



Artículo

**El triunfo del anarquismo.
Conflicto, poder y creación en David Graeber.**

Álvaro Ramos Colás

UNED

Aramos177@alumno.uned.es

Recibido: 16/01/2018

Aceptado: 15/03/2018

Resumen. Hoy en día puede resultar paradójico hablar del triunfo de algún sistema alternativo al neoliberalismo. Sin embargo, David Graeber, teórico y activista anarquista, defiende el éxito de algunos movimientos de protesta de corte anarquista en las últimas dos décadas. Este ensayo trata de entender qué entiende él por “triunfo”, para lo cual es necesario ahondar en su concepción de la sociedad, del ser humano y, en última instancia, de la revolución. La democracia asamblearia y la acción directa serán los puntos de partida de la praxis y de la reflexión en David Graeber y, a partir de ellos, intenta redefinir las fronteras de una sociedad de individuos libres, solidarios y autónomos.

Palabras clave: neoliberalismo; anarquismo; situacionismo; democracia.

Abstract. Nowadays it could look paradoxical to consider that some alternative systems to the neoliberalism has succeeded. However, David Graeber (anarchist theorist and activist himself), defends the success of some of the anarchist like protest movements in the last two decades. The present essay deals with the meaning Graeber gives to “success”, and the concepts it is based on: society, human being, and at the very last, revolution. The radical democracy and the direct action are the starting points of Graeber’s praxis and reflection, from where he tries to redefine the frontiers of a new society of free, autonomous and mutually supporting individuals.

Key words: neoliberalism; anarchism; situationism; democracy.

Introducción.

¿Cómo puede un grupo reducido de personas reunidas en una asamblea “triunfar” en su lucha contra el capitalismo global? Es de sobra conocido que hasta ahora, y desde que el capitalismo se convirtió en el sistema económico hegemónico en el mundo, nadie ha conseguido derrotarlo. En algunos países, es cierto, sí que se han establecido temporalmente sistemas de economía centralizada que lograron un cierto nivel de desarrollo y que durante algún tiempo consiguieron disputar la “legitimidad” del vencedor al capitalismo. La Unión Soviética en los años 50, por ejemplo, se erigió como una alternativa económica viable frente a los excesos e injusticias de la economía de mercado. En el caso de China, los fracasos de los grandes planes de desarrollo impulsados por el Partido Comunista Chino bajo el mandato de Mao como el Gran Salto Adelante y las colectivizaciones agrarias, despertaron la conciencia de una necesidad de “apertura”, que acabó siendo una rendición sin condiciones a las leyes de la economía capitalista. Hoy en día, tanto Rusia como China profesan la religión de las leyes de los mercados.

Entonces, ¿a qué nos referimos con “triunfar” si no es al derrocamiento del sistema? Esta es la pregunta que latirá a lo largo del presente ensayo, replanteándola desde la perspectiva del anarquismo antropológico de David Graeber. En primer lugar, estudiaremos el planteamiento de Graeber referente al dominio capitalista, que vendría a suponer, como veremos, la victoria del mercado sobre formas alternativas de organización social. También haremos referencia a lo que ese dominio silencia, lo que queda reprimido por la imposición del presente sistema dominante, que no es otra cosa para el antropólogo norteamericano que la libertad y la creatividad. Por último, veremos en qué sentido la mera resistencia, entendida en los términos de democracia radical y acción directa que propone Graeber, es ya un triunfo frente al sistema capitalista totalizador.

1. Conflicto social.

La teoría social de Graeber toma pie en una sencilla premisa: toda sociedad es una maraña de contradicciones sin resolver que pueden ser solventadas mediante la imposición de unos sobre otros (unos encuentran y fuerzan una solución favorable a sus intereses) o bien a través de la imaginación y la creatividad (Graeber, 2004, p. 20). Su pensamiento se enraíza, en consecuencia, en el conflicto, lo que lo sitúa en las antípodas de las corrientes de pensamiento edificante que parten de (o tienden a) la armonía y el

equilibrio, y para las cuales cualquier distorsión del orden se explica como una anomalía o como parte de un plan predeterminado. El caso paradigmático sería el racionalismo moderno europeo, con autores como, por ejemplo, Leibnitz y su orden preestablecido, Kant y sus aprioris, o Adam Smith y su explicación del equilibrio como un punto al que las sociedades tendían casi naturalmente, como si una mano invisible corrigiera el curso de la economía. El pensamiento político y económico actual, de un modo u otro, se han visto fuertemente influenciados por ellos, facilitando las justificaciones teóricas de nuestro modo de entender el mundo.

Graeber, quizá por su formación como antropólogo, es más sensible a la alteridad y eso le lleva a un estudio detallado de modelos económicos alternativos en otras culturas y en otros tiempos¹. Esto no lo convierte en un relativista. De hecho, afirmar que todas las sociedades son expresiones de tensiones irresolubles internas es una afirmación fuerte, aunque cada comunidad, debido a sus condicionantes singulares, materialice sus contradicciones de un modo singular. El conflicto en el Madagascar poscolonial, no puede ser igual que el que se da en el mercado laboral americano actual, pero en ambos escenarios hay grupos de individuos ejerciendo poder para resolver el problema en beneficio propio. El resultado de esta lucha de intereses será el dominio de uno de los grupos, con lo que se llegará a un “equilibrio” en apariencia estable. En cualquier caso, siempre en opinión de Graeber, dado que esa estabilidad aparente se ha logrado gracias a la imposición de una de las facciones, la nueva situación será siempre temporal, puesto que el orden impuesto no elimina la tensión en el seno de la comunidad, sino que la encubre. En definitiva, la propuesta del antropólogo americano se cimenta en la hipótesis de que toda comunidad adquiere su propia forma en la lucha entre un poder y otras fuerzas que intentan contestar fuerzas de dominio (contrapoderes).

A la distinción poder/contrapoder (Graeber, 2004: 20) debemos añadir un matiz importante. Poder podría definirse como la fuerza práctica y teórica que ejercen los vencedores sobre los vencidos. Sería en primera instancia el modo de imponer una solución a un problema dado, y posteriormente, una justificación teórica que lo legitime. Sin embargo, esta definición, apunta Graeber, sólo es válida en las sociedades desiguales como la nuestra. En las más igualitarias, comunes en otras latitudes (por ejemplo, bastantes tribus amazónicas, africanas, etc. a las que tanto trabajo han dedicado los etnógrafos), se podría afirmar que:

(...) en las sociedades igualitarias [...] el contrapoder es la forma predominante de poder social. Se mantiene alerta frente a algunas posibilidades que se consideran aterradoras dentro de la propia sociedad, sobre todo contra la emergencia de formas sistemáticas de dominio político o económico. Institucionalmente, el contrapoder adopta la forma de lo que denominaríamos instituciones de democracia directa, consenso y mediación, es decir, formas de controlar e intervenir públicamente en los conflictos internos que inevitablemente se producen y de transformarlos en aquellos estados sociales que la sociedad considere más deseables. (Graeber, 2004: 20).

El contrapoder, según Graeber, es la fuerza que se opone al poder en su versión dominante. El poder como dominio es el que caracteriza a las sociedades desiguales, aquel basado en la imposición, el que se mantiene mediante algún tipo de coacción (política, militar, legal, económica, etc.). Muchas sociedades, la mayoría en la actualidad, responden a este patrón. Por ejemplo, cuando hablamos del poder de los mercados, hacemos referencia al sometimiento de grandes capas de la población a los intereses de la plutocracia internacional. En este sentido, defiende Graeber que el reto de la antropología anarquista es mostrarnos que hay otro modo de articular las comunidades, y no es sólo una proposición teórica, sino que podemos comprobarlo con nuestros propios ojos si observamos distintas sociedades más igualitarias que la nuestra. El rasgo definitorio de las sociedades igualitarias es que el poder ya no es dominador y no se basa en el silencio de la mayoría para beneficio de una élite; por eso habla Graeber de “contrapoder” como lo que se opone al dominio puro y duro. Podría decirse que el poder-dominio es rígido, monolítico y aspira a asfixiar el disenso. Por el contrario, el contrapoder es flexible, participativo, plural y necesita la multitud de puntos de vista como paso previo a un consenso rico y en el que todos se puedan sentir reconocidos.

Marx entendía la sociedad capitalista como un campo de batalla entre clases, y vaticinó que tarde o temprano el proletariado tomaría el poder y acabaría con la explotación de unos sobre otros. Graeber, por su parte, no propone una filosofía de la historia como Marx, sino que acude a los estudios antropológicos y a los ejemplos que éstos nos brindan en la actualidad. Como veremos en el último apartado, el modelo político que plantea es la democracia directa, ya que hunde sus raíces en los valores a los que se refiere en la cita anterior: convivencia, diálogo, fertilidad, prosperidad, etc. Es la forma de combatir el poder con el contrapoder. Desde su punto de vista, no hace falta una teleología de la historia como la de Marx, lo crucial es intentar generar las condiciones

necesarias para que una nueva sociedad surja, esta vez, eso sí, sustentada sobre cimientos más justos.

Por resumir lo expuesto en este apartado, podría afirmarse que el contrapoder no elimina los conflictos, sino que intenta solucionarlos cooperativamente. El poder duro, por el contrario, intenta silenciarlos mediante algún tipo de represión, generando la ilusión de un equilibrio natural. En suma, Graeber no aspira a una arcadia feliz, a una especie de paraíso libre de tensiones, intereses, enfrentamientos, etc. El conflicto es para él uno de los nervios centrales de toda comunidad, cómo resolverlo (imponiendo o decidiendo conjuntamente) es lo que las diferencia. A diferencia de la candidez y el utopismo desfasado con que se caracteriza demasiado a menudo al anarquismo, Graeber, quizá por su lucha como activista en primera persona, asume la imposibilidad de una superación total de las pugnas sociales.

2. Imaginación y alienación.

Hasta ahora hemos expuesto el binomio poder/contrapoder, y cómo el primero a diferencia del segundo se fundamenta, según Graeber, en la fuerza, que es ejercida por un grupo de individuos sobre otros. Esto ocurre en general en todas las sociedades desiguales, como hemos dicho, aunque no todas reprimen del mismo modo. El antropólogo norteamericano centra su ámbito de investigación en las formas concretas en las que el capitalismo del siglo XXI realiza este sometimiento. En concreto hace hincapié en la burocracia. En su libro *La utopía de las normas*, investiga cómo esta institución social mediatiza cada aspecto de nuestra vida diaria (Graeber, 2013: 289), sometiendo lo más característico de nuestra naturaleza humana: la imaginación.

Si existe una esencia humana, es precisamente nuestra capacidad para imaginar que tenemos una. En este punto no me encuentro en absoluto alejado del punto de partida de Marx: si hay algo esencialmente humano, es la capacidad para imaginar cosas y hacerlas realidad [...], y que la alienación ocurre cuando perdemos el control de ese proceso (Graeber, 2009: 525-526).

El ser humano es imaginativo, es capaz de analizar problemas, interpretar situaciones, buscar soluciones y llevarlas a cabo. Esto, por supuesto, también ocurre cuando reflexionamos sobre nuestra propia comunidad, es decir, cuando nos imaginamos soluciones a problemas sociales concretos, cuando planteamos modos de resolverlos,

etc. Por eso mismo, la burocracia capitalista tiene como principal objetivo, según Graeber, sofocar la imaginación, ya que es el único modo de perpetuar su dominio estructural, que se ejerce de manera piramidal, esto es, de arriba abajo y sin dejar (casi) ningún aspecto bajo su arco de acción. Esto provoca lo que Graeber denomina “violencia estructural”, que crea estructuras asimétricas de la imaginación (Graeber, 2015: 84). El punto de partida de Graeber, puede parecer cercano al de Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* (1978-79), para quien el neoliberalismo es una racionalidad rectora, un “arte de gobernar” que impone su lógica a los agentes económicos, al Estado y a los ciudadanos (Foucault, 2009). Pero como veremos más adelante, según el autor norteamericano, el discurso de Foucault y sus seguidores se acabó convirtiendo en un discurso limitado al ámbito académico y sin pretensiones de acción política, convirtiéndose de este modo en parte de esa racionalidad rectora (burocrática en términos de Graeber) que criticaba. En cualquier caso, vemos que ya en los inicios del neoliberalismo, cuando todavía no era hegemónico, sí que se alzaron voces de muy distinto tono (como Foucault, Baudrillard, H. Febvre, Debord, etc.)² contra los peligros de la alienación que el sistema estaba empezando a imponer.

Volviendo al análisis de Graeber, la estructura social violenta se caracteriza, en primer lugar, porque los de abajo realizan la mayor parte del trabajo real y físico, pero también (y esta es una aportación de Graeber) porque éstos empeñan gran parte de su tiempo en interpretar las estructuras sociales que sustenta su estado precario. La élite que ostenta el poder, en efecto, impone las reglas y se preocupa de que sean cumplidas mediante la coacción. Una vez implementado el sistema, podría decirse que es una maquinaria que funciona como un autómatas, ya que el mero hecho de la dependencia material, psicológica y de la amenaza de la represión por la fuerza, hace prácticamente imposible replantearse un modelo social alternativo. Por eso afirma Graeber que los individuos situados en la base de la pirámide emplean sus capacidades interpretativas y creativas en darle un sentido a toda esa maraña burocrática que regula sus vidas en vez de en intentar repensar todo el sistema, porque, al verse sometidos y sin posibilidad de escapatoria, intentan dotar de una lógica al sistema que, realmente, no tiene (más allá de la lógica de la dominación).

El resultado de esta experiencia vital, que es para Graeber el rasgo más característico del capitalismo actual, supone la pérdida de control de nuestros procesos vitales más elementales, a saber, la convivencia, el trabajo, la comunicación a todos los niveles, la

resolución de conflictos, etc. Esa pérdida es lo que entiende nuestro autor por “alienación”, tal como hemos visto en la cita anterior. Podría decirse que es la pérdida de la capacidad para imaginar cosas y de intentar llevarlas a la práctica, o lo que es lo mismo, la privación por la fuerza y para beneficio de las élites de nuestra esencia más humana: la imaginación y la creación. Richard Sennett (1998, 2007), entre otros aunque con especial sensibilidad, ha sabido retratar la sensación de opresión (a pesar de la encendida defensa de la libertad que hacen los neoliberales), de sentirse despojado de lo más personal y de la imposibilidad de llevar a cabo un proyecto vital propio que atenazan a los trabajadores de muy distinta extracción en el capitalismo postfordista. Esa es, en gran medida, a lo que se refiere Graeber cuando habla de alienación y que el peso burocrático del sistema impone sin piedad.

El pensamiento de izquierdas, para Graeber, parece haber dado la espalda a la cuestión de la alienación que conlleva la burocracia.³ Es cierto que las revueltas del 68 elevaron la imaginación al estatus de elemento revolucionario de primer nivel (“la imaginación al poder”), pero Graeber subraya que, precisamente, serán las generaciones que participaron en aquellas revueltas (tan influenciadas por el pensamiento inmediatamente posterior al 68) las que dieron la espalda a la imaginación como forma de vida y, por tanto, impidieron el fin de la alienación como él la entiende. En concreto Graeber carga las tintas contra el postestructuralismo francés como el de Deleuze, Foucault, o Baudrillard, el cual fue adoptado por la academia (ironías del destino) como discurso hegemónico, acallando voces más críticas con el sistema: los situacionistas (Graeber, 2009: 259). El pensamiento post 68 es caracterizado por Graeber como un discurso descriptivo, recluso en los campus universitarios y en manos de mandarines encargados de proteger su herencia, mientras que el de Bookchin, Debord, y, sobre todo, Vaneigem representan un canto a la acción y al cambio radical en todos los aspectos de nuestras vidas cotidianas.⁴ En concreto, un texto al que hace a menudo referencia es *La revolución de la vida cotidiana* (1967) de Vaneigem, en el que se localiza el principal problema de la alienación como una experiencia subjetiva del poder-dominio:

La experiencia subjetiva de vivir en una de tales estructuras asimétricas de imaginación (la manera en que la imaginación se fragmenta y retuerce) es aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de “alienación” (Graeber, 2015: 97).

Y añade en un texto anterior:

[...] “alienación” es lo que se siente cuando nuestra concepción de valor (lo que creemos que debemos esperar de la vida, lo que consideramos importante o apreciable, etc.) choca radicalmente con los estándares dominantes (Graeber, 2009: 280).

En definitiva, lo que Graeber propone no es una lucha por una mejora de la sociedad, sino por una sociedad donde los distintos modos de valorar sean tenidos en cuenta. No niega con esto que no haya situaciones en el presente que puedan y deban ser enmendadas (reducciones de las jornadas laborales, mejoras en las coberturas sociales, etc.), sino que el único modo de hacer una verdadera revolución es la lucha contra la alienación, y ésta, como hemos visto, es la imposición de un relato que abarque todos los estratos de la existencia cotidiana. Los cambios parciales no nos devolverán ni nuestra creatividad ni nuestra imaginación, con lo cual seguiremos encadenados a los horizontes interpretativos que nos trazan las élites.

La burocracia y su fuerza coactiva es, en opinión de Graeber, el modo más eficaz de imponernos estos valores, puesto que cala hasta en el aspecto más íntimo de nuestra vida privada. Por eso considera que la revolución debe cuestionar todos sus aspectos, pero no de manera individual, sino en su conjunto, es decir, la revolución debería ser una enmienda a la totalidad, a la manera que imaginamos y valoramos nuestras vidas y el lugar que ocupan en la comunidad. La llamada de atención de Debord en *La sociedad del espectáculo* (1967) apunta a eso al analizar cómo la lógica de la mercancía nos convierte en meros consumidores pasivos casi despojados de cualquier atributo humano como la imaginación (Graeber, 2009: 258). La lección que extrae Graeber del situacionismo es su fe en la posibilidad de recuperar, incluso en un sistema tan férreamente controlado por la burocracia como nuestro capitalismo, pequeños espacios de libertad con la esperanza de que, de alguna manera, se generalicen y lleguemos a una sociedad emancipada en la que todos los individuos tendrán la posibilidad de participar en el diseño de las normas que rigen la vida común (Graeber, 2015: 98).

Graeber hace suyo un texto del manifiesto del neosituacionista Colectivo Crimethinc que nos puede aportar algunas ideas de por dónde él cree que puede surgir la chispa que acabe prendiendo la revolución:

Debemos crear nuestra libertad agujereando el tejido de esta realidad, forjando nuevas realidades que, a su vez, nos darán forma. Ponerse constantemente en nuevas situaciones

es la única manera de asegurarse de que las decisiones se toman libres de inercia o hábito, costumbre, ley o prejuicio... y es cosa de crearse esas situaciones.

La libertad sólo existe en el momento de la revolución. Y esos momentos no son tan raros como uno cree. El cambio, el cambio revolucionario, ocurre constantemente y por todas partes, y todos tenemos un papel en él, consciente o no (Citado en Graeber, 2015: 99).

No podemos pasar por alto las dos metáforas con las que se inicia la cita. En primer lugar, habla de la presente realidad como “tejido”, es decir, un material formado por varios elementos entrelazados, del tipo del lino, lana, seda, etc. Sin lugar a duda, un tejido forma una unidad, pero no es en absoluto difícil acabar con ella (“agujerarla”). Por el contrario, la nueva realidad debe ser “forjada”, para lo cual necesitamos un martillo, nuestra fuerza, inteligencia y capacidad de coordinarnos para que el resultado final sea duradero. El tejido actual del capitalismo, en consecuencia, puede ser fácilmente agujereado (dañado parcialmente), pero la construcción de esas nuevas situaciones requiere un gran esfuerzo común y creatividad. Un agujero en el sistema, como las protestas de Seattle en el 1999 o las Primaveras Árabes, es factible, pero edificar algo totalmente nuevo, lógicamente, es mucho más complejo. En cualquier caso, tal y como defiende el Colectivo Crimethinc, de lo que se trata es de buscar la oportunidad, la situación, en definitiva, que desencadene las decisiones libres. Esa es la verdadera revolución, actuar sin inercias y prejuicios, o lo que es lo mismo, siendo verdaderamente autónomo.

El hilo argumental que comparten Vaneigem, Graeber y el Colectivo Crimethinc se resume, como venimos viendo, en la revolución de la vida cotidiana. El momento en que rompemos con la inercia de lo impuesto es la revolución, es el momento de la creación y de la libertad que supone la instauración de un contrapoder, puesto que la toma de conciencia de los individuos de su propia libertad implica una ruptura del esquema opresor del poder. El problema consistiría, como ya hemos apuntado, en generalizar esa ruptura con la norma heterónoma, esto es, conseguir que esa experiencia de contrapoder temporal (una asamblea, una ocupación, una fiesta callejera, etc.) se convierta en la base de nuestra convivencia. Esto nos lleva a plantearnos dos parámetros claves en el proceso revolucionario, visto desde la óptica de Graeber y de los situacionistas: el azar y el contagio.

3. Azar y contagio.

El tema del importante papel que juega el azar en el triunfo o fracaso de las revoluciones ha sido tratado por extenso, pero parece tener un matiz algo más original en los revolucionarios de la cotidianeidad como Graeber. Tal como se intuye del manifiesto de Crimethinc citado anteriormente, eso es exactamente lo que debemos provocar, “nuevas situaciones” que, por un lado, estén libres de la inercia del dominio heterónimo y, por otro, nos abran las puertas a lo desconocido. Ahí se da la revolución del momento (“la libertad sólo existe en el momento de la revolución”), es el paso necesario para poder aspirar a la libertad futura y más amplia, esto es, a una revolución consolidada. En consecuencia, lo que en el lenguaje situacionista entendemos con “buscar las situaciones”, puede ser traducido como “buscar el azar”, que en el sentido en que ellos lo defienden, es condición necesaria de la libertad. La búsqueda de situaciones no es sinónimo de irracionalidad, sino de creación, y, por ende, de la imaginación.

El segundo parámetro al que hacíamos referencia es el del contagio:

Todo el proyecto [Occupy Wall Street] se basaba en la fe en que la libertad es contagiosa. Sabíamos que era prácticamente imposible convencer al americano medio de que se podría conseguir una sociedad verdaderamente democrática mediante la retórica, pero, a pesar de eso, era posible mostrárselo. Ver con sus propios ojos cómo un grupo de mil o dos mil personas toman decisiones colectivas sin una estructura jerárquica, motivados solamente por el principio de la solidaridad, puede cambiar las asunciones más fundamentales sobre la política o sobre la misma vida humana (Graeber, 2013: 89).

El anarquismo tiene como objetivo básico y general conseguir una sociedad de hombres y mujeres libres. Para ello cuenta con tres principios: autoorganización, asociación voluntaria y solidaridad (Graeber, 2004: 5). Por consiguiente, la actividad política anarquista debe incluir estos principios, ya que son condiciones necesarias de la libertad. La autoorganización implica que el grupo debe dotarse a sí mismo de normas, es decir, debe ser autónomo. La asociación debe ser voluntaria y basada en el beneficio común, de ahí la importancia de la solidaridad. La motivación debe ser individual, como no puede ser de otro modo, aunque a su vez implica un cierto olvido de sí mismo, o al menos de las motivaciones egoístas. Llevar esto a la práctica, según Graeber, puede hacer entender de otro modo la política y la vida humana a terceros. Podría decirse que es un modo de

vencer al “realismo” acrítico con que se tachan de “utópicas” las propuestas que cuestionan el orden establecido. Por eso da tanta importancia al simbolismo de acciones como la del EZLN, el 15-M, Occupy Wall Street, etc., no tanto porque hayan podido subvertir totalmente el orden insolidario y jerarquizado del capitalismo burocrático, sino por ser un ejemplo a los ojos de los que, seguramente consideran los argumentos revolucionarios como demasiado idealistas.

No deja de ser llamativa la afirmación de Graeber según la cual la retórica no bastaría para convencer al ciudadano (americano) medio. En cambio, si se lo mostrásemos, sí que se podríamos alterar sus asunciones más fundamentales acerca de la política y de la vida humana. Graeber no lo puede demostrar, puesto que como él mismo señala es una creencia, algo relacionado con la fe y no con la razón. Tiene más valor práctico que científico, ya que, si bien no puede ser verificado, sí que puede observarse el entusiasmo⁵ de los que presencian un momento revolucionario. Hay una manera, en consecuencia, más efectiva que la argumentación mediante la palabra y la retórica. Defiende Graeber que el ejemplo, el mismo hecho de ver y experimentar el modo de actuar revolucionario, es la clave del “contagio” democrático. Es como si nuestra propia naturaleza libre, al observar con entusiasmo la libertad y la creación “en acto” percibiera que podemos buscar alternativas partiendo de valores solidarios, autónomos, no burocráticos y horizontales (no jerárquicos).

La relación entre azar y contagio es bastante directa, especialmente si tenemos en cuenta esta última afirmación de Graeber según la cual la fe en la libertad es contagiosa. También aquí hay que buscar la situación, en el sentido de poner al espectador (a aquél que se encuentra observando el momento revolucionario) en constante riesgo de ser “infectado” por el virus de la libertad. No se trata, como ocurre con los movimientos de inspiración marxista, de hacerles ver que están explotados y que su situación puede cambiar, sino más bien de que escuchen la voz interior de la libertad. No podemos saber ni quién va a presenciar los actos autónomos y de libre asociación, ni tan poco sus consecuencias (aunque a priori deberían ser positivas), por eso deben extenderse las situaciones de exposición, con la esperanza de que surtan efecto.⁶

De aquí parte la distinción entre movimientos revolucionarios “contaminacionistas” (término utilizado por Graeber para indicar los que creen en el contagio de la libertad) y los “vanguardistas” (Graeber, 2009: 28). El ejemplo más claro de los primeros, si lo estudiamos desde la trayectoria del estadounidense, es Occupy Wall Street, del que fue

miembro activo desde el primer día⁷. Los vanguardistas son aquellos que aspiran a dirigir la revolución, esto es, los que pretenden ser el cerebro de una turba enardecida y revolucionaria. Como es bien sabido, fue Lenin en *¿Qué hacer?* (1902) quien fundamentó este modo de entender la revolución. Desde su punto de vista, los obreros del siglo XX, pese a ser la única clase social verdaderamente transformadora, eran pura energía sin control, o mejor dicho, pura espontaneidad. En ese sentido, eran incapaces de entender los motivos profundos de su explotación (Lenin, 2015: 26) y, por consiguiente, una vez pasada la efervescencia revolucionaria inicial, todo volverá a la situación inicial de esclavitud proletaria. Por eso la figura del intelectual es vital, ya que sólo alguien capaz de entender los motivos filosóficos, económicos e históricos que ha generado la situación de privilegio de la burguesía, puede crear una conciencia de clase que convierta al proletariado en una clase con capacidad para tomar el poder. Lenin entendía, lógicamente, que el motor de la historia era la lucha de clases, y por eso la creación de esa conciencia era vital para alinear a todos los obreros contra su enemigo “natural”, la burguesía. De ahí la importancia de la vanguardia intelectual⁸, que no es sino una élite que debe poner al alcance de la masa las herramientas conceptuales que necesitan para romper sus cadenas.

Sin embargo, desde la posición contaminacionista de Graeber, no hacen falta tantas abstracciones y, por supuesto, tampoco la mediación de alguien con una preparación e intelecto superiores. Lo necesario es gente capaz de asociarse y comprometerse con los valores de la democracia radical que hemos citado anteriormente, y que sean capaces de hacer patente mediante sus actos que es posible realizar un sistema político participativo, horizontal, de apoyo mutuo y donde todo punto de vista es necesario. La gran divergencia entre ambos, en realidad, reside en que la espontaneidad, que tanto asustaba a Lenin, es el único modo de asociación democrática para Graeber⁹. ¿Implica esto que las tesis de este último son irracionalistas? No, o al menos no del todo. En concreto, que toda opinión acerca de la realidad social sea necesaria, no implica que éstas no deban ser razonadas, argumentadas y debatidas. Este es el fin que se sigue en las reuniones de este tipo de grupos y que aspira a ser generalizada en todos los ámbitos sociales mediante el contagio. Por tanto, no se puede hablar de irracionalismo, aunque es cierto que el contagio que provoca la experimentación de la libertad no es un proceso racional, sino algo que despierta nuestra naturaleza más humana.

Antes de finalizar este apartado nos gustaría recordar que tanto Debord (1967) como Vaneigem (1967) estudiaron el fenómeno del espectáculo a fondo. Las masas extasiadas, sentadas frente al televisor y que consumen acríticamente en el supermercado, perdían su capacidad de decisión y su creatividad. En suma, se convertían en individuos completamente alienados por el modo de representación del capitalismo imperante en la época: el consumismo, los medios de comunicación de masas y, en especial, la televisión. Graeber sigue creyendo en el poder de la representación, pero le da por completo la vuelta a la idea de espectáculo y la pone al servicio de la revolución. Eso es en concreto el contagio al que se refiere, un intento de excitar la esencia más humana de los individuos que contemplan la democracia en acción. En concreto, y por eso hacemos referencia a ello, Graeber propone una especie de “espectáculo de la democracia”, un espectáculo donde el individuo no sea alienado por el espectáculo capitalista, sino exactamente al contrario, sea incitado a hacer uso de su libertad. En el apartado siguiente veremos sucintamente los dos modos principales con que el antropólogo estadounidense intenta llevar a cabo dicho “espectáculo de la democracia.”

4. Acción directa y democracia radical.

Como es bien sabido, Graeber no es sólo un teórico, es también un activista comprometido que participa directamente en procesos de democracia directa (también denominada radical). La participación activa es otra gran diferencia entre este tipo de democracia y las que proponen los vanguardismos de raíz leninista: todo el mundo comprometido debe participar en igualdad de condiciones, no cabe una élite pensante recluida y protegida, encargada de hacer un trabajo más valioso. Sin embargo, no se puede afirmar que el asociacionismo horizontal *exija* la implicación de todos, sino que la participación de los que creen en él es su característica definitoria, o, en otras palabras, el horizontalismo que Graeber propone es esa participación democrática radical tanto en asambleas como en acciones directas.¹⁰ Por esto mismo, puede afirmarse que la democracia radical de Graeber es procedimental: lo que cuenta principalmente es cómo se llega a la toma de decisiones, aunque, eso sí, siempre partiendo de la base de los valores que, según Graeber, representan al anarquismo: solidaridad, autonomía y horizontalidad.¹¹ Esta propuesta se opone a la democracia representativa que, en nombre de la eficacia, acaban reduciendo todo su contenido a los resultados electorales. Este y el

siguiente epígrafe tratan de subrayar algunas características que diferencian la democracia directa o radical de la representativa.

Su anarquismo, por consiguiente, no es una doctrina, ni una teoría para explicar la realidad, “es un movimiento, una relación, un proceso de purificación, inspiración y experimento” (Graeber, 2009: 216). Son la imaginación y la creatividad que definen la naturaleza humana, en resumidas cuentas, las que guían la acción revolucionaria. Pero para eso, no basta, como decimos, con teorizar, hay que practicar activamente la creación libre, aunque la mayoría de las veces haya que combatir contra enemigos poderosos. Debemos actuar *como si* fuéramos totalmente libres, es decir, como si el Estado no existiera, como si nadie nos impusiera una burocracia que ahogue nuestra imaginación, como si la ideología capitalista no cercenara nuestros horizontes de creación, etc. Obviamente, Graeber es consciente de que ese “como si”, no es lo mismo que ser por completo libre, pero es el primer paso para la revuelta, para precisamente enfrentarse a lo que impide la completa expresión de lo más esencial de la naturaleza humana, la libertad (ib., p. 506).

¿Y cómo se articula el modo de actuar “como si fuéramos efectivamente libres”? Desde la óptica del neosituacionismo del antropólogo estadounidense, mediante cualquier actuación que nos presente a los ojos de los demás como tales. Hay muchos ejemplos, algunos relacionados con modos de vida, como la vida bohemia, o la subcultura punk, la hippie, el primitivismo, etc. todos ellos, y muchos más, cuestionan a su manera el estilo de vida que impone el capitalismo. Pero también actos más directamente políticos, como las reuniones de asociaciones en las que el consenso es la piedra angular de las relaciones entre sus miembros. Íntimamente relacionadas con este tipo de reuniones, se encuentran las acciones directas, donde hay normalmente un enfrentamiento con los cuerpos represores del estado, con la punta de lanza del capitalismo. Ni que decir tiene que esta categorización, a pesar de ofrecer un panorama general útil, es incompleta y, en absoluto, pretende afirmar que estos tres posibles aspectos se encuentren separados por completo. Por ejemplo, se pudo ser un punk *underground* a finales de los 70 en Londres, haber llevado una vida completamente al margen del sistema, haber participado en multitud de altercados en acciones directas contra la policía, pero nunca haber participado en una asamblea cuyo principio sea el consenso. O a la inversa, para participar en estas reuniones no hay que llevar una vida alternativa ni tan siquiera pretender participar en una acción directa. En cualquier caso, hay ocasiones, especialmente valiosas por su valor

simbólico, en las que una reunión de “antisistemas”,¹² puede ser también a la vez una acción directa, como en el caso de Occupy Wall Street y el 15-M entre otros, dado que se daban a la vez los espacios de debate y la acción contra el orden establecido (ocupación material de un área pública -Zuccotti Park- unida al simbolismo de la zona, justo en frente de la sede del mercado de valores estadounidense, uno de los símbolos del capitalismo global). Tanto Occupy como el 15-M (las Primaveras Árabes en menor medida debido a las cruentas represiones en la mayoría de los casos) dejaron patente que la creencia impuesta de que el mercado era el único modo “humano” de organizarse, era sólo una posibilidad entre otras.¹³

Por este motivo, el objetivo de los movimientos horizontalistas, en opinión de Graeber, consiste en primer lugar en relativizar la afirmación de que no hay otra alternativa.¹⁴ Sin embargo, a diferencia de la mayoría de grupos revolucionarios de inspiración marxista, no intentan imponer un ideal de sociedad más justa, ni el camino para conseguirla, ni tan siquiera una interpretación de la realidad social. Podría decirse que lo importante para los anarquistas herederos del situacionismo como Graeber, es que haya una alternativa, tener la posibilidad de poder colarse por la rendija de la alienación cotidiana y sacar a la luz esa creatividad acallada por la burocracia capitalista. A partir de ahí, como ya hemos visto, será el azar, el contagio, la oportunidad, la capacidad de las personas de proponer escenarios e ideas, de argumentar y de dejarse seducir por las opiniones de los demás los que operen el nuevo camino hacia una sociedad de individuos libres.

Esta confluencia de factores se encuentra de manera más clara en las asambleas, donde, además, más patente quedan los tres principios del anarquismo: autoorganización, apoyo mutuo y asociación voluntaria. Pero, en realidad, tanto en la acción directa clásica (ocupaciones, piquetes, fiestas callejeras no autorizadas, ocupaciones, etc.) como en las reuniones podemos experimentar el principio general de la acción anarquista, que es casi un imperativo de la praxis: actúa como si fueras realmente libre.¹⁵ Después de todo, lo que se pretende con este imperativo es la constitución de un contrapoder o poder blando en el sentido en que lo tratamos en el primer apartado.

5. Consenso y veto.

El factor clave en las reuniones de carácter horizontalista para que surja el ambiente de autoorganización y solidaridad es el consenso. Su particularidad reside simplemente en que la opinión de cada cual cuenta exactamente como la de los demás y, además, nadie

puede ser obligado por una opinión ajena que considera contraria a sus principios. Estos principios pueden ser condensados en cuatro puntos generales: 1) Todo el mundo que crea que tiene algo relevante que decir respecto a un tema, tiene el derecho a que se le escuche; 2) todo el que tenga objeciones u opiniones contrarias debe ser tomado en cuenta; 3) cuando alguien considere que una propuesta viola las normas del grupo, tiene derecho a veto; 4) nadie debería ser forzado a la conformidad con las propuestas tratadas en la reunión (Graeber, 2013: 211).

Partiendo de estos puntos, se pretende sentar las bases para la toma de decisiones entre iguales. En general, los argumentos “realistas” contra este modelo suelen señalar las obvias dificultades que entrañan la toma de decisiones bajo estos presupuestos. Pero para los horizontalistas esto no es una restricción, sino una inmensa fuente de creatividad. Nadie niega que una organización donde un pequeño comité toma todas las decisiones es más operativa que uno que da el derecho de expresión y de veto a todos los participantes, pero seguramente, la cantidad de ideas y la calidad propuestas (por no hablar del compromiso de los participantes con las mismas) que surjan de una asamblea como las de Occupy será, muy probablemente, mucho mayor. Los realistas, que normalmente pertenecen o simpatizan con organizaciones verticales, tienden a analizar la acción política según el eje acción-efecto. La acción en sí posee poco valor, lo más importante es el impacto que produzca. Por ejemplo, una manifestación (acción) debe tener una amplia repercusión en los medios (efecto). Poco importa el cómo, es el cuánto lo que justifica todo. De ahí la importancia de asistencias a manifestaciones, así como las interpretaciones de los datos. En cierto modo podría decirse que se cosifica la actuación de los individuos que participan en esas movilizaciones, ya que poco importa cómo actúen en la acción, o lo que realmente piensen. Lo que importa es el espacio físico que ocupan, el bulto que hacen, en definitiva. Esto es un modo de alienación, puesto que, como hemos expuesto en el segundo apartado del presente ensayo, no se tiene en absoluto en cuenta la “capacidad para imaginar cosas y hacerlas realidad de los participantes”.

En cambio, en las asambleas que defienden el consenso, lo que cuenta es la propuesta, es decir, el fruto de la imaginación creativa. Son espacios sin alienación, puesto que los participantes en ellas tienen el control sobre su imaginación. La libertad equivale a autonomía en este caso, aunque claro, debe haber unas normas que posibiliten la toma de decisiones verdaderamente libres y sin coacción. De ahí la importancia de los cuatro puntos antes mencionados, y en especial de derecho a veto. La capacidad de cada

persona de bloquear, desde su criterio personal, toda decisión tomada por el grupo implica una gran responsabilidad tanto personal (en el modo de usarlo) como grupal (en el respeto a ultranza de ese derecho). En la aplicación de este derecho surgen multitud de problemas, como no puede ser de otro modo,¹⁶ pero para Graeber es la mejor forma de asegurar que la voz de todos los participantes pueda ser oída. Poder vetar cualquier disposición adoptada en una asamblea nos asegura, por ejemplo, que en caso de que se formen grupos de poder que intenten imponer resoluciones, esto pueda ser evitado con un solo voto.¹⁷

No deja de ser curioso que la democracia directa se base también en la coacción, aunque esta afirmación ha de ser matizada. La representativa, o mejor dicho, la que resuelve la toma de decisiones en común con una votación final, funciona al fin y al cabo mediante la imposición de la mayoría sobre la minoría. En la democracia radical que defiende Graeber, el ideal es el consenso, pero se cimenta en la posibilidad de que todo el mundo pueda vetar cualquier propuesta, lo cual, en cierto modo es una coacción del individuo al grupo. Sin embargo, tal y como se ve en numerosos ejemplos reales en *Direct Action*, es una coacción interiorizada por todos los participantes, y que influye profundamente en las exposiciones de las propias posiciones. En ese sentido, es una coacción necesaria para la práctica anarquista de la libertad. Es bien sabido que la democracia liberal necesita la fuerza para imponerse (ley, fuerzas de orden público, etc.), pero lo realmente valioso desde la posición de Graeber es que esta fuerza (que representa el poder de veto) está en manos de todos individuos que participan en las reuniones. El poder sigue existiendo, lo que cambia ahora es que no lo ostentan las élites.

Pero, además de eso, es importante subrayar el hecho de que, además de ser un derecho de todos, sólo puede ser aplicado de una manera: o se ejerce o no, lo cual quiere decir que sólo hay un “nivel” de fuerza en la coacción, y nadie, por tanto, tiene privilegio alguno sobre el resto. Al contrario que en las votaciones clásicas, donde sí que hay a menudo votos de calidad (por ejemplo, de algún cargo importante en la organización, de alguna minoría, de alguna zona de proveniencia, etc.), el derecho a veto garantiza a todo el mundo que su aplicación tendrá el mismo efecto derogador independientemente de quién haga uso de él.

Llegado a este punto podemos retomar la expresión de Graeber que da nombre a su último libro, *La utopía de las normas*, pero dándole un significado opuesto: Graeber entiende la utopía en un sentido crítico, irónico podría decirse, porque cuando habla de

“utopía de las normas” en el capitalismo burocrático, entiende que es exactamente lo contrario, una distopía cuyo modo de ahogar la libertad individual son precisamente las leyes, las costumbres, etc. Sin embargo, podemos hablar de una verdadera utopía de las normas si partimos de los ejemplos que nos brinda Graeber, si entendemos que el contrapoder que representan las asambleas anarquistas (como las de DAN, Occupy, etc.) es una verdadera utopía en la que las normas básicas (los cuatro puntos ya indicados) aseguran la igualdad de todos los individuos. En ese sentido, las “normas” libremente aceptadas por los participantes y que rigen la toma de decisiones en común conforman esencialmente la utopía de la igualdad y la libertad. Dicho de otro modo: la utopía es posible, pero para ello son necesarias reglas, aunque, eso sí, estas deben estar encaminadas a proteger la libertad y la creatividad de todos los participantes por igual. Esto contradice la idea demasiado extendida de que el anarquismo es ausencia de reglas. Es justo lo contrario, el anarquismo lo que busca (al menos en la versión asamblearia de Graeber) es que las normas no sean impuestas por las élites, sino que los individuos se doten mediante el consenso y el respeto mutuo de un conjunto de reglas para resolver los conflictos sociales. Esa es la verdadera utopía de las normas.

6. Conclusiones

A modo de conclusión, recopilaremos los dos sentidos principales que hacen al anarquismo asambleario que defiende Graeber más relevante políticamente. Por un lado, el ya indicado valor como ejemplo/contagio: el público ve desde fuera que es posible una verdadera democracia en funcionamiento, esto despertará en ellos un entusiasmo revolucionario al ver cómo la libertad, en efecto, puede ser la base de una nueva sociedad conformada por individuos solidarios que se dotan a sí mismos las reglas. Pero hay un sentido más, estrechamente emparentado con éste, que supone un matiz que lo lleva un poco más allá:

Un movimiento basado en los principios de la acción directa [los mismos que los de las asambleas], es un movimiento dedicado permanentemente a intentar redefinir la situación. Insistir en que las reglas del juego, sean cuales sean, pueden siempre ser renegociadas [...], es solo un aspecto de un desafío mucho más profundo a la autoridad (Graeber, 2009, p. 506-507).

¿A qué se refiere Graeber cuando dice “un desafío mucho más profundo a la autoridad”? ¿Mucho más profundo que qué? Que la acción directa o que la asamblea misma, sería a nuestro juicio la respuesta. Ambas pueden constituir, en efecto, un contrapoder temporal y servir como ejemplo, pero eso se acaba cuando finalizan todos los estallidos revolucionarios. Lo “más profundo” es demostrar que las narrativas dominantes no son ni eternas ni responden a una supuesta realidad objetiva. Como decíamos en el primer apartado, para Graeber toda organización social surge como interpretación de un conflicto social, como una búsqueda de una solución al mismo (Graeber, 2004: 20). La imposición del capitalismo en nombre del “realismo”, que en nuestros días se realiza en su mayor parte mediante la burocracia, es, en consecuencia, una interpretación (violenta) de los conflictos sociales generados por el propio capitalismo desde sus inicios hasta nuestros días. De lo que se trata, defiende Graeber, es de buscar un nuevo modo de hacerlo, de convertir el poder duro en un contrapoder, es decir, reformular una nueva interpretación de la realidad de tal modo que los conflictos actuales y los futuros sean solucionados con nuestras propias recetas consensuadas. En resumen, parafraseando a Kropotkin, lo que no es “realista” es pensar que la imposición es la mejor solución al conflicto. El realismo, en opinión de Graeber, debe buscar la mejor de las soluciones y para eso se requiere del mayor número de inteligencias creativas posibles. La represión de la inteligencia, por el contrario, privilegia siempre algún interés privado, alguna ideología o a ambos.

Por tanto, lo “más profundo” es la posibilidad de la redefinición continua de la realidad social partiendo de los individuos libres, autónomos y solidarios. De sus actos acordados en base a los principios de apoyo mutuo, autoorganización y asociación voluntaria se abren multitud de horizontes de posibilidades, tanto a un nivel macro como micro. Nivel macro en tanto que sociedad en conjunto, es decir, podemos trazar las líneas generales de nuestra convivencia como comunidad. A nivel micro como individuos. Aquí se atisba otra idea clave en toda la obra de Graeber: la interacción libre, sea esta una acción directa propiamente dicha o una asamblea horizontal, es mucho más que una simple compilación de opiniones. El respeto mutuo y la voluntariedad obligan a un reconocimiento del otro que cambia radicalmente los valores individualistas prevalentes en el capitalismo actual. Los otros (las demás “subjetividades” en palabras de Vaneigem), en consecuencia, pasan a ser algo más que unos votos o un sumatorio de opiniones singulares. Se convierten en horizontes revolucionarios totalmente legitimados. A partir de esta nueva forma de entender a los demás, podemos aspirar a una comunicación alternativa, que hunde sus

raíces en el reconocimiento pleno de que mi libertad es igual de valiosa que la de los demás. La espiral de creatividad que surgirá en los debates assemblearios gracias a estas nuevas actitudes aportará sinergias y círculos virtuosos de creatividad y espontaneidad mucho mayores que los que se pueden esperar de la creación individual restringida al ámbito de lo particular. Por consiguiente, entendido desde una perspectiva más amplia (macro), esta creatividad plural producirá grandes cambios a gran escala difíciles de predecir.

Esto ya es una redefinición de la realidad, trabajar desde este punto de partida, tal y como ha ocurrido en los casos que presenta Graeber (EZLN, DAN, 15-M, Occupy, etc.), depende en mayor o menor medida del azar, de la capacidad para transmitir los valores con los que se trabaja, de los posibles frutos, etc. Ese es el triunfo del anarquismo, por decirlo con Graeber. Para el utilitarismo individualista neoliberal, “triunfar” significa acceder a bienes o estatus que pocos poseen. También este concepto debe ser cuestionado: el triunfo de los estallidos revolucionarios horizontalistas implica haber sido capaces de crear estructuras de contrapoder basadas en valores alternativos a los dominantes, tales como la solidaridad y la autoorganización; en suma, victoria del anarquismo, a pesar de todo lo que queda por hacer, es la afirmación de que es posible una nueva redescrición de lo que es la vida cotidiana en común.

7. Bibliografía

- Boltanski, L., Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bookchin, D., Del Castillo, R. “Un día con la activista Debbie Bookchin”, *Ajoblanco* (2), diciembre, 2017.
- Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos, 2005.
- Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la biopolítica. Cursos del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- Lefebvre, H. (1947, 1961, 1981). *Critique of Everyday Life*. London/New York: Verso, 2014.
- Lenin, V (1902). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Madrid: Akal, 2015.
- Graeber, D. (2004). *Fragmentos de una antropología anarquista*. Traducción Ambar Sewell. Barcelona: Virus Editorial.

- ___ (2001) *Toward an Anthropological. Theory of Value*. New York: Palgrave.
- ___ (2007). [*Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*](#). Bloomington: Indiana University Press.
- ___ (2013). *The Democracy Project. A History, A Crisis, A Movement*. New York: Spiegel & Grau.
- ___ (2014). *Debt. The First 5000 years*. Brooklyn: Melville House.
- ___ (2009). *Direct Action. An Ethnography*. Edinburgh: AK Press.
- ___ (2015). *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Barcelona: Ariel.
- ___ (2002). "The New Anarchist", *New Left Review* 13, January/February 2002, pp. 61-74.
- Graeber, D., Shukaitis, S., Biddle, E. (2007). *Constituent Imagination. Militant Investigations. Collective Theorizations*. Edinburgh: AK Press.
- Kant, I. (1798). "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", *Filosofía de la historia*. México DF: FCE, 1999.
- McKee, Y. (2016). *Strike Art. Contemporary Art and the Post-Occupy Condition*. London/New York: Verso.
- Razquín, A. "Desbordamientos y viaje hacia la izquierda. Prehistoria del movimiento 15M: de #Nolesvotes a Democracia Real Ya" *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (64), pp. 51-70, 2015.
- Sennett, R. (1998). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- ___ (2007). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Vaneigem, R. (1967). *The Revolution of Everyday Life*. London: Rebel Press, 2006.

¹ La obra que le encumbró a la fama *Debt. The First 5000 years (En deuda. Una historia alternativa de la economía)*, es precisamente eso, aunque va más allá de una descripción de los sistemas económicos que dieron origen al capitalismo. En ese volumen se encuentra numeroso aparato crítico filosófico, político, histórico, etc.

² El tema no ha dejado de ser estudiado profusamente. Uno de los textos más influyentes, por citar sólo un ejemplo, es *El nuevo espíritu del capitalismo* de Boltanski y Chiapello donde abundan en el concepto de "realización personal" en el trabajo. Curiosamente, estos autores ven en el posfordismo una nueva cultura empresarial que exige una menor rigidez organizativa de la empresas para favorecer la "autocreación del trabajador". Esto implica una menor burocracia empresarial, pero no hace al empleado más libre, ya que su realización debe circunscribirse a los parámetros que marca el sistema. En consecuencia, si seguimos las tesis de Graeber, esta reducción de la "burocracia organizativa" empresarial, no implica una ruptura de la alienación, sino otra alienación con un carácter diverso, que tiene más que ver "con el espíritu del capitalismo actual."

³ Algunos como Žižek, por ejemplo, llevan el argumento todavía más lejos y defienden la burocracia como el único medio para que la revolución pueda triunfar, tal como defendió en su conferencia *Alegato a favor de un socialismo burocrático* en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. Agradezco a Ramón del Castillo la referencia.

⁴ Esta división entre el pensamiento pre y post 68 no es tan tajante como parece. Según cuenta Graeber en la introducción de *Constituent Imagination* (p. 21), fue precisamente Baudrillard (ayudante de Henri Lefebvre en aquella época) quien convenció a Guy Debord y a Raoul Vaneigem para que asistieran a los cursos que estaba ofreciendo Lefebvre en Nanterre sobre la vida cotidiana, problema sobre el que llevaba trabajando más de 20 años (la primera entrega de su *Crítica de la vida cotidiana*, recordemos, data de 1947). Sin esta poderosa influencia, el Situacionismo tal y como se formó, muy probablemente habría adquirido tonos muy distintos, quién sabe. Lo que queda claro es que, en las décadas posteriores sí que hubo una marginación de los situacionistas en la academia, y es lo que Graeber denuncia en distintas partes de su obra, dando a entender que la deriva postestructuralista del post 68 acabó con un (posible) discurso revolucionario en el seno de la universidad.

⁵ Aunque Graeber no lo nombra, creemos oportuno subrayar cierto parentesco entre esta idea y la del entusiasmo en Kant. En “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, Kant defendía que el entusiasmo que sienten muchas personas al presenciar o tener noticias de una revolución (en su caso la francesa) demuestra que hay un progreso moral en la humanidad. Resumiendo mucho, la persona que siente ese entusiasmo, se creará una opinión favorable al proceso revolucionario y tenderá a expresarla, poniendo en peligro así su propia seguridad y bienestar. Aunque siempre hay excepciones, en general, el número de personas que sienten este entusiasmo es mucho mayor que las que sienten rechazo, y eso, según Kant, es un símbolo del progreso moral constante de la humanidad. En cierto modo, se intuyen rasgos de la voluntariedad y de la solidaridad a las que hace referencia Graeber como dos de los tres pilares de la acción política anarquista, aunque el estadounidense nunca habla de progreso moral.

⁶ De hecho, esa es la mayor incertidumbre que el propio Graeber plantea a su tesis del contagio: ¿y si no fuera cierta?: “El problema del anarquismo sigue siendo cómo conseguir que la experiencia de la libertad, y la de la creatividad que subyace a toda esta cuestión, pueda traspasar las barreras de las burbujas que son las comunidades que conforman los movimientos horizontalistas. Este es un problema continuo. No hay modo de saber ni siquiera si es posible hacerlo” único (Graeber, 2009, p.357).

⁷ Hay otros muchos ejemplos como el EZLN, o los ya mencionados de las Primaveras Árabes, Indignados, etc. Hoy en día, el movimiento que más simpatías despierta en los neanarquistas como Graeber, Debbie Bookchin, etc. es el del Partido de la Libertad del Kurdistán (PKK) toda vez que han renunciado al marxismo leninismo y preconizan una especie de democracia radical, participativa y solidaria. Véase Bookchin, D., Del Castillo, R. “Un día con la activista Debbie Bookchin” *Ajoblanco* (2), diciembre, 2017.

⁸ Lenin llega a afirmar que “sin teoría [y no hay teoría sin intelectuales] no puede haber revolución” (Lenin, 2015, p. 25).

⁹ Aquí sigue Graeber claramente a Vaneigem, quien en *La revolución de la vida cotidiana* (2006, pp. 194-196), explica la inextricable unión entre la espontaneidad, la creatividad y la libertad.

¹⁰ Esta es la teoría, la práctica no presenta un panorama tan idílico. De hecho, aunque este tipo de movimientos horizontalistas estén, en principio, abiertos a todo el mundo, y aunque no haya un “aparato” político como tal, la realidad es que las relaciones en el seno de estos grupos suelen tender a reflejar filias, fobias, intereses de clase, racismos, etc. También el acceso a estos grupos es menos libre de lo que predicen los defensores del horizontalismo radical. McKee se refiere a estas contradicciones como el “mito de la inclusividad democrática” (McKee, 2016, p. 110).

¹¹ Por tanto, dado que se incluyen estos valores como parte esencial e inalienable del proceso de decisión, es a su vez material

¹² El sobrenombre de “antisistema”, así como el de “antiglobalización”, tiene una connotación negativa al asociarse a ciertos grupos (*Black Blocs*) que propugnan la acción directa violenta. Pero lo cierto es que no todo antisistema abraza la violencia como medio; de hecho, Graeber representa una corriente que da todo el protagonismo a la creación y a la imaginación. Ciertamente, se puede ser anticapitalista con y sin violencia.

¹³ La cuestión de cómo se llega a plantear un movimiento de resistencia como a los que nos estamos refiriendo es una cuestión interesante pero que desborda los límites del presente ensayo. En la obra del mismo Graeber, no se explica a fondo cómo se llega a constituir un grupo. En cualquier caso, la cuestión parece clave si lo que se pretende es dar una explicación de un calado más sociológico de la realidad política que representan estos movimientos. En ese sentido, para el caso español del movimiento 15-M tenemos, por ejemplo, este estudio que nos puede marcar una pauta de por dónde puede ser ampliado el estudio de los movimientos alternativos: Razquín, A. “Desbordamientos y viaje hacia la izquierda. Prehistoria del movimiento 15M: de #Nolesvotes a Democracia Real Ya” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (64), pp. 51-70, 2015.

¹⁴ Lo que se conoce como TINA (There Is No Alternative).

¹⁵ En cualquier caso, y por muy hermanadas que se encuentren las reuniones y las acciones directas, sí que hay diferencias relevantes. Las primeras son un espacio libre de solidaridad y respeto, centrado la mayoría de las veces en la búsqueda del mejor plan para la realización de una acción directa, que se caracteriza por la confrontación directa con los representantes de la autoridad. Ni que decir tiene que estos enfrentamientos no tienen por qué ser violentos (aunque a

menudo lo sean), pero su principal objetivo es el mismo que el de la asamblea: demostrar que la fuerza de la autoridad es un escenario posible, una interpretación de la realidad social, no el único (Graeber, 2009, p.359).

¹⁶ Para más información acerca de cómo se aplica el veto en particular y cómo tienen lugar estas reuniones, recomendamos la lectura de *Direct Action. An Ethnography*, en el cual se encuentra abundante material sobre las asambleas del colectivo Democracy in Action (DAN), donde Graeber realiza una etnografía a partir de su participación en las mismas.

¹⁷ El veto también es un tema conflictivo, ya que, si bien su aplicación es un derecho de todo participante, los grupos de poder pueden aprovecharse de él en situaciones críticas para favorecer sus intereses.