



Revista Electrónica de Psicología Iztacala



Universidad Nacional Autónoma de México

Vol. 21 No. 4 Monográfico

Diciembre de 2018

PARA UNA TEORÍA DE LA ZOPA (ZONAS PERMANENTEMENTE ANÓNIMAS)

Pablo Castañares Ruiz¹
 Facultad de Estudios Superiores Iztacala
 Estado de México

RESUMEN

De las diferentes expresiones que denuncian y ponen en entredicho la lógica de la realidad de nuestra época, se ha optado por reflexionar en torno a aquellas que se inclinan por la apertura de espacios o zonas, que como principal atributo invitan a pensar en la reparación del mundo. La tarea de este escrito consistirá en analizar y distinguir los fundamentos (*revuelta; fiesta; utopías piratas*), los elementos funcionales (*invisibilidad; invulnerabilidad; autonomía*), y las condiciones de aparición (*liberación psicológica; anti-Red; desaparición*), de las *Zonas Temporalmente Autónomas* (TAZ). Sin embargo, hay que pensar en llevar el simple evento de la revuelta fugaz al nivel de la lucha por las formas-de-vida, por lo tanto, proponemos la *niebla* y *anonimato* como ejes sobre los que se sostiene la idea de una lucha permanente por la indefinición y las prácticas de libertad. Las *Zonas Permanentemente Anónimas* (ZOPA), son el ir y venir entre el reconocer que nuestra realidad ha superado toda ficción y todo terror, llevando a los sujetos a la impotencia, al no querer/no hacer; *no-poder* como un poder, que en última instancia busca restituir las relaciones humanas. Como conclusión, no sólo se necesita pensar en espacios, zonas, militancias o credos, hay un paso previo que necesita ser meticulosamente analizado y elaborado.

Palabras clave: TAZ, *revuelta, anonimato, ZOPA, prácticas de libertad, ser cualsea.*

¹ Psicólogo clínico, Correo Electrónico: castañares.90@yahoo.com

FOR A THEORY OF PAZO (PERMANENTLY ANONYMOUS ZONES)

ABSTRACT

Of the different expressions that denounce and question the logic of the reality of our time, we have opted to reflect on those that favor the opening of spaces or zones, which as a main attribute, invite us to think about repairing of the world. The task of this writing will be to analyze and distinguish the fundamentals (*revolt, party, pirate utopias*), the functional elements (*invisibility, invulnerability, autonomy*), and the conditions of appearance (*psychological release, anti-Red, disappearance*), of *Temporary Autonomous Zones (TAZ)*. However, we must think about taking the simple event of the fleeting revolt to the level of the struggle for *forms-of-live*, therefore, we propose fog and anonymity, as axes on which the idea of indefiniteness and practices of freedom are supported permanently. Permanently Anonymous Zones (ZOPA), are the coming and going between recognizing our reality has overcome all fiction and all terror, leading subjects to impotence, not as a *not wanting/not doing*, but as a *no-power* as a power, which ultimately seeks to restore human relationships. As a conclusion, is not only necessary think about spaces, zones, militancies or creeds, there is a previous step that needs to be meticulously analyzed and elaborated.

Key words: TAZ, revolt, anonymity, PAZO, practices of freedom, be whoelse.

En un trabajo previo², desarrollé un análisis de los movimientos sociales del nuevo siglo en México y en el mundo, señalé que se caracterizan por integrar el Internet para difundir ideas, convocar a eventos y organizar manifestaciones. Lecturas posteriores, especialmente biopolíticas, me ayudaron a ensayar la idea de que el Internet también se ha convertido en un instrumento de guerra utilizado a conveniencia. Esta es una época en donde el Internet y sus expresiones políticas (e-democracy, ciberprotesta, participación en redes, etc.), son una directriz externa a

² Tesis para obtener el grado de Licenciado. Castañares, P. (2017). *¿Inútil la ciberpotesta? Análisis de los “nuevos” movimientos sociales*. UNAM-FES Iztacala. Los Reyes Iztacala, Estado de México. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2017/diciembre/412020599/Index.html>. El jurado dictaminador se integró por: Mtro. Antonio Mejía Coria, Mtro. César Avendaño Amador y Lic. Carlos Arámbula Martínez.

Es importante reconocer que este escrito, en ciertas partes, es un intento por plasmar los intercambios y charlas sostenidas, en particular con el Mtro. Avendaño y el Mtro. Mejía.

los movimientos sociales *en red* y no la consiga en sí. Pero esta tecnología ha venido a fortalecer la banalidad del derecho, desde donde se gestionan a detalle las resistencias hasta disolverlas en demandas vacías.

En este contexto, me interesa problematizar los esfuerzos sociales que se hacen para lograr la apertura de espacios de sentido; elemento fantasmal de las resistencias, escenificados en el marco de la posmodernidad, síntoma del fracaso de los cuatro grandes relatos que nos presenta Lyotard (1987), cristianismo, Ilustración, Comunismo y Capitalismo. Es decir, si no hubo salvación, liberación, revolución ni riqueza, globalizada, estas esperanzas se reciclan en los micro-movimientos sociales que no cesan de fragmentar todo el plano social. Y aquí me interesa explorar formaciones sociales inclinada a buscar vivir de otra forma, es decir reinventar una nueva forma de vida. Idea sostenida por el anarquista norteamericano Hakim Bey: que sugiere abrir de forma temporal espacios de autonomía para que los individuos experimenten, por tiempo limitado, otros modos de vida. Pero no es mi interés, sólo recuperar su propuesta sino ensayar una lectura crítica para señalar las grietas manifiestas de esta “construcción” teórica para pensar dos ideas: la niebla y el anonimato.

Me parece que las nociones de niebla y anonimato pudieran ser útiles para explorar la posibilidad de crear una nueva zona de lucha permanente por las formas-de-vida. Paso en consecuencia a examinar la propuesta de Hakim Bey.

Hakim Bey y la TAZ

En un mundo donde las revoluciones no han hecho más que exacerbar las esperanzas y las democracias manipular las voluntades. En donde los compromisos colectivos son frágiles y ceden con facilidad al soliloquio de la tolerancia con el que se acentúan las diferencias y se incita a la hostilidad. En este orden social caótico la realidad anuncia crisis y crea gobiernos en crisis amparados en el hecho de que “el capital no ha sustituido simplemente el culto al progreso con el chantaje de la catástrofe”, ha puesto en marcha toda una maquinaria de sentido que llama a “prevenir mediante la crisis permanente toda crisis efectiva” (Comité Invisible, 2014, s.p.).

Esta oferta de crisis social parece generar, aún sin desearlo, nuevos sentidos y modos de habitar el mundo. Hakim Bey, sugiere ir “más allá de la espiral Hegeliana de ese «progreso», que secretamente no es sino un círculo vicioso”³ (1985, p. 37), para interrumpir el bucle que primeramente nos eleva al éxtasis revolucionario, pero que pronto nos deposita en el descarnado escenario del día a día.

Hakim sugiere una forma de ir más allá de la espiral hegeliana, la producción de revueltas con sentido festivo argumenta que este sesgo en la revuelta responde a la necesidad de ejecutar acciones temporales que no puedan ser capturadas, enunciadas. Para él, “una revuelta es como una «experiencia límite» y en este sentido contraria al estándar de la conciencia y la experiencia «ordinaria». Como las fiestas, las revueltas no pueden ocurrir todos los días” (Ibid., p. 37). Ambas apelan a la temporalidad, elemento central para pensar la construcción social de la resistencia. Una fiesta prolongada indefinidamente abre un abismo, un hoyo negro capaz de succionar toda la potencia necesaria para atender al festín infinito.

Si se entiende la fiesta como evento con fecha de caducidad, la discontinuidad aparece como elemento estratégico en la secuencia temporal; permite a los sujetos explorar, aunque por corto tiempo, otros modos colectivos de socializar. Eventos como los *teknivals* o *acid house parties*⁴, son perseguidos y fuertemente castigados por autoridades del país donde acontecen⁵, no sólo por transgredir la legalidad en cuanto al uso clandestino de los espacios y el libre consumo de sustancias prohibidas, sino porque abre la posibilidad de atentar contra la estabilidad de la vida occidental, lo que se persigue y castiga es la experimentación de formas de

³ Hacemos cita del original en inglés, Bey, H. (1985). *Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Autonomedia: Brooklyn, New York. Para la traducción del texto, nos servimos de la realizada por Guadalupe Sordo, Bey, H. (1985). *La zona temporalmente autónoma*, (Guadalupe Sordo, trad.). Autonomedia: Brooklyn, New York.

⁴ A finales de los ochenta y principios de los noventa, en gran parte de Europa, surgirán una serie de fiestas conocidas como Teknivals y acid house parties, reuniones llevadas a cabo a las afueras de las ciudades, tanto en lugares abandonados como espacios al aire libre, y en las que la música electrónica se escuchaba por horas y hasta días enteros. Estos eventos se aderezaban con el consumo de sustancias sintético-recreativas, lo que producía una alteración perceptual no sólo a nivel individual, también colectivo.

⁵ Al menos en la legislación del Reino Unido, surgieron medidas bien establecidas en contra de los asistentes y organizadores de este tipo de eventos.

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1994/33/contents#mdiv63>

vida signada por el éxtasis colectivo, de ahí que Hakim sugiera acotarlas por una temporalidad pues de prolongarse indefinidamente se daría lugar a la autodestrucción.

Como un antecedente de los festivales europeos de finales del siglo XX, Hakim Bey encuentra en los corsarios del siglo XVIII, el prototipo de una red de “mini sociedades fuera de la ley, pero libremente aceptado que se vivía en riesgo porque la existencia potencialmente podría ser corta -pero alegre- “existencia”. El sentido de estas “utopías piratas” (Ibid., p. 36), no se reducen al bandidaje, el asalto y la violencia, al parecer el acto de escape inmediato al ataque, es lo que estableció el comercio clandestino al margen de la ley; en una palabra, la piratería se instituyó como un espacio de autonomía.

De este modo se identifican tres elementos en este esfuerzo autonómico: a) la revuelta como reclamo y crítica radical a los ideales fallidos de las revoluciones; b) la fiesta como interrupción/cancelación de la temporalidad y, c) la piratería como arquetipo de la autonomía colectiva, las cuales quedan condensadas en la denominada *Zona Temporalmente Autónoma* o TAZ (Ibid.) y más que una definición política, sugiere pueda ser “entendida en la acción” (Ibid., p. 37):

... no proponemos la TAZ como un fin exclusivo en sí mismo, reemplazando todas las otras formas de organización, tácticas y objetivos. La defendemos porque puede proveer la clase de intensificación asociada con la revuelta sin conducir necesariamente a su violencia y sacrificio. La TAZ es una forma de sublevación que no atenta directamente contra el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla (Ibid., p. 38).

Si bien la TAZ operaría como guerrilla, su fortaleza consiste tanto en la “invisibilidad” como en la “invulnerabilidad”. Invisible en tanto elude todo intento de definición y reconocimiento histórico por parte del Estado, “tan pronto como una TAZ es nombrada -representada y mediatizada- debe desaparecer, desaparece de hecho,

dejando tras de sí un vacío, resurgiendo de nuevo en otro lugar, e invisible de nuevo en tanto indefinible para los términos del Espectáculo” (Ibid.). Por su parte, la invulnerabilidad hace referencia al accionar de la TAZ, en tanto que no se enfrasca en un enfrentamiento violento cuyo principal objetivo es la erradicación, sino que “el ataque se hace contra estructuras de control, esencialmente contra las ideas” (Ibid.).

Que la TAZ subvierta las estructuras lógicas del Estado, en detrimento del enfrentamiento armado, responde a una lógica articulada con la época actual. En un mundo donde los avances tecnológicos posibilitan la localización e identificación de cualquier tipo de agente desestabilizador, la propia *Red* de datos que cubren la totalidad del mundo, encuentra su carácter antagónico en la Web, “un sistema de soporte, capaz de llevar información de un TAZ a otro, de defenderlos, de convertirlos en «invisibles» o agresivos si la situación lo requiere” (Ibid., p. 41). La Web, o *anti-red*, posibilita la comunicación horizontal, asíncrona y a distancia, misma que permite que las distintas TAZ activas en cierto momento, puedan actuar como puntos o nodos por los cuales circule información. Por lo tanto, la puesta en acción de la Web no se debe condicionar al uso de la tecnología informática, sino que “el boca-a-boca, el correo, la red marginal de fanzines, los ‘«árboles telefónicos» y cosas de ese tipo ya constituyen una Web de información” (Ibid.).

A partir de estos elementos (revuelta, fiesta y utopía pirata), a lado de su esquema funcional (invisibilidad, invulnerabilidad y autonomía), sería pensable instalar, hacer circular, un otro sentido que nos hable de la posibilidad de inventar nuevas formas de vida individuales y colectivas. La indefinición y autonomía estarían al servicio de la revuelta del sentido; el combate por la reinterpretación del mundo que derivara en la autonomía de las unidades humanas, al mismo tiempo que pone fecha de vencimiento a la tutela del Estado sobre los cuerpos autónomos, lo que imaginativamente configura una organización colectiva del mundo que viene, el mundo de los autónomos, “por lo que concierne al futuro; sólo los autónomos podrán planear la autonomía, organizarla, crearla” (Ibid., p. 38).

Para finalizar este bosquejo de la TAZ, Bey pondrá sobre la mesa las condiciones desde las cuales emerge: *liberación psicológica; anti-Red y desaparición*. El decir

liberación psicológica quiere decir que la TAZ necesita de un sujeto que, *a priori*, se piense libre para dar pie a la autonomía. En cuanto a la anti-Red, precisamente por situarse en el polo opuesto a la Web, no queda reducida sólo a transferencia de datos vía ordenadores, “la TAZ es un lugar físico y estamos en ella o no. Todos los sentidos deben estar implicados” (Ibid., p. 49). Por último, “mientras el poder «desaparece», nuestra voluntad de poder debe ser la desaparición” (Ibid.), abstraerse de la circularidad revolución-Estado, escapar a la violencia que encuentra en su propio sin sentido, su fundamento principal.

Considero que el examen de esta propuesta carece de valor si no se señalan sus debilidades y se avanza a su reelaboración, tarea en la que espero avanzar.

LA ESCISIÓN EN LA TAZ: POLÍTICA Y EXISTENCIA

“No tenemos deseo alguno de definir la TAZ o de elaborar dogmas acerca de cómo debe ser creada. Nuestro argumento es más bien que ha sido creada, que será creada, y que está siendo creada” (Ibid., p. 43), es el argumento que lanzará Hakim Bey, y que enuncia la confianza plena en que los conceptos centrales que constituyen la TAZ (invisibilidad, invulnerabilidad y autonomía), puestos en juego por las condiciones que la preceden (libertad psicológica, anti-Red y desaparición), alcancen el despliegue y disposición indicados para establecerse como una maquinaria creadora de espacios temporalmente limitados que liberan la posibilidad de experimentar la libertad y la autonomía. Al respecto Tiqqun califica esta apuesta como “víctima del idealismo de aquellos que quieren abolir lo político sin haberlo pensado previamente” (Tiqqun, 2013b, s.p.).

El colectivo Tiqqun es directo al calificar esta apuesta como esencialmente fallida, “si la autonomía es aquí pensada como temporal, es porque pensar su duración exigiría concebir una lucha que se articule con la vida, considerar por ejemplo la transmisión de saberes guerreros” (ibíd.); la brecha entre espacio de “expresión «libertaria» de las formas-de-vida” y el espacio “de la resistencia política”, es lo que vuelve frágil e insostenible la TAZ y que Amador Fernández-Savater considera que es la potencia y la fragilidad de los espacios del anonimato porque ahí se juega lo político y lo existencial (Fernández-Savater, 2009).

Vayamos más lejos y consideremos lo que podrían ser tres distintas modalidades de TAZ. En primera instancia, tenemos una forma de TAZ que pone como valor preponderante la generación de espacios en los que el sentido de lo político se remarca, desestimando parcial o totalmente el plano de la experiencia propiamente humana y su lugar en el juego de la resistencia política; más política y menos existencia. En segundo lugar habría una TAZ que coloca la libertad de existir en la cumbre de sus ideales, mientras que la impronta política permanecería obviada; más existencia menos política. Por último, encontramos un tipo de TAZ que pretende articular el compromiso político y existencial, sin embargo, la propia naturaleza de la TAZ se encarga de que esto no se prolongue por mucho tiempo, o que ni siquiera suceda de forma más o menos acabada, porque la autonomía plantearía la posibilidad de satisfacer las propias necesidades sin recurrir a una relación con otros individuos; (des)articulación política-existencia.

Ejemplifico cada caso, el primer tipo de TAZ (más política-menos existencia), encuentra eco en aquellos movimientos sociales en los que la lucha es válida sólo por unas horas y con una agenda fija, su efecto puede ser pensado como si después del mitin los autónomos recuperan la calma. En el segundo caso (más existencia-menos política), la encontramos en las fiestas, ahí se reúnen cuerpos ansiosos de probar mínimas dosis de existencia, sin un compromiso político, sin pensarse más allá o más acá de la simple sed de vivir. Finalmente está el caso de la fallida articulación política-existencia, el ejemplo más cercano es el movimiento zapatista. Encontramos que se busca integrar la forma-de-vida propia de los indígenas chipanecos con la lucha por la dignidad y la justicia, su expresión es la interpelación directa al Estado, en consecuencia la búsqueda de autonomía queda a merced del régimen democrático y del avance neoliberal; lo que en un principio movió a los indígenas para conformarse como ejército de liberación nacional, derivó en dependencia al campo del derecho y la democracia.

Los ejemplos anteriores no son una tipología de las TAZ, sino la problematización de cómo las apuestas se distancian de lo existencial y lo político o se reducen. Al respecto Fernández-Savater señala: “sin lo político, lo existencial se vuelve grupo de autoayuda. Sin la sacudida existencial de una afectación, la política sólo puede

ser un teatro, un estilo, un grupo de agit-prop o una lucha de poder” (ibid., s.p.). Ahí se encuentra la debilidad de la TAZ, en su imposibilidad de condensar en la forma-de-vida que ofrece la puesta en juego de la vida de cada uno de los sujetos que buscan reconstruir una forma-de-vida que someta la violencia por la pura violencia, al reconocimiento del valor de cada vida, cada cuerpo. En el caso del compromiso político lo que tenemos es una inclinación a volver carne sacrificial a los sujetos, al dotarlos de un sentido que si bien en principio es de baja intensidad, pronto se verá compensado con la tenacidad, la permanencia.

Siguiendo esta idea crítica no sólo habría que objetar esa incapacidad de la TAZ para conjugar lo existencial y lo político, sino que, su propia triada constitutiva, revuelta-fiesta-utopías piratas, al ser examinadas con detenimiento, ofrece señales de una revuelta fallida que tiene que ser subvertida. Comencemos por la fiesta. Cuando Bey piensa en el carácter festivo de la TAZ, lo hace en función de la efusividad temporal productora de experiencias que se alzan como radicalmente opuestas a lo políticamente instituido. Empero, de considerar el carácter festivo en serio, se corre el riesgo de caer en la autodestrucción. En el *Sermón al rave*⁶, se señala que esta apuesta por la agitación produce un sesgo ocioso, artificial de las sustancias y las experiencias conjuradas en el *rave*⁷ (que podríamos considerar como la versión más actual de los teknivals o las free parties), pues queda aclarado que:

Toda esa agitación ha sido incapaz de conjurarla por más de un solo día, y no ha tenido otra función que cubrir por algunas horas la inmensurable extensión de nuestra afasia, y de nuestra ineptitud para la comunidad... El cataclismo de los dices, como el recurso a las drogas, sólo sirve para erosionar, entumecer, aletar-

⁶ Haciendo referencia a una arenga que sería pronunciada durante una free party el 23 de mayo de 1998, presumiblemente a realizar en Francia, mas en el texto no se dan a conocer el lugar del evento ni el autor de dicho sermón. *Tiqquín. (2013). Algunas hazañas del partido imaginario.*

Recuperado de: <http://tiqqunim.blogspot.mx/2013/11/algunas-hazanas-del-partido-imaginario.html>

⁷ El *Urban Dictionary*, define el sustantivo *rave* como una reunión que se centra en el escuchar y bailar música electrónica, regularmente en espacios al aire libre o clubes nocturnos; además, incluye la ingesta de sustancias como el éxtasis y el LSD (véase:

<https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Rave>). Por otro lado, el *Merriam-Webster Dictionary*, indicará que el verbo intransitivo *rave*, hace alusión tanto a un habla desordenada, irracional (similar al habla en el delirio), como a un movimiento violento (véase: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/rave>)

gar y devastar metódicamente todos los órganos de la percepción... En última instancia, cuenta con la droga para no morir por la verdad. Lo que el raver persigue es en primer lugar un cierto romanticismo de la ilegalidad, una cierta aventura de la marginalidad (Tiqqun, 2013a, s.p.).

Ese espejismo de marginalidad no hace más que revelar la imposibilidad de pensar un tiempo y un espacio donde quedara abolida toda ley y donde el raver pudiera “abandonarse a lo que él cree ser su libertad” (ibid., s.p.). Donde el raver piensa que hay ganancia, en tanto adquisición de una modalidad de vida diferente, que sale de los cauces de lo uniforme, es en realidad una pérdida de la que el marginal de ocasión no da cuenta. No es él, ni los demás asistentes, ni los organizadores de la “free parties, que no son ni tan libres ni tan gratuitas”, ninguno de ellos es el autor intelectual del derroche de vida que se da en el rave, es “la Ley quien decreta dónde y cuándo la Ley quedará suspendida. La interrupción del programa forma ella misma parte del programa... es la Prefectura quien, gratuitamente, las tolera (ibid., s.p.)”.

Tiqqun es severo al decir que “el rave es hasta la fecha la metáfora más exacta que esta sociedad haya dado de sí misma” (ibid., s.p.). El raver cae en un atolladero, al apostar por la hostilidad al poder y a la represión policial, opta por la vía de la ensoñación lisérgica para no verse “obligado a abrir los ojos ante la espantosa novedad de las más recientes formas de la dominación” (ibid., s.p.), una dominación que se ha instalado “en el corazón de todos los códigos sociales, incluso en las palabras, llevada por cada uno de nuestros gestos, por cada una de nuestras reflexiones” (ibid., s.p.). Lo anterior pone en un estado de total esterilidad lo que sucede dentro de la fiesta (en sus distintas presentaciones, teknival, acid house party, raver, manifestación, mitin, etc.). No obstante, si hay algo que rescatar de todo esto, es precisamente “la energía que el rave gasta”, apuntando particularmente a reformular lo que sucede dentro de la TAZ desde su fundamento festivo, pensando en que esa “pérdida debe ser pérdida de otro modo” (ibid., s.p.).

Hay un segundo elemento que me interesa someter a examen, la utopía pirata; tarea breve pero contundente. Piratas del siglo XVIII que asaltaban naves en alta-

mar, y que formaban “mini-sociedades” prácticamente desconocidas para todo aquel que no ondeara la bandera *Jolly Roger*⁸ (o alguna de sus variaciones) en su navío. Más allá de recurrir a la afamada *Isla Tortuga*⁹ para sustentar la utopía pirata, hay que dar cuenta de la relación que guardaban los bucaneros, con los imperios de época; la *Patente de Corso*¹⁰ es la evidencia de esa relación:

“Por cuanto he concedido permiso para armar en guerra con cañones y pedreros y las demás armas y municiones correspondientes, a fin de que pueda hacer el corso contra los enemigos de mi Corona y correr a este intento los mares de Indias, combatiendo y hostilizando con Bandera española las embarcaciones de naciones con las que me hallase en guerra...” Está timbrado con el sello real, y fechado en Madrid, a cinco de enero de 1820. Al pie, con tinta algo desviada como la fecha, hay dos firmas. Una es la de José María A los... ministro de Guerra y de Marina. La otra consiste en tres palabras y una breve rúbrica: Yo, el Rey. La firma de Fernando VII... Pero del otro lado, en blanco y perfectamente dispuesto para ser rellenado por el mejor postor (Pérez-Reverte, 1999, s.p.).

Así que la piratería, como fundamento del afuera de la ley en la TAZ, no es más que una vuelta a la ley, al amparo de los reinos europeos los bucaneros asiáticos y del caribe, tenían autorización para asaltar naves de países enemigos. La idea de la utopía pirata cojea desde su concepción, no sólo porque era una práctica reconocida por la Ley sino que además no tuvo lugar la utopía.

Por último, la TAZ como revuelta es un aspecto que podemos recuperar a la hora de pensar otra forma-de-vida, únicamente habría que hacer algunas precisiones con respecto a su puesta en marcha por conducto de la invisibilidad, la invulnera-

⁸ Nombre de la bandera que usaban los piratas. El diseño más utilizado era una bandera negra con una calavera blanca y un par de huesos cruzados, aunque también podría presentar un par de espadas, un reloj de arena o un corazón rojo. Se cree tiene un origen en las insignias templarias, particularmente la *Orden de Malta*. (<https://www.abc.es/cultura/20140929/abci-origen-bandera-pirata-jolly-201409281947.html>)

⁹ Isla del mar Caribe situada al noroeste de la República de Haití, y que posterior a la llegada de los españoles se convierte en un centro para traficar tabaco y pieles.

¹⁰ La 23ª edición del Diccionario de la Lengua Española, define el *corso* como la “campana que hacían por el mar los buques mercantes con patente de su Gobierno para perseguir a los piratas o a las embarcaciones enemigas”. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=B175Cfw|B176dY7>

bilidad y el anonimato. En primer lugar, el par invisibilidad-Invulnerabilidad pensado desde la revuelta, nos propone una dinámica ofensiva inconsistente, variable, no sostenida en el tiempo. Si bien la estrategia no es del todo errada, puesto que uno de los objetivos es el distanciamiento de la circularidad ociosa de las revoluciones y la violencia por la pura violencia, es preciso comenzar a pensar en disponer las condiciones necesarias para que la revuelta pueda ser una estrategia sostenida, constante; permanente y no más temporal. Esta idea de la permanencia tiene dos consideraciones.

Por un lado, lo que Santiago López-Petit, denominará *odio libre*, por el otro, la *niebla* propuesta del grupo Tiqqun. Con la reserva de una lectura más pormenorizada, el odio libre hace referencia al “rechazo total de la realidad” (López-Petit, 2009, p. 14), lo que en consecuencia trazará la “demarcación entre lo que yo quiero-vivir y lo que yo-no-quiero-vivir” (ibid., p. 15). En cuanto a la niebla, esta “altera todas las coordenadas habituales de la percepción. Provoca la indiscernibilidad de lo visible y lo invisible, de la información y el acontecimiento” (Tiqqun, 2013b, s.p.). Estos dos elementos plantearían una revuelta permanente en tanto que la denuncia de la realidad que yo-no-quiero-vivir, precipita la transformación, inversión, subversión, de eso mismo que yo rechazo, y ese trabajo, más allá de ser intermitente, es prolongarlo desde la niebla, lo que permitiría eludir la aniquilación, tanto por pura violencia como por nominación.

Una segunda precisión apunta a la idea de la autonomía. El autogobierno o la propia ley (αὐτονομία), tal como lo plantea Hakim Bey, “confunde intencionalmente dos planos inconmensurables: la ‘autorrealización’ de las personas y la ‘autoorganización’ de lo social”, en cambio, Tiqqun pensará en una forma de autonomía que “no es temporal ni simplemente defensiva” (ibid., s.p.). Un grupo de sujetos que se dirigen bajo la idea del autogobierno de forma permanente corre el riesgo de dejar fuera todo tipo de lazo, de reconocimiento mutuo entre los individuos que comparten cierto espacio. Un sujeto que se toma en serio la autonomía permanente no haría más que suponerse como una unidad indivisible y homogéneamente organizada, un organismo autosuficiente. Habría entonces que optar por “engendrar multiplicidades”, obteniendo así “los medios tanto para durar como para desplazarse,

tanto para retirarse como para atacar, tanto para abrirse como para cerrarse, tanto para conectar los cuerpos mudos como las voces sin cuerpo” (ibid., s.p.). Probablemente, esa posibilidad de generar multiplicidades podría caber en la idea del anonimato. Suponerse como un “sin nombre” (ἄνώνυμος), abre el camino de la potencia de ser, y de no-ser, de hacer, y de no-hacer. Esto tendrá que ser discutido a continuación.

LOS INGREDIENTES DE LA NUEVA ZONA: NIEBLA Y ANONIMATO

El examen que he desarrollado con respecto a la TAZ, a pesar de las limitaciones teóricas y conceptuales que se pudieran objetar, es de utilidad para llegar a una primera conclusión. En la TAZ, además de toparnos con la incapacidad de trenzar lo existencial y lo político de forma permanente y no como un simple chispazo, resulta evidente el flanco más débil de cada elemento que sostiene la TAZ (revuelta, fiesta, utopía pirata). De igual manera, se hacen manifiestas las debilidades de los mecanismos que movilizan la maquinaria del sentido dentro de las zonas autónomas (invisibilidad, invulnerabilidad, anonimato), lo que deriva en la siguiente conclusión: la TAZ debe renovarse desde sus cimientos, y en consecuencia, reformular las posibilidades que se abren en el juego de las formas-de-vida. A la fragilidad de la revuelta, la fiesta y la utopía pirata como fundamentos de la TAZ, proponemos un armado que se sustente en, y precipite el anonimato.

Para comenzar, señalo que al lado de la pregunta por el anonimato se exige la que interroga por las formas de vida colectiva. *Espai en Blanc*¹¹ lo expresa señalando que:

Paradójicamente, esta pregunta por la experiencia del nosotros es la que nos ha llevado a plantear el problema del anonimato, del anonimato como apuesta colectiva, como fuerza, como posibilidad conquistada de la experiencia de algo común que se abre frente al recrudescimiento de las identidades que fragmentan el mapa

¹¹ “*Espai en Blanc* es un desafío. Una apuesta por el pensamiento crítico, colectivo y experimental... *Espai en Blanc* es una apuesta colectiva de un grupo de personas que se proponen hacer de nuevo apasionante el pensamiento. Es decir, abrir un agujero en la realidad que no se defina por lo que ya sabe sino por lo que no sabe. Este agujero se abre en una brecha entre el activismo y la academia, el discurso y la acción, las ideas y la experimentación. Por eso es una apuesta a la vez filosófica y política”. (*Espai en Blanc*: http://espaienblanc.net/?page_id=182).

del mundo global... el anonimato está pasando a ser hoy también la condición de nuevos caminos de resistencia, de creación y de intervención, tanto en lo social y político como en lo cultural (Espai en Blanc, 2009, s.p.).

Pero antes de ceder validez a la hipótesis del anonimato, argumento a su favor. Algunas líneas atrás señalé el contraste de la idea de la TAZ como revuelta temporal y que se alimenta de la autonomía de los individuos, con la idea de un espacio, una “zona”, en la que se resalte el anonimato permanente. Pero además de simplemente perseguir la duración en el tiempo, la reconfiguración de la propia revuelta está implícita. Si en la TAZ el fundamento está en el atacar y desaparecer (invisibilidad-invulnerabilidad), esta nueva zona estará caracterizada por habilitar una ofensiva desde la niebla, en tanto representa “una respuesta vital al imperativo de claridad, de transparencia, que es la primera impronta del poder imperial sobre los cuerpos” (Tiqqun, 2013b).

La niebla no es sólo una metáfora para pensar un “ataque escondido”. Cuando Tiqqun habla de transparencia, apunta a todo discurso idealizante, del ver y ser visto, del mostrar y observar. Si bien los efectos de la transparencia no se reducen a Internet, es en donde su ejemplo resulta más claro, incluso, da cuenta de que no es una imposición, son los individuos quienes se muestran y quienes exigen se les permita ser testigos presenciales.

Ningún otro lema domina hoy tanto el discurso público como la transparencia. Esta se reclama de manera efusiva, sobre todo en relación con la libertad de información. La omnipresente exigencia de transparencia, que aumenta hasta convertirla en un fetiche y totalizarla, se remonta a un cambio de paradigma que no puede reducirse al ámbito de la política y de la economía. La sociedad de la negatividad hoy cede el paso a una sociedad en la que la negatividad se desmonta cada vez más a favor de la positividad. Así, la sociedad de la transparencia se manifiesta en primer lugar como una sociedad positiva (Han, 2013, p. 11).

La sociedad de la transparencia es una sociedad de la positividad, porque en este ir y venir entre exposición y expectación, está depositada la posibilidad de acceder

al mundo del espectáculo. El mostrarse (así sea de la forma más banal y vacía), es la búsqueda de dar fe, de corroborar la misma existencia. El mostrarse públicamente, la mirada de los demás, asegura que de verdad estoy en el mundo. Mientras tanto, el observar, “me mantiene al tanto” de lo que sucede al momento y sin importar las distancias (incluso es posible ser testigo de lo que sucede más allá de nuestra atmósfera); observar para conocer –no es coincidencia que la observación sea el primer paso del método científico–. El paradigma de la transparencia como positividad se alimenta de una pérdida vivida como ganancia, el observar pretende dar cuenta del mundo, de mismo modo que mostrarse hace evidente la existencia, pero más allá de eso, se desconoce todo lo que subyace a ese juego de miradas.

Para combatir la dictadura de la transparencia Tiqqun hará un llamado sutil para conformar Zonas de Opacidad Ofensiva (ZOO) (Tiqqun, Op. Cit.). Más allá de dar cierta noción sobre el posible funcionamiento de las ZOO, lo que se pone sobre la mesa es la necesidad de “devenir opaco”, lo que en última instancia invita a “reconocer que uno no representa nada, que uno no es identificable... asumir el carácter intotalizable del cuerpo físico al igual que del cuerpo político... abrirse a unos posibles todavía desconocidos” (ibid., s.p.). Este sería el valor de la opacidad, en principio, la abolición de toda identificación, para posteriormente, dar pauta a la creación de nuevos modos de habitar el mundo, recuperar el lazo entre los individuos. Consideramos que esas zonas de opacidad que mencionan Tiqqun, son una provocación para hacer evidente la potencia del anonimato.

La noción de anonimato se sostiene en el *odio libre* como fundamento de la revuelta permanente. De ahí que el tratamiento que López-Petit ofrece de esta concepción, ubica la discusión en terrenos del nihilismo, pues se concibe como “el rechazo total de la realidad” que de cierta forma “nos da la verdad del mundo, y a la vez nos pone en la verdad. De nosotros depende si queremos habitar o no en ella” (López-Petit, 2009, p. 14). El reconocimiento de la podredumbre de época deja al sujeto en una indefensión total; las certezas desaparecen, pero no sin antes provocar un sisma: por un lado tenemos un camino que, sustentado en un nihilismo pasivo, nos llevará a la melancolía, al abandono. El otro destino es el del

nihilismo activo, el cual toma por buena la idea que dice que “el odiar la propia vida es la única manera de poder llegar a cambiarla” (ibid., p. 15). Ese habitar la verdad de nuestra realidad, puesto en otras palabras, nos pone de frente al *No hay nada que hacer*, lo que a su vez:

... es el nombre de una bifurcación que conduce a dos lugares completamente distintos: *No se puede hacer nada* y *Todo está por hacer*... Cuando se puede llegar a decir *No hay nada que hacer*, es porque realmente se ha tocado fondo... se abre una travesía del nihilismo. Entonces sí podemos afirmar que *Todo está por hacer*. La travesía del nihilismo que el *No hay nada que hacer* abre, no es más que la radicalización de la impotencia (ibid., p. 120).

En este punto se cruzan nihilismo y anonimato. Si por un lado el nihilismo derivaría en la radicalización de la impotencia, la propia “fuerza del anonimato se nos presenta como un «no-poder que es un poder»” (ibid., p. 121). Este anonimato entendido por López-Petit como “no-poder que es un poder”, tiene dos vertientes. En el anonimato: “nadie toma la decisión en sus manos”; el anonimato es lo que permite ejecutar la decisión hasta el final” (ibid.). El primero es un llamado a desmontar toda idea de jerarquía, el segundo, a negar toda noción de destino. Sin alguien que tome la decisión por nosotros, al mismo tiempo que reconocemos que más allá de nuestras elecciones no hay nada asegurado. Se transita en dirección de la fuerza del anonimato, abriendo camino para pensar tanto en la renovación del lazo con los otros y con el mundo, como en la negación de toda categoría que implique una lógica de la manera correcta de vivir y cómo enfrentar la muerte. Ese tránsito, dirá López-Petit, es del “«nosotros somos y no somos» al «nosotros somos quien somos»” (ibid.).

Por lo tanto, estas dos vertientes del anonimato como no-poder que es un poder (nosotros somos y no somos; nosotros somos quien somos), no son caminos que se bifurcan y nunca más se entrecruzan. Lo que parece gestarse es una suerte de tránsito, un pasaje mediante el cual, el abandono del nihilismo pasivo gira hacia su contrario, nihilismo activo. Pero ¿cómo se logra ese tránsito? ¿Qué provoca dicho

movimiento? Antes de responder, habrá que pensar en un emplazamiento desde el cual la fuerza del anonimato pueda desplegar su potencia. Amador Fernández-Savater responde una pregunta previa (y posterior), para responder a las anteriores: “¿pero qué es eso de los espacios del anonimato?”

No son «jamás esto o aquello, sino siempre tal, así. No presupuesto, sino exposición». Movimientos de lo social (y no movimientos sociales) que desafían los lugares que nos son asignados. Gestos sin autor que cambian las cosas sin apoyarse en las palancas clásicas de la acción política. Politizaciones... com-parencia (o presencia común). Espacios donde practicar una huelga de identidades en la que dejamos de ser lo que hay que ser. Bancos de niebla irrepresentables donde luchar juntos contra lo que nos separa (Fernández-Savater, 2009, s.p.).

Este planteamiento lanza algunos trazos que hay que señalar. Primero, esto que se denominan “espacios del anonimato”, señala el fracaso de los movimientos sociales, por ende, se aleja de todo “movimiento” posterior al obrero. A su vez, podemos decir que la proliferación de las expresiones sociales que intentan heredar el puesto del obrero (ecologistas, veganos, LGBTTTIQA¹², feministas, animalistas, etc.), y que al mismo tiempo intercambian todo ideal subversivo por la concesión de derechos, dan muestra de la urgencia que se tiene por “llenar el vacío que dejó la derrota del movimiento obrero” (ibid.); la urgencia de sanar las heridas y aparentar que el hombre y sus ilusiones están intactas.

Segundo, la confirmación de la noción de niebla como parte de la estrategia que pone en marcha una lucha permanente por afirmarse como anónimos, no únicamente en la negación de una nominación, también como reafirmación tajante de la naturaleza de los espacios del anonimato, en consecuencia, de los mismos sujetos que acuden a su llamado¹³. Para Fernández-Savater los espacios del anonimato no entran en la discusión de ser una cosa u otra (nosotros somos y no so-

¹² Lesbiana, gay, bisexual, travesti, transexual, transgénero, intersexual, queer, asexual.

¹³ El “llamado” será un elemento fundamental a la hora de elaborar una conclusión sobre lo desarrollado.

mos), sino que se abren a la diferencia en el momento en el que se declaran como “siempre tal, así” (nosotros somos quien somos).

Puntualizado lo anterior con respecto a los espacios del anonimato, recupero la pregunta ¿qué es lo que se mueve, ¿qué es lo que provoca ese tránsito entre el “nosotros somos y no somos” al “nosotros somos quien somos”? En otras palabras, ¿qué pasa entre nihilismo pasivo y nihilismo activo?

Afectación... una sacudida que atraviesa la vida, suspende y desequilibra la normalidad, suscita preguntas radicales y encarnadas sobre el sentido de la vida, hace que las cosas y los otros importen realmente, imprime pasión y verdad en la banalidad que nos rodea, nos exige una elaboración de sentido (íntima, colectiva, creativa, política...). La fuerza del anonimato afecta la realidad porque es afectada por ella. (ibid.).

No empecé enlistando ejemplos concretos de lo que puede ser una afectación, puesto que esta puede ser vivida de forma diferente para cada sujeto y caso particular. A pesar de esto, creo que esa sacudida se encarga de romper con la fantasía de seguridad, de certeza, de adaptación. Esa agitación lleva a los individuos a preguntarse, “¿esto es lo que soy? Atado completamente a los lugares, los sufrimientos, los ancestros, los amigos, los amores, los acontecimientos, las lenguas, los recuerdos, a toda clase de cosas que, evidentemente, no son yo” (Comité Invisible, 2007, p. 15). Todas esas líneas que cruzan por un cuerpo y que hacen carne, precipitan un armado heterogéneo, inconsistente, que no encaja con “una identidad, como la que se me incita a blandir” (ibíd.).

Aunado a lo anterior, para atacar la realidad hay que partir “de nosotros mismos, de nuestro propio querer vivir. Del malestar que supone querer vivir y, en cambio, no poder hacerlo” (Op. Cit., p. 135). De cierta forma, ésta sería la fórmula base de la llamada afectación en doble sentido. Primero, una afectación al sujeto, el cual lleno de impotencia por querer vivir y no poder, se plantea nuevas formas de relacionarse con los otros. Segunda afectación, a la propia forma-de-vida, puesto que “la verdad del gesto radical, y de lo que es expresión, es el querer vivir” (ibid., p.

123), no tolerar la tolerancia, decir que es lo que no quiero en mi vida. Nuevamente el llamado al nihilismo, “ser nadie para llegar a ser lo que podemos” (ibid.). “Para quien rechaza gestionarse, la «depresión» no es un estado, sino un pasaje, un hasta luego, un paso al costado hacia una desafiliación política” (Op. Cit., p. 17), este es el que podríamos considerar el cruce entre nihilismo y anonimato, y la vía de acceso al nihilismo activo.

Después de esquematizar la TAZ, al tiempo que señalé sus debilidades, repensé la forma en la que una colectividad potencia un sentido de vida diferente de comunidad¹⁴, una comunidad que tiende a extinguir todo rastro de singularidad. En consecuencia, propuse recuperar dos principios que proyectan una nueva “zona”: la niebla y el anonimato. Los cuales no se presentan como instancias ajenas una a la otra, sino que establecen un pasaje entre el nihilismo pasivo y nihilismo activo. Este ensamblaje de lo opaco con lo sin-nombre, permite abrir un canal de ida y vuelta entre lo que rechazo para mi vida y lo que acepto y reconozco. Y en eso radica la gran diferencia con la propuesta de Hakim Bey.

Ese ir y venir está presente en la TAZ, sí, en tanto que se considera que a partir de la generación de conexiones virtuales entre los individuos y la delimitación de un plan de ataque y escape (autoorganización), llevará gradualmente a la liberación y la puesta en marcha de la autonomía como atributo principal de los individuos (autorrealización). La unión entre autoorganización y autorrealización resulta endeble en demasía, pues plantea este ir y venir de forma perecedera, volviendo sin afectaciones dado que se logró el objetivo del ataque y la huida. Es más una constante repetición sin haber considerado la gravedad de la falta de un compromiso que se prolongue y se sostenga.

¹⁴ Decimos *comunidad* siguiendo a Roberto Esposito, cuando menciona que: ... *la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual*” (Esposito, R. (2003). **Communitas: origen y destino de la comunidad**, (p. 22-23). Buenos Aires: Amorrortu).

En cambio, este nuevo espacio que se estamos tejiendo tiene la característica de presentar un real *ir y venir*. Cuando pensamos en la niebla y el anonimato, intentamos decir que los sujetos que viven afectados de mundo constituyen una organización oculta que les permite circular un sentido de vida que va más allá de las nominaciones singulares y universales y que apuntan a instaurarse como puramente anónimas, pura posibilidad. El ir y venir, al incluir la noción de afectación, reconfigura todo el esquema. Rechazar lo que quiero para mi vida abre la vía para buscar su anulamiento y de este modo poder introducir otras formas-de-vida, en este caso, el reconocimiento de una afectación permanente (derivado de reconocer tanto la fragilidad de la existencia, como la voracidad con la que el mundo), borra toda ilusión de que la tarea de reparar el mundo ha sido completada. Una afectación permanente permite la reafirmación constante de los espacios del anonimato; reafirmación permanente de la indefinición de los sujetos.

Los ingredientes enlistados más la comprensión preliminar de cómo opera el anonimato y la niebla, son un juego de palabras que pretende repensar la idea de zonas¹⁵ trabajada por Hakim Bey o Tiqqun (TAZ y ZOO respectivamente), para denominarla *Zona permanentemente Anónima* o *ZOPA*, este emplazamiento (tanto físico como imaginario o de sentido), que dota a los sujetos la posibilidad de pensarse anónimos frente a la avasallante realidad de la transparencia y la erradicación. Pero la noción de ZOPA requiere al menos algunas aclaraciones.

¿QUÉ PUEDE ACONTECER EN LA ZOPA?

¿Por qué pensar un espacio que invita a los afectados a establecer el anonimato como una forma diferente de habitar el mundo y de relacionarse con los demás? Considero que la cuestión se puede solventar a la par de que hilamos lo que podría ser propio al funcionamiento de la ZOPA, por lo tanto, comienzo por abordar lo que concierne a lo que representa como espacio.

¹⁵ Pensando en que abrir un espacio o una zona, permite el movimiento. Caso contrario, los movimientos –sociales– disputan zonas ya ocupadas.

El espacio, como dirá Michel Foucault, es aquello que habitamos, pero que también nos habita al tiempo que “somos atraídos fuera de nosotros mismos”, llevándonos a “la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas es en sí mismo un espacio heterogéneo” (Foucault, 1999, p. 434). Lo que Foucault piensa, es un justo señalamiento y denuncia a la elaborada fantasía de igualdad, seguridad y derecho, que supuestamente garantiza la existencia de los sujetos, en cambio, la disposición del terreno social no es más que la distribución y entrada al campo del sacrificio (Agamben, 1998).

Además de dar cuenta de su heterogeneidad, Foucault distinguirá la utopía y la heterotopía como modalidades de espacio –por llamarlo de algún modo–. Las utopías son:

... los emplazamientos sin lugar real. Son los emplazamientos que mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o inversa. Se trata de la misma sociedad perfeccionada o del reverso de la sociedad, pero de cualquier manera estas utopías son espacios fundamental y esencialmente irreales (ibid., p. 434).

Las utopías o distopías son minuciosamente planificadas, apropiadamente organizadas y eficientemente distribuidas. Espacios que convocan a los individuos a agruparse y emprender las tareas necesarias para hacer de ese sin-lugar algo asequible, así sea el enfrentamiento, la guerra y el exterminio de aquellos que intenten construir un mundo diferente. Estos lugares activan la maquinaria del exterminio, y no es necesario intentar llegar al *Parnaso*¹⁶, es suficiente prometer el gobierno del pueblo o la resurrección de inocentes soldados caídos.

Por su lado, las heterotopías constituyen “lugares reales, lugares efectivos, lugares diseñados en la misma institución de la sociedad, que son una especie de contraemplazamiento una especie de utopías efectivamente realizadas” (ibid., p. 434),

¹⁶ En la mitología griega, *El Parnaso* es la montaña sagrada donde habitan Apolo y las musas.

no se definen por su pulcritud, sino por su diversidad, por poner en entredicho los valores de la cultura o las certezas y esperanzas de la religión, el capital o la ciencia. Por ello la ZOPA, como emplazamiento real y de sentido, tiene un funcionamiento similar al de las heterotopías. Altera el flujo de sentido y pone a circular uno diferente, atípico, extraño y erróneo, pero que invita a la multiplicidad. Y si dije que la ZOPA tiene la capacidad de provocar al sujeto un ir y venir, las heterotopías tienden a manifestarse como un espejo:

En el espejo me veo donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente tras la superficie; estoy allá lejos, allí donde no estoy, soy una especie de sombra que me da mi propia visibilidad, que me permite mirarme allí donde estoy ausente: utopía del espejo. Pero es igualmente una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y en que posee, respecto del sitio que yo ocupo, una especie de efecto de remisión; desde el espejo me descubro ausente en el sitio en que estoy, ya que me veo allá lejos. A partir de esa mirada que en cierto sentido se dirige a mí, desde el fondo de este espacio virtual que está del otro lado del cristal, regreso hacia mí y comienzo a dirigir mis ojos hacia mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy... (Foucault, *ibid.*, p. 435).

Este juego de reflejos, de versé ahí en donde no se está, y descubrirse ausente en donde se está, entre virtualidad y realidad, se ajusta en el ir y venir que cruza al nihilismo activo y al pasivo, entre la afectación y el anonimato, entre la vida que no se quiere vivir y la vida que sí quiero vivir, y en ese querer vivir radica la posibilidad de plantearse otros modos de vivir consigo mismo y con los demás.

Argumento esta apreciación con hipotéticos seis principios¹⁷ de la ZOPA –en incubación–, como heterotopía. En primer lugar, más que decir que hay ZOPAs en todo el mundo, afirmamos que son posibles en todo el mundo, en la medida que

¹⁷ Foucault dirá que las heterotopías se caracterizan por: a) su probable presencia en todas las culturas del mundo; b) contar con un funcionamiento particular en cada sociedad; c) yuxtaponer diferentes espacios en uno solo; d) provoca irregularidades, anomalías en el tiempo: heterocronías; e) abren el juego de apertura y cierre, inclusión y exclusión y f) “desempeñan el papel de crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio aún todo el espacio real...”.

su principal elemento constitutivo son los despojados del mundo quienes potencialmente pueden reconocer la imperiosa necesidad de reformular el sentido de su vida. Segundo, el funcionamiento diferenciado entre distintas ZOPAs no es discutible en tanto que, además de tender a la multiplicidad, a lo indefinible, su accionar desde la niebla hace que conocer su despliegue sea factible sólo para quienes la echan a andar. Tercero, a reserva de pensar con más detenimiento, en efecto, varios lugares pueden tener lugar en una ZOPA por el simple hecho de considerarla emplazamiento real y simbólico cuyo tránsito afecta lo virtual y lo extenso. Cuarto, una ZOPA en sí es una afectación en el tiempo, el anonimato permanente perfora el tiempo sin llevar a la despersonalización, sino a la enunciación de lo que se es y no se es. Quinto, a un afectado, un excluido, no le queda más remedio que el abandono o la elaboración de una exclusión efectiva¹⁸ que derive en una invitación para otros excluidos. Y, por último, la ZOPA señalará, no sólo el espacio sino toda la forma-de-vida como indefendiblemente trastornada, desfigurada, o al menos con rostro de aniquilación.

La relación provisional entre ZOPA y heterotopía ayuda a proporcionar más claridad a la representación de los espacios de anonimato permanente, mientras que cada principio enlistado describe un componente esencial a la hora de pensar la ZOPA como instancia que denuncia e invita, que fortalece con la afectación y la lleva a las últimas consecuencias. Espacio que detiene el tiempo y desde la exclusión habilita, invita, provoca a los sujetos a reinventarse desde el anonimato, es decir, desde la pura posibilidad.

¹⁸ "Exclusión efectiva" es una forma un tanto arbitraria de convocar a Walter Benjamín y lo que enuncia en la octava de sus *Tesis de Filosofía de la Historia*:

La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene (Benjamin, 1989, p. 182).

Ahora quisiera ocuparme del anonimato expresado en el sujeto, ¿qué sucede con aquellos cuyo malestar los invita al anonimato? Aquel que pasa por la afectación reconoce que hay cosas que cambiar, comenzando desde su propio estar en el mundo. El *no ser nada para llegar a ser todo*, no es la tendencia humanista de nuevo siglo, es el reconocerse “sólo en su ser tal cual es” (Agamben, 1996, p. 9), libre de “tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto, a esta o aquella clase” (ibid. p. 10). De este modo se perfila el sujeto afectado y presente en tanto anónimo, como el *ser cualsea*.

En este sentido Agamben sustentará la idea de anonimato desde varios registros (como lo *Demoniaco*, el *Limbo* o el *Ejemplo*), dejando ver que ese ser que viene, escapa tanto a las nominaciones universales como a las enunciaciones de singularidad. Ese ser que no tiene referente preciso más que su propio estar en el mundo, es un ser cualsea. Este ser cualsea es irreparable, en tanto que se admite “que las cosas son consignadas sin remedio en su ser así, que ellas son, también, justo y sólo su así... significa también que para ellas no existe literalmente ningún reparo posible... están ahora ya absolutamente sujetas, absolutamente abandonadas” (ibid. p. 29). Un ser que sea sólo su así, es todo lo que no puede abarcarse por medio de una, o varias o todas las nominaciones posibles. Después de haber señalado todo lo que supuestamente conforma al individuo (nombre, nacionalidad, género, profesión, creencia, militancia, historia de vida, etc.), después de haber agotado todo adjetivo, eso que permanece sin nombre es lo que realmente constituye al ser cualsea.

Sin afán de forzar ningún paralelismo nos atrevemos a afirmar que entre el ser cualsea y el ser anónimo hay una serie de similitudes que –serán elaboradas con más esmero en otro momento–, nos permiten atribuir ciertos rasgos de la cualseidad al sujeto que devine sin nombre dentro de la ZOPA. La cualseidad así como el anonimato son efectivamente transgresoras al orden del Estado (un orden que anuda capital, espectáculo y transparencia para vaciar a los sujetos de toda potencia); el que “las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia... eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso” (ibid. p. 55). Nom-

brar es levantar el veredicto sobre la cosa, un veredicto que no deja ir más allá, que recorta todo excedente, que intenta contener toda fuga de energía. Todo aquel que se niega a ser nombrado, en principio, está confirmando la genuinidad de su existencia, en consecuencia, la lucha por reafirmarse constantemente en el mundo a partir de lo que es inmanente en él, o mejor dicho, reconociendo la inmanencia de su vida.

Y si el anonimato abre la veta del no poder que es un poder, el ser cualsea lleva a la *adynamia* o *potencia de no ser* (ibid, p. 26), con lo cual se remarca que no se trata de la triste muestra de una incapacidad para actuar en el mundo, sino que da cuenta de toda una estrategia que pone en acto tanto la “potencia que puede” como la “impotencia”, es decir, la “potencia suprema” (ibid. P. 26). Así como en la potencia suprema, en el anonimato se abre la posibilidad de ser todo lo que se quiera ser, partiendo del entendido que no se es nada, y que lo efímero de la existencia justifica la constante sanción de la potencia y la potencia de no. “La singularidad cualsea”, así como el anónimo “quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser mismo en el lenguaje, y declina por esto toda identidad y toda condición de pertenencia”, lo cual es realmente incómodo para la dictadura de la transparencia (ibid. p. 55).

Este encuentro entre heterotopía, anonimato y ser cualsea, también lleva a pensar la ZOPA con relación al *Partido Imaginario*, en tanto “la forma particular que asume la Contradicción en el período histórico en que la dominación se impone como dictadura de la visibilidad... como Espectáculo” (Tiqun, 2013c, s.p.). Pero no sólo se piensa un paralelismo entre ZOPA y Partido imaginario por el dejo contradictorio que representa para la forma-de-vida, sino por la misma carne que da cuerpo a ambas, la carne del anónimo, del cualsea, de:

una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, que es más bien su disolución... se compone de la multitud negativa de los que no tienen clase, y no la quieren tener; de la locura solitaria de los que se han reapropiado su fundamental no-pertenencia a la sociedad mercantil bajo la forma de una voluntaria no-participación en ésta. En un primer momento, el Partido Imaginario se pre-

senta, pues, simplemente como la comunidad de la deserción, el partido del éxodo, la realidad fugaz y paradójica de una subversión sin sujeto (ibid).

En estos señalamientos podemos reafirmar lo desarrollado a lo largo del escrito, pensar la ZOPA como emplazamiento abierto a los afectados, para que posteriormente puedan establecer la indefinición, la posibilidad, la inmanencia, como eje que sustente su estar en el mundo. Por lo tanto, podemos decir que, unida a esta travesía que tiene por destino la reformulación o destitución de la política de Estado para fundar espacios que den pie al libre juego de las formas-de-vida, nos encontramos con un cuestionamiento meramente ético que nos interroga por el cómo reparar el mundo y las relaciones humanas. Si afirmamos que “la libertad es la condición ontológica de la ética”. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999, p. 396), estamos dando por sentado que para pensar en la lucha por la vida que se quiere vivir no se puede obviar la inmanencia que representa la vida de las personas con las que comparto un espacio.

En última instancia, si algo tiene que prevalecer en la ZOPA son las *prácticas de libertad* en detrimento de cualquier tipo de proceso de liberación. Las prácticas de libertad, tal como las plantea Miche Foucault, se sostienen en el conocerse a sí mismo (*gnôthi seautón*) y en el cuidado de sí (*epiméleia heautou*). Las prácticas de libertad necesitan de sujetos que, al conocer sus necesidades, sus capacidades, sus límites y sus miedos, abre la vía para poder trabajar sobre sí, cuidar de sí. Asimismo “este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros” (ibid. p. 399), dado que toda posibilidad de libertad se cancela con la esclavitud, pero también porque toda libertad es libertad con el otro.

Para cerrar esta breve argumentación sólo queda dar una imagen hipotética de lo que, si no es una forma de ZOPA, sí es una disposición atípica de las condiciones de un momento en particular. Imaginemos que cierta población acaba de ser afectada por algún fenómeno natural. Al ver las consecuencias destructivas materiales y humanos, aquellos con ganas y voluntad para ayudar, se lanzan en oleadas sin descanso para prestar manos y fuerza a la causa. ¿Qué causa? Simple y sencillamente, la de contribuir. En el escenario caótico, nadie se conoce, no saben los

nombres de quienes están a lado, es innecesario e irrelevante decir *yo soy*. Lo que sobresale en esta situación hipotética es el anonimato, el desconocimiento de la identidad de quienes levantan una roca o comparten alimento u obsequia un vaso de agua, hay una potencia que reside en esos seres que carece en lo inmediato identidad, lo que hay es pura inmanencia. No hay nombre, ni cargos, ni rangos, los desconocidos actúan como colegas, hermandad, complicidad compartida en una tarea más importante: reparar el mundo; reparar la relación con los otros. Pensar nuevas formas-de-vida

CONCLUSIONES

Concluyo con los siguientes puntos. En primer lugar, señalar la provocación que representan las Zonas Permanentemente Anónimas pues responde a la urgente necesidad de reformular en su totalidad la realidad en la que vivimos. En lo inmediato, nos encontramos con una lógica que entre neoliberalismo y humanismo, coloca al sujeto en el papel protagónico de su misma existencia, pero sin dejarle percibir siquiera la maquinaria de gestión y gobierno de cuerpos y sociedades que subyace a prácticas como la educación, la democracia, la comunidad, la militancia política o religiosa, la labor académica e intelectual entre otras más.

En segundo lugar queda otra veta abierta, por sí misma exige una elaboración más profunda y es la que alude a la afectación del tiempo, en este caso, consecuencia del surgimiento de una heterotopía. En otras palabras, ¿qué aspecto toma la afectación temporal respecto a la afectación del espacio que representa, en este caso, la ZOPA? Pensar en la afectación temporal es vital para seguir perfilando el funcionamiento que podría esperarse de la ZOPA, aunado al mismo desarrollo que se tienen que hacer de los principios de la niebla y el anonimato.

En tercer lugar, la ZOPA no busca instalarse en la primacía de la reflexión en torno a la apertura de espacios, es más una propuesta de armado que permite la suma de elementos que le dan un valor agregado. La ZOPA como apertura y como cierre permite la entrada de nociones que fortalecen su estructura y hacen más claro su accionar, al mismo tiempo que remarca esa frontera, ese límite con lo que no se quiere vivir. Por lo tanto, nada de lo aquí vertido está acabado, aún falta por

indagar con más detenimiento cuestiones teórico conceptuales que no únicamente están en relación con lo fundamental de la ZOPA, sino con las implicaciones al momento de abrir cualquier tipo de zona.

Entre esas interrogantes hay una que en particular pondría en jaque el desarrollo de la ZOPA, y en sí, de toda intención de abrir espacios, nos referimos a la problemática del *llamado*, cuestión a la que hacíamos referencia páginas atrás. Más allá de enlistar las características o la definición del llamado, me limito a señalar una aguda observación de César Avendaño que provocó la inquietante pregunta, que sin ser precisa apunta a identificar el mecanismo o el proceso, los elementos o la disposición del escenario que hace posible que un sujeto se sienta llamado, atraído y hasta cautivado por una u otra lucha, uno u otro objetivo, poco importan los detalles. Baste preguntarse, ¿cómo una comunidad queda dividida desde su núcleo familiar a consecuencia de la puesta en circulación de narrativas bipolares que van tocando a individuos y quedan seducidos hasta integrarse en las filas de una guerrilla de sacrificables que no tiene noticia alguna de las causas del conflicto, pero dispuestos a enfrentarse jugándose la vida? (Avendaño, 2017).

La cuestión del llamado se erige en obstáculo para pensar cualquier tipo de disidencia: ¿cómo tocar?, ¿cómo llamar a los sujetos? De poco sirve elaborar y conectar ideas sobre la disidencia, la construcción de ideología, militancia o esperanza si no se descifra el misterio del llamado. En caso de no aclarar lo que subyace al llamado, en este caso, un llamado político, que se encuentra íntimamente ligado a un llamado divino, la TAZ, la ZOO o la ZOPA seguirán siendo emplazamientos que se mantendrán en el imaginario, sin conexión con la práctica transformadora.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (1998). *¿Qué es un campo?* Recuperado de:
<http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Agamben/Qu%C3%A9%20es%20un%20campo.pdf>
- Avendaño, C. (2017). *Dispositivo narrativo y dominio social. El uso político de los muertos de Acteal*. Puebla: AltresCosta-Amic Editores.
- Benjamin, W. (1989). Tesis de filosofía de la historia. *Discursos interrumpidos*, (176-191). Buenos Aires: Taurus.
- Bey, H. (1985). *Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Autonomedia: Brooklyn, New York. Recuperado a partir de
<http://www.autistici.org/2000-maniac/texts/taz.pdf>
- Castañares, P. (2017). *¿Inútil la ciberpotesta? Análisis de los “nuevos” movimientos sociales*. UNAM-FES Iztacala. Los Reyes Iztacala, Estado de México. Disponible en:
<http://132.248.9.195/ptd2017/diciembre/412020599/Index.html>
- Comité Invisible. (2007). *La insurrección que viene*. Paris: La fabrique editions. Recuperado de:
https://monoskop.org/images/f/fc/Comite_Invisible_La_insurreccion_que_viene.pdf
- Comité Invisible (2014). *A nuestros amigos*. Recuperado de:
<http://tiqqunim.blogspot.mx/2015/12/a-nuestros-amigos.html>
- Espai en Blanc. (Marzo 3, 2009). Prólogo: La fuerza de anonimato. *Espai en Blanc 5-6, La fuerza del Anonimato*. Recuperado de:
http://espaienblanc.net/?page_id=742
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu
- Fernández-Savater, A. (Marzo 3, 2009). *FAQ (Frequently asked questions sobre la fuerza del anonimato)*. Espai en Blanc 5-6, La fuerza del Anonimato. Recuperado de: http://espaienblanc.net/?page_id=755
- Foucault, M. (1996). La vida: la experiencia y la ciencia. En Giorgi, G. & Rodríguez, F. (comps) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, (41-57). Buenos Aires: Paidós.

- Foucault, M. (1999). Espacios diferentes. *Estética, ética y hermenéutica*, (431-441). Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Estética, ética y hermenéutica*, (393-415). Barcelona: Paidós
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- López-Petit, S. (2009). *Breve tratado para atacar la realidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lyotard, J. F. (1987). *La Posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Pérez-Reverte. (1999). *Patente de Corso. (1993-1998)*. Madrid: Alfaguara. Recuperado de: https://books.google.com.mx/books?hl=en&lr=&id=cyd4s-HcQRUC&oi=fnd&pg=PT103&dq=patente+de+corso&ots=UonqvT_jWI&sig=1Rt83ezy2qFKAMwKc5jhGqkdCcQ#v=onepage&q&f=false
- Tiqqun. (2013a). *Algunas hazañas del partido imaginario*. Recuperado de: <http://tiqqunim.blogspot.mx/2013/11/algunas-hazanas-del-partido-imaginario.html>
- Tiqqun. (2013b). *La hipótesis cibernética*. Recuperado de <http://tiqqunim.blogspot.mx/2013/01/la-hipotesis-cibernetica.html>
- Tiqqun. (2013c). *Tesis sobre el partido imaginario*. Recuperado de: <http://tiqqunim.blogspot.mx/2013/01/tesis-sobre-el-partido-imaginario.html>
- Tiqqun. (2014). *Tesis sobre la comunidad terrible*. Recuperado de: <http://tiqqunim.blogspot.mx/2014/01/tesis-sobre-la-comunidad-terrible.html>