendría el carácter también de una revolución “espiritual” y eco-tecnológica, como lo fue el advenimiento de la cristiandad en paralelo con la desintegración del Imperio Romano de Occidente. Estas tesis que invocan la urgencia de un “reencantamiento” del mundo con vistas a subvertir el orden capitalista frente a su desencantamiento³³, que para Max Weber fue rasgo clave para la instauración de la racionalidad instrumental burguesa, tratan de construir precisamente una genealogía alternativa y cualitativamente distinta de las utilizadas por la burguesía para explicar y legitimar cómo se formó el capitalismo estatista actual (narrativa whig) y por las ideologías estatistas que animaron las intenciones socialistas del siglo XX (marxismo dogmático, “soviético” –Diamat / Histmat, criticados por Gramsci y Marcuse–, o “de palo” –como se le llama en Cuba–).

serie importantísima de procesos relacionados con la vida de grupos humanos excluidos que quedan como “sin historia” (mujeres, pueblos colonizados, clases trabajadoras metropolitanas, campesinos, etc.). A partir de la oficialización del “materialismo histórico” en la URSS, las izquierdas que la tomaron por referente tuvieron la oportunidad de elaborar sus propias variantes de narrativas whig. Para nuestros países, tales narrativas significaron la minimización del rol de personalidades como Luis de Montesinos y Bartolomé de las Casas en la universalización inclusiva del “género humano”, la llamada “leyenda negra” en torno a España, la modificación de las genealogías de las culturas “occidentales”, y la ignorancia sistemática de la contribución intelectual africana y cristiana-ortodoxa a la llamada “civilización occidental” (Retamar, 1979: 177-210; Dussel, 2005: 41-56; Cassou, 1966: 30-33; Bernal, 1993). Así, las reivindicaciones humanistas de universalidad de Montesinos y Las Casas (Acosta, 2014; Cairo & Gutiérrez, 2011) fueron sustituidas por las elaboraciones pro-esclavistas de los “derechos del hombre” [blanco, obviamente] según John Locke (Hinkelammert, 1999). 33 Nótese que para el Marx tardío y para la Teología crítica de la liberación (Alemán Barberena, 2008), el orden capitalista viene con fuertes estructuras de religiosidad incorporadas, dado el fetichismo mercantil y sus consecuencias.

Tal genealogía alternativa habría de ser (con respecto a las del siglo XX) asimétrica, inconmensurable, no-mimética y heterotópica. Estos caracteres fueron sugeridos por John Holloway (2010), quien señala que la liberación no puede ser mimética, sino que existe una asimetría radical entre ésta y el orden de la opresión, y por Alejandro Moreno (2012), quien señala la heterotopía del mundo de vida popular con respecto a la modernidad a partir de estudios empíricos en barrios populares caraqueños y el análisis deconstructivo del diálogo y la otredad con base en el judaísmo popular de Europa del Este, previamente realizado por Martin Buber. El tema de la trascendencia y la liberación se conecta así con los aspectos civilizatorios de la lucha anticapitalista y las praxis de las sociabilidades emergentes.

A propósito de tales tópicos en torno al lugar de la emancipación anticapitalista en las narrativas civilizatorias existentes, un particular interés lo ofrece el situar el sistema-mundo actual desde la perspectiva civilizatoria china, ya que a todas luces el centro del capitalismo global está por vez primera en migración hacia un área cultural situada fuera del espacio Nord-Atlántico (en el seno del cual dicho centro ha migrado de una metrópoli a otra desde 1492). La cuestión de cómo sería un capitalismo global desde una cultura cuyo centro es de matriz “confuciana”, no es ociosa si se enfoca desde las condiciones de posibilidad de la contestación a tal sistema, ya que dicha cultura puede influir, por ejemplo, en prácticas de organización del trabajo (más jerárquicas y patriarcales), en la animación de viejas dinámicas de dominación “occidentales” con legitimaciones simbólicas “de nuevo tipo”, insuflándole un autoritarismo legitimado “confucianamente”, así como en la erosión de significaciones históricas centradas en la igualdad, los derechos humanos, las libertades, el antirracismo, el género, la (anti/des-)colonialidad, cuyo registro disponible está legitimado por una serie de genealogías de luchas de pueblos y grupos excluidos en colonias y metrópolis, las cuales no tienen por qué operar de manera igualmente eficaz cuando el centro del sistema acabe por localizarse en China. Se trata de una hegemonía que posiblemente operará sin ningún contrapeso (contrapeso con el que tuvo que operar el sistema capitalista durante la Guerra Fría, donde el bloque “socialista” contrapesaba el poder de la “triada” imperialista: EEUU, Europa Occidental, Japón). Ciertos grupos marxistas o de izquierdas en nuestro continente (tomando en cuenta que “antiimperialista”, en el sentido de “opuesto a la dominación planetaria de EEUU”, no necesariamente configura un “ser de izquierdas”), ven con un optimismo algo crédulo el hecho de que China por vez primera desde el 1820 vuelva a ser el país más desarrollado del planeta en términos macroeconómicos, dándole el mismo sentido que le dan las autoridades políticas chinas: el paso de China en 2049 “al socialismo” sería, en un claro sentido, la

realización de la profecía marxiana de que un verdadero sistema social post-capitalista puede ser producto solamente de las formas más desarrolladas del propio capitalismo (a contrario sensu de los malogrados procesos de intención socialista del siglo XX, generados – como ya se vio – desde la periferias del sistema). Para que este optimismo tenga visos de certeza, habría que confrontar las maneras en que se despliegan las dinámicas de dominación, de explotación, de exclusión y de alienación tanto dentro de la propia China, como desde las alturas de mando de la República Popular del Imperio Medio hacia el resto del planeta. Sólo si en la fecha prevista emerge ahí una sociedad donde por encima de tales asimetrías se imponen las relaciones humanas emancipadas, se podrá hablar de un socialismo chino, en cuanto a lo que se supone que es, o va a ser, al arribar el año 2049.

(SIN MODOS DE) CONCLUSIÓN

Hemos trazado, pues, una serie de genealogías – que no pretende ser exhaustiva ni monopólica – que remiten a lo que hoy podemos definir, de manera quizás aún amplia, los “anticapitalismos”. El método genealógico utilizado ciertamente debe mucho a Nietzsche y a Foucault, pero aún más al compromiso diverso del GT AC&SE con la perspectiva antisistémica.

Entendiendo la forma-Estado y la forma-Capital como dos de las dimensiones de un mismo proceso social fundado en la jerarquización y estratificación social, en el antagonismo de clase, en la apropiación privada o en la monopolización de la riqueza socialmente producida y en la instrumentalización del ser humano y de la naturaleza, se entiende también que esas dos formas son realidades complejas y porosas, susceptibles de adquirir una multiplicidad de sentidos y, por supuesto, acomodarse con otros mecanismos y lógicas de dominación que les son solidarias (como el patriarcado, la colonialidad y el racismo). Ellas representan una unidad posible y concebible en nuestro imaginario social instituido (Castoriadis, 1999) sobre un conjunto de relaciones establecidas entre las personas en una sociedad que contradice valores normativos inscritos explícitamente en su propia concepción de ser humano y orden moral, o sea, como portadores de dignidad y detentadores de determinados derechos. Pero si acaso no importan las finalidades inscritas o resultantes en ellos como formas de relaciones sociales, bastaría señalar la simple cuestión de que el Capital y el Estado, el Patriarcado y la Colonialidad, más allá de expresar determinadas relaciones sociales hegemónicas, representan y constituyen también instituciones sociales dotadas efectivamente de poder y capacidad para conducir o gobernar el destino de billones de seres humanos en el planeta.

Por lo tanto, en la medida en que consideramos la *multidimensionalidad genealógica del concepto de anticapitalismo(s)*, insistimos en señalar dos aspectos que pueden, aunque no necesariamente, estar interconectados. De un lado, la existencia de un discurso de resistencia por la superación de las sociedades heterónomas y capitalistas; la intencionalidad, por parte de determinados agentes sociales, de reforma o ruptura a favor de la construcción de otros modelos de orden social. De otro lado, el conjunto de procesos o fenómenos sociales en el ámbito de la sociedad, economía, política y cultura, que prefiguran relaciones sociales autónomas, que pueden ser consideradas una amenaza a las dinámicas de acumulación, dominación y explotación vigentes, y que, en ese sentido, pueden apuntar hacia horizontes de emancipación o poseer *potencialidades emancipatorias* (López, 2015).

Desde este punto de vista, a partir del propio contenido o expresiones de estas representaciones y prácticas, empleamos el concepto de sociabilidades emergentes, pero de manera muy especial, para dar cuenta de sus elementos más empíricos que discursivos. Aquí es importante precisar que las relaciones de cooperación, horizontalidad, apropiación del valor de uso, protagonismo, apoyo mutuo, respeto a las diferencias, etc., en sí no significan el anticapitalismo y no son sociabilidades emergentes. Pueden ser tomadas como *sociabilidades emergentes solamente y en la medida en que estimulan, alientan y promueven determinadas disposiciones interactivas que, en su conjunto y articulación, empoderan sujetos y dinámicas de auto-organización que materializan elementos potenciales para constituir configuraciones socio-históricas liberadoras* (Brancaleone, 2015). Si bien, uno de los ejemplos prácticos más definidos o “perennes” de esto puede ser el experimento de autogobierno zapatista, no son menores las variadas formas de control y gestión colectiva del trabajo en algunas fábricas recuperadas en Argentina y Uruguay, las experiencias de vida comunal en territorios periféricos y villas, los asentamientos rurales y tierras recuperadas de campesinos, indígenas y quilombolas, colectivos juveniles de acción cultural en los centros urbanos, los circuitos de trueque o intercambios que regeneran tejidos comunitarios (Illich, 2010; Tapia, 2009; Svampa, 2009; Zibechi, 2008; Colectivo Situaciones, 2001), proyectos creativos que producen aquí y ahora escenarios posibles (Padrón Morales, 2019), no otros mundos, pero otras formas de vivir este mundo, el único que tenemos (Butler, 2018). Todas ellas apuntan a variados trazos y manifestaciones de la prefiguración de otras formas de vida más libres y no mercantilizadas, o que luchan en contra de la mercantilización y la heteronomía, bajo sus diversas expresiones. Son constelaciones que se van formando, desaparecen y vuelven a formarse, pero, como estrellas cuando se

mueren, siguen dando luz muy lejos y por mucho tiempo, a quienes insisten en mirar desde la tierra a los cielos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Esther (Ed.) 2014. *Presencia de Fray Bartolomé de Las Casas. Memorias del Encuentro Internacional* (La Habana: Ediciones Boloña y San Juan de Letrán)
- ADAMOVSKY, Ezequiel. 2011. *Anti-capitalism*. (New York: Seven Stories Press)
- ALEMÁN, Jorge Luis. 2008. *El pensamiento Crítico frente al Pensamiento Único* (La Habana: Ciencias Sociales)
- ALIMONDA, Héctor (coord). 2011. *La naturaleza colonizada*. (Buenos Aires: CLACSO).
- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas*. (São Paulo: Cia das Letras)
- ARCHINOV, Piotr. 2008. *Historia del movimiento makhnovista*. (Buenos Aires: Tupac Ediciones).
- AVRICH, Paul. 2014. *Kronstadt, 1921*. (Buenos Aires: Tupac Ediciones)
- BAKUNIN, Mikhail. 2015. *Obras escolhidas*. (São Paulo: Hedra/Imaginário)
- BAKUNIN, Mikhail. 2003. *Estatismo e anarquia*. (São Paulo: Imaginário)
- BARCLAY, Harold. 2009. *People without government: an anthropology of anarchy*. 2ª ed. (London: Kahn e Averill)
- BERLIN, Isaiah. 1981. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. (Brasília, Editora Universidade de Brasília).
- BERNAL, Martin. 1993. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Volumen I. La invención de la antigua grecia, 1785-1985* (Barcelona: Crítica)
- BEY, Hakim. 2014. *T.A.Z. Zona Temporalmente Autónoma + Caos + Inmediatismo* (Madrid: Enclave de libros)
- BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Eve. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. (Madrid: Ed. Akal).
- BOOKCHIN, Murray. 2011. *Anarquismo, crítica e autocrítica*. (São Paulo: Hedra)
- BRANCALEONE, Cassio. 2015. *Teoria social, democracia e autonomia. Uma interpretação da experiência zapatista de autogoverno*. (Rio de Janeiro: Azougue).
- BRAUDEL, Fernand. 1986. *La dinámica del capitalismo* (México: FCE)
- BRAUDEL, Fernand. 1997. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*. Vol. 1 (São Paulo: Martins Fontes).
- BRAUDEL, Fernand. 1993. *A History of Civilizations* (New York: Penguin)

- BUTLER, Judith. 2018. *Corpos em aliança e a política das ruas*. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- CAIRO Ana, & Amauri Gutiérrez (Selecc.) 2011 *El Padre Las Casas y los Cubanos* (La Habana: Ciencias Sociales)
- CANO ORUE, María Regina 2019 “Talleres: Propiciadores de espacios auto-organizativos en comunidades urbanas de La Habana”. En: *Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: CEISO, CLACSO)
- CARR, Edward Hallett, 1968. *Estudios sobre la revolución* (Madrid: Alianza Editorial)
- CASSOU, Jean, 1966. *Cervantes: un hombre, una época* (La Habana: Consejo Nacional de Cultura)
- CASTILLO SANTANA, Mario G. 2012 “Los ñáñigos y los sucesos del 27 de noviembre de 1871. Memoria histórica, dinámicas populares y proyecto socialista en Cuba” en CHAGUACEDA, Armando y BRANCALEONE, Cassio (coords.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/ Universidad Veracruzana)
- CASTILLO SANTANA, Mario G. 2015. “Memorias de la política y políticas de la memoria en torno al centenario de la masacre de los Independientes de Color”. En: CAMARA, Paula et al (coord). *Prefigurar lo político. Disputas contrahegemonicas en America Latina*. (Buenos Aires: CLACSO).
- CASTORIADIS, Cornelius. 1986. *A instituição imaginária da sociedade*. 3ª ed. (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- CASTORIADIS, Cornelius 1993. *Political and Social Writings Volum 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- CASTORIADIS, Cornelius. 1998. “O imaginário político grego e moderno”. *As encruzilhadas do labirinto 4: a ascensão da insignificância*. (Lisboa: Bizâncio)
- CASTORIADIS, Cornelius 1999 *Ciudadanos sin brújula* (México: Coyoacán)
- CÉSAIRE, Aimé 1962. *Toussaint Louverture : La Révolution française et le problème colonial* (Paris: Présence Africaine)
- CHESNAIS, François. 1996. *A mundialização do capital*. (São Paulo, Xamã).
- CHRISPINIANO, José. 2002. *A guerrilha surreal*. (São Paulo: Conrad).
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A sociedade contra o Estado*. 5ª ed. (Rio de Janeiro: Francisco Alves).
- COLECTIVO SITUACIONES (org.). 2001. *Contrapoder: una introducción*. (Buenos Aires: Mano en mano)
- COLOMBO, Eduardo. 2011. *Democracia e poder. A escamoteação da vontade*. (São Paulo: Imaginário)
- DAMIER, Vadim V. 2018 “«Долгий 1968-й»: глобальный бунт за самоуправление” *Историческая экспертиза* En: <https://>

- istorex.ru/page/dame_vv_dolgiy_1968-y_globalniy_bunt_za_samo_upravlenie?fbclid=IwAR2bBRO8bGBYt0V8KV4fay8o3QgHVSdSJT_VuCSKbjK9RqP8jp-H0N7BuuI [Accesado 22 Dic 2018]
- DJILAS, Milovan s/a *La nueva clase. Análisis del Sistema Comunista* (New York: Instituto de Investigaciones Internacionales del Trabajo)
- DUSSEL, Enrique. 1977. *Filosofía de la liberación*. (México: Edicol)
- DUSSEL, Enrique 2007 “Europa, modernidad y eurocentrismo” En: *La Colonialidad del saber* (La Habana: Ciencias Sociales)
- ENGELS, Friedrich & MARX, Karl 2006 *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana: y otros escritos sobre Feuerbach*, (Madrid: Fundación de estudios socialistas Federico Engels)
- FEDERICI, Silvia. 2018. *Calibã e a bruxa*. (São Paulo: N-1)
- FERNÁNDEZ, Blanca 2012 “Itinerarios de la nación ecuatoriana ante el debate constituyente. Intelectuales indígenas y Estado Plurinacional” en CHAGUACEDA, Armando y BRANCALEONE, Cassio (coords.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/Universidad Veracruzana)
- FERNÁNDEZ, Blanca 2015 “Aportes de los intelectuales indígenas contemporáneos a la construcción de la nación en el Ecuador” *Prefigurando lo político. Disputas contrahegemónicas en América Latina*. Blanca Fernández, Florencia Puente, Armando Chaguaceda y Paula Camara, coords. (Buenos Aires: El Colectivo/Último Recurso/CLACSO)
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto 1979. *Calibán y otros ensayos* (La Habana: Arte y Literatura)
- FOUCAULT, Michel. 1979. *A microfísica do poder*. (Rio de Janeiro: Graal)
- FRIEDMAN, Milton & Rose Friedman 2010 [1980] *Libertad de elegir* (Madrid: Gota a Gota Ediciones)
- GARCÍA CORREDOR, Laura 2019 “Identidades multisituadas: Territorialidades isleñas y la emergencia de sociabilidades creole en el Caribe Insular” En: *Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: CEISO, CLACSO)
- GIDDENS, Anthony. 1994. *El capitalismo y la moderna teoría social* (Barcelona: Labor)
- GRAEBER, David. 2010. *Fragments de uma antropologia anarquista*. (Porto Alegre: Deriva)
- GRAEBER, David 2018 *Bullshit Jobs: A Theory* (New York: Simon & Schuster)
- GRAEBER, David, and David WENGROWE 2018 “How to Change the Course of Human History (at least, the Part that’s already Happened)”, *Eurozine* En <http://www.eurozine.com/change-course-human-history/> [Accesado 23 Mar 2018]
- GRAMSCI, Antonio 2001 [1917] *La revolución contra el capital En Marxists Internet Archive*, <https://www.marxists.org/espanol/gramsci/index.htm> [Accesado 23 Mar 2019]

- HABERMAS, Jürgen. 1991. *La necesidad de revisión de la izquierda* (Madrid: Tecnos)
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. 2005. *Multidão*. (Rio de Janeiro: Record).
- HARVEY, David. 2014. *O Novo Imperialismo*. 8. ed. (São Paulo: Edições Loyola)
- HEATH, Joseph & Andrew POTTER. 2004. *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura* (Madrid: Taurus)
- HELD, David. 2007. *Modelos de democracia* (Madrid: Alianza Editorial)
- HINKELAMMERT, Franz Josef. 1999, *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*, Repositorio Institucional UCA En: <http://hdl.handle.net/11674/865> [Accesado 23 Mar 2019]
- HOBBSAWM, Eric 1998 *Historia del Siglo XX* (Buenos Aires: Crítica)
- ILLICH, Ivan. 2010. *La convivencialidad*. (Cordoba: Editorial Tierra del Sur)
- JAMES, CLR. 2010. *Los jacobinos negros* (La Habana: Casa de las Américas)
- KLEIN, Naomi. 2008. *Sem logo. A tirania das marcas em um planeta vendido*. 6ª ed. (Rio de Janeiro: Record).
- KNIGHT, Chris. 1991. *Blood Relations. Menstruation and the Origin of Culture* (New Haven: Yale University Press)
- KROPOTKIN, Piotr. 2012. *O apoio mútuo: um fator de evolução*. (Porto Alegre: Deriva/A Senhora Editora)
- KROPOTKIN, Piotr. 1920. “Carta a Lenin, de 4 de março de 1920”. Biblioteca Terra Livre. Disponível em <<https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/biblioteca-virtual/artigos/kropotkin/ii-carta-a-lenin-4-de-marco-de-1920/>>. Acessado em 11 de maio de 2019.
- LEHNING, Arthur. 2014. *Marxismo y anarquismo en la revolución rusa*. (Buenos Aires: Tupac Ediciones)
- LENIN, Vladimir Ilich 2010 [1916] *El imperialismo, fase superior del capitalismo* En <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/IMP16s.html> [Accesado 23 Mar 2019]
- LÓPEZ LÓPEZ, Erika Liliana. 2015. “*Las potencialidades emancipatorias de un derecho No-estatal. El caso del sistema comunitario de Seguridad justicia y reeducación (policía Comunitaria) de la costa chica y montaña de Guerrero, México*”, Tesis Doctoral, Doctorado en Estudios Políticos y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- LUXEMBURG, Rosa. 1967. *La Acumulación del Capital*. (Ciudad de México: Grijalbo).
- LUXEMBURG, Rosa. 1970 “The Russian Revolution” *Rosa Luxemburg Speaks* (New York: Pathfinder)
- MALAPARTE, Curzio. 1960. “Técnica del golpe de estado”. *Obras de Curzio Malaparte* (Barcelona: Plaza & Janés)
- MARTÍ PÉREZ, José. 1985. [1891] “Nuestra América” *Obras Completas, tomo VI* (La Habana: Ciencias Sociales): 17

- MARX, Karl. 1887. *Capital. A Critique of Political Economy. Volume I. Book One: The Process of Production of Capital*. En: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf> [Accessado 26 Sept 2018]
- MELUCCI, Alberto. 1989. "Um objeto para os movimentos sociais". *Lua Nova*, n 17. São Paulo. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n17/a04n17.pdf>>. Acessado em 11 de maio de 2019.
- MERICOURT, Theroigne de. 2015. *La furia. Proclamas y manifiestos de una revolucionaria canibal*. (Madrid: La Felguera).
- MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais/Projetos globais*. (Belo Horizonte: UFMG)
- MORENO Olmedo, Alejandro. 2012. *El Aro y La Trama: Episteme, Modernidad y Pueblo* (New York: Convivium Press)
- ORNELAS, Raúl. 2005. "A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos Caracoles". In: CECEÑA, Ana. *Hegemonias e Emancipações*. (Buenos Aires: CLACSO)
- PADRÓN MORALES, Sheila. 2019. "Historia del Movimiento Fantástico Cubano" En: *Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: CEISO, CLACSO)
- POLANYI, Karl. 1990. *A grande transformação: as origens de nossa época*. (Rio de Janeiro: Ed. Campos).
- PRADA, Manuel Gonzalez. 2017. *Anarquía. 36 artículos revolucionarios*. (Mexico: IIITS)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2005 "La izquierda no es un lugar común. A contracorriente: pensamiento alternativo vs. imbecilización monocorde y fascista" En: *La Jiribilla Digital* (La Habana: Ministerio de Cultura)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2010 *Transdominación en Haití (1791-1826): apuntes libertarios sobre la primera revolución social victoriosa de las Américas*. (La Habana: Ciencias Sociales)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2012 "De la antropología política a la antropología de la liberación. La pieza que le faltaba al rompecabezas es la noción de transdominación" en Armando Chaguaceda y Cassio Brancalione (coords.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/ Universidad Veracruzana)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2018 "¿Precariado en Cuba?" *Espacio Laical # 1*. En <http://espaciolaical.net/wp-content/uploads/024-028-Precariado-en-Cuba.pdf> [Accessado 26 Sept 2018]
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2019 "*Octubre, 1917: no fue una revolución (sólo) bolchevique*" (en prensa)
- PROUDHON, Pierre-Joseph. 1970. *O que é a propriedade?*. 2ª ed. (Lisboa:Estampa).

- QUIJANO, Anibal. 2006. "Colonialidade e modernidade-racionalidade". In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. (São Paulo: Hucitec)
- RIBEIRO, Darcy. 1983. *O dilema da América Latina*. (Rio de Janeiro: Vozes)
- RIBEIRO, Darcy. 1991. *El proceso civilizatorio* (La Habana: Ciencias Sociales)
- RODNEY, Walter. 1972. *How Europe Underdeveloped Africa* (London: Bogle-L'Ouverture Publications)
- SAHLINS, Marshall. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV:1-51.
- SANTIAGO MUIÑO, Emilio. 2015. *Opción cero. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética: estudio de una transición sistémica ante el declive energético del siglo XXI*. Tesis doctoral (Madrid: Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid)
- SCOTT, James. 2009. *The art of not being governed*. (London: Yale University)
- SCOTT, James C. 2017 *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (New Haven: Yale University Press)
- SITRIN, Marina (ed). 2005. *Horizontalidad. Voces del poder popular en Argentina*. (Buenos Aires: Cooperativa Chilavert).
- SOKAL, Alan & Jean Bricmont. 1999. *Imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós)
- SOROS, George. 1999. *La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro* (México: Plaza y Janés)
- SUBCOMANDANTE MARCOS. 1998. "A quarta guerra mundial já começou". Em DI FELICI, Massimo & MUNOZ, Cristobal (orgs). *A revolução invencível*. (São Paulo: Boitempo).
- SVAMPA, Maristela (org.). 2009. *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. 3ª de. (Buenos Aires: Biblos)
- TALEB, Nassim Nicholas. 2012. *Antifragile: Things that Gain from Disorder* (New York: Random House)
- TAPIA, Luis. 2009. "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política". *Cuadernos del pensamiento crítico latino-americano*. Buenos Aires, mar. 2009, n. 17.
- THOMPSON, Eric. 2000. *Costumbres en común*. (Barcelona: Crítica)
- TOURAINÉ, Alain. 1996. *O retorno do actor* (Lisboa: Instituto Piaget).
- TROTSKY, León. 1995. *En defensa del marxismo. Contra la oposición pequeñoburguesa en el Partido Socialista de los Trabajadores* (New York: Pathfinder)
- VAN der LINDEN, Marcel. 2013. *Trabalhadores do mundo. Ensaios para uma história global do trabalho*. (São Paulo: Boitempo).

- VIRNO, Paolo. 2008. *Gramatica de la multitud*. (Buenos Aires: Colihue).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas canibais*. (São Paulo: UBU).
- VOSLENSKY, Michael 1981 *La Nomenclatura. Los privilegiados en la URSS* (Barcelona: Argos Vergara)
- WALLERSTEIN, Immanuel (2004) *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis del sistema mundo*. (Madrid: Akal).
- WEBER, Max. 1999. *Economia e sociedade*. 2 vol. (Brasília: Ed.UnB), 1999.
- WENGROWE, David & David GRAEBER. 2015. “Farewell to the “Childhood of Man”: Ritual, Seasonality, and the Origins of Inequality” *Journal of the Royal Anthropological Institute*. En <http://eprints.lse.ac.uk/62756/> [Accesado 16 Feb 2018]
- WILLIAMS, Eric 1974 *Capitalismo y esclavitud* (La Habana: Ciencias Sociales)
- WOLF, Eric 1990 *Freedom and Freedoms: Anthropological Perspectives*. 29th. T.B. Davie memorial lecture ([Cape Town]: University of Cape Town)
- WOOD, Ellen. 2005. “O que é (anti)capitalismo?”. *Crítica Marxista*. N. 17. SãoPaulo. Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo99artigo2.pdf>. Acessado em 11 de maio de 2019.
- ZIBECHI, Raul. 2008. *Autonomías y Emancipaciones. América Latina en movimiento*. (Mexico: Bajo la Tierra)
- ZIBECHI, Raul. & MACHADO, Decio. 2017. *Os limites do progressismo. Sobre a impossibilidade de mudar o mundo de cima para baixo*. (Rio de Janeiro: Consequência).

