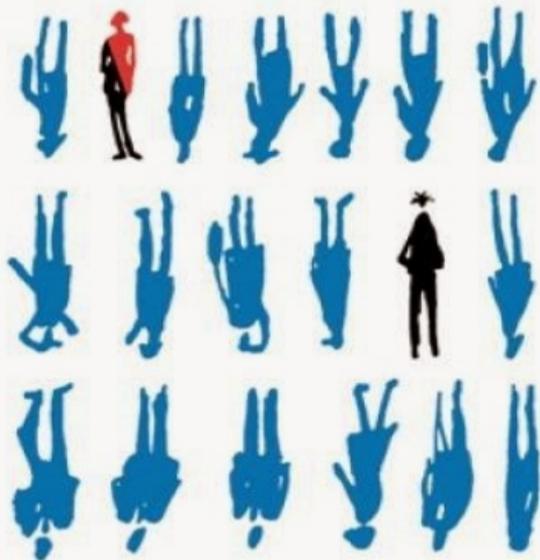


Carlos Taibo

Repensar la anarquía

ACCIÓN DIRECTA. AUTOGESTIÓN. AUTONOMÍA



Asistimos a un visible renacimiento del pensamiento libertario que tanto le debe a la quiebra de la socialdemocracia y de los modelos del socialismo real como a la certificación de que el capitalismo se está adentrando en una fase de corrosión terminal que acerca el momento del colapso. En este volumen se examinan muchos de los debates de los que participan los libertarios contemporáneos, y al respecto se estudian, con vocación no dogmática, la propuesta teórica del anarquismo, su crítica de la democracia liberal y su defensa de la democracia y la acción directas, la contestación del Estado y del capitalismo, la apuesta por la gestación de espacios de autonomía autogestionados y desmercantilizados, o la relación del mundo libertario con el feminismo, el ecologismo, el

antimilitarismo y las luchas solidarias.

Título original: *Repensar la anarquía.
Acción directa, autogestión, autonomía*

Carlos Taibo, 2013

Diseño de portada: Estudio Pérez-Enciso

Editor digital: marianico_elcorto

ePub base r1.0



Prólogo

Salta a la vista que asistimos a un notable reverdecer de las ideas y de las prácticas libertarias. Los movimientos correspondientes, que muchas veces han sido dados por muertos, muestran una sorprendente capacidad de supervivencia que en último término bebe acaso de un hecho insorteable: nos hallamos ante una corriente del pensamiento y de la acción cuya presencia constante puede certificarse desde tiempos inmemoriales. El interés por el anarquismo es cada vez mayor en un momento en el que la palabra *crisis*

resuena por todas partes y, con ella, una conciencia creciente en lo que hace a la corrosión terminal del capitalismo y al colapso general que bien puede ser su compañero. Y es que cada vez resulta más evidente que la trama discursiva del capital —no hay otra alternativa que la nuestra, nos dicen— se está viniendo abajo. Cada vez hay más gentes que se percatan de ello y que demandan sin éxito alguna explicación sobre la presunta idoneidad de aquello que con toda evidencia no la tiene.

La percepción de cuáles son las virtudes, y cuáles los defectos, del anarquismo ha ido cambiando, a menudo

notablemente, con el paso del tiempo. Lo ha hecho, en singular, en el último cuarto de siglo al amparo de la quiebra de la socialdemocracia y del leninismo. Parecen haberse equivocado, por encima de todo, quienes concebían en el anarquismo una propuesta completamente incapaz de encarar los problemas de las sociedades complejas. Hoy suenan a broma los argumentos, que algunos siguen repitiendo, que sugieren que el anarquismo es una cosmovisión del pasado, sólo imaginable —fuere lo que fuere lo que signifiquen estos términos— en la mente de gentes simples que habitan países atrasados. Y

sorprende que haya quienes no aprecien problemas mayores en el crecimiento, la industrialización, la centralización, el consumo de masas, la competitividad y la disciplina cuartelaria. El anarquismo implica, sí, el designio de reconstruir muchos de los elementos característicos de determinadas comunidades del pasado, pero acarrea al tiempo un esfuerzo de comprensión compleja de las miserias del presente, de la mano de una apuesta que lo es en provecho de la autogestión, de la desmercantilización y de la conciencia de los límites.

Nada de lo anterior significa que el pensamiento libertario ofrezca

respuestas para todas nuestras preocupaciones. Menos aún quiere decir que no precise de un *aggiornamento* que por momentos se antoja indispensable. Porque estamos obligados a repensar, o a matizar, muchos de los conceptos que hemos heredado de los *clásicos* del siglo XIX. Necesitamos con urgencia adaptar el pensamiento anarquista a nuevas realidades, tanto más cuanto que los problemas que aquél identificaba un siglo o un siglo y medio atrás —el autoritarismo, la opresión, la explotación— en modo alguno han remitido. En cierto sentido nos hallamos ante dos paradojas interrelacionadas. La

primera recuerda que mientras, por un lado, el anarquismo encuentra problemas de ubicación innegablemente graves en las sociedades en las que nos ha tocado mal vivir, por el otro se antoja cada vez más necesario para encarar las miserias de esas sociedades. La segunda subraya que la debilidad de las organizaciones identitariamente *anarquistas* se hace valer al tiempo que se aprecia, sin embargo, el enorme ascendiente, más general, del proyecto *libertario*.

A la luz de lo último que acabo de decir, parece cada vez más perentorio romper el aislamiento propio de muchas de las

formas identitarias del anarquismo, y hacerlo, por añadidura, desde la perspectiva no dogmática de quienes tienen, por fuerza, muchas dudas y saben que no disponen —lo repetiré— de respuestas para todo. Hay que encarar una tensión entre la radicalidad ineludible de las ideas que defendemos y la conciencia de que es preciso que alcancen a muchos seres humanos y tengan consecuencias prácticas. Porque, insatisfechos con lo que somos, convencidos de nuestra necesidad, conscientes de las grandezas, y de las miserias, del pasado, a menudo se hace evidente que hablamos mucho, pero no

actuamos como sería deseable.

El mencionado es el escenario mental en el que se despliega este librito. Hace tres años entregué a la imprenta una antología de pensamiento libertario que obedecía al propósito principal de rescatar textos de los *clásicos* que a mi entender iluminaban muchas de las tesis que hoy tenemos que afrontar^[1]. No es ése, claro, el objetivo del modesto volumen que el lector tiene ahora entre sus manos. En modo alguno pretendo abordar en estas páginas los muchos debates que rodean a un pensamiento complejo y plural como es el que al cabo rodea a la propuesta

anarquista. Me contento con ofrecer un material abierto a la discusión —nunca un texto cerrado e incontestable— y dirigido ante todo a personas que tienen alguna experiencia militante, o un conocimiento de ésta, en movimientos sociales o en sindicatos. Un material que se propone ante todo pensar qué es lo que hemos hecho hasta ahora, cuáles son los sambenitos que nos han colgado —individualistas, hostiles a toda suerte de organización, milenaristas, infantiles, prepolíticos...— y qué es lo que, presumiblemente, debemos hacer. Aclararé, por si no se le hace evidente al lector, que este libro no es en modo

alguno, de resultas, una introducción al anarquismo que calibre, por ejemplo, cuáles son las diferencias que separan a mutualistas, colectivistas y comunistas. Tampoco es un texto postanarquista, ni postestructuralista ni posmoderno, por mucho que asuma perspectivas que beben, por un lado, de un cauteloso recelo ante certezas y verdades establecidas, y, por el otro, de un designio expreso de considerar en todo momento las múltiples formas de explotación y alienación que nos atenazan.

Acaso es éste el momento adecuado para poner sobre aviso de una opción

terminológica que recorre buena parte de esta obra: aunque las más de las veces entenderé que los adjetivos *anarquista* y *libertario* son sinónimos, de tal manera que pueden emplearse indistintamente, en más de una ocasión —y como explicaré en su momento— reservaré el segundo para retratar posiciones y movimientos que, no necesariamente anarquistas, se adhieren sin embargo a principios básicos como los vinculados con la democracia directa, la asamblea o la autogestión. Cuando eche mano de ese uso, el empleo del adjetivo *anarquista* quedará circunscrito a la descripción de

posiciones y movimientos que asumen una clara identificación doctrinal con el anarquismo entendido en sentido mucho más restringido.

Debo agregar que en la redacción de este trabajo me he servido de algunos materiales que he ido publicando en los últimos años y que entrego ahora, casi siempre, muy modificados. Los menciono: el capítulo «A vueltas con el Estado del bienestar: espacios de autonomía y desmercantilización», del volumen colectivo *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012); el epígrafe titulado «Un capitalismo en

corrosión terminal», de mi libro *España, un gran país. Transición, milagro y quiebra* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012); el texto «Ciudadanismo y movimientos sociales», que apareció en el boletín de la Fundación Anselmo Lorenzo en mayo de 2013, y los trabajos «La CNT cumple cien años», «Los modelos latinoamericanos: una reflexión libertaria» y «Por qué hay que construir espacios autónomos», que he difundido en mi web, www.carlostaiibo.com, en octubre de 2010, y en abril y mayo de 2013, respectivamente.

CARLOS TAIBO

Agosto de 2013

Capítulo 1

Sobre el anarquismo

Qué es el anarquismo

Como quiera que el anarquismo tiene un cariz manifiestamente antidogmático, a duras penas sorprenderá que determinar lo que es el propio anarquismo resulte tarea singularmente compleja. Si así lo queremos, hay dos percepciones distintas relativas a la condición de aquél. Mientras la primera entiende que el anarquismo remite a un estado de ánimo que, sustentado en una forma de

ver el mundo, se manifestaría a través de una conducta que hunde sus raíces en tiempos inmemoriales, la segunda hace referencia a una doctrina específica que, con perfiles asentados, habría visto la luz a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

No olvidaré, en lo que se refiere a la primera de esas dos percepciones, que es muy frecuente que se haya empleado el adjetivo *anarquista* para describir a gentes e iniciativas muy anteriores a finales del XVIII. El uso correspondiente se ha revelado en provecho —y son ejemplos entre muchos— de campesinos chinos, integrantes de movimientos

religiosos en la Europa medieval o determinadas manifestaciones de la piratería^[2]. Pero la etiqueta ha asomado la cabeza también para dar cuenta de la condición de *sociedades primitivas* como los nuer estudiados por Evans-Pritchard, los piaroa considerados por Overing o muchos de los pueblos invocados en los escritos de Sahlins y Clastres. Parece que la consideración de esta circunstancia tiene una consecuencia importante en materia de fijación de qué es lo que debe interesar a una eventual historia del anarquismo: esta última, además de ocuparse de la deriva, relativamente reciente, de

determinadas ideas, habrá de acercarse a la condición y al despliegue de muchas de las iniciativas humanas registradas en el pasado lejano. Porque en el cuerpo general del anarquismo —conforme a esta percepción— tanto o mayor relieve corresponde a las prácticas que a las reflexiones teóricas.

Es verdad, por lo demás, que existen nexos importantes de relación entre las dos percepciones del anarquismo que acabo de mal glosar. Rescataré uno de ellos: el que nos recuerda que a los ojos de determinados historiadores el anarquismo poco más habría sido que una pasajera y extemporánea

manifestación de lo que se ha dado en llamar «rebeldes primitivos». Desde esta perspectiva, el pasado invocado por la primera de nuestras percepciones lastraría de tal modo el contenido de la doctrina emplazada en el núcleo de la segunda que el resultado no podría ser sino un amasijo inservible. No parece que sea éste el momento adecuado para encarar semejante superchería. Me limitaré a recordar que, vistas las cosas en la distancia, acaso son preferibles los rebeldes primitivos a los aposentados modernos, subrayaré que la práctica histórica del anarquismo da para todo e incluye manifestaciones frecuentes en

sociedades complejas, me preguntaré por la condición primitiva de gentes que, como Noam Chomsky o Bertrand Russell, se han reclamado —con razón o sin ella— del anarquismo o recordaré que, a mi entender, las respuestas que este último ofrece a muchos de los problemas del presente son bastante más agudas que las forjadas al calor de sus competidores ideológicos. Porque, pese a que el anarquismo es, sí, un estado de espíritu, este último se hace acompañar de un cuerpo de ideas y de experiencias comunes, bien que a menudo con perfiles difusos y, llegado el caso, contradictorios. En ese cuerpo de ideas

y experiencias se aprecia con frecuencia un discurso lúcido y reflexivo que obliga a recelar de una visión, muy extendida, que no ve en el anarquismo sino un ente amorfo lastrado por su condición emocional e irracional, impulsiva y novelesca, romántica y propicia al desaliento. Aunque, y de nuevo, y a la manera de lo que acabo de sugerir cuando hablo de los rebeldes primitivos, ¿qué hay de malo en las emociones, tanto más cuando éstas se ven impregnadas de elementos racionales?

Parece lo suyo que, al cabo, entendamos que el anarquismo es el producto de una

suerte de mezcla de las dos percepciones glosadas, soldadas sobre la base de la idea de que, en último término, hay una memoria que transmite valores y experiencias, de tal forma que unos y otras, pese a lapsos temporales y apariencias, no acaban de morir. La configuración del anarquismo como práctica/doctrina exige reclamar toda una tradición —la vertebrada en los dos últimos siglos entorno a falansterios, comunas, soviets, consejos de fábrica, colectivizaciones o mayos franceses— que, aunque las más de las veces con eco histórico reducido, escaso asentamiento y precaria consolidación

en el tiempo, aporta ejemplos que relucen en un magma de miserias. Esa tradición tendría, por cierto, su peso a la hora de explicar fenómenos de hoy. Baste con rescatar al respecto una visión, relativamente extendida, que considera que un movimiento como el del 15 de mayo (15-M) respondería entre nosotros, en una de sus matrices, a un impulso que bebería de la influencia simultánea de tres tradiciones descentralizadoras —la localista, la nacionalista y la anarquista— de hondo ascendiente en la cultura política del lugar en que tal movimiento adquirió carta de naturaleza.

Cierto es que la propensión a *vivir del pasado*, que no falta en muchas de las manifestaciones de la cultura libertaria, ha podido estar en el origen de la idea de que el propio anarquismo es una ideología de ayer. Frente a ella hay que subrayar que la mayoría de los anarquistas no hacen gala de ningún nostálgico aferramiento al pasado. Mientras, por un lado, parten, antes bien, y sin más, de la convicción de que la tradición libertaria aporta instrumentos utilísimos para pensar, y para cambiar, lo que hoy tenemos, por el otro se muestran conscientes de un hecho innegable: si nos acogemos a la primera

de las percepciones que aquí nos atraen —la que ve en el anarquismo, sin más, un tipo de conducta—, está servida la conclusión de que son muchas y muy dispares las interpretaciones en lo que hace al sentido preciso de esa conducta. Algunas de esas interpretaciones obligan a identificar, es verdad, equívocos y superficialidades, como los que se trenzan alrededor de personas que están simplemente descontentas con el entorno político o económico en el que se ven obligadas a vivir, al amparo entonces de una pasajera reacción en la que pesan en exceso lo coyuntural y, en su caso, lo meramente estético.

El cuerpo doctrinal

Las cosas como fueren, no parece difícil establecer los elementos principales que moldearían el cuerpo doctrinal del anarquismo. Los mencionaré: el rechazo de todas las formas de autoridad y explotación, y entre ellas las que se articulan alrededor del capital y del Estado, la defensa de sociedades asentadas en la igualdad y la libertad, y la postulación, de resultas, de la libre asociación desde abajo.

Es frecuente, ciertamente, que los anarquistas se hayan definido antes sobre la base de aquello que rechazaban

—el Estado, el capitalismo, la desigualdad, la sociedad patriarcal, la guerra, el militarismo, la represión en todos los órdenes, la autoridad— que de resultas de aquello que defendían como alternativa. En esa estela, no han faltado quienes han entendido, de la mano de un argumento que merece ser escuchado, que el anarquismo, que ha hecho gala de una notabilísima sagacidad a la hora de identificar problemas y taras, no siempre ha estado a la altura de lo esperado cuando ha llegado el momento de aportar soluciones efectivas a unos y otras. Aunque el argumento en cuestión tenga su fundamento, bien está recurrir a

una réplica frontal: las más de las veces las cosmovisiones competidoras ni siquiera pueden presumir de su capacidad para deslindar problemas y taras.

Los pensadores libertarios han tenido que hacer frente a menudo, en fin, a un buen número de equívocos e incomprendimientos. Así los hechos, y por rescatar un ejemplo, han mostrado un notable empeño en subrayar que en el anarquismo en modo alguno se revela un rechazo de la organización: lo que se rechazan son, antes bien, las formas coactivas de ésta, como las representadas por Estados, ejércitos,

iglesias o empresarios. Lo anterior significa que, al menos en principio — admitiré que la casuística es más compleja de lo que pudiera parecer—, los anarquistas acatan la autoridad de médicos, arquitectos o ingenieros.

Antidogmático

Importa subrayar que, junto a sus opciones doctrinales, el anarquismo asume —o debe asumir— una posición no dogmática en todos los ámbitos de la vida. No hay ningún principio —ni siquiera los propios— que no pueda ser discutido. Bien está recordar al respecto

las palabras de Tomás Ibáñez: «Reconocer la extrema fragilidad del anarquismo es demostrar quizás una mayor sensibilidad anarquista que empeñarse en negarla o que admitirla a regañadientes. Es precisamente porque es *imperfecto* por lo que el anarquismo se sitúa a la altura de lo que pretende ser»^[3].

Los anarquistas han mostrado de siempre un manifiesto recelo ante los programas cerrados que tanto gustan a quienes por lo común no han sacado nunca adelante programa alguno o, más aún, han violentado éste desde partidos e instituciones. Tampoco arrastran

ninguna pretensión de construir una teoría científica, toda vez que acatar esta última acarrea, en un grado u otro, aceptar también una autoridad que se encarga de gestionarla. En este orden de cosas el anarquismo es más bien, como lo sugiere a menudo en sus textos David Graeber, un impulso inspirador y creativo^[4] que procura preservar —agregaré— una actitud abierta ante la diversidad y la diferencia —aun a sabiendas de lo complicado que es imponer la no imposición—, y al respecto recela de las normas de aplicación universal.

El producto de todo lo anterior ha sido

las más de las veces un pensamiento ecléctico y plural, frente a la condición comúnmente homogénea y monolítica del cuerpo doctrinal del marxismo^[5]. Josep Termes ha subrayado, sin ir más lejos, que el movimiento libertario español tuvo un carácter multiforme, de tal suerte que las doctrinas anarquistas operaron con frecuencia como un escenario de fondo que no acertaba a ocultar la primacía de una acción obrera protagonizada de manera razonablemente autónoma por los propios trabajadores^[6]. «Quien crea que lo que se llama anarquismo en España es un anarquismo consciente,

teóricamente fundado en las doctrinas de los grandes pensadores ácratas, se equivoca; las grandes masas y los dirigentes, salvando excepciones exiguas, no poseen sino un instinto revolucionario», apostilló Jacinto Toryho^[7]. En los libertarios españoles se daban cita, por lo demás, apuestas tan dispares como originales: tal y como lo recuerda de nuevo Termes, la subcultura correspondiente bebía del neomalthusianismo y el control de la natalidad, de los consultorios sexológicos, del naturismo, del nudismo, del vegetarianismo y del esperantismo^[8].

Sabios y ciencias

Ya he anotado que el pensamiento libertario no ha aspirado a perfilar nunca una ciencia llamada a identificar, por ejemplo, un eventual y determinista desarrollo de las sociedades. Pero no se trata sólo de eso: de siempre ha exhibido un notable recelo ante lo que significan sabios e intelectuales.

Bakunin, por citar un ejemplo, guardó en todo momento las distancias con respecto a *savants*, intelectuales y científicos, y al respecto contestó, en particular, el designio comtiano de configurar un «gobierno científico» o el

marxiano de hacer otro tanto con un «socialismo científico» (claro es que el aprestamiento de este último concepto más le debe a Engels que a Marx, quien asumió con frecuencia una crítica radical del presunto saber de la ciencia). Es verdad, con todo, que muchos de los anarquistas del XIX, con Proudhon en cabeza y el propio Bakunin en la lista, defendieron el vigor de la ciencia como contrapeso de la religión, y ello aun cuando mantuviesen sus cautelas con respecto a la primera. Kropotkin, por su parte, se mostró siempre muy esquivo con respecto a las virtudes atribuibles a la ciencia. Hoy en

día bien puede afirmarse que una actitud razonablemente recelosa sigue perviviendo, en lo que respecta a sabios, intelectuales y científicos, en el discurso libertario, y ello tanto en lo que hace a su expresión doctrinal como en lo que se refiere a sus concreciones materiales.

A efectos de aquilatar la perspectiva anarquista, no está de más que recuerde que las colectivizaciones verificadas durante la guerra civil española no las perfilaron científicos e intelectuales: las sacó adelante el pueblo llano, aparentemente privado de conocimientos. Aún está por estudiar la

precaria relación de los libertarios españoles, que configuraron un movimiento de clara base popular, con el mundo intelectual. Por mucho que se invoquen los años de juventud de Azorín, de Gamba y de De Maeztu, o episódicos espasmos de Sender y León Felipe, algo alejaba una y otra realidad. Ello es así por mucho que con el paso del tiempo el anarcosindicalismo español aceptase, bien que con reticencias, el aprestamiento de sindicatos llamados a acoger a las profesiones intelectuales. Significativo es, en fin, que la mayoría de los *teóricos* del anarquismo español —obviemos las

excepciones de Tarrida del Mármol, Salvochea, Mella, Puente, Abad de Santillán y los integrantes de la familia Urales^[9]— fuesen obreros autodidactos.

Escuelas y corrientes

Es verdad que a la hora de conformar el cuerpo doctrinal del anarquismo no han faltado escuelas y corrientes. Hay anarquistas individualistas como los hay —la mayoría: mutualistas, colectivistas, comunistas...— que no lo son, hay anarquistas que se reclaman del pueblo en general como los hay que vinculan sus reivindicaciones con un grupo

humano singularizado, hay anarquistas que otorgan rotunda prioridad al trabajo sindical como los hay que recelan de éste, hay anarquistas pacifistas como los hay que no lo son tanto, hay anarquistas que se adhieren a una modulación doctrinal del discurso correspondiente como los hay que beben de una vena obrerista o se vinculan con el mundo de la contracultura, y hay, en fin, y me acogeré a una categorización que ha alcanzado algún eco, anarquistas con *A* mayúscula los que no se habrían integrado en ninguna de las corrientes existentes —como los hay con *a* minúscula se vincularían con alguna de

ellas—. La circunstancia que me ocupa dificulta, claro, la tarea de una crítica cabal *del anarquismo*, toda vez que los eventualmente afectados pueden no sentirse aludidos por ella.

La existencia de distintas escuelas ha provocado, aun así, pocas discusiones que hayan dejado huella. Y es que no existe entre la mayoría de esas escuelas el mismo grado de confrontación que se revela, por ejemplo, entre las diferentes corrientes que se reclaman del pensamiento de Marx, comúnmente retratadas, por añadidura, con los nombres de unos u otros dirigentes políticos o pensadores. La distinción

entre mutualistas, colectivistas y comunistas no tiene en el anarquismo, entonces, el mismo relieve que la que separa a leninistas, trotskistas o maoístas en el cuerpo ideológico del marxismo. Tampoco se aprecia en el anarquismo, por lo demás, ningún icono personal claramente emplazado por encima de los demás: no hay, en particular, ningún *Marx*, como no hay ningún texto canónico a la medida del *El manifiesto comunista* o *El Capital*.

Ello es así por mucho que sea cierto que, aunque hoy por hoy no existen bakuninistas o kropotkinianos, sería absurdo negar que las figuras que dan

nombre a esas adhesiones siguen disfrutando de un peso notable, acaso poco recomendable en un mundo, el libertario, sobre el papel iconoclasta al respecto. Tampoco es frecuente se tenga presente que los principales teóricos del anarquismo del XIX fueron pensadores a menudo contradictorios y rehenes de su época en lo que hace, por ejemplo, a los problemas suscitados por las mujeres, la ciencia, la tecnología o los recursos naturales. Tal vez estamos obligados a concluir que algún progreso hemos asumido en este terreno en los últimos tiempos cuando se hace evidente que quienes pasan por ser los teóricos

mayores del anarquismo contemporáneo no tienen el aura que se deriva de las grandes figuras —Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Flores Magón, Ferrer i Guàrdia o Malatesta— del XIX o de principios del XX.

Convengamos en que, las cosas como fueren, es muy infrecuente que en una polémica entre libertarios se haga valer una discusión sobre si Bakunin o Kropotkin dijeron esto o lo otro. Como quiera que el anarquismo contemporáneo es una mezcla compleja de sensibilidades, más que recurrir a lo que afirman los clásicos, lo común es que se interprete y deduzca lo que

presumiblemente dirían hoy, sin importar mayormente las Fidelidades. En tal sentido, aunque es muy de apreciar la racionalísima operación de ordenación de conocimientos desplegada por Paul Eltzbacher, y es un ejemplo entre muchos, en su *Anarchismus*^[10], lo suyo es anotar que resulta un tanto estéril contemplada desde la atalaya de hoy.

Anarquistas y libertarios

En las páginas anteriores me he servido indistintamente —seguiré haciéndolo en la mayoría de los trechos de este libro—

de los adjetivos *anarquista* y *libertario*, aunque, como se observará, con franca preeminencia del primero. Durante mucho tiempo, y en el espacio que nos es más próximo, se ha sobreentendido que esos dos adjetivos eran sinónimos casi perfectos. Cuando se hablaba, por ejemplo, del *movimiento libertario catalán* se daba por descontado que se estaba hablando, también, del *movimiento anarquista catalán*. Y, sin embargo, no creo equivocarme cuando afirmo que esos dos adjetivos exhiben alguna diferencia. Parece que el primero, *anarquista*, incorpora una carga ideológica y doctrinal mayor que

la que arrastra el segundo, *libertario*. Alguien es anarquista —cabe suponer— porque ha leído a Bakunin, a Kropotkin y a Malatesta, y se adhiere, en un grado u otro, a las ideas expresadas por estos autores. La vena ideológica y doctrinal se desvanece un tanto, en cambio, con el adjetivo *libertario*, que tiene una dimensión identitaria menor y que, al respecto, permite referirse sin más a personas que declaran creer en la democracia directa, en la asamblea y en la autogestión sin ser necesariamente anarquistas.

Dejaré claro desde este momento que, aunque la lectura de Bakunin, Kropotkin

y Malatesta me parece muy recomendable, me interesa más el horizonte mental, no identitario, que se vincula con el significado —admitiré que discutible— que atribuyo al adjetivo *libertario*. Me interesan más, en otras palabras, las organizaciones y las gentes que se ajustan a lo que invoca ese adjetivo que las organizaciones y las gentes que se adhieren puntiliosamente al canon anarquista, en el buen entendido de que estimo que estas últimas las más de las veces operan, de manera venturosa, de forma no estrictamente doctrinal e identitaria. Dicho sea en otros términos: creo

firmeramente que, con arreglo a mi distinción terminológica, no todos los libertarios son al tiempo anarquistas, pero son manifiesta mayoría los anarquistas que, por lógica y por consecuencia, asumen las reglas del juego de la práctica libertaria.

A principios de 2011 escribí un texto ^[11] en el que en sustancia defendía la necesidad de articular una organización libertaria y global que acogiese a quienes, fuese cual fuese su opción *ideológica*, o careciendo por completo de semejante opción, declarasen su compromiso con la democracia directa, la asamblea y la autogestión. Aunque

siguiera pensando en el buen sentido de esa apuesta, confesaré que sus cimientos se tambalearon cuando, unos meses después, emergió el movimiento del 15 de mayo. Se trataba de elegir entre lo que, pese a todo, parecía llamado a ser poco más que un cenáculo libertario la propuesta del artículo —y el horizonte de aprestar una organización autogestionaria que rompiese moldes y fronteras. En tal sentido, y fuesen cuales fuesen las carencias del 15-M —sin duda eran muchas—, me quedo con los libertarios, y con los anarquistas, que prefirieron trabajar en el movimiento del 15 de mayo antes que alimentar sus

cenáculos. Prefirieron trabajar con la gente común antes que alimentar su circuito cerrado y autocentrado. Creo que lo agradecieron, por cierto, muchos amigos que recelan de los proyectos identitarios, y de los dogmas y legados que a menudo los acompañan.

No ocultaré, aun así, que la opción terminológica que propongo arrastra sus problemas. Dejaré de lado los que se derivan del hecho de que resulta difícil, muy difícil, *ser anarquista*. Autodefinirse como tal —pensarán algunos— es poner el listón muy alto y, en su caso, asumir un ejercicio de poco recomendable petulancia. Recuerdo que

en fecha tan lejana como 1976, con ocasión de un mitin organizado por la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) en Manzanares, en Ciudad Real, a uno de mis compañeros de autobús alguien le preguntó si era anarquista. El interpelado respondió, con modestia no exenta de ironía, que era sin más «un acratilla». En un sentido distinto, y por lo demás, no me parece que haya progresado entre nosotros, por fortuna, esa nada sutil identificación entre *anarquía* y *desorden* tan grata a los creadores de opinión.

Mayores son los problemas que arrastra lo de *libertario*. Uno de ellos, el

principal, nace de un hecho bien conocido: en la cultura política norteamericana el adjetivo inglés correspondiente, *libertarian*, remite a una suerte de liberalismo extremo, individualista y posesivo. Aunque ese significado tiene hoy alguna presencia entre nosotros, no creo que, al menos por el momento, haya servido para arrinconar, con todo, los atributos colectivos y solidarios que han impregnado de siempre a nuestros *libertarios/ anarquistas*. No está de más que agregue, en suma, que una acepción del adjetivo *libertario*, muy común en América Latina —la que

vincula aquél con la acción de los *libertadores* de principios del XIX—, apenas plantea problema alguno en lo que hace a mi distinción terminológica.

Vivificaciones mutuas

Han sido muchas, y muy relevantes, las aportaciones de los anarquistas y de sus movimientos. Pero el eco de las teorizaciones y de las prácticas correspondientes se amplía, y sensiblemente, cuando incorporamos las realizadas por quienes —a tono con la disquisición terminológica que acabo de adelantar— beben, de forma más

general, de la tradición libertaria.

Ese eco se revela en las disciplinas más diversas. Sin ninguna voluntad de cerrar el balance, rescataré los ejemplos de la pedagogía (Ivan Illich, Alexander S. Neill), la psiquiatría (David Cooper, Ronald Laing), la geografía (Élisée Reclus, Kropotkin), la antropología (los ya mentados Sahlins y Clastres), la epistemología (Paul K. Feyerabend, cuyos textos acogimos con los brazos abiertos cuatro décadas atrás, sin entender mayormente lo que significaban) y la crítica de la tecnología (Lewis Mumford, John Zerzan) o la de *las otras explotaciones*

(Cornelius Castoriadis, Michel Foucault y, de nuevo, Illich).

Pero, y en este mismo orden de cosas, hay que mencionar también la mutua vivificación que el pensamiento libertario y movimientos más o menos afines han experimentado. Ahí están los ejemplos del pacifismo y el antimilitarismo —citaré al respecto los nombres de Tolstoi y Gandhi—, de los movimientos entregados a la contestación del imperialismo y del racismo, de los que están empeñados en la lucha contra todas las formas de etnocentrismo, de las redes decididas a acabar con las explotaciones y

marginaciones que padecen las mujeres, de las instancias que defienden los derechos de los animales, el vegetarianismo y el veganismo, de quienes han puesto en pie la contracultura, el situacionismo y el zapatismo, de quienes han decidido plantar cara a la globalización capitalista o, en fin, y por dejarlo ahí, de quienes han colocado en el primer plano de sus preocupaciones la ecología y, con ella, la discusión sobre los límites medioambientales y de recursos del planeta. Hablo de movimientos que han sido fecundados por el pensamiento libertario —su condición actual sería

difícil de explicar sin ese ascendiente— y que, como contrapartida, han venido a actualizar las percepciones de aquél, siempre, y como bien lo recuerda Daniel Barret, desde el horizonte del anticapitalismo, el antiestatismo y el antiautoritarismo^[12].

Lo individual y lo colectivo

Es verdad que la mayoría de las corrientes del pensamiento anarquista tienen un cariz *socialista o comunista*. De resultas, estiman que es en la sociedad, y en la vida social, en donde se revelan las mayores virtudes

humanas, y entre ellas la cooperación, la solidaridad y el apoyo mutuo. Esa vida social —agregan— ha sido objeto de agresiones históricas varias, muchas de ellas asestadas desde el Estado.

Dicho lo anterior, lo suyo es recordar que, al tiempo, los libertarios han asumido de siempre una defensa cabal del individuo y de sus potestades. Aunque los pensadores anarquistas han atribuido significados eventualmente diferentes a la palabra *libertad*, todos ellos, sin excepciones, entienden que ésta es un elemento central en cualquier proyecto emancipatorio. Baste con recordar al respecto que para Emmanuel

Mounier la dignidad, la revuelta y la emancipación eran los tres conceptos que daban fuerza al anarquismo y remitían a lo más profundo del ser humano^[13]. Desde la perspectiva que me ocupa hay que postular, por añadidura, la voluntariedad de las adhesiones: no hay nada más absurdo que la pretensión de imponer el comunismo libertario o algo parecido.

Recuerdo que no hace mucho un colega me reprochó haber incluido un texto de Max Stirner, el anarquista individualista por antonomasia, en la antología de pensamiento libertario que entregué a la imprenta en 2010. Creo que la crítica,

aunque legítima, no era justa. Ni siquiera Stirner es ese individualista cerril y desentendido que comúnmente nos ha sido retratado. En realidad, la mayoría de los llamados anarquistas individualistas no rechazan las formas de organización y de acción colectivas: lo que repudian, como el común de los anarquistas, son aquéllas de entre éstas que implican, en un grado u otro, el despliegue de procedimientos autoritarios. Así las cosas, el anarquismo individualista —que no es el mío— ha aportado, por ejemplo, una saludable y radical contestación de todas las instituciones —no sólo del

Estado— y de los flujos de poder correspondientes. En ese sentido ha sido enriquecedor para las corrientes, mucho más notables, del anarquismo *societario*. Como quiera que no todo se agota en el poder del Estado y el capital, o, en su defecto, como quiera que ese poder asume con frecuencia formas muy alambicadas a menudo difíciles de percibir, defender frente a ello la autonomía del individuo es siempre una tarea tan honrosa como necesaria.

Lo anterior se antoja tanto más cierto cuanto que la mayoría de las corrientes que beben del pensamiento de Marx apenas prestan atención a la condición, y

a la defensa, del individuo, de la misma suerte que apenas se interesan por las nuevas, y las viejas, formas de dominación y de alienación. Y es que no pueden dejar de sorprenderlas carencias de los epígonos de Marx —también, claro, las de este último— en lo que hace a la consideración de las diferentes manifestaciones de la dominación.

La naturaleza humana

La de cuál es la percepción de la naturaleza humana propia del pensamiento anarquista es una discusión eterna. Dejaré sentado desde el

principio que en los cimientos de esa disputa se barrunta un hecho fácil de identificar: no es en modo alguno la misma la visión que abrazan Godwin, Stirner, Bakunin o Kropotkin.

Un historiador del anarquismo, Peter Marshall, se ha referido al respecto a la benevolencia racional de Godwin, el egoísmo consciente de Stirner, la energía destructiva de Bakunin y el altruismo tranquilo de Kropotkin^[14].

Esto al margen, entre los anarquistas hay de todo: ascetas y libertinos, hedonistas y circunspectos, expansivos y asociales, amantes del trabajo y defensores del derecho a la pereza, creativos y

sórdidos.

Muchas de las modulaciones del pensamiento anarquista parecen recelar de la existencia de una naturaleza humana describible, en todo momento y lugar, conforme a algún rasgo vertebrador insorteable, como sería el caso de la «voluntad de poder» de la que hablaba Nietzsche o de una apuesta descarnada por la competición. Aun con ello, lo habitual entre los anarquistas es que despunte la convicción de que el ser humano, de la mano del apoyo mutuo y la solidaridad, puede vivir sin coacción y autoridad. En su defecto, el ascendiente de estas últimas es el

producto de una interesada operación que distorsiona la realidad primigenia y viene a demostrar en qué medida el poder corrompe y genera prácticas y valores indeseables. Lo anterior se percibe en tales términos por mucho que sea evidente, al tiempo, que la supresión del poder no acaba sin más con esas prácticas y valores. Por lo demás, el pensamiento anarquista suele partir de la presunción de que la naturaleza humana se ve modulada, según las tesituras, por factores varios; pese a ser un producto del entorno, como quiera que este último puede modificarse, también puede hacerlo la naturaleza humana en

cuestión.

A menudo se ha dicho que el anarquismo abraza una visión *buenista* y romántica que, de resultas, daría en idealizar la condición de los humanos. Aunque no falten los argumentos para fundamentar semejante conclusión, los hay también, y sólidos, de sentido contrario. Pienso, sin ir más lejos, en el hecho de que el rechazo del poder y de la autoridad coactiva propio del anarquismo sólo puede explicarse en virtud de un realista recelo en lo que se refiere a las consecuencias de uno y de otro.

Obligado parece recordar, en suma, que son muchos los pensadores anarquistas

que no conciben la revolución como un estallido social rupturista, sino que entienden que aquélla remite, en una medida importante, a la recuperación de valores y conductas que han estado presentes, bien que escondidos, siempre. No olvidemos que para Kropotkin el apoyo mutuo era regla común en las sociedades sin Estado. A un concepto similar remiten las palabras del anarquista alemán Gustav Landauer que reproduzco a continuación: «El Estado es una condición, una relación entre seres humanos, un modo de conducta humana; lo destruimos cuando establecemos otras relaciones, cuando

nos comportamos de forma diferente»^[15].

Sin líderes

Cuando se asevera que necesitamos líderes parece estar identificándose un proceso biológico que, por ello, es natural, racional e insorteable. Semejante necesidad tiene, sin embargo, un carácter ideológico e inducido, y no es sino un producto más de las reglas de un sistema interesado y eficientemente empeñado en reproducirse. El rechazo de los líderes no es, entonces, un capricho: estos últimos retratan

cabalmente la condición del modelo que padecemos.

Muchas veces se ha formulado, por lo demás, y de manera aparentemente más cautelosa, la idea que sugiere que, aunque el liderazgo no es una realidad saludable, forma parte intrínseca de la organización de las sociedades humanas, con lo cual no quedaría sino acatarlo. Es muy común esta tesis, en particular, en muchas de las críticas marxistizantes del anarquismo. La réplica está servida: sobre la base de un argumento de esa naturaleza no quedaría más remedio, entonces, que aceptar otros muchos elementos característicos de la realidad

de nuestras sociedades, como por ejemplo la explotación, la alienación o la insolidaridad.

Pese a que la expresión *dirigente anarquista* es una contradicción en los términos, el problema del liderazgo se ha revelado —no lo olvidemos— en el interior de las propias organizaciones libertarias. Baste con recordar, entre nosotros, las agudas polémicas que suscitó, en el decenio de 1980, la configuración de la Federación Anarquista Ibérica (FAI) y su presunta, o real, intención de controlar, a manera de una vanguardia autoproclamada, el conjunto del movimiento libertario. El

propio Bakunin fue a menudo acusado, no sin razón, de pujar por la vertebración de organizaciones secretas y jerarquizadas. Claro es que había otra cara del revolucionario ruso: la que, de su lado, reflejó una premonitoria desconfianza —ya me he referido a ella— con respecto a la sociedad dirigida por *savants* socialistas que intuía era defendida por Marx. Y es que, aunque parece cierto que este último no siempre fue un jacobino autoritario y vanguardista, esta matriz ideológica se hizo muy presente en su obra y, en particular, en su conducta.

Que el problema que nos interesa existía

no significa que no se registrasen respuestas sugerentes. En muchas de las publicaciones del anarquismo español predominaban los artículos, por lo común anónimos, de gentes humildes. Con frecuencia, por añadidura, se discutía si era conveniente que las colaboraciones apareciesen firmadas, en un intento evidente de contestar liderazgos y personalismos^[16]. Parece, por lo demás, que los eventuales *líderes* de los que se habrían dotado los movimientos anarquistas no exhibían los mismos rasgos que determinaban el fenómeno en otros escenarios: remitían más bien a ascendientes intelectuales y

morales —ojo que a través de ellos la discusión acaso resurge en los términos tradicionales— que a la condición de personas que dispusiesen de un poder fuera de control.

Añadiré que en el caso de los movimientos anarquistas, y como ya he tenido la oportunidad de subrayar, no había ninguna doctrina estricta que administrar y supervisar. El movimiento se perfilaba a sí mismo de forma colectiva y, de resultas, se autocorregía. En su interior no había lugar, entonces, para vanguardias autoproclamadas que, portadoras de un conocimiento supuestamente superior, tantas veces

demonstraron encontrarse por detrás de aquéllos a quienes decían dirigir. Dejemos hablar al anarquista ruso Volin: «La idea maestra del anarquismo es simple: ningún partido, ninguna agrupación política o ideológica, que se emplaza por encima o al margen de las masas trabajadoras para “gobernarlas” o “guiarlas”, conseguirá nunca emanciparlas, incluso si lo desea sinceramente. La emancipación efectiva no puede realizarse sino a través de una actividad directa de los interesados, de los trabajadores mismos, agrupados, no bajo la bandera de un partido político o de una formación ideológica, sino en sus

propios organismos de clase (sindicatos de producción, comités de fábrica, cooperativas...), sobre la base de una acción concreta y de una “autoadministración”, ayudados, pero no gobernados, por los revolucionarios que trabajan en el interior mismo, y no por encima, de la masas»^[17].

No está de más dejarse llevar por la intuición de que, antes que subrayar el orgulloso rechazo de los líderes, lo que se impone es remarcar el relieve de aquello que los sustituye: la democracia directa protagonizada por iguales.

La utopía

Muchas de las críticas recibidas por el pensamiento libertario no se refieren al sentido general del proyecto que promueve, sino, de manera más precisa, a su viabilidad. Es extremadamente frecuente que se señale, en particular, la condición presuntamente *utópica* de aquél, alejada de las posibilidades reales que ofrecen —se nos dice— las sociedades humanas.

La primera réplica que ese argumento merece asume la forma de una reivindicación franca de la utopía. Esta —responden los libertarios— no tiene

un carácter negativo, cual es el que Marx y Engels atribuyeron, sin ir más lejos, a los socialistas *utópicos*. Dando un paso más, Peter Marshall sostiene con tino que el anarquismo es utópico en el sentido de que imagina permanentemente un mundo que puede ser, pero es al mismo tiempo muy realista en la medida en que sus cimientos se asientan en tradiciones de ayuda mutua hondamente asentadas^[18]. Los anarquistas son, por lo demás, muy realistas tanto en lo que hace a la valoración del orden existente como en lo que se refiere a la postulación de la necesidad ineludible de construir otro

nuevo, para lo que han perfilado programas precisos asentados en una combinación de acción colectiva y respeto de la autonomía personal. De resultas, parece que proporcionan respuestas sugerentes ante los problemas de la sociedad de nuestro tiempo, respuestas que no llegan de la mano, en cambio, de cosmovisiones que presumen de su carácter aparentemente realista. Si el pensamiento libertario hace gala, por un lado, de un innegable pesimismo con respecto al poder, muestra un notable optimismo, por el otro, en lo que atañe a la posibilidad de reflotar relaciones humanas marcadas por el código de la

igualdad y de la solidaridad.

Admitiré, de cualquier modo, que es difícil llevar a la práctica las ideas anarquistas. ¿Qué ganaríamos, sin embargo, si renunciásemos al intento, tanto más cuanto que cada vez hay más gentes que en modo alguno perciben en aquéllas, con el consiguiente temor que ello suscita en nuestros gobernantes, un proyecto lejano e incomprensible? ¿Alguien piensa en serio, en fin, que, al amparo de la relación que establece entre medios y fines, el anarquismo es más utópico que la socialdemocracia o el leninismo? ¿No ofrece una irónica respuesta a muchos de nuestros atrancos

aquella canción anarquista francesa del XIX que, tras certificar que el capital había sido por fin abolido, ponía en labios de uno de los protagonistas una nada intrépida pregunta —quién nos pagará entonces el jornal el sábado— que a buen seguro tenía respuesta fácil una vez arrojados al basurero de la historia el capitalismo y sus reglas?

Capítulo 2

Democracia

delegativa, democracia directa

Crítica de la democracia

Pese a que lo común en el pensamiento libertario es que se reivindicque la democracia directa, lo cierto es que cada vez hay más personas que parecen concluir que, habida cuenta de la degradación experimentada por la propia palabra *democracia*, igual ha

llegado el momento de buscar términos menos gastados. Esto aparte, aunque muchos pensadores libertarios distinguen, en cuanto a grado de perversión, unas u otras formas de poder político, procuran no engañarse sobre el sentido de fondo de la democracia liberal. Con respecto a ésta se habla a menudo de farsa y de explotación, de desigualdad y de injusticia, de ilusión de la representación y de manipulación desde los medios al servicio del poder. La crítica libertaria de la democracia liberal sugiere que esta última, pese a la retórica, nada tiene que ver con el cacareado principio de la mayoría: se

inspira, antes bien, en minorías directoras que generan de manera coactiva consensos interesados y reprimen todo lo que opera en contra de estos últimos. Curioso es que se postule el principio de «un hombre, un voto» para apuntalar un sistema asentado en la que al cabo es una organización científica e inamovible de la desigualdad que hace uso, eso sí, de una aparente pluralidad desarrollada en circuito cerrado. Para que nada falte, en fin, la democracia liberal parece inexorablemente vinculada con el aprestamiento de un grupo humano parasitario. «El sistema representativo,

lejos de ser una garantía para el pueblo, propicia y garantiza, por el contrario, la existencia permanente de una aristocracia gubernamental que actúa contra el pueblo» (Bakunin)^[19].

Pero hay que preguntarse también por qué la democracia liberal deja manifiestamente fuera de su alcance la economía y el mundo del trabajo, o, peor aún, subordina el sistema político a los intereses de poderosas empresas privadas. De la mano de un proyecto que atiende al visible propósito de ratificar los privilegios de los poderosos, la mayoría se ve paradójicamente excluida de la toma de decisiones. Mientras el

poder económico se concentra, otro tanto ocurre con el político en un escenario lastrado por la oligarquía y la desigualdad. La democracia liberal acarrea, en suma, una agresión en toda regla contra todo tipo de organización alternativa, horizontal e igualitaria. De resultas, niega palmariamente la diversidad y procura cancelar por completo la posibilidad de buscar otros horizontes.

Subrayaré, en fin, que es evidente que la farsa democrática se ha perfeccionado: no presenta hoy los mismos perfiles que se revelaban en tiempos de Bakunin o de Kropotkin. Ha engrasado, así, y por un

lado, los mecanismos de integración de la mano de la ilusión del consumo, de la generación de dependencias o del reconocimiento de ficticios derechos. Claro es que, en sentido contrario, y en los tiempos más recientes, resulta fácil apreciar una irrefrenable deriva autoritaria y un esfuerzo encaminado, no sin paradoja, a cancelar o mitigar la influencia de mecanismos de integración como los recién mencionados. El desastre del escenario político actual no es el producto de una deriva azarosa: surge, inevitablemente, de los cimientos de la democracia liberal y era acaso insorteable. Quien a estas alturas piense

que la corrupción es un problema vinculado con determinadas personas y coyunturas mucho me temo que está esquivando el fondo de la cuestión.

Las elecciones

En el meollo de la democracia liberal están las elecciones. Me sigue fascinando el eco que estas últimas tienen en la cabeza de tantas gentes. Quien plantea otro horizonte debe justificar puntiliosamente su opción, mientras pasan inadvertidas, en cambio, las ingentes miserias de la vía electoral. Los elementos más malsanos se imponen

de forma extremadamente eficiente cuando se interioriza que la lógica a la que responden las elecciones es normal y democrática: no hay mejor manera de controlar a las personas y aniquilar las disidencias. Sorprendente resulta, en particular, el hechizo que las elecciones suscitan en muchas gentes de *izquierda*, que al parecer creen en ellas a pies juntillas. Es llamativo, por cierto, que haya dejado de escucharse al respecto un argumento que, vergonzante, en el pasado tuvo algún predicamento: el que llamaba la atención sobre la posibilidad de utilizar elecciones y parlamentos como plataformas para difundir ideas.

Como quiera que las elecciones implican dejarlo todo en manos de otros que en el futuro habrán de resolver nuestros problemas y —cabe suponer— liberarnos, la creencia mítica en aquéllas es un indicador de desesperación y una dejación de la acción. Esta circunstancia resulta tanto más llamativa cuanto que, en el caso de los libertarios, la crítica de las elecciones se asienta por igual en preconceptos sólidamente asentados — ante todo el que reclama un rechazo constante de la delegación— y en una cruda y empírica reflexión sobre la realidad del presente. Porque no está de

más recordar que en las elecciones se dan cita el atontamiento e ignorancia previos de la población, que suele desconocer por completo los programas de los partidos a los que vota; una dudosa representación de la voluntad de la mayoría, en la medida en que los partidos ganadores —con estructuras internas nada democráticas— consiguen porcentajes reducidos de voto, tanto más si se considera la abstención; dramáticas diferencias en lo que hace a los recursos a disposición de esos partidos, o sistemas electorales comúnmente injustos. Para que nada falte, y como ya he tenido oportunidad de señalar, la

economía queda casi por completo al margen de las decisiones de los parlamentos, el poder judicial colabora activamente, sin independencia alguna, en la trama general, otro tanto debe decirse de los medios de comunicación y menudean cada vez más los discursos tecnocráticos que sugieren que los problemas principales no son *políticos*, sino meramente técnicos. Por si algo fallase, ahí están, en la recámara, los estados de excepción y los golpes de Estado, acompañados de un horizonte, el de la represión, que no amaina. ¿Dónde queda entonces la soberanía popular? Los votantes son los

extras que trabajan, gratis, en una película-farsa, la de la democracia, en la que «la libertad ha quedado reducida a elegir tu marca de detergente en los pasillos de un centro comercial»^[20].

Con semejante panorama no puede sino sorprender una crítica de las prácticas libertarias —una crítica de la abstención electoral— que muchas veces se ha expresado desde la trincheras de organizaciones y gentes que se reclaman del pensamiento de Marx: la que afirma que, 4,8 al no participar en elecciones e instituciones, los libertarios dejan el camino expedito, en estas últimas, a las fuerzas del capital^[21]. Como si no

hubiese ejemplos consistentes y constantes de la inutilidad de elecciones e instituciones, y, más aún, de la capacidad que la democracia liberal muestra a la hora de absorber a quienes deciden acatar sus reglas. Sólo puede calificarse de ingenua la doble conclusión de que esa forma de aparente democracia abre el camino, sin cautelas, a opciones rupturistas y carece de mecanismos para evitar eventuales desperfectos generados en el edificio del capitalismo; «si las elecciones permitiesen cambiar algo, habrían sido abolidas», reza un lema bien conocido. Más sensata parece la conclusión de que

la abrumadora mayoría de los progresos alcanzados por los trabajadores poco o nada han tenido que ver con la vía electoral. De hecho, la crisis general del sindicalismo de pacto guarda una relación obvia con la primacía otorgada a esa vía, encargada de desangrar muchas de las instancias de combate de antaño. Porque, y al cabo, desde arriba, desde las instituciones, ¿acaso se tira emancipatoriamente de las gentes y se consigue que éstas hagan lo que en otras condiciones no harían?

Cierto es que en el mundo libertario la cuestión de las elecciones ha suscitado polémicas de alguna vivacidad. Ojo que

no estoy pensando ahora en la discusión, ontológica, sobre el voto: salta a la vista que no es lo mismo ejercer el voto en grupos de adscripción voluntaria que hacerlo en el marco de elecciones reguladas, interesadamente, por las instituciones. Pero, más allá de ello, y en relación con esas elecciones reguladas, hay quienes piensan que hay que reivindicar orgullosamente la abstención y hay quienes estiman que lo que procede es, sin más, olvidarlas. Quienes se emplazan en esta segunda posición suelen aducir que reclamar la abstención es en los hechos otorgar a las elecciones un relieve que no les

corresponde y, en cierto sentido, participar en ellas. El que pasa por ser el principal teórico del anarquismo hispano, Ricardo Mella, abrió la que acaso es una tercera vía de acción: la que invitaba a respetar, sí, la decisión de votar, pero llamaba la atención sobre la necesidad de volcar el peso de la atención en la acción directa cotidiana, mucho más importante y efectiva^[22].

La democracia directa

Ya he señalado que la palabra *democracia* está tan gastada que igual habría que procurar otra distinta para

retratar los referentes correspondientes. Sucede con ella algo parecido a lo que ocurre entre nosotros con el vocablo *transición*: el registro de la iniciada en la segunda mitad del decenio de 1970 es tan lamentable que sobran los motivos para recelar del buen sentido de la reivindicación de una *segunda transición*.

Las cosas como fueren, lo cierto es que, pese a lo dicho, en el mundo libertario hay una defensa franca de la *democracia directa*. Esa defensa se asienta en un rechazo de la delegación y la representación, en la postulación de organizaciones sin coacciones ni

liderazgos, y en el repudio de cualquier tipo de gobierno. Para ser hacedero, todo lo anterior exige, por lógica, un previo y activo proceso de descentralización, de descomplejización y de reducción del tamaño de las comunidades políticas. La lógica de la democracia directa conduce de manera inevitable a contestar el mundo de los partidos, que no es otro que el mundo de la delegación y la separación, de los dirigentes y las jerarquías, de las elecciones y los parlamentos. Ciertamente es que la apuesta organizativo-partidaria de la *izquierda tradicional* no sólo encuentra hoy la réplica libertaria: debe

hacer frente también a la condición, aparentemente nebulosa y anómica, de muchas de las redes emergentes.

La discusión sobre la democracia directa ha entregado en los últimos años un retoño tan interesante como polémico: el vinculado con el llamado *municipalismo libertario*. Aunque la propuesta tiene manifestaciones varias, me contentaré ahora con recordar que hay muchos libertarios que parecen contemplar con buenos ojos la participación en elecciones de ámbito local en las cuales, y al menos sobre el papel, es posible mantener muchos de los elementos característicos de la

democracia directa, limitando de manera sensible, entonces, el ejercicio de la representación. Al fin y al cabo éste fue el proyecto al que se acogieron en inicio las Candidatures d'Unitat Popular (CUP) en Cataluña. No quiero en modo alguno cerrar el debate relativo al municipalismo libertario, y tampoco quiero rechazar de plano las eventuales virtudes de la propuesta. Pero estoy obligado a expresar mis recelos, que en sustancia son tres. El primero subraya que el municipalismo libertario supone la aceptación de una categoría que tiene una evidente dimensión institucional. Como tal, acarrea un riesgo visible de

absorción de la propuesta, tanto más cuanto que el proyecto implica asumir las reglas del juego político que el sistema impone (por mucho que a veces se acompañe, bien es cierto, del designio de cambiar esas reglas). El segundo de los recelos asume la forma de una pregunta: ¿no es fácil que —y me remito de nuevo al modelo de las CUP catalanas en su deriva más reciente, que bien podría abocar en fórmulas tradicionales como las que es obligado identificar con Sortu o con Syriza— el proyecto que me ocupa desemboque, en una fuga hacia arriba, en el acatamiento de escenarios inequívocamente

marcados por la delegación y la representación? La tercera cautela recuerda que hoy por hoy el municipalismo libertario no parece poder aportar en su provecho ningún resultado palpable que no haya ofrecido la práctica no institucional de la democracia directa.

Añadiré que el debate sobre la democracia directa de siempre se ha visto marcado por quejas en lo que se refiere a la supuesta imposibilidad de despliegue de aquélla. En el argumento han coincidido recurrentemente leninistas, socialdemócratas y liberal-conservadores, sin preguntarse, claro,

por la idoneidad de sus modelos y sin percatarse, más aún, de en qué medida la hostilidad con que obsequian a la democracia directa no es una explicación, siquiera parcial, del eventual fracaso de muchas de las manifestaciones de ésta. Más allá de ello, sospecho que el empeño de esas tres familias políticas no consiste en subrayar las dificultades vinculadas con la aplicación de la democracia directa en sociedades complejas, sino en defender las ventajas que, para el desorden existente, tiene la seudodemocracia representativa. En semejante escenario me limitaré a

enunciar la convicción de que el sistema que padecemos, perfectamente preparado para afrontar los muy relativos espasmos opositores que blanden leninistas y socialdemócratas, no lo está tanto, en cambio, para responder al reto de la democracia desde abajo.

La acción directa

A menudo olvidamos que la democracia directa tiene, en el pensamiento libertario, un correlato inevitable: el que proporciona la acción directa. Graeber ha aseverado al respecto que mientras el

marxismo tiende a ser una reflexión teórica o analítica sobre la estrategia revolucionaria, el anarquismo significa, antes bien, una reflexión ética sobre la praxis revolucionaria^[23].

Entenderé por acción directa aquella que protagonizamos nosotros mismos, sin mediaciones ajenas —partidos, burocracias, gobiernos— y encaminada a controlar autogestionadamente la vida propia, de tal manera que retengamos en todo momento y en plenitud la capacidad de decisión al respecto. La propuesta correspondiente reclama autoorganizarse al margen de las instituciones, exige eludir intermediarios

e instrucciones que llegan de fuera, y, en la mayoría de las formulaciones, aconseja obviar cualquier demanda/negociación con quienes ejercen el poder. Esta última dimensión divide desde tiempo atrás, por cierto, a un movimiento como el del 15 de mayo, una de cuyas partes se propone en esencia elaborar propuestas en la confianza de que éstas serán escuchadas por los gobernantes, en tanto otra aspira a abrir espacios de autonomía, autogestionados y desmercantilizados, sin aguardar autorización alguna de esos gobernantes.

La acción directa nace, también, de la

voluntad de controlar, de forma no mediada, los acontecimientos que le siguen. Intentemos actuar como si fuésemos libres porque, al hacerlo, empezaremos a serlo. En tal sentido tiene, por añadidura, un carácter prefigurativo, en la medida en que se asienta en la idea de que medios y fines deben hallarse en concordancia. «Cuida el presente que creas, porque debe parecerse al futuro que sueñas», reza un lema de Mujeres Creando, el colectivo anarcofeminista boliviano de agitadoras de calle. La condición prefigurativa a la que acabo de referirme es un rasgo que falta llamativamente, en cambio, en la

desobediencia civil^[24]. Esta última, al fin y al cabo, acepta inequívocamente el orden existente, en la medida en que reclama sin más el derecho a desobedecer alguna ley que se considera injusta. ¿Cómo administrar la desobediencia civil cuando cabe entender que la mayoría de las leyes, por no decir todas, son injustas?

Agregaré que la acción directa guarda una relación estrecha con lo que hace más de cien años comúnmente se llamaba *propaganda por el hecho*, en el buen entendido de que esta última tenía casi siempre una condición más ambiciosa y las más de las veces se

vinculaba con una insurrección que en sí misma debía convertirse en el cimiento de otras muchas. El vínculo entre acción directa y propaganda por el hecho obliga a concluir, de cualquier modo, que la primera no puede quedarse en una mera acción simbólica o estética: debe conducir, antes bien, a cambios palpables, materiales, en la realidad.

Capítulo 3

El Estado

A vueltas con el Estado

Sabido es que los anarquistas entienden que el Estado es un enemigo mayor. La percepción correspondiente parte de una certeza: la de que aquél, como tuvo a bien señalarlo una y otra vez Proudhon, no es en modo alguno una instancia natural y neutra que imparte justicia y protege a los débiles. La idea de que el Estado nos protege la han alentado, con singular empeño, en las últimas décadas

dos proyectos moribundos: el de la socialdemocracia y el del sindicalismo de pacto. Y no puede sino preocupar que quienes dicen contestar el capitalismo la recojan indemne, sin someterla a discusión alguna.

Porque el Estado no es una institución autónoma que vive al margen del capital, como han parecido pensar, también, y por cierto, algunos anarquistas. Como no lo es, carece de sentido el designio de controlarlo y dirigirlo para acabar con el propio capital, unas veces porque el proyecto queda enfangado en la miseria socialdemócrata y otras porque remite, sin

más, a un ejercicio estéril. Las ilusiones ópticas correspondientes ilustran a la perfección, con todo, el innegable éxito alcanzado por los sistemas que padecemos en la tarea de la generación artificial, e interesada, de consensos, y en la paralela de centralizar descarnadamente el poder.

Pero si parece claro qué significa el Estado en el capitalismo, no lo parece menos cuando la institución que nos ocupa se halla al servicio de un proyecto supuestamente *socialista*: la experiencia soviética, la de lo que en los hechos se antojó un *capitalismo burocrático de Estado*, reveló con

rotundidad que el Estado forjado a su amparo no dejó de subordinarse a los intereses de una nueva clase dominante. Aunque la idea de que es precisa una etapa de transición que conduzca desde el capitalismo al socialismo —o a lo que fuere— se antoja tan razonable como respetable, en modo alguno obliga a aceptar que en ella el Estado deba ser instancia ineludible. Del mismo modo, lo suyo es recordar que, pese a que, infelizmente, la mayoría de las modulaciones de las opciones *reforma* y *revolución* han entendido el Estado como agente articulador principal, la credibilidad de éste para la una y para

la otra tiene por fuerza que haber menguado, y notablemente, a lo largo de los últimos cien años.

John Holloway ha subrayado que el principal error de los movimientos revolucionarios de matriz marxista no ha consistido en negar la naturaleza capitalista del Estado, sino en malentender el grado de integración de éste en la red de las relaciones sociales capitalistas. El propio Holloway ha señalado que la noción de que la sociedad puede cambiarse a través del Estado descansa en la idea de que este último es soberano, de tal manera que la lucha por el cambio social se transforma

en una lucha por la defensa de la soberanía estatal. «La lucha contra el capital se convierte entonces en una lucha antiimperialista contra la dominación extranjera, en la cual el nacionalismo y anticapitalismo se fusionan»^[25]. Así las cosas, agrega Holloway, la autodeterminación y la soberanía estatal se confunden, cuando la esencia del Estado es por completo antitética de la perspectiva de la autodeterminación (o de la de la autogestión, apostillo yo). Holloway concluye, en suma, que el leninismo se asienta en un formidable equívoco: el que sugiere que la conquista del poder

del Estado es la culminación del impulso autodeterminador, del impulso que habría nacido, en el caso ruso, de los soviets^[26].

Hay que prestar atención también, con todo, a otra dimensión central del Estado, la represiva —ejércitos, policías, cárceles, psiquiátricos, escuelas, medios—, que ha sido siempre mucho más relevante que la protectora-asistencial. ¿Quién nos protege, por cierto, del Estado? La represión y la guerra son consustanciales a éste, al amparo de un proceso que se ha visto ratificado en los últimos tiempos, frente a las ilusiones que se alimentaron en el

pasado cercano. Ha ido ganando terreno, por añadidura, un fenómeno relativamente nuevo: el designio hipercontrolador. La naturaleza intrínsecamente coercitiva del Estado bebe, como lo ha sugerido repetidas veces David Graeber, de una contradicción fundamental: cuando aquél reclama para sí el monopolio del empleo de la violencia, basa esa pretensión en un poder distinto del suyo, esto es, en actos que eran considerados ilegales en el sistema jurídico anterior al del propio Estado, que en consecuencia surge de resultas de hechos violentos que en el momento de

producirse eran considerados ilegales^[27]. Graeber subraya cómo los revolucionarios franceses de 1789 eran culpables de alta traición desde la perspectiva del orden que estaban empeñados en contestar. Si los reyes, que se autoemplazaban interesadamente al margen de ese orden, encontraban en semejante operación un acomodo para salir del atolladero correspondiente, no sucede lo mismo, en cambio, con «el pueblo». Este último es invocado como fuente legitimadora de la violencia del Estado al tiempo que se considera con pánico cualquier horizonte de democratización genuina de los

procedimientos legales reguladores. El pueblo es entonces un fundamento meramente retórico, nunca material, del orden de la violencia estatal, que, siempre desbocada, en los hechos escapa por completo al control y la dirección populares. En tales condiciones gana peso, en virtud de su estricta racionalidad, la opción libertaria, que sostiene que la revolución en modo alguno puede consistir en hacerse con el poder coactivo del Estado: debe asentarse, antes bien, en el designio de apostar por la organización social desde la base. Es cierto, en fin, que muchos de los

perfiles de la institución Estado han ido mudando con el paso del tiempo. Así, y por ejemplo, el Estado europeo-occidental característico del siglo XIX —con sus aditamentos de farsa electoral y nula dimensión asistencial— se dotó en el XX de una pátina de *democracia* adobada de aparentes vínculos con el *bienestar* de la población. Como lo sugeriré un poco más adelante, estamos obligados a liberarnos —parece— de las muchas ilusiones ópticas que han rodeado al *Estado social de derecho*. La deriva autoritaria de la institución Estado, y su sumisión manifiesta a los intereses privados, cada vez más

evidentes en los últimos tiempos, no hacen sino fortalecer el diagnóstico anarquista, sólo en apariencia puesto en jaque por los Estados del bienestar. Para que nada falte, en suma, al argumento que a lo largo de los dos últimos siglos subraya que en el aparato del Estado pasaron a anidar numerosos parásitos se suma ahora la certeza de que hablamos de una maquinaria que vive a expensas, también, de las futuras generaciones. ¿No será, por cierto, que el Estado del futuro dará plena satisfacción de aquella vieja afirmación de Arthur Koestler que señalaba que en un Estado totalitario todo aquello que no

está prohibido es obligatorio?

Los Estados del bienestar

Desde una perspectiva libertaria es inevitable formular una crítica general de lo que los Estados del bienestar han supuesto en la segunda mitad del siglo XX en la Europa occidental (no hay, por cierto, manifestaciones del fenómeno fuera de ese ámbito geográfico). Con esa vocación se señala que son instituciones propias, y exclusivas, del capitalismo; se subraya que acarrearán mecánicas de delegación del poder, y de decisión sobre los recursos, que escapan a

cualquier lógica autogestionaria y de control popular, y que colocan siempre al Estado en el centro de todos los procesos; se certifica su visible relación con un proyecto muerto, el de la socialdemocracia; se llama la atención sobre sus vínculos con formas de sumiso sindicalismo de pacto como el que han avalado entre nosotros Comisiones Obreras (CCOO) y la Unión General de Trabajadores (UGT); se anotan sus inequívocos, y hasta cierto punto paradójicos, nexos con una economía de cuidados cuya carga negativa recae de manera abrumadora sobre las mujeres; se plantean dudas severas en lo que se

refiere a su sostenibilidad ecológica; se recuerda que son modos de organización económica y social característicos de los países del norte, sin que puedan identificarse rasgos que revelen una vocación de solidaridad con los habitantes de los del sur, y, en suma, se pone el dedo en la llaga de su evidente designio de acallar las contestaciones francas del sistema que padecemos.

Una vez se enuncian esas críticas, salta a la vista un problema no precisamente menor: si, por un lado, no sería muy saludable que esquivásemos lo que nos dicen, por el otro hay que atender de forma cumplida las demandas, lógicas,

que plantean las personas en materia de sanidad, educación o pensiones. No podemos decirle aun anciano, por ejemplo, que, como quiera que estamos empeñados en construir un ambicioso programa de comunas libertarias, debe renunciar a su pensión y a la atención en un ambulatorio de la seguridad social. La principal respuesta que se ha formulado ante este problema ha consistido en la defensa de una sanidad y de una educación públicas *autogestionadas y socializadas*. Aunque esa respuesta implica una encomiable conciencia de que el problema existe, admitamos que no acierta a resolverlo

de manera cabal. Ello es así ante todo por una razón fácil de identificar: la lógica de la autogestión y de la socialización casa muy mal —no casa— con la del Estado, y ello da pie a contradicciones insorteables.

Procuraré, de cualquier modo, una discusión más pegada al suelo. Hoy por hoy las demandas de preservación del Estado del bienestar chocan, entre nosotros, con dos escollos principales. El primero lo aporta lo que se intuye una lamentable ilusión óptica: la de que podemos volver a 2007, a la situación anterior a la del estallido de la *crisis financiera*, en abierta ignorancia —por

eso hablo de una ilusión— de que lo que tenemos ahora es una consecuencia lineal de lo que teníamos entonces. Esto al margen, en el mundo libertario es inevitable concluir que la mayoría de las gentes piden algo más que la mera reconstrucción de un capitalismo presuntamente regulado. El segundo escollo nace de una pregunta inevitable: ¿de cuánto tiempo disponemos para reenderizar las cosas en el ámbito de la sanidad, la educación o las pensiones, tanto más cuanto que la reconstrucción del Estado del bienestar reclama el concurso, en lugar central, de partidos, parlamentos e instituciones que no

parecen estar por la labor o, para decirlo mejor, que respaldan, con descaro o sin él, privatizaciones y recortes? Si asumimos una respuesta que no va más allá de lo que pueden aportar partidos, parlamentos e instituciones, ¿no nos veremos condenados a aceptar un escenario en virtud del cual el Estado del bienestar será, pese a las buenas intenciones de algunos, aún más raquítico en sus prestaciones de lo que lo ha sido siempre y acrecentará los lastres que he mencionado en el inicio de este epígrafe?

Muchas veces he contado que hace años, al calor de una de las muchas

movilizaciones estudiantiles, me acostumbré a recitar esa letanía que reivindicaba una enseñanza pública, universal, gratuita, laica y de calidad. Un buen día, mientras la enunciaba, recordé que cuando, décadas atrás, yo era un estudiante universitario solíamos criticar agriamente la enseñanza pública estatal por entender que era un mecanismo central de reproducción de la lógica del capital. Ojo que no íbamos desencaminados: lejos de cualquier horizonte autogestionario, la enseñanza pública ha impulsado a menudo el acatamiento de la autoridad, la obediencia, la competición descarnada,

el individualismo, la primacía de los valores de las clases altas y la sumisión ante el orden dominante. ¿Qué es lo que, al cabo, ocurrió con el paso de los años? El retroceso que fuimos experimentando en todos los terrenos aconsejó a muchos cavar una trinchera y salir en defensa, para evitar males mayores, de la enseñanza pública. Aunque esa decisión era, en sí misma, disculpable por lógica, malo será que se convierta, sin embargo, en un acicate para reproducir una vez más la lógica del capital. Si —repiteámoslo— las palabras *autogestión* y *socialización* se imponen al respecto como antídotos,

bueno será que seamos conscientes —lo reitero— de que casan mal, muy mal, con la institución Estado. Bien es verdad que, con certeza, peores serían las escuelas privadas anarquistas si responden, como con alguna frecuencia ocurre, a proyectos elitistas alejados de los de abajo.

Dónde acaba el Estado

La discusión sobre los Estados del bienestar —un término que embellece gratuitamente, por cierto, la realidad correspondiente— se hace valer en un terreno cenagoso: el que configuran

conceptos que no siempre nos sirven por cuanto son entendidos de manera distinta por unos y otros. Lo público, por ejemplo, no es necesariamente lo estatal, aunque la identificación entre ambas realidades ha ganado tanto peso que sortearla resulta difícil. Por otra parte, lo privado no remite ontológicamente a individualismos y egoísmos: desde una percepción legítima, una escuela anarquista tiene un carácter *privado*. Cerraré este breve pulso con los equívocos de la mano del recordatorio de que cada vez es más frecuente que lo público se vincule con lo *común*, en una perspectiva en la que caben sin

problemas —parece— los términos *autogestión* y *socialización*. Y agregaré, en fin, que a menudo los problemas no se resuelven, o se resuelven con excesiva comodidad, merced a un rechazo frontal de la institución Estado que prefiere olvidar tesituras delicadas y problemas complejos. Vaya un ejemplo al respecto: desde la solidaridad con un pueblo expulsado de su tierra en Galilea o en el Neguev, y encerrado en una cárcel en Gaza y Cisjordania, confesaré que, pese a no haber simpatizado nunca con la propuesta de configuración de un eventual Estado palestino, quiero ser

consciente de que tal propuesta no nace de la nada y atiende, antes bien, a la resolución de problemas perentorios, a costa, con certeza, y eso sí, de crear otros.

Los hechos como fueron, en el pensamiento anarquista se aprecia en ocasiones la tentación de cosificar y agrandar en exceso el Estado, como si fuera el único enemigo y la única fuente de poder. De la misma manera que muchos pensadores marxistas se han obsesionado con las relaciones de producción, muchos anarquistas lo han hecho con el Estado. Una de las consecuencias del ejercicio de

cosificación y engrosamiento que me atrae bien puede ser que se dejen en el olvido las otras manifestaciones del poder, llegado el caso más o menos autónomas con respecto al Estado. Hay un tipo de anarquismo que identifica este último exclusivamente con los ministerios —la revolución habría que hacerla con pico y pala, pero destructores— y no se percata de que llevamos el poder y sus reglas dentro de la cabeza, castigados como estamos por formas de opresión muy dispares. Si situamos el Estado dentro del marco general de las opresiones, su imagen se desvanece —hay algo más que el Estado

—, al tiempo que se fortalece, toda vez que el Estado se halla inequívocamente en el centro de esas opresiones.

Tampoco faltan las expresiones del discurso libertario que, obsesionadas — volveré a la carga— con el Estado, dejan en un segundo plano el capitalismo o ninguna atención prestan a fenómenos anteriores a este último, como es el caso de la sociedad patriarcal. No olvidemos que determinadas corrientes del pensamiento libertario, como el anarcoprimitivismo, parecen entender que la causa mayor de males y problemas no es el Estado, sino algo precedente que lo sustentaría: la

propia civilización humana que conocemos. Desde esta atalaya, contentarse con una crítica del Estado sería a menudo contestar la epidermis y eludir lo que está en el fondo.

Capítulo 4

Capitalismo. Lucha de clases. Autogestión

Anticapitalismo

Ya he señalado que aunque no todos los males que arrastramos los ha creado el capitalismo, buena parte de aquéllos son, con certeza, producto de este último. A duras penas podría sorprender entonces que el anarquismo, que es mal que bien coetáneo, en su dimensión doctrinal, del capitalismo industrial del XIX, haya asumido de siempre una

inevitable colisión con el capital y sus intereses. Parece tarea sencilla identificar qué es lo que los teóricos del anarquismo identifican en el capitalismo: la exclusión y la explotación, la desigualdad y la marginación, y, por encima de todo, el orden de la propiedad privada. Frente a un sistema socialmente nefasto, que puede resultar, sin embargo, individualmente gratificante, los anarquistas colectivistas y comunistas —esto es, la mayoría— reivindican la expropiación, primero, y la socialización, después, de la propiedad en el marco de una revolución

comúnmente etiquetada de *social*, y no simplemente *de política*. No se olvide al respecto que, cuando declaraban en sus pueblos el comunismo libertario, los libertarios aragoneses de la década de 1930 lo primero que hacían era quemar el registro de propiedad.

Más allá de todo lo anterior, el pensamiento libertario concluye que no hay posibilidad alguna de autonomía y de autogestión dentro del capitalismo, con lo que, por lógica, se impone salir de este último. Hacerlo, en fin, no reclama por necesidad ningún esquema determinista como el planteado por el *Marx maduro* ni exige con

perentoriedad la presencia de unos u otros elementos. «He repetido muchas veces que el socialismo es posible y necesario sea cual sea la forma de la economía y de la técnica; no se halla vinculado con la gran industria del mercado mundial, y tiene poca necesidad de la técnica industrial y comercial del capitalismo» (Gustav Landauer)^[28]. Conforme a esta perspectiva, la historia se hace sobre la base de una combinación de condiciones y voluntad, pero las primeras no establecen nada de manera firme, ineluctable e indudable.

La lucha de clases

La disputa sobre el capitalismo es, en una de sus dimensiones principales, la disputa sobre la lucha de clases. Hoy que la lucha de clases que protagonizan los de arriba ha alcanzado singular notoriedad, se impone una reflexión sobre la que despliegan, o deben desplegar, los de abajo. Y se impone porque a menudo lo de la lucha de clases se ha convertido en un icono cuyo significado poco más levanta que desacuerdos y diferencias.

La primera reflexión al respecto tiene que serlo, inevitablemente, sobre la

clase obrera. Confesaré que recelo por igual de quienes piensan que la clase obrera se ha diluido en la nada —que es un artefacto del pasado— y de quienes no aprecian ningún cambio relevante en la condición de aquélla. Si la primera de esas actitudes suele abocar en un desvaído impulso ciudadanista, la segunda acostumbra a traducirse en la repetición estéril de viejos lemas y monsergas. En las últimas décadas hemos asistido a cierta descomposición de las clases tradicionales, que habrían dado a luz instancias diferenciadas con relaciones a menudo tensas entre sí. Parece que el fenómeno es evidente en

el caso de la clase obrera, fragmentada por factores varios entre los que se cuentan el paro, la precariedad, el subempleo, el empleo a tiempo parcial y el peso de la economía sumergida. En virtud de un proceso paralelo, son muchos los expertos que identifican en la clase obrera tradicional, o en lo que queda de ella, una posición de relativo privilegio que estaría en el origen de conductas conservadoras y la enfrentaría a sectores, subproletarios o lumpemproletarios, cada vez más castigados. Lo anterior al margen, no faltan quienes consideran que no es lo mismo *clase trabajadora* que *clase*

obrero. ¿Quién quedaría encuadrado, por lo demás, en el primero de esos conceptos, el más general? Tal y como lo recuerda Holloway, ¿entrarían en esa categoría Marx y Engels, los campesinos de Chiapas, las feministas, los integrantes de los movimientos homosexuales, los policías?^[29] ¿Es útil, en fin, reducir la clase trabajadora al proletariado urbano que trabaja en fábricas, aun a sabiendas de que este grupo humano es cada vez menos numeroso?

Si asumimos, y probablemente no queda más remedio que hacerlo, que la clase obrera ya no es el sujeto incuestionado

que padece la explotación y encabeza la emancipación, mal haríamos en olvidar, con todo, que sigue estando ahí. ¿Cómo podríamos abandonar la contestación en el mundo del trabajo? Cuando hablamos de autogestión en lo primero en lo que pensamos es, por lógica, e inexcusablemente, en fábricas y empresas (aunque también, y claro, en otras instancias). La existencia, en suma, de problemas con la condición del sujeto revolucionario en modo alguno puede traducirse en un olvido de lo que supone la clase obrera, como tampoco puede avalar la conclusión de que ninguna atención hay que prestar a lo

que ocurre en el mundo de los desclasados, los lumpenizados o los precarizados.

La perspectiva libertaria dibuja históricamente cierto grado de preparación para la apertura de miras que reclama cualquier reflexión seria sobre los términos de la lucha de clases contemporánea. Subrayaré que para Marx las *sociedades primitivas* y sus secuelas de hoy —los campesinos, por ejemplo— remitían a una evolución social ya cerrada y de resultados no podían desempeñar papel activo alguno en la revolución que se esperaba. No es ésa una percepción compartida por la

mayoría de los pensadores anarquistas, que aprecian en el campesinado, en singular, un apego a la tierra y una encomiable capacidad de cooperación y apoyo mutuo. Lo que se manifiesta por detrás de esta disputa es un hecho bien conocido: si Marx parecía creer en el proletariado como sujeto revolucionario único porque creía en paralelo en la gran industria, en los desarrollos tecnológicos y en lo que significan las ciudades, sus coetáneos anarquistas — además de poner en cuestión las virtudes de todos estos últimos elementos— se acogían a una realidad más compleja de la que participaban segmentos de las

clases medias, campesinos y lumpemproletarios, en una amalgama en la que debían darse cita, junto con los proletarios, los más castigados.

Subrayaré que no se trata en modo alguno de que los pensadores anarquistas del XIX no se percatasen del potencial revolucionario del proletariado. Hay que contestar con radicalidad la distorsionadora y reduccionista visión del anarquismo como un movimiento de pequeños burgueses y artesanos con difícil —o muy fácil— ubicación de clase. Ni siquiera la obra de Proudhon, que es el reclamo más socorrido a efectos de

justificar semejante visión, da cuenta de ella de forma convincente. Lo que sí hacen esos pensadores —lo repetiré— es valorar el potencial revolucionario de otros grupos humanos, el proletariado aparte. Y el argumento más veces expresado al respecto es el que se refiere al ya mencionado papel, muy relevante, correspondiente al campesinado en los procesos revolucionarios del último siglo y medio —véanse si no las revueltas agrarias en muchos países colonizados—, y ello pese a las descalificaciones que aquél recibió de Marx, empeñado de siempre en retratar un grupo humano idiotizado y

reaccionario. Jean Giono señaló, por cierto, que Stalin había rebajado la condición de los campesinos para hacer de ellos obreros, en vez de levantar la condición de los obreros para convertirlos en hombres naturales, como los campesinos^[30]. Tampoco hay motivos sólidos para aceptar sin más, por otra parte, la descalificación marxiana del lumpemproletariado, comúnmente descrito por el pensador alemán como un mero amasijo de seres antisociales. Y no parece que Marx acertase mucho, por otra parte, en sus pronósticos relativos a la deriva y a la conducta del propio proletariado. Hay

muchos ejemplos de cómo algunas de las luchas obreras más prolongadas y duras guardan relación, en fin, con el hecho de que sus protagonistas conservan una parte de su vida general, y de su vida económica, en el campo próximo, de la mano de un escenario en el que los límites entre lo urbano y lo rural se difuminan. En sus escritos Murray Bookchin ha sugerido que en muchos de los primeros proletarios era fácil apreciar el ascendiente, saludable, del mundo precapitalista y campesino del que procedían^[31].

El ciudadanía

No es tarea sencilla explicar qué es eso de l *ciudadanismo*, un concepto que acaso puede encararse de dos maneras diferentes. La primera subraya su oposición a lo que, mal que bien, a menudo se ha llamado *obrerismo*. El ciudadanía postularía un conjunto de derechos que beneficiarían a los ciudadanos en general, de tal suerte que cualquier elemento vinculado con la lucha de clases tendría difícil acomodo en el proyecto correspondiente. Sería en esencia una propuesta articulada por gentes claramente insertas en la lógica

del sistema y, como tal, a poco más aspiraría que a gestionar éste de forma civilizada. La segunda descripción, estrechamente ligada con la anterior, considera que el ciudadanía, contento con cuestionar algunos elementos precisos de la realidad que padecemos, se opondría en esencia a cualquier contestación franca del sistema como un todo.

¿Cómo se ha revelado la cuestión del ciudadanía en muchos de los *movimientos sociales* —entendidos éstos en sentido amplio— contemporáneos? Lo primero que debo anotar es que entre éstos los hay que

exhiben una clara matriz ciudadanista y los hay, en cambio, que se alejan visiblemente de esa clave. Tampoco faltan las organizaciones en las cuales coexisten, de manera a menudo conflictiva, gentes que se emplazan en el ciudadanismo y otras que lo hacen en la contestación activa del sistema. Describir los movimientos sociales como una realidad cautivada por el ciudadanismo es, entonces, tan equívoco como hacer de ellos instancias ontológicamente volcadas en la contestación radical.

Anotaré, en segundo lugar, que por detrás de muchas discusiones colea la ya

invocada disputa relativa a la lucha de clases. Quienes creen en ésta como elemento central de articulación de los proyectos de emancipación no pueden cerrar los ojos —y repito argumentos que ya he empleado— ante los cambios, notables, registrados en los escenarios que heredamos del pasado. El principal recuerda que muchos de los elementos que apuntalaban a la clase obrera tradicional se han diluido, al tiempo que muchos de los integrantes de aquélla, con el sindicalismo de pacto como activo colaborador, han asumido dócilmente las reglas del sistema. Han aparecido, o se han consolidado, por lo

demás, nuevas materias y sujetos —las mujeres y el medio natural, por rescatar dos ejemplos— que obligan a repensar estrategias y tácticas, y que no remiten por necesidad a una propuesta ciudadanista; algunas de las contestaciones más hondas del capitalismo contemporáneo han surgido precisamente del feminismo y el ecologismo. En ese sentido, tan malo sería olvidar esas materias y sujetos como tirar por la borda el legado de las luchas obreras de siempre, opción esta última tanto más inquietante cuanto que están rebrotando muchos de los rasgos que caracterizaron la lucha de clases del

pasado.

En un tercer escalón está la disputa sobre los *materiales* y los *posmateriales*. Sin ninguna intención de proveer ninguna definición canónica, anotaré que los primeros remiten al mundo de las relaciones laborales, salariales y sociales, y obedecen a la satisfacción de lo que cabe entender — la cosa es más peliaguda de lo que parece— que son las *necesidades básicas*. Los segundos habrían emergido, en cambio, una vez satisfechas esas necesidades y responderían al designio de colmar convincentemente nuestras demandas en

lo que se refiere, por ejemplo, al ocio o a la cultura. Se ha dicho a menudo que los movimientos antiglobalización propios del norte opulento se situaban en el terreno de los posmateriales, aun cuando los radicados en el sur habrían permanecido, por el contrario, en el de los materiales. La verdad sea dicha, hay que preguntarse si esta distinción, que colocaría al ciudadanía en posición próxima a los posmateriales, tiene hoy mucho sentido. ¿En cuál de los dos ámbitos reseñados se emplazan, por ejemplo, las luchas ecológicas?

Vistas las dificultades que arrastran todos estos conceptos —ni podemos

prescindir de ellos ni sería saludable que los empleásemos sin asumir antes un ejercicio crítico—, parece sencillo reclamar la que debiera ser tarea principal de las instancias que aspiran a contestar el capitalismo como un todo: sumar las demandas que llegan del movimiento obrero que resiste —las que llegan en lugar prominente, entre nosotros, del universo anarcosindicalista— y las que proceden de los movimientos sociales no ciudadanistas, y singularmente las que tienen que ver con las mujeres y su postración y explotación, con las generaciones venideras y sus derechos,

y con muchos de los habitantes de los países del sur. La tarea en cuestión reclama, aun así, algo más: una contestación franca de la lógica de los Estados y una defensa paralela —como se reivindica tantas veces en este libro— de la democracia directa, de la asamblea, de la autogestión y de la desmercantilización.

Creo yo que muchas de las asambleas populares del 15-M, con su designio de apostar por la creación de espacios autónomos autogestionados y desmercantilizados, configuran adecuada ilustración de lo que significa dejar atrás la mera contestación

ciudadanista. La práctica cotidiana que me ocupa configura, por añadidura, un adecuado antídoto frente a determinado radicalismo verbal que, sin romper un plato, al tiempo que enuncia virulentas críticas del sistema, denosta las luchas cotidianas como si éstas, poco estimulantes, ningún activo aportasen de cara al futuro. Si abandonamos la oposición frontal a los desahucios o describimos las cooperativas integrales como proyectos parciales y *vendidos*, lo más probable es que el enemigo se sienta muy cómodo. Aunque, claro, tan malo como eso sería que rehuyésemos la contestación cabal de la realidad que

padecemos.

El anarcosindicalismo

La principal respuesta del movimiento libertario en el ámbito del trabajo ha sido sin duda, con peculiar fuerza en el primer tercio del siglo XX, el anarcosindicalismo. Sabido es que entre nosotros este último conserva un vigor innegable, por mucho que esté lejos de las cotas alcanzadas tres cuartos de siglo atrás.

Parecería poco saludable prescindir, en singular en un momento como el presente, de la aportación que supone el

anarcosindicalismo, como parecería arriesgado abandonar —ya lo he dicho— el mundo del trabajo. Ello se antoja tanto más cierto cuanto que por muchos conceptos estamos regresando a condiciones laborales propias del XIX, circunstancia que por sí sola reclama un reflatamiento del sindicalismo de combate. De manera llamativa empiezan a rebrotar viejos debates que algunos interpretaron habían quedado definitivamente arrinconados, como es el caso del que opuso a Marx y al naciente Partido Socialdemócrata Alemán en lo que se refiere a si el capitalismo acarreaba por necesidad la

polarización de clases y la degradación de la condición de los trabajadores.

Mientras no se demuestre lo contrario, el anarcosindicalismo —y con él fórmulas más o menos afines— sigue siendo, sean cuales sean sus deficiencias, el principal instrumento de manifestación de la voluntad anticapitalista en el mundo libertario. Ofrece las perspectivas de intervención más ambiciosas y visibles, como lo revela una comparación de sus activos, por superficial que sea, con los que aportan los llamados, y por definición fragmentados, *grupos de afinidad*. Exhibe una dimensión práctica, de

intervención real en la sociedad —y no sólo en el mundo del trabajo—, de la que carecen otras manifestaciones orgánicas del magma libertario. Constituye, por otra parte, un baluarte contra el sindicalismo estatalizado y sus taras, al tiempo que aporta un sugerente proyecto de futuro: «Actualmente, para el sindicalismo, el sindicato es el órgano de lucha y de reivindicación de los trabajadores contra sus patrones. En el futuro será la base sobre la cual se erigirá la sociedad normal, expurgada de la explotación y de la opresión», afirmó Émile Pouget en 1903^[32].

Nada de lo anterior significa que falten

los problemas en la propuesta anarcosindicalista. Probablemente son esos problemas los que justifican una afirmación muchas veces formulada: la que sugiere que el sindicalismo libertario es tanto más preferible cuanto menos sindicalismo es y más se abre a tareas dispares. No se trata de discutir la conveniencia de que exista un sindicato: de lo que se trata es de romper muchas de las fronteras del mundo del trabajo. Ello es así porque la actividad estrictamente sindical arrastras que no conviene olvidar. Ya se había referido a algunas de ellas, cien años atrás, Errico Malatesta. Rescataré

dos de sus frases. Si la primera, sin duda excesiva, subraya que «el sindicalismo no es ni será nunca sino un movimiento legalista y conservador, sin otro fin que la mejora de las condiciones de trabajo»^[33], la segunda afirma que «en el movimiento obrero el funcionario es un peligro sólo comparable con el del parlamentarismo. El anarquista que ha aceptado ser el funcionario permanente y asalariado de un sindicato está perdido para el anarquismo»^[34].

Más allá de las opiniones de Malatesta, el sindicalismo en general —también, aunque sin duda en menor medida, el anarcosindicalismo— otorga por lo

común una radical primacía al salario, y de resultas olvida —o al menos posterga— materias importantes. Nunca, o casi nunca, han sido prioridad de la acción de los sindicatos cuestiones como los límites medioambientales y de recursos, la marginación de las mujeres, la postración que padecen los desempleados o, por dejarlo ahí, los desafueros que rodean al consumo. Que a estas alturas todavía haya muchos sindicalistas que no entienden que una huelga general tiene que serlo, no sólo de producción, sino también de consumo, parece un cabal retrato de lo que quiero decir.

Obsesionado por el salario y, más allá de éste, por la acumulación de bienes, no faltan quienes estiman que el movimiento obrero debería reflexionar sobre la conveniencia de distinguir entre miseria y pobreza, a efectos de revalorizar la segunda frente a la miseria vinculada con la lógica del capitalismo y con el al parecer irrefrenable designio de acrecentar exponencialmente la riqueza. Desde esta perspectiva se recuerda que en muchas sociedades arcaicas, y en muchas sociedades campesinas, la pobreza era y es con frecuencia una elección voluntaria: «Se trata del designio de

mantener un equilibrio entre el grupo social y su territorio, de recursos siempre limitados. O, más aún, del diseño de preservar otro equilibrio, entre los miembros del grupo social, que evite que un incremento de la riqueza favorezca las desigualdades entre aquéllos en detrimento de la cohesión del grupo» (François Partant)^[35]. Por detrás, y como tantas otras veces, es fácil apreciar la importancia de distinguir los bienes relacionales —los que tienen que ver con nuestra a menudo alicaída vida social— y los bienes materiales.

La autogestión

Aunque el concepto está claramente presente desde mucho tiempo atrás, el término *autogestión* sólo pareció abrirse camino en la década de 1960, acaso como traducción, inicialmente al francés, del serbocroata *samo-upravlje*. Es relativamente común, por lo demás, la afirmación de que la extensión del vocablo se produjo al calor de los hechos franceses de mayo de 1968. Prueba fehaciente de que la propuesta retratada al calor de la palabra *autogestión* existía de antes la aportan, por rescatar un ejemplo entre muchos,

las resoluciones del congreso que la CNT celebró en 1919: hablan de la *socialización* de la tierra y de los instrumentos de producción y de cambio^[36]. Casi veinte años después, en 1936, el congreso que la propia CNT celebró en Zaragoza definió el comunismo libertario como un régimen producto de la federación de asociaciones agrarias e industriales, libres y autónomas, edificado sobre la base de los sindicatos y de las comunas libres^[37]. Bueno es recordar que entre nosotros existía, antes de la guerra civil, una notable cultura *autogestionaria* — las colectivizaciones así lo testimonian

— que no era privativa, por cierto, del mundo libertario; participaban de ella, también, muchos de los sindicatos de la UGT. Que esa cultura autogestionaria ha perdido dramáticamente fuelle lo certifica el hecho de que los dos sindicatos mayoritarios españoles del momento, CCOO y UGT, con centenares de miles de afiliados y recursos importantes, hayan sido incapaces de aprestar otra estructura autogestionaria que la que aporta una modesta agencia de viajes...

En el núcleo de la propuesta de la autogestión se halla la idea, muy cara a nuestros abuelos libertarios, de que el

mundo puede funcionar sin patronos, pero no puede hacerlo sin trabajadores. Frente a la agresión originaria que supone la propiedad privada concentrada en manos de unos pocos, y frente a la injusticia y la desigualdad consiguientes, la autogestión promueve la organización de todos, y no una organización por encima de todos. Lo hace, por añadidura, en los ámbitos más dispares, pero singularmente en el del trabajo, de la mano de la defensa paralela de fórmulas de coordinación federal. Combina, en suma, los principios de autonomía y de igualdad, plasmados en comunidades ricas y

plurales, no en realidades monolíticas. El pluralismo interno, la diversidad de opiniones y el respeto de éstas son vitales, como lo es la conciencia de que nada bueno se gana si se delega en instancias externas la resolución de los problemas.

Bien es verdad que tampoco la práctica autogestionaria está exenta de problemas. Rescataré dos de entre ellos. Si el primero es el del interés de las gentes —a veces, objetivamente, no están interesadas en participar—, el segundo remite al conocimiento real de las cosas, a veces muy liviano, que muestran esas mismas gentes. Cabe

preguntarse, claro, si la primera dimensión no ha sido interesadamente inducida por el sistema y si la segunda no ha alcanzado relieve inusitado porque hemos aceptado injustificadamente sociedades complejas que reclaman el concurso de los expertos. Los hechos como fueren, parece que el tejido resistente que proporcionan las prácticas autogestionarias es mucho más sólido que el que dispensan las parlamentario-partidarias.

La práctica de la autogestión, horizontal e igualitaria a carta cabal, implica por razones obvias la desaparición del

empresariado. Hora es ésta de señalar que el proyecto correspondiente poco tiene que ver con lo que en los últimos años se ha dado en llamar «economía del bien común». En la esencia de ésta se halla el designio de conseguir que los empresarios asuman, siempre dentro de las reglas del capitalismo imperante, una conducta mesurada. La idea de un *empresariado bueno* parece ajena, de cualquier modo, a todos los planteamientos libertarios.

Capítulo 5

Espacios de autonomía y nueva sociedad

Espacios de autonomía

Desde mucho tiempo atrás definiendo la idea de que la construcción de espacios de autonomía en los cuales procedamos a aplicar reglas del juego diferentes de las que se nos imponen debe ser tarea prioritaria para cualquier movimiento que ponga manos a la tarea de contestar el capitalismo desde la doble perspectiva de la autogestión y la

desmercantilización, y lejos, claro, de cualquier designio de competir con el sistema.

La opción que me ocupa es tan necesaria como honrosa y hacedera. En último término se asienta en la convicción de que hay que empezar a construir, desde ya, la sociedad del mañana, con el doble propósito de salir con urgencia del capitalismo y de perfilar estructuras autogestionadas desde abajo, lejos del trabajo asalariado y de la mercancía. Porque, como bien dijo Landauer, de la mano de un argumento similar al que ya le he atribuido, «nosotros somos el Estado, y seguiremos siéndolo en tanto

no hayamos creado instituciones que formen una verdadera comunidad»^[38].

Me parece, por añadidura, que esos espacios, que por lógica han de tener capacidad de atracción y de expansión, configuran un proyecto mucho más realista que el que preconiza desde siempre, ahora con la boca pequeña, la socialdemocracia ilustrada. Cuando alguien me habla de la necesidad de crear una banca pública, me veo en la obligación de preguntarme cuánto tiempo podemos aguardar a que aquélla se haga realidad, tanto más cuanto que la propuesta en cuestión tiene por necesidad que pasar, una vez más, por el

cauce de partidos, parlamentos e instituciones. ¿Es más utópico demandar la autogestión generalizada que reclamar un gobierno mundial o la reforma del Fondo Monetario Internacional?

Agrego —aunque creo que el añadido está de más— que esos espacios de autonomía de los que hablo no pueden ser, en modo alguno, instancias aisladas que se acojan a un proyecto meramente individualista y particularista; no se trata de crear, como ya lo había señalado Elisée Reclus, o como lo repitió Jacques Camatte un siglo después, pequeños Estados. Su perspectiva tiene que ser, por fuerza, y

al amparo de un efecto expansivo, la de la autogestión generalizada. No sólo eso: su aprestamiento no puede dejar de lado la contestación activa, frontal, del sistema, ni puede cancelar el combate con el capital y con el Estado. Antes bien, debe propiciar la insurrección permanente en todos los ámbitos, como lo hacen, por cierto, muchas de las propuestas que nacen del feminismo radical. No se olvide, por lo demás, que quienes pelean por esos espacios las más de las veces han preservado formas de lucha de honda tradición y, lejos del sindicalismo de pacto que se revela por todas partes, trabajan en organizaciones

que han estado de siempre en esa reyerta.

Parece sencillo retratar, siquiera sólo sea de forma somera, algunos de los objetivos que deben blandir los espacios de autonomía: acabar con la división del trabajo, con el *obrero-masa* víctima de trabajos repetitivos y con las consecuencias negativas de la mecanización; recuperar sabidurías en proceso de desaparición; restaurar la conciencia de lo que significa el trabajo autónomo, sin jerarquías ni instrucciones que vienen de arriba, y resucitar la dimensión colectiva y de colaboración, frente a la atomización presente; zanjar

la historia de la competitividad; rematar con la obsesión por el consumo desenfrenado, repartir el trabajo y hacer frente al desempleo; revalorizar el trabajo doméstico y repartirlo, y, en fin, terminar con el *homo oeconomicus* vinculado con las sociedades de la necesidad, y no con las del don^[39].

El debate sobre la autonomía

Cierto es que el proyecto que ahora defiendo ha suscitado críticas que merecen tanta atención como réplica. Se ha dicho, por lo pronto, y creo que

contra toda razón, que se asienta en una aceptación soterrada del orden capitalista. Sorprende que esto lo digan quienes han decidido asumir el camino de las dos vías alternativas que se vislumbran en el mundo de la *izquierda*: la parlamentario-legalista y la revolucionario-putschista. Si en el primer caso la sorpresa lo es por razones obvias, en el segundo remite a razones que deben serlo también, de la mano de la sonora aceptación de todo el imaginario del poder, de la jerarquía, de la vanguardia y de la sustitución. No quiero molestar a nadie cuando subrayo que esas dos vías presuntamente

alternativas comparten demasiados elementos comunes. En ambas falta cualquier reflexión seria sobre el poder y la alienación. En ambas se elude la consideración de lo que el primero significa en todos los ámbitos: la familia, la escuela, el trabajo, la ciencia, la tecnología, los sindicatos y los partidos. En ambas se esquivan las secuelas que acompañan a las sociedades complejas, a la industrialización, a la urbanización y a la desruralización. En ambas se aprecia lo que por lo común es una aceptación callada de los mitos del crecimiento, el consumo y la competitividad. En ambas

se barrunta, en fin, el riesgo de una absorción inminente por un sistema que en los hechos nunca se ha abandonado. Cuando estas gentes sonrían ante lo que entienden que es la ingenuidad utópica de quienes forjan espacios autónomos bien harían en revisar sus conocimientos de historia y en recordar cómo salieron adelante los primeros cristianos en la linde del imperio romano, cómo se consolidaron las incipientes empresas capitalistas frente a los Estados absolutos o cuáles fueron los éxitos, también las miserias, de unos socialistas, los primitivos —mal llamados utópicos—, de siempre

condenados al olvido.

Obligado estoy a apostillar que si la discusión que hoy rescato es muy antigua, hoy tiene un relieve acaso mayor que el que le correspondió en cualquier momento del pasado. Lo tiene al menos a los ojos de quienes estimamos que el capitalismo ha entrado en una fase de corrosión terminal que, merced al cambio climático, al agotamiento de las materias primas energéticas, a la prosecución del expolio de los países del sur, a la desintegración de precarios colchones y al despliegue desesperado de un nuevo y obscuro darwinismo social, coloca el

colapso a la vuelta de la esquina. Frente a ello, la respuesta de las dos vías alternativas antes mencionadas se antoja infelizmente débil: si en unos casos poco más reclama que la defensa de los Estados del bienestar y una «salida social a la crisis» —o, lo que es lo mismo, y tal y como lo sugerí en su momento, un tan irreal como sórdido regreso a 2007—, en otros se asienta en la ilusión de que una vanguardia autoproclamada, investida de la autoridad que proporciona una supuesta ciencia social, debe decidir por todos al amparo de su designio de imitar fracasos como muchos de los registrados en el

siglo XX. En su defecto, unos y otros promueven alegatos radicalmente anticapitalistas que no se preocupan de documentar cómo el proyecto correspondiente se llevará a cabo. Al final, y en el mejor de los casos, se traducen en una activa y respetable lucha en el día a día que tiene, sin embargo, consecuencias limitadas.

Bien sé que el horizonte de la autonomía, de la autogestión y de la desmercantilización no resuelve mágicamente todos estos problemas. Es fácil, por ejemplo, que en los espacios autónomos pervivan muchas de las tramas de la sociedad patriarcal. Y no

cabe descartar la posibilidad de que al amparo de aquéllos se afiancen la competición y la insolidaridad, con un respeto postrero de las reglas del capitalismo. Me limito a certificar que el horizonte que ahora defiendo nos acerca a una solución plausible. Ni siquiera creo que esté por detrás de las demás aparentes opciones en lo que hace a una discusión mil veces mantenida: la que nace de la pregunta relativa a si somos tan ingenuos como para concluir que nuestros espacios autónomos no serán objeto de las iras represivas del capital y del Estado. No lo somos: simplemente nos limitamos a

preguntar cuáles son las defensas que, para sus proyectos, desean y están en condiciones de desplegar nuestros amigos que preconizan las vías parlamentario-legal y revolucionario-putschista, tanto más cuanto que, las cosas como van, se intuye que no tendrán nada que defender. ¿Acaso son más sólidas y creíbles que las nuestras? ¿O será que, y permítaseme la maldad, quienes se lancen a la tarea de reprimir los espacios autónomos serán al cabo los amigos con los que hoy debatimos?

Dejo para el final, en suma, una disputa que no carece de interés: la de si el proyecto de autonomía y los otros dos

que he glosado críticamente aquí son incompatibles o, por el contrario, pueden encontrar un acomodo. Responderé de manera tan rápida como interesada: si la consecuencia mayor de ese acomodo es permitir que muchas gentes se acerquen a los espacios liberados, bien venida sea. Pero me temo que hablamos de perspectivas que remiten a visiones diametralmente distintas de lo que es la organización social y de lo que supone la emancipación. Y me veo en la obligación de subrayar esa tara ingente que es que en las apuestas de la *izquierda tradicional* no haya nada que

huela a autogestión, y sí se aprecie el olor, en cambio, de jerarquías, delegaciones y reproducciones cabales del mundo que aparentemente decimos contestar. Aunque nadie tiene ninguna solución mágica para los problemas, cada vez estoy más convencido de que hay quien ha decidido asumir el camino más rápido y convincente.

La sociedad del fututo

Parece que han perdido terreno aquellas versiones del anarquismo que concebían la revolución como un *momento* en el transcurso del cual un grupo humano

bien definido —a menudo identificado con una clase social— subvertía repentinamente las reglas existentes y perfilaba otras nuevas. Aunque la perspectiva mencionada ha adquirido, con los matices que queramos, carta de naturaleza en algunos momentos de la historia, sobran las razones para imaginar horizontes distintos, como el vinculado con largos procesos de lucha de clases acompañados de la progresiva gestación de espacios de autonomía, con la presencia, en papel protagónico, de grupos humanos menos compactos que aquellos que parecieron protagonizar muchas de las revueltas tendencialmente

emancipatorias del pasado. Al respecto, y a manera de conclusión, son muchos los que estiman que ha perdido peso, al cabo, la vieja distinción entre *evolución* y *revolución*. Fue Élisée Reclus quien afirmó que las irrupciones revolucionarias formaban parte inequívocamente de un proceso evolutivo natural. Por lo demás, pese a que algunos anarquistas niegan la existencia de una fase de transición, en la propuesta libertaria no es eso lo común, sino, antes bien, el empeño en subrayar que los rasgos de esa fase deben ajustarse puntillosamente a la condición del objetivo final, algo que,

por lógica, hay que admitir que implica cierto menoscabo de la entidad de la presunta fase transitoria. El empeño en cuestión se acompaña del firme convencimiento de que una revolución es la única salvación, pero no por ímpetu radical o por cerrazón dogmática, sino por mera lógica relacional.

Ya he señalado que el pensamiento libertario se muestra receloso del rigor y la utilidad de las teorías preestablecidas y los procesos deterministas. De resultas, no da mayor crédito a la idea de que la realidad de hoy conduce inexorablemente al

comunismo libertario o a algo similar. Recalca una y otra vez, eso sí, que la igualdad no puede generarse a través de instrumentos —el Estado, en lugar singular— que rezuman por definición jerarquía y desigualdad. Es impensable que una sociedad libre surja de las decisiones de una burocracia separada presuntamente portadora de conocimientos y virtudes especiales. En el meollo de la mayoría de los proyectos libertarios se aprecia, además, la huella del federalismo proudhoniano, esto es, la defensa de una sociedad articulada federalmente desde abajo, en la que, con la *comuna* como unidad básica, la

descentralización y la autogestión son procedimientos que permiten contrarrestar los efectos de la concentración del poder y de las decisiones que llegan de arriba. Por detrás se barrunta, claro, una defensa cabal de la autonomía plena de los individuos y de las instancias que conforman, de la mano de acuerdos libres y voluntarios. El manual *Anarquismo básico* recuerda que en la segunda mitad del XIX «a los anarquistas se les denominaba, no sólo *antiautoritarios* y *socialistas revolucionarios*, sino también *autonomistas y federalistas*»^[40].

La revolución que los libertarios tienen en mente será ante todo, en fin, una revolución *social*, y no una revolución *política*. «Nuestra emancipación no vendrá sino de una revolución que transforme toda la vida cotidiana *al mismo tiempo* que ataque al poder político y cree sus propios órganos, por medio de una insurrección que, combinando obra destructora y creadora, eche abajo los aparatos represivos y coloque en su lugar relaciones sociales no mercantiles, yendo hacia lo irreversible, quitándoles a los seres y a las cosas su cualidad de mercancías, socavando las bases del

poder burgués y estatal, cambiando estructuras y materiales» (Troploin)^[41].

Fotopoulos y Albert

Prestaré atención a dos teorizaciones recientes, moderadamente controvertidas, que se interesan por lo que habría de ser una sociedad libertaria. Hablo de las que llevan las firmas de Takis Fotopoulos y Michael Albert^[42]. No se trata, como es fácil imaginar, de visiones cerradas. Quienes reclaman propuestas cerradas en economía, ¿tienen por ventura alguna que ofrecernos? ¿La del mercado,

acaso?

La perspectiva de Fotopoulos se asienta en la defensa de una sociedad que, basada en la libre y voluntaria decisión, nunca en la imposición, permite la toma colectiva de decisiones, frente a la política oligárquica de hoy. En esa sociedad no habrá estructuras institucionales que reflejen relaciones desiguales de poder. Tras abolir las relaciones jerárquicas, y tras cancelar la primacía de los expertos, predominarán las fórmulas de elección por sorteo, con plena y permanente revocabilidad, de tal suerte que la delegación se ajustará a normas muy estrictas, con cometidos

claramente asignados. La asamblea será el órgano principal de las diferentes comunidades, coordinadas a través de consejos administrativos, regionales y confederales, con delegados nombrados con mandatos revocables y sujetos a rotación.

En la visión de Fotopoulos, la democracia tendrá que alcanzar también, inexorablemente, a la economía, de la mano de comunidades autosuficientes en el mayor grado posible. La propiedad será colectiva —no corresponderá a los trabajadores de una u otra fábrica—, como colectivos serán los recursos, asignados de manera confederal y

solidaria a través de fórmulas de planificación descentralizada. Estas tendrán como unidad de despliegue la *comunidad*, y no los centros productivos, con la vista puesta en satisfacer intereses generales y en rehuir los criterios que priman el crecimiento y la eficiencia. Fotopoulos señala al respecto que las cooperativas por sí mismas no son espacios de autonomía en plenitud, en la medida en que pueden ser, simplemente, una forma más de negocio. Importan más la dimensión integral y el diseño de prefigurar la sociedad futura sobre la base de la autogestión, del apoyo mutuo y de la

igualdad.

El modelo preconizado por Fotopoulos se beneficiará de una notable descentralización, al amparo de una apuesta rotunda por comunidades políticas más reducidas, menos burocratizadas y más cercanas a las gentes. Fotopoulos recuerda que a duras penas puede ser casualidad que exista una relación entre nivel alto de renta y tamaño reducido de los Estados: anota, de manera específica, que a principios del decenio de 1990 mostraban niveles altos de renta 37 de los 45 países que contaban con menos de 500.000 habitantes y 9 de los 13 con menos de

100.000^[43]. El funcionamiento de las pequeñas comunidades reivindicadas se caracterizará, en fin, por un abierto pluralismo interno respetuoso de las posiciones individuales. A los ojos de Fotopoulos, las nuevas tecnologías pueden cooperar en el despliegue de fórmulas de democracia directa y en la coordinación confederal.

El análisis de Albert, por su parte, es más detallado que el de Fotopoulos en lo que a la dimensión económica del modelo defendido se refiere. Me contentaré aquí con señalar algunos de los principios fundamentales que lo sustentan, que en los hechos son

similares a los postulados por Fotopoulos. Los centros de trabajo, por lo pronto, deberán ser propiedad de todos los ciudadanos, trabajadores y consumidores, que expresarán sus preferencias a través de consejos democráticos presentes en todos los niveles en un escenario de planificación participativa. Hay que rechazar, en otro terreno, la actual división del trabajo y, con ella, las jerarquías asentadas y las tareas repetitivas. La remuneración reflejará el esfuerzo realizado, el tiempo invertido y los sacrificios asumidos. La economía participativa postulada por Albert «representa una estructura

desarrollada a través de los consejos y el intercambio de información, que permite llegar a acuerdos flexibles de planificación libertaria permanentemente abiertos a cambios en las condiciones y en las preferencias de consumidores y trabajadores»^[44]. La propuesta, de visible carácter pragmático, tiene como objetivo principal la liberación con respecto a la economía, esto es, la postulación de una sociedad libre de la economía, tal y como la contemplaba, por cierto, Malatesta.

Capítulo 6

Historia y confrontaciones

Nuestros libertarios

En 2010, cuando se celebró el centenario de la fundación de la CNT, se hicieron frecuentes, en los circuitos de poder mediático, los ejercicios de desmitificación de lo que fue, entre nosotros, el movimiento libertario. Aunque desmitificar siempre es saludable, hacerlo con un objeto que antes fue sistemáticamente dejado en el

olvido constituye una operación llamativa, tanto más cuanto que sus responsables no muestran gran interés en liberarse de los lugares comunes demonizatorios que ellos mismos forjaron o, en su caso, heredaron. Al calor de esta ceremonia de la confusión han reaparecido algunos hábitos que abrazó la burguesía republicana tres cuartos de siglo atrás, en la forma de un intelectualismo que bebe del desprecio y de un paternalismo conmisericordioso aplicados sobre quienes entonces como ahora son *los invisibles*.

Nuestros libertarios tuvieron, claro, sus defectos. Si entre ellos operó a menudo

una vanguardia alejada de una base apática, la falta de planes serios sobre el futuro y las contradicciones en lo que atañe a la participación en el juego político se sumaron con frecuencia a una estéril *gimnasia revolucionaria* y, con ella, a una violencia gratuita. Nada de lo dicho invita a soslayar, sin embargo, los enormes méritos de un movimiento que dignificó a la clase obrera, desplegó un igualitarismo modélico en provecho de los más castigados, creció sin *liberados* ni burocracias, aportó eficaces instrumentos de resistencia y presión, desarrolló activas redes en forma de granjas, talleres y cooperativas,

desplegó audaces iniciativas educativas y culturales, y mostró, en fin, en condiciones infames, una formidable capacidad de movilización. La CNT fue, por añadidura, un agente vital para frenar, en julio de 1936, el alzamiento faccioso, protagonizó en lugar prominente, en los meses siguientes, una experiencia, la de las colectivizaciones, que bueno sería llegase a conocimiento de nuestros jóvenes y padeció una represión salvaje por parte del régimen naciente. Varios libros de recomendabilísima lectura —*La cultura anarquista a Catalunya* de Ferran Aisa, *¡Nosotros los anarquistas!* de Stuart

Christie, *Venjança de classe* de Xavier Diez, *La lucha por Barcelona* de Chris Ealham, *Anarquistas* de Dolors Marin y *La revolución libertaria* de Heleno Saña^[45]— recuperan ese mundo de ebullición social y lucha permanente.

Volveré, con todo, a lo del discurso oficial, siempre vinculado con un lamentable ejercicio de *presentismo*: lo que ocurrió tiempo atrás se juzga sobre la base de los valores que —se supone— son hoy los nuestros. Nada más sencillo entonces que olvidar las condiciones extremas que, en lo laboral y en lo represivo, se hicieron valer en el decenio de 1980, como nada más fácil

que homologar la violencia del sistema con la de quienes la padecían. Nada más razonable que dar por demostrado el talante reformista de la segunda república —¿de trabajadores?—, olvidando en paralelo la represión a la que se entregó —no sólo durante el *bienio negro*—, el incumplimiento sistemático de las leyes aprobadas y, tantas veces, la aceptación callada de muchas de las reglas del pasado. Desde la comodidad del presente nada más lógico, en fin, que oponer a sindicalistas buenos y anarquistas malos mientras se enuncian rotundas certezas en lo que se refiere a la condición venturosa de la

participación de la CNT en el juego político tradicional, se estigmatiza como anacrónico y deleznable todo lo que oliese a revolución social, y se convierte a los libertarios en responsables mayores de los problemas de la república.

Baste un botón de muestra de todo lo anterior, que en este caso asume la forma de la manida contraposición entre anarquistas violentos —a menudo presentados como genuinos delincuentes, responsables de tantas muertes— y pulcros militantes de los partidos de la izquierda, que habrían mantenido siempre la compostura. Uno

de los valedores mayores del discurso oficial, Santos Juliá, señaló en su momento, en las páginas de *El País*, que «las matanzas en el bando franquista durante la guerra civil no fueron de los republicanos, sino de los partidarios de una revolución social que, de haber triunfado, también hubiera supuesto el fin de la república»^[46] (*sic*). Josep Fontana, en su seudorréplica en *Público*^[47], se inclinó llamativamente por sortear el debate principal: interesado por separar las violencias de franquistas y republicanos, prefirió dar la callada por respuesta ante lo que sólo puede entenderse que era, del lado de

Juliá, una demonización acrítica, y señoril, de la revolución social, acompañada de una canonización de la república, fuente, al parecer, de todas las bondades. Este tipo de discurso es, por lo demás, muy frecuente en el libro colectivo que un puñado de historiadores, más o menos vinculados con la *izquierda oficial*, entregó a la imprenta a principios de 2012, para contrarrestar las manipulaciones de la Real Academia de la Historia^[48].

Lo del *presentismo* se asienta siempre, por añadidura, en una cabal aceptación de las presuntas bondades del orden que hoy disfrutamos. Desde esa atalaya

puede entenderse que otro historiador de prestigio, José Álvarez Junco, quien al parecer no ha oído hablar del *caso Scala* —el incendio barcelonés de 1978 en el que se intentó inculpar al movimiento libertario— se permita afirmar que la CNT no levantó la cabeza luego de 1975 por su incapacidad para aceptar las reglas, sacrosantas, de la transición. Si cada cual es libre de expresar sus opiniones, bueno será que guardemos las distancias con respecto a quienes ofrecen esas últimas como el producto granado de un agudo y científico trabajo tras el que se ocultan, sin embargo, prejuicios sin cuento y

versiones tan interesadas como ideológicas de la historia.

El último de los estigmas de este miserable discurso es la reiterada afirmación de que el anarquismo murió, entre nosotros, en 1989. Para desmentirla sobran los datos, y de muy diversa índole. Recordemos que el anarcosindicalismo sigue vivo y con presencia, por mucho que los medios de comunicación prefieran seguir vinculándolo, sin más, con piquetes y violencias. La huella del pensamiento libertario se aprecia con facilidad, también, en movimientos sociales nuevos —el feminismo, el ecologismo,

el pacifismo— y novísimos —los mundos de la antiglobalización, del decrecimiento o de la *indignación*—, muchas de las estrategias de estos movimientos, que nos pueden parecer extremadamente innovadoras, habían sido desarrolladas, como intentaré justificar inmediatamente, en el mundo libertario ochenta años atrás. La urgencia, por otra parte, de dar réplica a la quiebra sin fondo de la socialdemocracia y del leninismo ha vuelto a poner sobre la mesa palabras como *autogestión*, *socialización* y *descentralización* en provecho de sociedades no asentadas en la coacción

ni en la búsqueda del beneficio, y recelosas del supuesto papel liberador de las tecnologías. Así los hechos, la afirmación, tan común en la prédica de palacio, de que el anarquismo es una ideología del pasado retrata bien a las claras en qué tiempo vive quien la formula.

El mito republicano

El único motivo serio que invita a respaldar entre nosotros la opción republicana es la podredumbre de la monarquía que padecemos. Esa opción sobreentiende a menudo, sin embargo,

que los problemas más importantes que arrastramos se vinculan estrecha y exclusivamente con la institución monárquica. ¡Como si una república los resolviese de forma mágica! Se impone recordar, antes bien, que la mayoría de los Estados miembros de la Unión Europea (UE) son repúblicas sin que ello de por sí garantice nada relevante.

Es verdad, ciertamente, que en el caso español la reivindicación de una república no sólo hunde sus raíces en la certificación de la condición de la monarquía realmente existente: bebe también del deseo de devolver su dignidad al régimen político que imperó

en el decenio de 1980. Aunque semejante deseo es muy respetable — cómo no honrar a los maestros republicanos, cómo no recordar a quienes plantaron cara al fascismo—, bueno sería que las gentes que pretenden darle rienda suelta guarden las distancias con respecto a lo que al final se antoja, también aquí, un delicado proceso de invención de una tradición.

Y es que ningún favor hacemos a la verdad si ahorramos críticas a lo que fue la segunda república. No hablo ahora, claro, de las que ha vertido la literatura *revisionista* de la derecha ultramontana: pienso en las que ponen el dedo en la

llaga de cómo la república sirvió de asiento a los intereses de una ascendente burguesía que no dudó en mantener afilados instrumentos de represión contra esas clases populares que decía querer alfabetizar. Pienso en cómo a la postre dejó las cosas como estaban en ámbitos decisivos. O pienso en la necesidad de desactivar los mitos que con el paso del tiempo se han forjado alrededor de personajes tan equívocos como Azaña y Ortega; el primero retratado como un estadista portador de un proyecto nacional modernizador y en modo alguno vinculado con la burguesía ascendente recién mencionada, y el

segundo descrito, sin más, como un impecable demócrata, europeísta, federalista y tolerante.

Bueno será, en fin, que no perdamos de vista que a menudo colocamos bajo la etiqueta general de *republicanos* a muchas gentes que, desde la perspectiva de una inapelable revolución social, pelearon por otros horizontes. «La policía republicana es como la monárquica, de la misma manera que la tiranía republicana es igual que la de la monarquía. La policía no ha cambiado; nunca cambiará. Su misión era, es y seguirá siendo la persecución de los trabajadores y de los pobres», rezaba en

1932, con impecable lucidez, un editorial de *Solidaridad Obrera*^[49].

Los años de la guerra

Permítaseme que dedique un tiempo a glosar lo que los libertarios hicieron en los años de la guerra civil española, un momento en el que los trabajadores, o muchos de ellos, plantaron cara al fascismo, algo que no hicieron —o hicieron con muchos menos arrestos— sus homólogos alemanes, italianos o franceses.

Sabido es que en esos años se hizo valer una aguda y tensa polémica que dividió

a quienes sostenían —en sustancia los libertarios— que había que hacer simultáneamente la guerra y la revolución, y quienes aseveraban que la única prioridad consistía en ganar la guerra. El escenario fue singularmente hostil para los primeros, que padecieron, claro, los efectos de esta última, pero también el acoso, el boicot y la falta de colaboración, en muchos casos, de las autoridades republicanas y de las fuerzas políticas que respaldaban a estas últimas. El partido del orden, como reza su nombre, asumió una defensa cabal del orden establecido, simbólicamente plasmada en la

devolución a sus propietarios de muchas de las empresas y tierras que habían sido colectivizadas en el inicio de la guerra. De resultas quedó interesadamente en el olvido, en las décadas siguientes, y también en lo que hace al bando republicano, el experimento colectivizador, en la mayoría de los casos realizado voluntariamente, sin estructuras jerárquicas, por obreros industriales y campesinos.

Poca atención se ha prestado al hecho de que en 1936 reaparecieron en España muchos de los debates rusos de dos décadas antes. ¿Estaban dadas en

España las condiciones para una revolución? Buena parte de la historiografía *leninista* que había respondido afirmativamente a esa pregunta en el caso de Rusia pareció entender que en España, en cambio, las condiciones faltaban, de tal suerte que, desde esta perspectiva, el amago de aparente revolución registrado en 1936 habría sido antes el producto del fracaso, bien que relativo, del alzamiento militar que la secuela de un escenario objetivamente propicio para aquélla. Por detrás era fácil barruntar un hecho prosaico: la perspectiva de una revolución en España se desdeñaba

porque aquélla a duras penas iba a ser controlada y dirigida por quienes enunciaban el argumento. La respuesta libertaria se mostró, claro es, mucho menos impregnada de certezas objetivistas y mucho más propensa a identificar posibilidades varias que se derivaban de circunstancias complejas (y no sólo del golpe militar).

Las cosas como fueron, algunas de las modulaciones de la crítica leninista — no hablo ahora, entiéndase bien, del discurso *oficial* emitido por el Partido Comunista de España— coincidieron en señalar que en 1936 los anarquistas debían haber tomado el poder (cabe

concluir que los leninistas creían, por cierto, a su manera, en el movimiento libertario español, por el que parecían mostrar una subterránea admiración: de lo contrario nunca habrían sugerido que un rival decía haberse hecho con gobiernos y ministerios). Es cierto que los anarquistas no tomaron unilateral y excluyentemente el poder —en esto fueron consecuentes—, como lo es que en los hechos, y al menos en su cúpula directora —porque, en efecto, acabó por generarse una instancia de esta naturaleza—, renunciaron a desplegar en plenitud una revolución desde la base y entraron a menudo en abierta

contradicción con los principios que declaraban ser suyos. Este curioso proceder acabó por generar un teatro muy singular: mientras, por un lado, se subrayaba que los libertarios eran gentes en las que no convenía confiar —un obstáculo en el camino del orden republicano—, por el otro comúnmente se olvidaba que la CNT hizo en sustancia lo que se le pedía. Se incorporó, en particular, a los gobiernos catalán y español, con resultados bien conocidos: en un magma en el que menudearon los problemas de democracia interna, en el que se asentó una incipiente burocracia y en el que el

debate faltó, no sólo no obtuvo ningún beneficio para su causa, sino que pronto hubo de confirmar la magnitud del error cometido. Actuó, por lo demás, con una ingenua generosidad que no hicieron valer otros: no olvidemos que durante la guerra civil la conducta del mundo libertario fue infinitamente menos agresiva y planificada que la del aparato de poder de la república y sus apoyos. Así los hechos, y a mi entender, el registro de esos años —en él se dieron cita, en una combinación inabordable, el experimento más hermoso y los errores más descomunales— no demostró la ineptitud del proyecto anarquista, sino

las consecuencias, nefastas, de su abandono.

¿Por qué aceptar, para terminar —y vuelvo a la discusión teórica sobre las bases de una eventual revolución—, el supuesto error de la singularidad española, de la anomalía, de un anarquismo y un anarcosindicalismo que prosperaron después de la primera guerra mundial? ¿Acaso les fue mucho mejor a otros? ¿No resultó ser esa anomalía una explicación principal de por qué el fascismo hubo de tomarse tres años para asentar sus raíces en el grueso de la península Ibérica? ¿No estamos en la obligación, en fin, de deshacernos de

muchos de los sambenitos que se han colgado a hombros de los libertarios españoles? Veo complacido, al respecto, que algunos de los historiadores profesionales han empezado a asumir, bien que nuestros anarquistas no configuraron un movimiento milenarista —ni siquiera en el sur peninsular—, bien que no hay ningún motivo para descalificar apriorísticamente la apuesta correspondiente. Parece un prometedor inicio de revisión.

El ejemplo de la CNT

El libro de Chris Ealham que ya he mencionado aporta una información preciosa en lo que respecta al tipo de acción desplegado por la CNT, durante un cuarto de siglo, en un recinto singular: el de la ciudad de Barcelona. Retrata, por lo pronto, una transformación revolucionaria del espacio y del control de la vida pública^[50], con una aguda conciencia de comunidad y de autonomía local^[51], un esfuerzo granado orientado a hacer impenetrables, independientes y solidarios los barrios^[52], y, en fin, el despliegue de prácticas de hondo sentido democrático. En la trastienda lo

que se reveló fue el designio de hacer valer una moral superior a la de los *burgueses*, comúnmente percibidos como criminales, y ello al amparo de un movimiento muy activo en la denuncia de lo que suponían el alcohol, la prostitución, las instituciones religiosas, el espectáculo de los toros o la represión sexual. El resultado mayor fue un *nosotros* colectivo y exultante^[53] enfrentado a unas clases propietarias que impedían la satisfacción de necesidades vitales como las vinculadas con el vestido, la comida y la vivienda^[54]. Un *nosotros* acompañado, también, de una defensa expresa de la

ilegalidad, entendida como «anarquista y revolucionaria»^[55]. «Yo soy un anarquista puro y robo bancos, pero soy incapaz de robar a los pobres, como hacen otros», afirmó uno de los asaltantes de una armería^[56].

La Barcelona libertaria hizo gala frecuente de su apoyo a las prácticas autogestionarias. Recordaré, por ejemplo, que en su congreso de 1919 la CNT se propuso la expropiación de solares sin edificar y la construcción de inmuebles por los sindicatos. Termes recuerda, en un orden de cosas diferente, que se incitó a los sindicatos de artes gráficas a aplicar una *censura roja* de

aquellas publicaciones que informasen de manera tendenciosa de las cuestiones obreras^[57]. ¿Imagina alguien algo semejante, hoy, del lado de los sindicatos mayoritarios españoles? Muchas de las iniciativas que nos parecen estrictamente contemporáneas habían sido experimentadas, por lo demás, por nuestros abuelos anarquistas y anarcosindicalistas, buenos conocedores de lo que significaba la acción directa. Hablo de huelguistas y parados que se negaban a pagar en los restaurantes, de grupos de mujeres que, protegidas, asaltaban las tiendas o, al amparo de operaciones más delicadas,

de atracos a bancos y a quienes transportaban dinero y nóminas. Menudearon también las protestas encaminadas a conseguir rebajas en los alquileres o en los precios de los alimentos. Existía —no lo olvidemos— un Sindicato de Inquilinos, que en 19212 llegó a convocar una huelga en colaboración con el de obreros de la construcción. La ocupación de viviendas estaba a la orden del día, como lo estaban lo que hoy llamaríamos *escraches* delante de las casas de los grandes propietarios. Que las iniciativas trascendían el ámbito del trabajo lo demuestra el hecho de que en la década

de 1980 la Comisión de Defensa Económica se propuso acrecentar la conciencia de los trabajadores en lo que hace a los problemas del consumo frente a los intereses de especuladores, rentistas y comerciantes, de la mano de numerosas denuncias relativas a la baja calidad de los productos o de demandas en lo que se refiere a las escuelas, los centros sanitarios, el alumbrado y el transporte.

Otro de los rasgos de la práctica libertaria fue su condición manifiestamente inclusiva. En instancias en las cuales el respeto por los ancianos era proverbial, se revelaba también una

constante preocupación por los problemas de los desempleados. Con frecuencia se configuraron grupos de parados que buscaban trabajo y ejercían de esta forma, colectivamente, cierta coacción sobre los empresarios. Existían también bolsas de empleo que manejaba la propia CNT, y que obedecían al propósito de presionar sobre los patronos y controlar sus prácticas. Pero la Confederación era a menudo, por añadidura, la vía de entrada e inserción en las ciudades de los inmigrantes que llegaban a éstas. Para que nada faltase, los libertarios gustaban de rechazar las categorías que,

en las cárceles, invitaban a distinguir entre presos políticos, sociales y comunes. Bien es verdad, para decirlo todo, que no parece que pueda afirmarse que las cosas discurriesen conforme a las mismas pautas en lo que se refiere a las mujeres, víctimas frecuentes de marginación, y relegadas comúnmente a papeles secundarios.

Agregaré que el mundo libertario generó una nutrida red de instancias de apoyo en el terreno cultural y propagandístico. Pienso en asociaciones, ateneos —con locales que ofrecían productos con precios reducidos o que programaban espectáculos de música y de teatro, en lo

que se antoja un ejemplo más de lo que en este libro he llamado *espacios de autonomía*—, escuelas racionalistas — entregadas a la alfabetización y a la difusión cultural—, cooperativas, talleres, granjas, periódicos, editoriales, bibliotecas y clubes excursionistas y naturistas. Todavía está por estudiar la solidísima relación con el mundo de la cultura, y en singular con el de la cultura escrita, que han mostrado de siempre tantos libertarios que con toda evidencia se levantaron por encima del horizonte que una sociedad lastrada por la injusticia y la desigualdad les había preparado. Ealham sostiene que toda

esta trama permitió que al calor de la CNT se forjase una cultura proletaria autónoma capaz de resistir el influjo que en tantos otros lugares ejercían instrumentos de cultura de masas que, en el ámbito del deporte o de la música, erosionaban el vigor de la conciencia socialista^[58].

Marx y sus seguidores

Me gustan poco los alegatos obscenamente identitarios que tantas veces han rodeado la relación —la pugna, por mejor decirlo— entre libertarios y marxistas. Si siempre me ha

molestado la petulancia de muchos de los segundos, presuntos portadores de una complejísima ciencia social que reclama sacerdotes, tampoco me siento cómodo ante determinados discursos que, desde la atalaya libertaria, rehúyen la discusión crítica sobre materias importantes.

Y es que lo primero que se impone, desde esa atalaya, es distinguir entre unos y otros *marxistas*. Salta a la vista que hay poca conexión entre un leninista arrogante que cree militarmente en el partido redentor y maneja sin cautelas la misma fraseología de siempre, por un lado, y los marxistas heterodoxos que en

muchos casos han bebido, y así lo han reconocido, de una vena libertaria, por el otro. Aunque puesto a elegir posiciones que me producen singular inquietud, me acogeré a la de quienes, aparentemente abiertos y dialogantes, hacen gala a menudo de silencios dramáticos. Valga un ejemplo somero: el que aporta un libro, *La idea del comunismo*, de Tariq Ali^[59]. El texto en cuestión no hace justicia, por lo pronto, al título, habida cuenta de que apenas presta atención a *la idea* del comunismo. El trabajo de Ali identifica este último, sin más, con el pensamiento de Marx y Engels, y con el de quienes de ambos se

han reclamado, obviando cualquier consideración de las corrientes comunistas que han discurrido por otro cauce, y en singular la libertaria (no busque el lector en sus páginas, sin ir más lejos, ninguna mención de Bakunin, de Kropotkin o de Malatesta). Ali sorteando sorprendentemente la discusión sobre el Estado, hace lo imposible para salvar la cara a Lenin y a Trotski —todos los males los genera el *estalinismo*—, ignora las críticas que los experimentos soviético y chino merecieron desde postulados anarquistas o desde el propio marxismo heterodoxo, y al final, y a buen seguro sin quererlo, alimenta la

especie de que para calibrar lo que es el *comunismo* basta con dirimir qué fueron los sistemas de tipo soviético.

Aceptaré de buen grado, por lo demás, que deslindar lo que dijo e hizo Marx no siempre es tarea sencilla. Si tengo que empezar por la cara saludable del pensador alemán, anotaré que la dimensión antiestatalista del pensamiento de Marx, y del de Engels, ha sido mil veces ninguneada. Recordaré en este caso al Engels de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, quien tuvo a bien afirmar lo que sigue: «La sociedad, que organizará de nuevo la producción sobre

las bases de una asociación libre e igualitaria de los productores, transportará toda la máquina del Estado allí donde, desde entonces, le corresponde tener su puesto: al museo de antigüedades, junto al torno de hilar y el hacha de bronce»^[60]. Y subrayaré que se ha abusado de la glosa del concepto, poco frecuente en la obra de Marx, de *dictadura del proletariado*. Para terminar preguntando: ¿dónde están esos marxistas que olvidan que Marx a menudo definió el socialismo como una federación de comunas libres y no como un Estado burocratizado y centralizado, en lo que entiendo que separa de manera

drástica las percepciones de aquél y las que en los hechos blandió, a partir de 1917, Lenin? Confesaré, aun así, que presentar a Marx como un pensador libertario es violentar la realidad. Y ello por mucho que se citen con profusión al respecto los *Manuscritos de 1844* —con la teoría de la alienación— y *La guerra civil en Francia* (como se cita, en el caso de Lenin, *El Estado y la revolución*). La cuidada antología del pensamiento *libertario* de Marx y Engels que hace bastantes años entregó a la imprenta Carlos Díaz me parece que, no sin paradoja, retrata cabalmente lo anterior^[61].

Tal vez es éste el momento de recordar, por otra parte, que los anarquistas coetáneos de Marx —con Bakunin en lugar prominente— parecieron aceptar el meollo de la crítica de la economía política desplegada por aquél, en el buen entendido de que a menudo subrayaron que semejante aceptación mucho le debía a la idea de que tal crítica anclaba sus raíces en conceptos ya asentados en la práctica del movimiento obrero del momento^[62]. Lo que en ocasiones se ha descrito como un gesto de apertura intelectual en Bakunin —la mentada aceptación de la economía política marxiana— también puede

interpretarse, sin embargo, como una imperdonable dejadez. Las cosas como fueron, los principales teóricos del anarquismo decimonónico renunciaron a desplegar una crítica de la economía política que respondiese de manera más afinada a los presupuestos conceptuales del anarquismo, opción que hoy se nos tiene que antojar por fuerza delicada. Ello es así por mucho que tenga su relieve el hecho de que ninguno de esos teóricos decimonónicos del anarquismo se propusiese desplegar una macrocosmovisión como la que Marx intentó sacar adelante.

Aunque el grueso de las teorizaciones de

Marx sobre el trabajo asalariado, la mercancía o la plusvalía merecen toda la atención del mundo, cinco son, a mi entender, las carencias mayores de la propuesta marxiana: la ignorancia en lo que respecta a muchas de las opresiones y alienaciones que padecemos, y en lo que hace, por consiguiente, a las raíces de la emancipación; una dramática idealización del desarrollo de las fuerzas productivas como fuente de prosperidad y de justicia; la intuición de que los recursos materiales a nuestra disposición son inagotables; la incapacidad de percatarse de las explotaciones y marginaciones

específicamente padecidas por las mujeres, y, en fin, un irrefrenable jacobinismo. En la trastienda, y en un diseño lastrado por la defensa de fórmulas aberrantes de centralización que mucho le deben —lo diré una vez más— a la presunción de disponer de una ciencia social que debe ser gestionada por un grupo de especialistas, cierto marxismo ha entronizado —ha robado— la palabra *socialismo* como si fuese el reflejo mayor de su apuesta, de la misma manera que el capitalismo ha gustado de identificarse, también interesadamente, con la democracia.

El poder: el experimento soviético

Si tiene algún sentido discutir sobre las querencias y opciones de Marx, la presunta concreción del pensamiento de éste en la forma de lo que al cabo conocimos como sistemas de tipo soviético deja poco margen de maniobra.

Lo primero que conviene reseñar al efecto es la lucidez previsoras de muchos de los análisis anarquistas que pusieron sobre aviso ante posibles consecuencias de la aplicación de las ideas de Marx. Hablo de derivas posibles porque es

cierto que la relación entre la obra de este último y lo que Lenin hizo con ella es materia controvertida, de tal suerte que no hay mayor motivo para atribuir al primero muchas de las decisiones asumidas por el segundo. En un sentido parecido, tan ingenuo sería confundir a Lenin con Stalin como concluir que el primero nada tuvo que ver con el escenario perfilado por su sucesor en la dirección del Estado soviético. Al respecto de esto último no me cuento, por cierto, entre quienes estiman que la mayoría de las miserias que acarreó ese Estado fueron el producto de la insidia estaliniana: la semilla la había plantado

Lenin al amparo de la cancelación del poder independiente de los soviets, de la decisión de proscribir otras opciones políticas, de un proyecto aberrantemente centralizador que sirvió de asiento a la burocracia naciente, de la reconstrucción de buena parte de la lógica imperial del zarismo o, en suma, de una interpretación *sui generis* de lo que Marx había intuido que debía ser el desarrollo del capitalismo y de las formaciones sociales.

Vuelvo, con todo, a lo de los análisis anarquistas y me acojo a tres manifestaciones de éstos. La primera es de Bakunin y dice así: «Los líderes del

Partido Comunista, y singularmente el señor Marx y sus seguidores, procederán a liberar a la humanidad a su manera. Concentrarán las riendas del gobierno en una mano fuerte. Establecerán un banco estatal único, concentrarán en sus manos toda la producción comercial, industrial, agrícola, e incluso la científica, y a continuación dividirán a las masas en dos ejércitos —industrial y agrícola— bajo el mando directo de los ingenieros del Estado, que constituirán una nueva y privilegiada clase científica y política»^[63]. La segunda corresponde a Tolstoi, aun cuando este último cabe

entender que fue una suerte de anarquista a regañadientes: «Incluso si sucediese lo que Marx predijo que ocurriría, lo único que sucederá es que el despotismo permanecerá. Si ahora son los capitalistas los que mandan, entonces lo harán los directores de la clase obrera»^[64]. La tercera, en fin, le toca a Diego Abad de Santillán, que bien es verdad, y en este caso, escribía *a posteriori*: «O bien la revolución entrega la riqueza social a los productores, o bien no se la entrega. Si se la entrega, si los productores se organizan para producir y distribuir colectivamente, el Estado nada tiene que

hacer. Si no se la entrega, entonces la revolución no es sino una estafa, y el Estado subsiste»^[65].

No es difícil recoger en pocas palabras lo que considero que acabaron por ser los sistemas de tipo soviético: una forma de capitalismo burocrático de Estado, dramáticamente incapaz de trascender el universo histórico y social del capitalismo canónico. Al amparo de aquella germinó una nueva tiranía, el trabajo asalariado y la mercancía en modo alguno desaparecieron, el poder de los órganos revolucionarios de base —los soviets— fue aniquilado y, con él, se diluyó cualquier perspectiva

autogestionaria, emergió una burocracia que se convirtió en una especie de capitalista colectivo y no cobró cuerpo, de resultas, ninguna revolución social. Para que nada faltase, se inventó e idealizó una clase obrera que habría encabezado el nuevo Estado —cuánto más interesante es estudiar la deriva de los soviets que analizar las intrigas palaciegas de los bolcheviques—, ganó terreno una idealización palmaria de las virtudes atribuibles al desarrollo de las fuerzas productivas y, más allá de todo lo anterior, y en un escenario en el que la aniquilación de toda disidencia —también la *nacional*—, la represión y el

poder militar alcanzaron cotas ingentes, se perfiló una formidable estatolatría, en franco olvido, por cierto, de muchas de las teorizaciones de Marx al respecto. Si alguien desea agregar que en el asentamiento de todos esos elementos tuvo un ascendiente importante la presión exterior, lo aceptaré de buen grado, en el buen entendido de que a duras penas puede justificar el resultado: malo sería que diésemos por bueno que un proceso intencionalmente revolucionario tiene que acabar convertido siempre en algo diferente — por descafeinamiento o por radicalización autoritaria y estatolátrica

— de resultas de la presión ejercida por el orden contra el cual formalmente se despliega.

Muchos de los desafueros de los sistemas de tipo soviético encontraron concreción en una institución: el partido único y dirigente. En ese partido se expresó el grado sumo de la perspectiva jerarquizadora. Holloway lo describe como una suerte de disciplinamiento de la lucha de clases en virtud de la cual un sinnúmero de manifestaciones de ésta quedaron subordinadas al control del Estado^[66]. Semejante empobrecimiento de la lucha de clases no fue privativo de las diferentes formas de expresión del

discurso leninista, trotskista o estalinista: se extiende, antes al contrario, a todos aquellos proyectos cuyo objetivo es la conquista del poder político, esto es, a todos aquellos proyectos incapaces de forjarse a sí mismos sin jerarquías y líderes.

El naufragio de la socialdemocracia

A estas alturas no parece que tenga mayor sentido levantar un juicio crítico sobre la socialdemocracia: ella misma ha contribuido, y poderosamente, a su descrédito. Si hace cien años todavía

quedaba algún resquicio para pensar que la ideología que habían alentado Bernstein o Kautsky obedecía al propósito principal de superar el capitalismo, las ilusiones al respecto se fueron desvaneciendo a lo largo del siglo XX. En el mejor de los casos — subrayo: en el mejor de los casos, porque muy a menudo las circunstancias han sido palmariamente peores— el objetivo de la socialdemocracia, un proyecto en los hechos circunscrito a la Europa occidental, fue gestionar civilizadamente el capitalismo. Aunque hoy en día no falten quienes añoran la era de los Estados del bienestar, mucho

me temo que el balance de la edad de oro de la socialdemocracia es cualquier cosa menos halagüeño: los obstáculos que colocó en el camino del capitalismo depredador fueron menores, alentó un puñado de mitos que hoy por fuerza se nos tienen que antojar vacíos —la sociedad civil, el ciudadanía, la democracia representativa—, no dudó en acatar toda la miseria que rodea a conceptos como el crecimiento y la competitividad, promovió una delicada desmovilización social, vinculó su nombre con una instancia, los mentados Estados del bienestar, de la que ya he intentado dar buena cuenta, y, en fin,

propició el asentamiento de nuevas formas de dominación colonial. Todo ello se forjó —no lo olvidemos— en la época de las vacas gordas, en los años del petróleo barato, de la mano de una trama mental que, al amparo de un formidable esfuerzo de propaganda, hay que convenir que, mal que bien, y en esta dimensión autoadulatoria, funcionó. Que entre gestionar civilizadamente el capitalismo y dejarse llevar por el alud de este último en su versión más salvaje y desregulada no hay, pese a las apariencias, mucha diferencia lo vinieron a demostrar los hechos posteriores. En el último cuarto de siglo

la socialdemocracia se ha diluido en el magma del orden liberal, e incluso del neoliberal, con lo que ha perdido sus ya de por sí precarias señas de identidad. El proyecto correspondiente, si es que hay tal, forma parte indeleble, singularmente patética, de ese orden, de tal manera que en modo alguno se propone como superación de éste. El resultado es fácil de apreciar: la principal discusión, fácil de ganar, con quienes todavía hoy reivindican un horizonte socialdemócrata es la relativa a donde están las fuerzas políticas que den cuenta de su consistencia. Dejada atrás esa disputa queda, claro, otra: la

que nace de la certificación de que los restos del naufragio de la socialdemocracia, impregnados hasta extremos inimaginables de la lógica del sistema que padecemos, absortos con el mercado y la propiedad, en modo alguno parecen plantearse el problema, central, de los límites medioambientales y de recursos del planeta. Pareciera como si viviesen en el Washington de 1980, o en el Estocolmo de 1963, y no se hubiesen percatado de que el meollo de las políticas keynesianas, estatolátricas también, se ha visto indeleblemente dañado por ese problema.

Las cosas como fueren, está servida una

conclusión: la deriva del leninismo y de la socialdemocracia se ha convertido en un elemento central de estímulo de las ideas anarquistas. Lo menos que puede decirse es que, en un escenario marcado por el hundimiento de los sistemas de tipo soviético —ya sé que tal hundimiento no es, sin más, el del leninismo— y por la quiebra de la socialdemocracia, aquéllas han salido, visiblemente, menos tocadas y mejor paradas. Aunque no hay motivo mayor para descartar una posible reaparición de proyectos que remitan, en un grado u otro, a la socialdemocracia o al leninismo, se acumulan los datos para

alimentar la certeza de saber cómo acabarán esos proyectos renacidos: lejos de cualquier perspectiva emancipatoria y de cualquier conciencia sería de lo que acarrea el colapso. Eso es lo que anticipan fuerzas políticas que entre nosotros, al tiempo que hacen uso de un arsenal verbal aparentemente radical —acaso una herencia de sus querencias leninistas de otrora—, no dudan en preservar alianzas con la socialdemocracia plenamente integrada y con sus brazos sindicales, acatan sin rebozo el juego institucional, rehuyen cualquier proyecto que guarde alguna relación, siquiera lejana, con la

autogestión e, imbuidas de un aberrante cortoplacismo, prefieren cerrar los ojos ante la evidencia de que, como acabo de anotar, la vulgata socialdemócrata no aporta ninguna respuesta ante el colapso que se avecina.

Los modelos latinoamericanos

El desfondamiento de la socialdemocracia y del leninismo ha llevado aparejado —acaso era inevitable— el surgimiento de proyectos que pretenden ser distintos de los aportados por esas dos cosmovisiones.

La discusión está en la calle: ¿estaría aportando la América Latina de los gobiernos de izquierda un modelo estimulante que daría respuesta a muchos de los callejones sin salida en los que nos encontramos en el norte opulento o, por el contrario, y pese a los fuegos de artificio, debemos mantener todas las cautelas en lo que hace a lo que significan esos gobiernos? No olvidemos que muchos de quienes se sitúan en la primera de esas posiciones consideran que experimentos como el venezolano, el ecuatoriano o el boliviano demostrarían la posibilidad de respetar las reglas de la democracia

liberal —en ellos hay elecciones razonablemente pluralistas— al tiempo que se despliegan políticas sociales que estarían cambiando el escenario en franco y afortunado provecho de los desfavorecidos. Ciertamente es que las adhesiones que suscitan esos modelos responderían a al menos dos percepciones distintas: mientras para unos su virtud mayor estribaría en no arrastrar los vicios del *socialismo real*, para otros, más vinculados con las visiones orgánicas y dogmáticas del *comunismo tercera internacional*, serían antes bien una afortunada continuación de lo que supusieron, en

todos los órdenes, los modelos de tipo soviético.

Antes de entrar en materia diré que, desde mi punto de vista, no se trata de negar que los gobiernos en cuestión han perfilado políticas preferibles a las asumidas por sus antecesores. Tampoco sería bueno que, dogmática y apriorísticamente, rechazásemos todo lo que significan, tanto más cuanto que lo razonable es reconocer que el acoso que padecen por los poderes de siempre a buen seguro que tiene su relieve. Y no parecería saludable, en fin, que cerrásemos los ojos ante determinadas derivas eventualmente estimulantes

como las que hacen referencia a algunas opciones de cariz autogestionario o a muchos de los proyectos vinculados, antes que con gobiernos, con las comunidades indígenas y sus singulares formas de organización y conducta.

Pero, anotado lo anterior, y voy a por lo principal, creo que estamos en la obligación de preguntarnos si experiencias como la venezolana, la ecuatoriana o la boliviana configuran ejemplos sugerentes y convincentes para quienes bebemos de una cosmovisión libertaria. Y la respuesta, que me parece obvia, es negativa. Lo es, si así se quiere, por cinco razones.

La primera de esas razones certifica el carácter visiblemente personalista de los modelos que me ocupan, contruidos en buena medida de arriba abajo, y en algún caso, por añadidura, con asiento fundamental en las fuerzas armadas. En un mundo, el libertario, en el que hay un orgulloso y expreso rechazo de liderazgos y personalismos, es difícil que encajen proyectos que se mueven con toda evidencia por el camino contrario.

Pero, y en segundo lugar, debo subrayar que no se trata sólo de una discusión vinculada con liderazgos y jerarquías: la otra cara de la cuestión es la debilidad

de las fórmulas que, en los modelos latinoamericanos, debieran permitir, más allá del control desde la base, el despliegue cabal de proyectos autogestionarios. A ello se suman muchas de las ilusiones que se derivan de la no ocultada aceptación de las reglas del juego que remiten a la democracia liberal, y en singular una de ellas: la vinculada con aquella que entiende que no hay ningún problema en delegar toda nuestra capacidad de decisión en otros.

Anotaré, en tercer lugar, que en esos modelos el Estado lo es casi todo. Se pretende que una institución heredada de

los viejos poderes opere al servicio de proyectos cuya condición emancipatoria mucho me temo que, entonces, se ve sensiblemente lastrada. Al amparo de esta nueva ilusión óptica a duras penas puede sorprender que pervivan, de resultas, los vicios característicos de la burocratización y, llegado el caso, de la corrupción.

Obligado estoy a señalar, en cuarto término, que existe una manifiesta confusión en lo que se refiere a la condición de fondo de la mayoría de los proyectos abrazados por los gobiernos de la izquierda latinoamericana. Esos proyectos han apuntado casi siempre a

una ampliación de las funciones asistenciales de la institución Estado. Nada sería más lamentable que confundir eso con el socialismo (a menos, claro, que quitemos a esta palabra buena parte de la riqueza que le da sentido). Si, por un lado, no se ha registrado ninguna suerte de socialización de la propiedad —o, en el mejor de los casos, esta última ha hecho acto de presencia de manera marginal—, por el otro han pervivido inequívocamente, por mucho que se hayan visto sometidas a cortapisas, las reglas del mercado y del capitalismo. Me permito agregar una quinta, y última,

observación: incluso en los casos en los que la vinculación de las comunidades indígenas con determinados proyectos institucionales ha podido limar algo la cuestión, lo suyo parece concluir que las experiencias objeto de mi atención han sucumbido con lamentable frecuencia al hechizo de proyectos productivistas y desarrollistas que se antojan reproducciones miméticas de muchas de las miserias que el norte opulento ha exportado, las más de las veces —sea dicho de paso— con razonable éxito.

Regreso al argumento principal: si no hay duda mayor en lo que se refiere al hecho de que los gobiernos de izquierda

en América Latina han contribuido — unos más, otros menos— a mejorar la situación de las clases populares, desde una perspectiva libertaria parece inevitable mantener al respecto todas las cautelas. Y entre ellas una principal: la que nace de la certeza de que, con los mimbres desplegados por esos gobiernos, es extremadamente difícil que se asienten en el futuro sociedades marcadas por la igualdad, la autogestión, la desmercantilización y el respeto de los derechos de los integrantes de las generaciones venideras. Nada me gustaría más que equivocarme.

Capítulo 7

Nuevos aires

Fecundaciones mutuas

Es muy común que cuando se habla, con muchos equívocos, de lo que se dio en llamar *nuevos movimientos sociales* se considere que las tres mayores manifestaciones de éstos fueron el feminismo, el ecologismo y lo que unas veces se ha descrito como pacifismo y otras como antimilitarismo. Cuando, años atrás, me lancé a la tarea de perfilar una antología de pensamiento

libertario, debo confesar que me topé con problemas notables a la hora de rastrear la presencia de los fundamentos conceptuales y materiales del feminismo y el ecologismo —no así del pacifismo/antimilitarismo— entre los clásicos del anarquismo decimonónico. Y ello hasta tal punto que me siento tentado de hilvanar una conclusión rápida: las reflexiones, frecuentes y lúcidas, sobre la condición de las mujeres y sobre nuestra precaria inserción en el medio natural han llegado más bien, y más tarde, de la mano de personas que conviene etiquetar —conforme a la categorización

que propuse en su momento, y de la que echo mano de vez en cuando— antes c o m o *libertarias* que como estrictamente *anarquistas*.

Entiéndase bien lo que quiero, con todo, decir: que la presencia del feminismo y de la ecología haya sido débil durante mucho tiempo en el pensamiento anarquista —a la manera de lo que ocurrió, con perfiles semejantes, con Marx y sus epígonos— no significa que ese pensamiento no haya realizado, con razonable éxito, y como intentaré documentar, la revisión correspondiente. Y menos significa que, hoy, haya obstáculos serios para una fecundación

mutua.

Anarquismo y feminismo

Pese a lo que acabo de decir, hay una presencia relativamente importante de consideraciones sobre las mujeres y sus problemas —bien que a menudo espasmódica y no siempre marcada por una plena lucidez— entre los pensadores y los movimientos anarquistas de otrora.

Comenzaré recordando que Bakunin rechazó en muchas ocasiones el patriarcado y denunció «el despotismo del marido, del padre, del hermano

mayor, sobre la familia», que convertía ésta «en una escuela de violencia y bestialidad triunfante, de cobardía y perversiones cotidianas»^[67]. «Mi padre había sido bastante rico. Era, por decirlo con la expresión de entonces, dueño de mil almas masculinas, pues las mujeres no se contaban en la esclavitud, del mismo modo que tampoco se cuentan ahora en la libertad»^[68], apostilló el propio Bakunin. En 1872 un congreso anarquista español había proclamado, por otra parte, la igualdad de mujeres y hombres, tanto en el hogar como en los centros de trabajo, principio que, repetidas veces enunciado por el propio

Bakunin, al menos en la teoría hizo suyo también el anarcosindicalismo posterior. Ciertamente que no habían faltado opiniones de sentido contrario como las que había formulado, en la estela de Proudhon, el en otros muchos terrenos tan sugerente Ricardo Mella, para quien las mujeres debían entregarse en esencia a la reproducción y quedar en los hogares. Agregaré que aunque lo común entre los anarcosindicalistas españoles fue que asumiesen que la abolición de la propiedad privada, por sí sola, llevaría aparejada la emancipación de las mujeres, hubo posiciones que, bien que minoritarias, preconizaban la

configuración de organizaciones específicas encargadas de pelear por esa emancipación y recelosas de la identificación que acabo de invocar^[69].

Razonable parece rescatar, por lo demás, que la contestación de la familia monogámica había sido argumento común, mucho antes, en los escritos de uno de los primeros socialistas, Charles Fourier, quien consideraba antinatural esa modalidad de familia, toda vez que reprimía las pasiones —tanto las vinculadas con el amor carnal como las relativas al platónico— y se asentaba en la supuesta inferioridad de las mujeres. Y eso que la situación de la mujer en

muchas de las comunidades perfiladas conforme a las ideas de los primeros socialistas —excepciones afortunadas las hubo, como las vinculadas con ciertas comunidades de cariz anarquizante o con algunos, no todos, de los experimentos alentados por owenistas y fourieristas— fue cualquier cosa menos envidiable^[70]. En términos generales cabe afirmar, con todo, que en el mundo que ahora me ocupa hubo un mayor énfasis en la práctica del amor libre —fuere lo que fuere lo que se entendiese por tal— que en la liberación de la mujer.

Pero, ciertamente, y como cabía esperar,

la mayoría de las aportaciones en este terreno llegaron de mujeres libertarias. Así, la norteamericana Voltairine de Cleyre, bien poco conocida entre nosotros, defendió el amor libre y el control de la natalidad, rechazó la monogamia y el apuntalamiento de los papeles sexuales en el trabajo, y se pronunció repetidas veces contra la doble explotación padecida por las mujeres. Louise Michel peleó contra la discriminación de estas últimas y por la igualdad de los sexos. La anarquista argentina Carmen Lareva subrayó cómo la desigualdad operaba en detrimento de las mujeres, no sin denunciar con

contundencia la hipocresía sexual y la explotación que caracterizan a nuestras sociedades. Emma Goldman, por su parte, argumentó que la única diferencia entre la mujer casada y la prostituta es el carácter permanente de la explotación padecida por la primera, al tiempo que reclamó la plena independencia de las mujeres. Más cerca en la geografía, Teresa Claramunt y Teresa Mañé contestaron los argumentos que apuntaban la eventual superioridad de los varones, una superioridad ficticia que está en el origen, sin embargo, de toda la organización social. Muchas de estas ideas estuvieron en el origen de un

movimiento, Mujeres Libres, muy feraz en la década de 1980. Pese a que, en suma, Federica Montseny gustaba de recalcar que el anarquismo nunca había hecho «distingos entre el hombre y la mujer»^[71], la realidad cotidiana de muchas de las organizaciones anarquistas —ya he tenido la oportunidad de señalarlo— desmentía una y otra vez el buen sentido de semejante afirmación. En un magma en el que las contradicciones menudeaban, baste con recordar que en la estela de la revolución de 1986, aunque hubo muchos anarquistas y anarcosindicalistas firmemente

decididos a cerrar los prostíbulos, en modo alguno faltaron los empeñados en defender la permanencia de éstos al amparo del singularísimo argumento que invocaba la necesidad de proporcionar un escape a trabajadores y milicianos... [72].

En nuestros días es fácil apreciar una relación fluida entre el feminismo radical y el anarquismo. Muchas feministas libertarias han subrayado que en realidad la mayoría de las feministas radicales son, inconscientemente, anarquistas. «El anarquismo intuitivo de las mujeres, si se agudiza y clarifica, es un increíble salto adelante en la lucha

por la liberación humana», ha señalado Peggy Kornegger^[73]. En el mundo libertario se hace valer, al tiempo, el convencimiento de que son necesarias organizaciones femeninas específicas, las más de las veces semejantes a los *grupos de afinidad*. Al respecto se impone la necesidad de romper el aislamiento que padecen tantas mujeres y se afianza la conciencia de que éstas tienen que liberarse a sí mismas, sin repetir esquemas de dominio y sumisión, y desde la base del apoyo mutuo, la igualdad y el rechazo de los liderazgos. La emancipación de las mujeres será obra de las mujeres mismas, o no será.

Me refiero a un anarcofeminismo que contesta expresamente el capitalismo, que recuerda que patriarcado y explotación de clase guardan una relación obvia, y que se interesa por un amplísimo abanico de materias. Si ese abanico lo ilustra la crítica del matrimonio y de la familia nuclear, de la primacía radical de la heterosexualidad, de las identidades sexuales asentadas, de los patrones jerárquicos, de las divisiones alienantes, de los estereotipos volcados en la educación y en la cultura, y de la doble explotación, lo refrenda también la voluntad de acrecentar el control sobre el cuerpo y

el designio de reinventar la vida cotidiana. Reclamar la igualdad entre mujeres y varones en un sistema lastrado ontológicamente por la desigualdad y la jerarquía conduce aun magma de contradicciones. Se resuelven, probablemente, algunos problemas a costa de enquistar otros, en un teatro en el que se aprecia un riesgo evidente: el de reproducir las reglas del juego del poder que están en el origen de la marginación de las mujeres. «El feminismo no significa defender un poder corporativo de las mujeres o la existencia de una mujer presidente; significa rechazar los poderes

corporativos y los presidentes»^[74]. Al cabo lo que parece revelarse es una honda conciencia en lo que se refiere a lo que significa el poder: si éste pervive en una sociedad matriarcal, pervivirán muchos de los problemas de siempre. Con semejantes mimbres a duras penas sorprenderá que se haya afianzado una crítica del omnipresente feminismo de Estado, encandilado como se halla éste con la idea de que los problemas se resuelven de manera cabal reclamando de las instituciones esto o lo otro. Y tampoco sorprenderá que por momentos se haga manifiesta la potencialidad contestataria global del discurso del

feminismo radical.

Resistencias biológicas

Ya he anotado que la cuestión ecológica no tiene una presencia muy consistente en los textos de los pensadores anarquistas del XIX. La única excepción al respecto la aporta tal vez la obra de Élisée Reclus. Claro que alguien dirá que las circunstancias eran aún más delicadas. Kropotkin, por rescatar un ejemplo, pareció partir de las mismas certezas que Marx en lo que se refiere al agotamiento, al parecer impensable, de los recursos naturales. No sólo eso:

disintió agriamente de los ludditas y criticó la antipatía que las máquinas suscitaban en William Morris, adhiriéndose, en cambio, a la alabanza acrítica de la mecanización que había mostrado en algún momento otro William: Godwin. Unas cuantas décadas después, y por lo demás, todas las corrientes del mundo libertario español, sin excepción, desde los treintistas hasta los faístas, se adhirieron sin mayores cautelas a una percepción productivista que idealizaba ingenuamente el trabajo y el consumo.

Pese a lo dicho, es bien cierto que en la mayoría de los pensadores anarquistas

se aprecia un recelo, casi biológico, en lo que respecta a las virtudes, idolatradas por Marx, de los grandes complejos industriales, de la producción en masa centralizada y de la estricta regimentación laboral que cobró cuerpo al amparo, por ejemplo, del taylorismo. La defensa de la autogestión y de la democracia directa constituía el respecto un interesante antídoto frente a tales proyectos y realidades. Esto al margen, y en un terreno cercano, no todos los pensadores anarquistas han postulado sociedades marcadas por la deseabilidad de la abundancia. Así, y por ejemplo, el recién mencionado

Godwin, para quien el lujo era una fuente insorteable de corrupción, defendió que había que trabajar lo justo para alcanzar la felicidad y postuló una vida cuanto más simple mejor. La austeridad y la autocontención fueron, en cualquier caso, elementos articuladores de la vida cotidiana de los militantes y de las organizaciones libertarias. Baste con recordar el ejemplo de muchos campesinos anarquistas españoles, que con claridad porfiaban por una vida simple y austera.

Otra matriz mental que contribuyó poderosamente —aún lo hace— a proteger lo que al cabo hay que entender

que fue una conciencia ecológica espontánea en el mundo libertario la aportó el designio de defender muchos de los hábitos de organización y relación de las *sociedades primitivas*^[75]. Pienso en estudios que, como los realizados —ya me he topado episódicamente con ellos— por Sahlins, Clastres o Zerzan, han dado en identificar, en el pasado como en el presente, sociedades basadas en el apoyo mutuo, no subyugadas por la lógica de la acumulación y del beneficio, no jerarquizadas y no lastradas por la institución Estado. Creo que la matriz mental a la que me refiero

rara vez ha derivado en análisis ingenuos que no identifican sino elementos saludables en comunidades humanas que a buen seguro presentaban aristas muy dispares.

Esa suerte de defensa biológica que puede exhibir el pensamiento libertario, unida a los esfuerzos recientes de profundización en el estudio de lo que significa la crisis ecológica, convierte en patéticas las afirmaciones, tantas veces vertidas en el pasado, que sugieren que el anarquismo es una cosmovisión por completo inadaptada a los retos de las sociedades complejas. Véase, por ejemplo, esta afirmación,

impregnada de paradójica ingenuidad, de Irving Louis Horowitz: «Apenas requiere ningún talento o inteligencia el mostrar que la moderna vida industrial es incompatible con la demanda anarquista de liquidación de la autoridad estatal»^[76]. La réplica es fácil: bienvenida sea la inadaptación, porque gracias a ella el anarquismo sigue estando de plena actualidad. Y lo está por cuanto de manera recalcitrante parece empeñado en contestar las presuntas bondades de las sociedades complejas.

Decrecer, desurbanizar, destecnologizar, descomplejizar

Si así se quiere, cuatro son los verbos que a mi entender conjuga el pensamiento libertario a la hora de hacer frente a la crisis ecológica y sus retos: decrecer, desurbanizar, destecnologizar y descomplejizar.

Poco importa el término que empleemos para describir la propuesta correspondiente. Lo que suelo llamar *decrecimiento* parte de la certeza de que, si vivimos en un planeta con recursos limitados, no tiene sentido que

aspiremos a seguir creciendo ilimitadamente, tanto más cuanto que sobran los motivos para recelar de los presuntos efectos saludables del crecimiento. Al respecto se abre camino, en lo que se refiere a los países del norte opulento, la necesidad de reducir sensiblemente la actividad económica de aquellos sectores que están en el origen de la expansión, incontrolada, de la huella ecológica. Pero cobra cuerpo al tiempo una demanda expresa de recuperación de la vida social que hemos ido perdiendo, de despliegue de fórmulas de ocio creativo, de reparto del trabajo, de reducción de

las dimensiones de muchas de las infraestructuras que empleamos, de recuperación de la vida local —en un entorno de reaparición de la democracia directa y la autogestión— y, en el ámbito individual, de sobriedad y sencillez voluntarias. Importa recordar que la del decrecimiento no es una cosmovisión que venga a sustituir a las contestaciones del capitalismo que hemos conocido desde mucho tiempo atrás: se propone, antes bien, como un agregado a esas contestaciones. Un agregado, eso sí, esencial: cuantas veces he tenido la oportunidad he subrayado que cualquier contestación del

capitalismo que se revele en el mundo opulento en el inicio del siglo XXI tiene que ser por definición decrecentista, antipatriarcal, autogestionaria e internacionalista, porque de lo contrario estará moviendo, inequívocamente, el carro del sistema que dice cuestionar.

Más sencillo parece explicar qué es lo que hay que entender por desurbanizar. Los últimos cien años de una sociedad como la nuestra se han caracterizado, en virtud de un proceso tan esencial como olvidado, por una dramática apuesta desruralizadora: con la vida rural, mortecina, han desaparecido, o casi, muchos elementos de sabiduría popular,

y muchas formas de organización, que se antojan vitales para evitar, o al menos mitigar, el colapso que se avecina. A cambio hemos heredado ciudades visiblemente sobredimensionadas e inhabitables que anuncian inequívocamente —ya está ahí— un flujo de sentido contrario en virtud del cual muchos de sus habitantes buscarán el retorno al medio rural. Cuando hablamos de la creación de espacios de autonomía autogestionados y desmercantilizados por fuerza buena parte de nuestra mirada se dirige a su despliegue en ese medio.

Asumiré de buen grado que lo de

destecnologizar incorpora cierto grado de provocación. Los libertarios contemporáneos acostumbran a simultanear un empleo frecuente y consistente de la tecnología —la informática ante todo— y un discurso crítico con respecto a aquélla, algo que no deja de acarrear contradicciones. Un ensayista del que he hecho mención varias veces, John Zerzan, ha asumido una crítica radical de todas las tecnologías creadas al calor del capitalismo^[77]. Desde su punto de vista, que merece ser escuchado, esas tecnologías llevan siempre la impronta de la explotación, de la división del trabajo y de la

jerarquía, de tal forma que se hace muy cuesta arriba pensar que pueden volcarse en provecho de un proyecto emancipatorio. Sin necesidad de ir tan lejos, parece más que justificado el recelo ante muchas de las tecnologías que se nos imponen, ingenuamente empleadas por nosotros como si fuesen estrictamente neutras. Y lo parece tanto más cuanto que no hay ningún motivo para concluir que propician por sí solas la autogestión o la reconstrucción de la vida social perdida, y cuanto que se acumulan los datos que invitan a dibujar en muchas de esas tecnologías un prurito de vigilancia y de control permanentes.

La ausencia de medios de comunicación como los de hoy, ¿impidió, por cierto, la acción de la CNT en la década de 1930? ¿No era esa acción, tecnológicamente pobre, mucho más eficiente que la de las maquinarias burocráticas de estas horas?

Acabaré con lo de descomplejizar. Sobran los motivos para afirmar que somos cada vez más dependientes porque hemos aceptado sociedades cada vez más complejas. Así las cosas, si queremos recuperar independencia, por fuerza tendremos que reducir la complejidad del escenario que habitamos. Muchos de los desheredados

del planeta, habitantes de los países del sur, se encuentran paradójicamente en mejor posición que la nuestra para afrontar el colapso que con toda probabilidad se avecina: viven en pequeñas comunidades humanas, han mantenido una vida social mucho más rica que la que revelan nuestras ciudades, han preservado una relación mucho más fluida con el medio natural y, en suma, y como acabo de adelantar, son mucho más independientes. Pensemos en lo que ocurriría en cualquiera de las sociedades opulentas si dejasen de llegar los suministros de petróleo: todo su frágil edificio se desmoronaría de la

noche a la mañana, circunstancia que por sí sola obliga a concluir que es mucho más ventajoso apostar por comunidades humanas que, frente a la complejidad y la satisfacción personal hedonista, demanden la autocontención, la simplicidad, la igualdad, la solidaridad y la horizontalidad. Esto al margen, el despliegue material de la democracia directa reclama por necesidad sociedades menos complejas y comunidades más pequeñas.

La polémica de Bookchin

Uno de los textos que mayor

controversia ha suscitado en los últimos tiempos en el mundo libertario es el que lleva por título *Anarquismo social o anarquismo personal*^[78]. Su autor, Murray Bookchin, ya fallecido, es un muy conocido polemista que ha tenido la virtud de rescatar desde una perspectiva anarquista discusiones centrales vinculadas, por ejemplo, con la ecología o con el municipalismo libertario.

Sospecho que buena parte de la controversia generada por el librito de Bookchin tiene que ver con el hecho de que es difícil no sentir simpatía por los argumentos con los que arranca. Bookchin defiende, y hace bien, el

anarquismo *societario* y de combate, con conciencia de clase y vocación rotundamente altruista. Desde esa atalaya crítica, de forma a menudo sugerente, el anarquismo contracultural e individualista, el anarcoprimitivismo, el neoluddismo y muchas de las contestaciones contemporáneas de la tecnología. Mal que bien Bookchin entiende que todo ese amasijo de propuestas se resume en los siguientes rasgos: «El aventurerismo a la carta, la bravura personal, una aversión a la teoría extrañamente similar a los sesgos irracionales del posmodernismo, las celebraciones de la incoherencia teórica

(pluralismo), una dedicación esencialmente apolítica y antiorganizativa a la imaginación, el antojo y el éxtasis, y un hechizo con el día a día intensamente centrado en sí mismo»^[79]. Cuando no —agregaré yo— la brujería y el misticismo.

A mí, como a tantos otros, me parece que el análisis de Bookchin está hecho con trazos demasiado gruesos. Si bien está la defensa cabal del anarquismo *societario* y luchador, debemos guardarnos, sin embargo, y por proponer un ejemplo, de la descalificación fácil de las aportaciones de la contracultura. No olvidemos, por rescatar un hecho,

que esta última ha propuesto una crítica insoslayable del puritanismo pacato y burgués, una crítica que obliga a guardar las distancias también, y por añadidura, con respecto a la simplicidad propagandística de muchas de las versiones del anarquismo clásico, con frecuencia muy próximas al realismo socialista y sus querencias. Basta con echar una ojeada a las películas rodadas por la CNT en el decenio de 1930 o a muchos de los textos publicados en *La Novela Ideal*: «Los héroes aparecen sublimados, son altruistas y solidarios, y se enfrentan a los elementos negativos, generalmente aislados y, a menudo,

alejados del pueblo. Los protagonistas principales son generalmente masculinos, y la mujer tiene un papel mucho más pasivo»^[80]. Otro tanto cabe decir del anarcoprimitivismo que, sean cuales sean sus distorsiones y simplificaciones, plantea una discusión necesaria en lo que respecta a las sociedades complejas, la tecnología o las ciudades. Una cosa es, en fin, que en provecho de los derechos de los demás peleemos por limitar la propensión hedonista, y otra distinta que nos inclinemos por reducir a la nada semejante propensión desde un código moral que remite a intolerancias e

inquisiciones.

En otro terreno, resulta evidente que Bookchin idealiza ingenuamente la condición liberadora de las tecnologías. Otorgar una dimensión social al análisis de éstas no resuelve de forma mágica el problema. Ni convierte esas tecnologías en instrumentos de emancipación ni cancela su frecuente vínculo con la división del trabajo, la explotación y la alienación. Tan malo es olvidar las relaciones sociales y la condición del capitalismo como idealizar las prestaciones de las tecnologías perfiladas por éste. Y Bookchin no parece percatarse de ello, por mucho

que de vez en cuando coquettee, también, con una crítica radical del saber tecnológico. Su designio, mucho más frecuente, de desmarcarse de los críticos radicales de la tecnología provoca las más de las veces, en otras palabras, una censura que cancela el buen sentido. Deshaciéndonos del capitalismo no nos desharemos, sin más, de muchas de las secuelas de las tecnologías heredadas. Bookchin tampoco se muestra propenso a apreciar, en fin, y esto es acaso más grave, muchos de los problemas que acompañan a las sociedades *de la abundancia*.

Concluyo: si damos por bueno lo que

defiende Bookchin en la obra citada, el anarquismo habría quedado por detrás, en materia de lucidez, de otras cosmovisiones. Afortunadamente no estamos obligados a acatar, claro, los argumentos de nuestro autor. Y más razonable parece que aquí, como en tantos otros terrenos, procuremos tender puentes entre corrientes, movimientos y generaciones. También con la contracultura, el anarcoprimitivismo o el neoluddismo.

Corrosión terminal y colapso

En los últimos años he repetido muchas veces que nos hemos acostumbrado en demasía a utilizar la palabra *crisis* en singular, para identificar la modulación del fenómeno que el sistema ha decidido etiquetar como *financiera*, y que con demasiada frecuencia olvidamos que en la trastienda operan otras crisis, ahora en plural. Pienso en el cambio climático, que es una realidad inquietante que ya está ahí y que no tiene ninguna consecuencia positiva; en el encarecimiento inevitable, en el medio y largo plazo, de los precios de la mayoría de las materias primas energéticas que utilizamos; en los

problemas demográficos que atenazan a muchas áreas del planeta; en la situación de postración que padecen tantas mujeres, o, por dejarlo aquí, en la prosecución del expolio de la riqueza humana y material de los países del sur. Si cada una de esas crisis por separado es suficientemente inquietante, la combinación de todas ellas resulta literalmente explosiva. Y eso que —no lo olvidemos— el propio concepto de *crisis* es en buena medida una vitualla occidental: sólo se explica si, al amparo de una visión cíclica de los hechos, pueden identificarse etapas de bonanza y otras de recesión, algo que a duras

penas sucede en el sur del planeta. Recuerdo a este respecto que hace bastantes años, cuando pregunté a un colega uruguayo cómo sobrellevaban en su país una inflación disparada, me respondió con afortunado sentido del humor: «Nosotros en Uruguay vivimos en una situación de bancarrota estable»... Es importante a este respecto tomar en consideración, y actuar de manera consecuente, las secuelas del colonialismo del pasado, incluidas aquellas que afectan a los conceptos que manejamos.

Hay motivos sólidos para argumentar que el capitalismo se ha adentrado en

una fase de corrosión terminal. El capitalismo es un sistema que históricamente ha demostrado una formidable capacidad de adaptación a los retos más dispares. La gran discusión hoy es la relativa a si no está perdiendo dramáticamente los mecanismos de freno que en el pasado le permitieron salvar la cara. Si llevado, por decirlo de otra manera, de un impulso, al parecer incontenible, encaminado a acumular espectaculares beneficios en un período de tiempo muy breve, no estará cavando su propia tumba, con el agregado, claro, de que puede desmoronarse encima de nuestras

cabezas. Aunque el capitalismo ha sido de siempre un sistema explotador, injusto y excluyente, convengamos en que al tiempo fue una fórmula razonablemente eficiente: permitía garantizar que la mayoría de los empresarios obtenían los beneficios por los que peleaban. Hoy ni siquiera esto es evidente en un escenario en el que muchos de los defensores del proyecto neoliberal, tras rechazar todo tipo de intervención de los poderes públicos en la economía, han acudido presurosos — qué mayor signo de ineficiencia— a reclamar las ayudas gubernamentales que deben permitir la salvación de sus

empresas. Del lado del capitalismo no se aprecia en estas horas, por lo demás, ningún propósito de enmienda ni ninguna conciencia de los peligros que acechan. Esto es algo particularmente sorprendente en lo que se refiere a las ingentes secuelas de la crisis ecológica en su doble forma: la de agresiones medioambientales irreversibles y la de agotamiento de recursos básicos que ponen gravemente en peligro los derechos de las generaciones venideras y, con ellos, los de las demás especies que nos acompañan en el planeta. Lo que está en crisis no es, como lo pretenden nuestros socialdemócratas de última

hora, el capitalismo desregulado, sino el capitalismo en sí.

Aun con ello, hay que prestar atención al perfil que puede adquirir lo que algunos estudiosos empiezan a llamar *ecofascismo*. En un libro de muy recomendable lectura, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, su autor, Carl Amery, despliega una tesis sugerente^[81]. Estaríamos muy equivocados —nos dice— si concluyésemos que las políticas que abrazaron los nazis alemanes ochenta años atrás remiten a un momento histórico coyuntural, singularísimo y, por ello, afortunadamente irrepetible.

Amery nos exhorta, antes bien, a estudiar en detalle el contenido concreto de esas políticas, y a hacerlo de resultados de una razón precisa: bien pueden reaparecer en los años venideros, no avaladas ahora por ultramarginales grupos neonazis, sino postuladas por algunos de los principales centros de poder político y económico, cada vez más conscientes de la escasez general que se avecina y cada vez más firmemente decididos a preservar esos recursos escasos en unas pocas manos en virtud de un proyecto de *darwinismo social militarizado*. Pensemos seriamente si muchas de las apuestas de

los gobernantes occidentales no hundan sus raíces en un proyecto de esa naturaleza, o al menos apuntan a él. Y admitamos, sí, que lo del ecofascismo puede ser una incipiente respuesta del capitalismo ante la corrosión terminal a la que acabo de referirme, y, con ella, ante el colapso.

Pacifismo, antimilitarismo, violencia

Ya he recordado que, a diferencia de lo ocurrido con las tramas del feminismo y el ecologismo, en el pensamiento libertario siempre han tenido su peso las

luchas pacifista y antimilitarista. Vaya por delante que me abstendré aquí de distinguir los perfiles, a menudo diferentes, de una y otra. Me limitaré a señalar que nada sería más equivocado que concluir que las dos luchas mencionadas han perdido fuelle e interés. Hoy en día lo militar, aparente e interesadamente humanizado, lo sigue invadiendo todo, sin que nada en el fondo haya cambiado. Ahí está, para atestiguarlo, el modelo israelí, que demuestra que las reglas de la democracia representativa son compatibles con el *apartheid* y, en su caso, con el genocidio. Pero ahí están

también el aprovechamiento militar-represivo de las situaciones de emergencia —y, con ellas, de las catástrofes *naturales*—, el asentamiento del mito del *intervencionismo humanitario*, la expansión planetaria del complejo industrial-militar y el afinamiento de tramadas estrategias de amedrentamiento de la ciudadanía. Piénsese en lo que supone, en el caso español, y en relación con todas estas cuestiones, el trabajo de la llamada Unidad Militar de Emergencia, encaminado a ir preparando a la población ante una activa presencia de las fuerzas armadas en las tesituras más

dispares.

Pero lo suyo es resaltar que buena parte de las disputas que en un grado u otro guardan relación con los debates de los pacifistas y los antimilitaristas remite a la eterna cuestión de la violencia. Una cuestión que, es bien sabido, ha suscitado entre los libertarios agudas divisiones. Hay muchos anarquistas pacifistas, de la misma suerte que hay muchos pacifistas que se consideran anarquistas; unos y otros han defendido la resistencia pasiva y la acción directa no violenta. Pero también es verdad que la sugerencia de que son pacifistas en modo alguno llena de contento a muchos

anarquistas^[82]. Estos últimos es fácil que hagan suya la idea de que el pacifismo es una manera de actuar que sólo está al alcance de una minoría de la población en países muy selectos, mientras en la mayoría abrumadora de los casos el escenario obligaría, sin margen para la duda, a asumir posiciones en uno u otro grado violentas^[83]. No faltan tampoco, en fin, quienes dicen creer en la lucha armada sin aventurarse nunca a practicarla y, más aún, quienes confiesan en público tal adhesión, circunstancia que obliga a meditar sobre el equilibrio mental de los afectados.

Pese al sambenito que le ha sido colgado, el movimiento libertario ha resultado ser mucho menos violento que otros. Piénsese en el registro del fascismo, del liberalismo colonizador, del comunismo de cuartel, de determinadas manifestaciones del nacionalismo, de muchas creencias religiosas o de las grandes potencias. Los anarquistas nunca se han entregado a formas de violencia masiva e indiscriminada. Si ninguno de los pensadores libertarios —ni siquiera Bakunin— ha defendido acríticamente la violencia, muchos de ellos, aunque con cautelas, han hecho valer una clara

conciencia de las taras y de los problemas que acompañan a aquélla. Dejemos hablar a Kropotkin: «De todos los partidos sólo conozco uno —el anarquista— que respeta la vida humana e insiste en voz alta en la abolición de la pena capital, de la tortura en las prisiones y del castigo del hombre por el hombre. Todos los demás partidos nos muestran cada día su falta de respeto por la vida humana»^[84]. Frente a ello, ahí está la violencia del sistema, esa violencia que escapa casi siempre al interés de nuestros medios de comunicación: la de muchos empresarios sobre sus trabajadores, la

de tantos varones sobre las mujeres, la que ejerce la policía contra los *sin papeles*, la que todos desplegamos contra el medio natural o, cómo no, la que asume la forma de genuinas guerras de rapiña. No hay que ser muy sagaz para percatarse de que por detrás está a menudo, cómo no, el Estado, agente principal de violencia genialmente desvelado por Tolstoi. La violencia está en la esencia del Estado.

En un texto que no puede ser sino polémico, pero que en cualquier caso tiene la virtud de la pedagogía, David Graeber nos ha invitado a ordenar los datos relativos al debate libertario sobre

la violencia^[85]. Ha identificado al respecto, en primer lugar, varias razones para el rechazo de aquélla. Una de ellas afirma que si un anarquista debe actuar en consonancia con los valores de la sociedad que desea crear, y la violencia no se cuenta, por lógica, entre tales valores, lo suyo es que repudie la violencia. Para ser eficiente, esta última reclama, por otra parte, estructuras jerárquicas que casan mal con la cosmovisión libertaria; al exigir el despliegue de conductas marcadas por la clandestinidad y el secreto, dificulta el asentamiento paralelo de criterios genuinamente democráticos. La

violencia puede acompañarse, en fin —
agrego yo—, de una pésima evaluación
de sus consecuencias, como puede
arruinar las expectativas de genuinos
movimientos de masas. Graeber señala,
con todo, que hay una razón de peso
para justificar una prudente aceptación
de la violencia: la revolución social
preconizada es difícil de imaginar sin el
despliegue de aquélla en un grado u
otro. El libertario norteamericano da
cuenta, en suma, de varias tesituras
delicadas, como la vinculada con la
necesidad de determinar qué se entiende
por violencia o como la relativa a la
condición de la violencia gratuita que

cobra cuerpo de vez en cuando sin propósito alguno —como no sea el de la autosatisfacción o el de una estética mal entendida— y sin ningún proyecto colectivo en la trastienda, un poco a la manera de lo que hacían muchos de los anarquistas responsables de atentados entre los siglos XIX y XX. Mientras muchos libertarios se han preguntado, por lo demás, si era razonable criticar la violencia ejercida contra dirigentes políticos o magnates económicos responsables de la miseria y de la explotación de muchos, no han faltado quienes han mostrado preocupación por los daños de imagen que se derivarían,

para los movimientos anarquistas, de una violencia indiscriminada, y ello aun cuando, en sentido diferente, tampoco han faltado quienes han subrayado que la demonización de esos movimientos se hará valer con violencia o sin ella.

Capítulo 8

Naciones.

Anarquismos del sur

La cuestión nacional y el anarquismo

Hace unos meses una de las publicaciones de una de las fuerzas anarcosindicalistas que operan entre nosotros recogía una frase que tiene su miga. Refiriéndose, claro, a la etapa anterior a la guerra civil española, decía: «Los anarquistas no eran

independentistas». Pocos terrenos hay más cenagosos que el que se interesa por la relación entre anarquismo y cuestión nacional. ¿Cómo podría un anarquista ser nacionalista?, se preguntan gentes que en ocasiones se hallan cabalmente inmersas, acaso sin saberlo, en la lógica del nacionalismo de Estado. ¿Cómo habrían de permanecer ajenos los anarquistas —se interrogan otros— a una cuestión nacional que está en el núcleo de muchas de las disputas relativas a la formación y a la condición democrática de esa instancia, el Estado, que acabo de mencionar?

En algún momento, en el pasado, he sugerido que sólo hay dos maneras razonables de encarar la cuestión nacional. Mientras la primera sugiere que, desde el siglo XIX, y en una parte significativa del planeta, las comunidades políticas se articulan inequívoca e ineludiblemente en la forma de naciones que son, por echar mano de la expresión de Anderson, *comunidades imaginadas*, la segunda estima que las naciones son construcciones artificiales e interesadas que responden al descarado propósito de arrinconar la lucha de clases y asentar los privilegios de las burguesías correspondientes. Sobre el papel, esta

segunda habría sido la percepción abrumadoramente dominante en el caso del movimiento libertario, que de resultas se habría desentendido por completo de las disputas —bien es sabido que agrias— y los alineamientos que han cobrado cuerpo al calor de la cuestión nacional.

Me temo que en relación con la percepción libertaria los hechos son, sin embargo, más complejos. Subrayaré al respecto, sin ir más lejos, que hay pensadores anarquistas —así, Bakunin— que perciben en las naciones un hecho natural o cuasi natural, lo cual no es óbice para que subrayen la necesaria

condición universalista e internacionalista del proyecto libertario. «Como eslavo, yo quería la emancipación de la raza eslava del yugo de los alemanes por medio de la revolución, es decir, mediante la destrucción de los imperios ruso, austríaco, prusiano y turco, y con la reorganización de los pueblos, de abajo arriba, con su propia libertad, sobre la base de una completa igualdad económica y social, y no por medio de la fuerza de una autoridad, por revolucionaria que ella misma diga que es y por inteligente que en realidad sea», escribió el mentado Bakunin^[86]. Uno de

los elementos recurrentes en la obra del anarquista ruso es, por añadidura, la idea de que la revolución social resulta inseparable de la liberación de los pueblos sometidos. Ciertamente es que Bakunin, lejos de postular un nacionalismo que añoraba el Estado, lo que defendía era un horizonte de corte muy diferente, asentado en un proyecto revolucionario y federalista. Las cosas como fueren, y si nos guiamos por las opiniones que acabo de recoger, se violenta un tanto la realidad cuando se afirma que desde el punto de vista libertario el *internacionalismo* y el *nacionalismo* son fenómenos

diametralmente contrapuestos.

Entre los pensadores anarquistas no hay disensiones, en cambio, en lo que respecta a una crítica de algo que cabe entender está presente en la abrumadora mayoría de las manifestaciones del nacionalismo: la que identifica en éstas una omnipresente apuesta estatalista que se revela con particular fuerza, claro, en los nacionalismos *de Estado*, argumento sonoramente expresado, por cierto, en el *Nacionalismo y cultura* de Rudolf Rocker^[87]. En paralelo despuntan fuertes críticas, de nuevo, del nacionalismo como fenómeno interclasista y se manifiesta al tiempo

cierto recelo ante una distinción, la que separa naciones que oprimen y naciones que son oprimidas, que parece ignorar que dentro de cada una de esas presuntas instancias hay realidades muy diferentes y también, por lógica, clases muy diferentes.

Aunque en el pensamiento libertario no es común que se olvide el ascendiente de los nacionalismos de Estado —esos nacionalismos silenciosos que pareciera no existen—, admitiré que los problemas no han faltado al respecto. Recordaré que en el mundo libertario catalán de antes de 1989 fueron frecuentes las disputas con muchos

trabajadores inmigrantes que parecían no aceptar en modo alguno la cultura y la lengua del país al que habían llegado. Entre nosotros, y por otra parte, el movimiento libertario ha acatado con demasiada frecuencia, sin mayor voluntad de discutir las fórmulas de organización que calcaban en buena medida la trama institucional-administrativa del Estado. Huellas palpables de ello son las que aportan la Confederación *Nacional* del Trabajo o los diferentes comités *regionales*. Y no era en absoluto evidente, dicho sea de paso, que la defensa de un proyecto *ibérico* resolviese el embolado: al fin y

al cabo la fórmula en cuestión acarrearba el acatamiento de una instancia configurada por dos Estados, a menudo impregnada, por cierto, de ribetes imperiales. Claro es que, en sentido contrario al argumento que ahora me ocupa, de siempre ha sido sencillo apreciar una relación muy estrecha entre el movimiento libertario catalán y la reivindicación nacional correspondiente. Una relación más fuerte, bien es cierto, en el caso del anarcosindicalismo, y en especial en el de los sectores más sindicalistas de éste, fenómeno bien ilustrado en el libro de Termes que he citado varias veces.

Si tengo que enunciar mis convicciones —están muy próximas a las reflexiones que se incluyen en el libro colectivo *Anarquisme i alliberament nacional*^[88]— en lo que se refiere a cómo debe encararse, desde el pensamiento libertario, la cuestión nacional, lo primero que diré es que no parece saludable desentenderse de lo que ésta significa, algo que en modo alguno implica acatar que la propuesta nacionalista es la fórmula maestra que permite encarar aquélla (se antoja preceptivo clarificar antes, ciertamente, qué es lo que hay que entender por nacionalismo). La segunda

recomendación sugiere que, a la hora de ocuparse de estas cosas, es obligado prestar atención a la trama, y a las acciones, de los nacionalismos de Estado, toda vez que de lo contrario es muy fácil que cobren cuerpo dramáticas distorsiones de realidades complejas. Señalaré, en tercer lugar, que conviene separar los términos *nacionalismo* e *independencia*. La reivindicación de esta última no tiene por qué traducirse en la reivindicación paralela de la configuración de un Estado y de un ejército propios. La independencia debería surgir de la acumulación de las independencias previas que proceden de

abajo: la individual, la comunal, la comarcal..., toda vez que lo vital es — cabe suponer— liberarse de las opresiones. Eso es lo que, por lógica, significa independizarse. Subrayaré, en cuarto término, mi recelo sin límites ante las macroestructuras —la UE, por ejemplo— que el capital ha ido perfilando, en abierta disonancia con la percepción de quienes no ven sino ventajas en la integración hacia arriba. Y agregaré, para terminar, que sean cuales sean los desafueros que rodean al principio de libre determinación, y al derecho correspondiente, uno y otro son preferibles a su negación, a menos,

claro, que nos declaremos orgullosamente hostiles a la causa de la democracia y defendamos a carta cabal los Estados realmente existentes.

El anarquismo en el sur del planeta

Obligado estoy a perfilar unas notas sobre una discusión que, poco frecuente, tiene, sin embargo, su relieve: pese a sus pretensiones emancipadoras, ¿no será el anarquismo una más de las manifestaciones de una percepción que, visiblemente eurocéntrica, reproduce a la perfección la trama ilustrada y es

incapaz de saltar las fronteras o, en su defecto, y cuando lo hace, traslada códigos y formas de hacer que son privativos del lugar geográfico del que procede?

Sería absurdo negar pertinencia a la pregunta, como lo sería asumir sin más que una respuesta negativa resuelve la cuestión. Que esos espasmos eurocéntricos y, en último término, coloniales han podido manifestarse en algún momento parece fuera de discusión. Aun así, lo suyo es formular tres réplicas. La primera subraya la permanente apuesta del anarquismo por la contestación de colonizaciones e

imperialismos: como lo ha desvelado entre otros Benedict Anderson, el discurso anticolonial ha tenido de siempre una presencia consistente en el pensamiento libertario^[89]. Admitiré, aun así, que una cosa es la relación del anarquismo con la contestación colonial y otra el despliegue material del propio anarquismo en los países afectados, durante y después de la colonización.

Creo, con todo, que estaríamos cerrando los ojos a la realidad —y aquí va la segunda réplica— si olvidásemos que en modo alguno han faltado los movimientos de cariz estrictamente anarquista en muchos de los países del

sur del planeta. Bastará con que mencione los nombres de China — donde hubo en el pasado un significativo movimiento anarquista—, de Palestina o la India —dos escenarios en los que la presencia libertaria sigue haciéndose valer hoy en día—, o, cómo no, de América Latina, donde la huella de las migraciones española, portuguesa e italiana tuvo y tiene por resultado una notable presencia de organizaciones libertarias^[90].

Formulo una tercera, y última, réplica que nos emplaza en un orden de hechos distinto por el que ya me he interesado: el que recuerda la existencia obvia de

prácticas libertarias —utilizaré aquí, porque es claramente más apropiado, este adjetivo— en muchas de las comunidades humanas de los países del sur. No se trata, obviamente, de imitaciones miméticas de lo reivindicado por los anarquistas del norte. Hablo, antes bien, de comunidades que rezuman un estilo de vida libertario, y que contestan la lógica de la colonización y los valores occidentales. Tal es el caso de las vinculadas, por ejemplo, con el *comunalismo* africano o con muchos pueblos indígenas en América Latina. Estoy pensando en comunidades

humanas que, dicho sea de paso, no siempre se ajustan a determinado estereotipo forjado al calor de una propuesta, la anarcoprimitivista, que en algunos casos, y pese a las apariencias, no sería sino la expresión de percepciones ancladas en el norte opulento y sus reglas del juego. Salta a la vista, en fin, que la condición de estas comunidades nada le debe a los preconceptos ilustrados que han inspirado al anarquismo clásico, tanto más cuanto que aquéllas con frecuencia responden, por cierto, a perspectivas de clase más bien difusas^[91]. Esa condición obliga a certificar, de cualquier modo,

que en muchos momentos los movimientos estrictamente anarquistas radicados en los países del sur, empeñados en reproducir un canon ideológico que llegaba del norte del planeta, han seguido caminos diferentes que los marcados por las prácticas vitalmente libertarias de buena parte de los habitantes autóctonos de esos países.

Conclusión

Me interesa destacar varios rasgos de la cosmovisión libertaria. El primero es la conciencia, hondamente asentada, de que formamos parte del mismo sistema que deseamos echar abajo. Esa conciencia dibuja —creo yo— una diferencia fundamental con respecto a los hábitos de la *izquierda tradicional*, cómodamente instalada en la idea de que todo, o casi todo, se reduce a una confrontación entre buenos y lúcidos, por un lado, y malos y perversos, por el otro. Con un lenguaje que ya no es el de hoy, hace varias décadas Cornelius

Castoriadis se refirió al constante renacimiento de la realidad capitalista en el seno del proletariado. Steve Biko, con el mismo empeño, ha señalado que «el arma más potente en manos del opresor es la mente del oprimido»^[92].

Otro rasgo importante me ha atraído ya en más de una ocasión en este texto: a mi entender el mundo libertario debe aferrarse al firme designio de rehuir purezas y realidades grupusculares en provecho de un trabajo con la gente común. Malo sería que el del anarquismo contemporáneo fuera un discurso identitario de grupo cerrado: debe desplegarse, antes bien, siempre

con las luchas populares, inmerso en los grandes flujos de la contestación y de la emancipación, y en diálogo abierto con otras corrientes. Holloway ha subrayado que no se trata de que todo el mundo sea un radical anticapitalista: lo que ocurre es que la experiencia de la opresión capitalista genera en muchas personas un principio de rechazo y de rebelión que parece obligado estimular^[93]. No hay, entonces, una creación artificial de conciencia ni una conducción desde fuera, sino una operación de rescate de algo que ya está ahí. Y es que no puede hacerse ninguna revolución —como pretende Lenin— en nombre de los

demás. Para Lenin los trabajadores, por sí solos, son incapaces de trascender el mundo de una liviana conciencia sindical, con lo cual se hace preciso insuflarles la conciencia desde fuera, desde los poseedores de una ciencia social que otorga certezas, esto es, y en los hechos, desde los integrantes de las clases altas educadas. «El socialismo científico es la teoría de la emancipación del proletariado, pero no, con certeza, la de la autoemancipación del proletariado» (Holloway)^[94]. A su amparo quedan así separados un *ellos* —el proletariado— y un *nosotros* —las gentes que, portadoras de conciencia,

deben tomar el poder en nombre de los demás.

Agregaré que esa voluntad de estar al lado de la gente común debe hacerse valer, inequívocamente, desde la modestia. Los espasmos de superioridad y las certezas autocontemplativas siempre han sido pésimos consejeros. Malo sería que en vez de atraer al otro, asumiésemos, como por desgracia con cierta frecuencia ocurre, un recalcitrante esfuerzo de demonización de ese otro. «Guardaos de creer que la Anarquía es un dogma, una doctrina inatacable, indiscutible, venerada por sus adeptos como *El Corán* lo es por los

musulmanes. No: la libertad absoluta que reivindicamos desarrolla nuestras ideas sin cesar, las eleva hacia horizontes nuevos —adaptándose a los cerebros de los diversos individuos— y las expelle lejos de los cuadros estrechos de toda reglamentación y de toda codificación. Nosotros no somos “creyentes”», afirmó Émile Henry poco antes de ser guillotinado^[95].

Lo anterior no significa que debemos cerrar los ojos y las bocas ante realidades poco edificantes. Claro es que debemos recelar de un anarquismo, el de la mera pintada y el gesto fácil, que no sabe de autogestiones ni acciones

directas. Porque existe, ciertamente, un anarquismo de apariencias y signos externos, muy radical en la expresión, pero a menudo alejado de cualquier práctica transformadora. Si ese anarquismo merece una crítica consecuente, tampoco sería saludable que considerásemos impoluta, sin embargo, la militancia orgánica y aguerrida del pasado. Y eso que —para decirlo todo, y puestos a elegir— el maximalismo es más útil que el posibilismo que lo parece inundar casi todo.

Aun con ello, hay que guardar las distancias con respecto a los anarquistas

dogmáticos y puros que no han roto nunca un plato. «Sentado en espera de la revolución, la silla no es mía, que es del patrón», rezaba un trecho de una canción de Sérgio Godinho. Es muy fácil escribir radicales alegatos contra el Estado y no menos radicales defensas del comunismo libertario sin sentirse en la obligación de pensar qué es lo que debemos, y qué es lo que podemos, hacer ahora. Porque la percepción de muchos hechos complejos es inevitablemente distinta en quien lucha y en quien se limita a elucubrar. Si a ello se suma un fenómeno, muy delicado, que acabo de glosar —el desprecio altivo de

quienes se supone son ignorantes o ineptos—, el círculo se cierra peligrosamente. Y lo hace en singular cuando los protagonistas de esa conducta muestran un especial, y patológico, interés en buscar enemigos en el propio mundo libertario, como si intentasen perfilar un terreno propio en el que los *competidores* deben desaparecer por completo. A duras penas puede sorprender que muchos de quienes asumen esa conducta reproduzcan todos los hábitos del mundo *zorrocotroco* que germinó mucho tiempo atrás en la *izquierda tradicional*. Las monsergas sobre verdades reveladas y

sobre clases obreras exultantes nada tienen que envidiar entonces a las que anuncian con enorme soltura las sectas leninistas, trotskistas y estalinistas, de la mano de organizaciones y personalismos con una fachada de activismo y ninguna realidad detrás. El radicalismo merece crédito siempre y cuando el ejercicio en cuestión no se convierta en un teatro de apariencias, paradójicamente cómodo para el poder. Y nos sobra el conocimiento de quienes han defendido dogmáticamente la pureza anarquista para después, y al final, marchar a otro lugar. Porque, al cabo, es muy difícil ser muy puro durante mucho tiempo.

Vuelvo, en suma, a algo que señalaba en el prólogo de este libro: sobran las razones para concluir que la propuesta libertaria tiene hoy más peso y sentido que nunca. A los ojos de cada vez más personas parece hacerse manifiesto que tenemos que contestar todos los poderes, con los protagonizados por el Estado y el capital en lugar prominente. Debemos hacerlo, por añadidura, desde la perspectiva de organizaciones en las que, sin líderes, primen la autogestión y la acción directa, colocando al tiempo en primer plano los derechos de las mujeres, los de los integrantes de las generaciones venideras y los de los

castigados habitantes de los países del sur. A la lógica del beneficio privado y de la acumulación debemos contraponer la de la solidaridad, el apoyo mutuo y la autocontención, en un escenario marcado por una doble conciencia: la de las limitaciones que arrastramos, por un lado, y la de que formamos parte del sistema que queremos echar abajo, por el otro. Termino con una cita, de Emma Goldman, con la que rematé la antología de pensadores libertarios que publiqué en 2010. Dice así: «Considero que el anarquismo es la más hermosa y práctica filosofía nunca concebida, tanto en su aplicación a la expresión individual

como en la relación que establece entre el individuo y la sociedad. Además, estoy tan segura de que el anarquismo es tan vital y se halla tan cerca de la naturaleza humana que nunca morirá. Estoy convencida de que la dictadura, sea de derechas o de izquierdas, nunca funcionará, como nunca ha funcionado, y de que el tiempo demostrará esto de nuevo, como lo ha demostrado ya. Cuando el fracaso de la dictadura moderna y de las filosofías autoritarias se hace más evidente y la conciencia de ese fracaso se hace más general, hay que reivindicar el anarquismo. Considerado desde este punto de vista, el

renacimiento de las ideas anarquistas es muy probable en el futuro próximo»^[96].

CREATIVE COMMONS (BY-NC- ND 1.0)

LICENCIA CREATIVE COMMONS

Autoría-Atribución - NoComercial -

SinObraDerivada

(CC BY-NC-ND 1.0)



Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir, e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes

condiciones:

Autoría-Atribución - se deberá respetar la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar el nombre del autor.

No comercial - No se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.

No derivados - No se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones sólo se podrán alterar con el permiso expreso del autor. Este

libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede v i s i t a r : <http://creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/> o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EEUU.



CARLOS TAIBO. Profesor de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Autónoma de Madrid, donde también ha dirigido el programa de estudios rusos del Instituto de Sociología de las Nuevas Tecnologías. Es autor de una veintena de libros en castellano, en su mayoría relativos a las

transiciones en la Europa central y oriental contemporánea.

Notas

[1] *Libertari@s. Antología de anarquistas y afines para uso de las generaciones jóvenes.* Los Libros del Lince, Barcelona, 2010.<<

[2] Véase al respecto, a guisa de ejemplo de una singularísima literatura libertaria, el libro de Peter Lamborn Wilson: *Pirate Utopias. Moorish Corsairs & European Renegades*. Autonomedia, Brooklyn, 2003.<<

[3] Tomás Ibáñez: *Actualidad del anarquismo*. Terramar/Anarres, La Plata/Buenos Aires, 2007, pág. 93.<<

[4] David Graeber: *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*. Bur, Milán, 2012, pág. 48.<<

[5] Josep Termes: *Historia del moviment anarquista a Espanya (1870-1980)*. L'Avenç, Barcelona, 2011, pág. 172.<<

[6] *Ibidem*, pág. 20.<<

[7] Jacinto Toryho, citado en *ibidem*.<<

[8] *Ibidem*, pág. 27.<<

[9] *Ibidem*, pág. 17.<<

[10] Paul Eltzbacher: *Anarchismus*. J. Guttentag, Berlín, 1900. Otro tanto cabe decir de manuales como los de Jean Préposiet: *Histoire de l'anarchisme*. Pluriel, París, 2012, y George Woodcock: *Anarchism*. Penguin, Harmondsworth, 1975.<<

[11] «Por una organización libertaria y global», en www.carlostaiibo.com (17 de enero de 2011).<<

[12] Daniel Barret (Rafael Spósito): *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Anarres/Terramar/Nordan, Buenos Aires-Montevideo, 2011, pág. 224. Muchos de los términos del debate actual sobre el anarquismo se desbrozan en Alfredo M. Bonanno: *El anarquismo entre la teoría y la práctica*. Bardo, s.l., 2013; Jonathan Purkis y James Bowen (dirs.): *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in the Global Age*. Manchester University, Manchester, 2004, y Duane Rousselle y Süreyyya Evren (dirs.): *Post-anarchism. A Reader*. Pluto, Nueva York, 2011. <<

[13] Edouard Jourdain: *L'anarchisme*. La Découverte, París, 2003, pág. 94.<<

[14] Peter Marshall: *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*. Harper Perennial, Londres, 2008, pág. 642.<<

[15] Citado en Paul Avrich: *Anarchist Portraits*. Princeton University, Princeton, 1988, pág. 252.<<

[¹⁶] Édouard Waintrop: *Les anarchistes espagnols, 1968-1981*. Denoël, s.d, 2012, págs. 93-94.<<

[17] Volin, en Daniel Guérin:
L'anarchisme. Folio, París, 2012, pág.
54.<<

[18] Marshall, *op. cit.*, pág. 705.<<

[19] Citado en Guérin, *op. cit.*, pág.
27.<<

[20] VV AA: *Materiales para una crítica de la democracia*. Klinamen, s.l., 2009, pág. 7.<<

[21] Véase, como ejemplo de este tipo de literatura de combate, el librito de John Molyneux: *Anarchism. A Marxist Criticism*. Bookmarks, Londres, 2011. <<

[22] Ricardo Mella: «Vota, pero escucha», en *Solidaridad Obrera*, nº 24, Gijón, 25 de diciembre de 1909.<<

[23] David Graeber: *La rivoluzione che viene*. Manni, San Cesareo di Lecce, 2012, pág. 35.<<

[24] Benjamin Franks, recogido en Robert Graham (dir.): *A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume 3. The New Anarchism (1974-2012)*. Black Rose, Montreal/Nueva York/Londres, pág. 86.<<

[25] John Holloway: *Change the World without Taking the Power*. Pluto, Nueva York, 2010, pág. 16.<<

[26] *Ibidem*, pág. 232.<<

[27] David Graeber: *Critica della democrazia occidentale*. Elèuthera, Milán, 3007, págs. 106-108.<<

[28] Citado en VV AA: *Construiré l'autonomie. Se réappropriier le travail, le commerce, la ruralité*. L Echappée, Montreuil, 2013, pág. 177.<<

[29] Holloway, *op. cit.*, pág. 141.<<

[30] Citado en VVAA: *Construire l'autonomie, op. cit.*, pág. 30.<<

[31] *Ibidem*, pág. 203.<<

[32] Waintrop, *op. cit.*, pág. 117.<<

[33] Citado en Guérin, *op. cit.*, pág.
109.<<

[34] *Ibidem*, págs. 109-110.<<

[35] François Partant, citado en VVAA:
Construire l'autonomie, op.cit., pág.
190.<<

[36]

<http://www.cntvalladolid.es/IMG/pdf/co>

[37] Waintrop, *op. cit.*, pág. 295.<<

[38] Citado en Isabelle Fremeaux y John Jordan: *Les sentiers de l'utopie*. La Découverte, París, 2012, pág. 364.<<

[39] Naïma Benabdelali, citado en
VVAA: *Construire l'autonomie, op.cit.*,
pág. 160.<<

[40] VVAA (2010): *Anarquismo básico*.
FAI/CNT, Madrid, pág. 108.<<

[41] Troploin: *El timón y los remos. Preguntas y respuestas*. Klinamen, s.l., 2012, pág. 82.<<

[42] Takis Fotopoulos: *Per una democrazia globale*. Elèuthera, Milán, 1999 (título original: *Towards an Inclusive Democracy*. Cassell, Londres, 1997; hay versión castellana de Nordan, Montevideo, 2002); Michael Albert: *Moving Forward. Program for a Participatory Economy*. AK, Edimburgo/Oakland/Baltimore, 2001. <<

[43] Fotopoulos, *op. cit.*, pág. 113.<<

[44] Luciano Lanza, citado en Graham, *op. cit.*, págs. 308-309.<<

[45] Ferran Aisa: *La cultura anarquista a Catalunya*. Edicions 1984, Barcelona, 2006; Stuart Christie: *¡Nosotros los anarquistas!* Universitat de València, Valencia, 2010; Xavier Diez: *Vengança de classe*. Virus, Barcelona, 2010; Chris Ealham: *La lucha por Barcelona*. Alianza, Madrid, 2005; Dolors Marin: *Anarquistas*. Ariel, Barcelona, 2010; Heleno Saña: *La revolución libertaria*. Laetoli, Pamplona, 2010. El libro de Ealham es la versión castellana del texto inglés que más adelante cito con profusión.<<

[46] *El País*, 25 de junio de 2010. <<

[47] *Público*, 29 de junio de 2010.<<

[48] Ángel Viñas (dir.): *En el combate por la historia*. Pasado y Presente, Madrid, 2012.<<

[49] *Solidaridad Obrera*, 9 de septiembre de 1982, citado en Chris Ealham: *Anarchism and the City. Revolution and Counter-Revolution in Barcelona, 1898-1937.* AK, Edimburgo/Oakland/ Baltimore, pág. 124.<<

[50] Ealham: *Anarchism and the City...*,
op. cit., pág. 36.<<

[51] *Ibidem*, pág. 41.<<

[52] *Ibidem.* <<

[53] *Ibidem*, pág. 39.<<

[54] *Ibidem*, pág. 159.<<

[55] *Ibidem*, pág. 126.<<

[56] *Ibidem*, pág. 127.<<

[57] Termes, *op. cit.*, pág. 306.<<

[58] Ealham: *Anarchism and the City...*,
op. cit., pág. 47.<<

[59] Tariq Ali: *La idea del comunismo*. Alianza, Madrid, 2,012.<<

[60] Wayne Price: *La abolición del Estado. Perspectivas anarquistas y marxistas*. Anarres/Tupac, Buenos Aires, 3012, pág. 11.<<

[61] Carlos Díaz (dir.). *Marx-Engels: El libro rojo y negro*. Júcar, Gijón, 1976.<<

[62] Graeber: *Rivoluzione...*, *op. cit.*,
pág. 35.<<

[63] Citado en Avrich, *op. cit.*, pág.
12.<<

[64] Citado en Marshall, *op. cit.*, pág. 379.<<

[65] Diego Abad de Santillán, citado en Guérin, *op. cit.*, pág. 39.<<

[66] Holloway, *op. cit.*, pág. 17.<<

[67] Citado en Graham, *op. cit.*, pág.
494.<<

[68] Arthur Lehning: *Conversaciones con Bakunin*. Anagrama, Barcelona, 1978
pág. 16.<<

[69] Waintrop, *op. cit.*, págs. 467-469.<<

[70] Véase «La femme et la famille», en Jean-Christian Petitfils: *Les communautés utopistes au XIXe siècle*. Pluriel, París, 2011, págs. 257-278.<<

[71] Citado en Termes, *op. cit.*, pág. 618.<<

[72] Ealham, *op. cit.*, pág. 189.<<

[73] Peggy Kornegger, en *VVAA: Quiet Rumours. An Anarcha-feminist Reader*. AK, Edimburgo/Oakland/Baltimore, 2012, pág. 31.<<

[74] *Ibidem.* <<

[75] Véase Beltrán Roca (dir.): *Anarquismo y antropología*. La Malatesta, Madrid, 2008.<<

[76] Citado en Price, *op. cit.*, pág. 93.<<

[77] John Zerzan (dir.): *Against Civilization*. Feral House, Los Angeles, 2005; John Zerzan: *Twilight of the Machines*. Feral House, Port Townsend, 2008.<<

[78] Murray Bookchin: *Anarquismo social o anarquismo personal*. Virus, Barcelona, 2012.<<

[79] *Ibidem*, pág. 31. Un buen reflejo de los textos criticados por Bookchin es el librito, a duras penas legible, de Hakim Bey que lleva por título *T.A.Z.* Autonomedia, Nueva York, 2003.<<

[80] Termes, *op. cit.*, pág. 386.<<

[81] Carl Ameiy: *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor.* Turner, Madrid, 2002.<<

[82] Graeber: *Rivoluzione...*, *op. cit.*,
pág. 52.<<

[83] *Ibidem*, pág. 53.<<

[84] Citado en Marshall, *op. cit.*, pág. 633.<<

[85] Graeber: *Rivoluzione...*, *op. cit.*, págs. 49 y ss. <<

[86] Citado en Lehning, *op. cit.*, pág.
102.<<

[87] Rudolf Rocker: *Nacionalismo y cultura*. La Piqueta, Madrid, 1977.<<

[88] VV AA: *Anarquisme i alliberament nacional*. Catarco/La Ciutat Invisible/Collectiu Negres Tempestes/Virus, Barcelona, 2007.<<

[89] Benedict Anderson: *Under Three Flags. Anarchism and the Anticolonial Imagination*. Verso, Londres, 2005.<<

[90] Véase Barret, *op. cit.* <<

[91] Sharif Gemie, en Graham, *op. cit.*,
pág. 324.<<

[92]

es.wikiquote.org/wiki/Steve_Biko.<<

[93] Holloway, *op. cit.*, pág. 2,2,6.<<

[94] *Ibidem*, pág. 130.<<

[95] Citado en Guérin, *op. cit.*, pág.
12.<<

[96] Emma Goldman, «A Life Worth Living», en Robert Graham (dir.): *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume 1. From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*. Black Rose, Montreal/Nueva York/Londres, 2005, pág. 496.<<