EL ANARQUISMO

George Woodcock

Este libro es un clásico de divulgación del pensamiento anarquista y de los movimientos libertarios en los países donde logró su predominio en la acción revolucionaria, es decir de su historia y de su “geografía”.

La parte correspondiente a España, ha sido redactada por el historiador Pere Gabriel.

ARIEL HISTORIA

George Woodcock
El anarquismo

Una historia del pensamiento anarquista y de los movimientos libertarios en los países donde logró su predominio en la acción revolucionaria. Contiene un capítulo dedicado a España redactado para esta edición por el historiador Pere Gabriel.

George Woodcock

EL ANARQUISMO

Historia de las ideas y movimientos libertarios, con un capítulo sobre “El anarquismo en España” escrito especialmente por Pere Gabriel.

Traducción de Juan Ramón Capella

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho /biblioteca.html

CONTENIDO

Introducción

PRIMERA PARTE: LA IDEA

I. El árbol genealógico

II. El servidor de la razón

III. El egoísta

IV. El hombre de la paradoja

V. El impulsor destructor

VI. El explorador

VII. El profeta

SEGUNDA PARTE: EL MOVIMIENTO

VIII. Los esfuerzos internacionales

IX. El anarquismo en Francia

X. El anarquismo en Italia

XI. El anarquismo en España, por Pere Gabriel

XII. El anarquismo en Rusia

XIII. Tradiciones diversas: América latina, Europa septentrional, Gran Bretaña y Estados Unidos

Epílogo

Post scriptum

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

“Todo aquel que rechaza la autoridad y lucha contra ella es anarquista”, dijo Sébastien Faure. Esta definición es tentadora por su simplicidad. Pero la simplicidad es, precisamente, lo primero que debe evitarse al escribir una historia del anarquismo. Pocas doctrinas o movimientos han sido comprendidos tan confusamente por la mentalidad general y pocas han ofrecido en su propia variedad de concepto y acción tantos motivos para justificar este confusionismo. A ello se debe que, antes de comenzar a delinear el curso histórico del anarquismo, como doctrina y como movimiento, empiece con un capítulo definitorio. ¿Qué es el anarquismo? ¿Qué no es? He aquí las preguntas que debemos considerar en primer término.

La afirmación de Faure delimita, por lo menos, el área en que existe el anarquismo. Todos los anarquistas rechazan la autoridad; muchos luchan contra ella. Pero no a todos aquellos que niegan la autoridad y luchan contra ella se les puede calificar sin más de anarquistas. Históricamente el anarquismo es una doctrina que critica la sociedad existente. Expone su visión de una sociedad futura deseable y los medios para pasar de una a otra. La mera revuelta irreflexiva no hace al anarquista, como tampoco le hace un rechazo filosófico o

religioso del poder terrenal. Místicos y estoicos no buscan la anarquía, sino otro reino. Al anarquismo, históricamente hablando, le preocupa sobre todo, el hombre en su relación con la sociedad. Su meta final es siempre el cambio social; su actitud permanente es siempre la condena de la sociedad, aun cuando esta condena pueda proceder de una concepción individualista de la naturaleza del hombre. Su método es siempre el de la rebelión social sea violenta o no.

Incluso entre aquellos que reconocen al anarquismo como doctrina sociopolítica sigue existiendo confusión. Con frecuencia se iguala erróneamente al anarquismo, nihilismo y terrorismo y en la mayoría de los diccionarios puede hallarse, cuando menos, dos definiciones de anarquista. Una nos lo presenta como hombre que no cree pueda existir libertad alguna si no la precede la desaparición de todo gobierno. La otra le desprecia, presentándolo como un mero promotor de desórdenes, que nada ofrece para sustituir el orden que subvierte. En la mente popular, este último concepto es el más extendido. El estereotipo del anarquista es el de un asesino a sangre fría que ataca con puñal o con bombas los pilares simbólicos de la sociedad establecida. Anarquía en el habla popular equivale a caos maligno.

Y sin embargo, el caos maligno no tiene nada que ver con las ideas de hombres como Tolstoi y Godwin, Thoreau y Kropotkin, cuyas teorías sociales han sido calificadas de anarquistas. Hay una obvia discrepancia entre el estereotipo anarquista y el anarquista tal y como se nos presenta en la realidad. Esta

dualidad obedece en parte a confusiones semánticas y en parte a malentendidos históricos.

En la etimología de las palabras “anarquía”, “anarquismo” y “anarquista”, y también en la historia de su uso, hallamos justificación para los dos conjuntos de significados conflictivos que se les atribuyen. Anarchos, la voz griega original, significa simplemente “sin mando”. Por ello, anarquía puede utilizarse claramente en un contexto general para significar o la condición negativa de ausencia de gobierno o la positiva de no ser gobernados porque el gobierno es innecesario para preservar el orden.

Cuando utilizamos las tres voces en un contexto sociopolítico es cuando encontramos importantes cambios de significado. “Anarquía” y “anarquista” se usaron libremente por vez primera en sentido político durante la Revolución francesa. Eran entonces términos de crítica negativa y, a veces, de insulto, utilizados por varios partidos para zaherir a sus oponentes, usualmente a los de izquierda. El girondino Brissot, por ejemplo, al pedir la supresión de los *enragés*, a quienes llamaba anarquistas, declaró en 1793: “es necesario definir esta anarquía”. Afirmaba lo siguiente:

> Leyes que no se cumplen, autoridades ignoradas y carentes de fuerza, delitos impunes, ataques a la propiedad, violación de la seguridad del individuo, corrupción de la moralidad del pueblo, ausencia de constitución, de gobierno, de justicia: he aquí los rasgos de la anarquía.

Por lo menos Brissot trató de hallar una definición. Pocos años después, dirigiéndose a los jacobinos que había destruido, el Directorio descendió hasta el improperio banderizo al declarar:

> Por "anarquistas" el Directorio entiende a esos hombres ahítos de crímenes, manchados de sangre y espoleados por la rapiña, enemigos de las leyes que no hacen ellos y de todos los gobiernos en que ellos no gobiernan, que predican la libertad y practican el despotismo, hablan de fraternidad y sacrifican a sus hermanos [...]; tiranos, esclavos, aduladores serviles del dominador astuto con poder para someterlos; capaces, en una palabra, de todos los excesos, todas las bajezas y todos los delitos.

Ya se empleara con moderación, como Brissot, o con violencia, como hizo el Directorio, el término "anarquismo" fue claramente reprobatorio, tanto durante la Revolución francesa como después de ella. En su mejor sentido se aplicaba a aquellos cuya actividad política era considerada como destructiva y perniciosa. En el peor, se utilizaba indiscriminadamente para mancillar a los rivales. Así, pues, tanto los enragés, que repudiaban el poder excesivo, como Robespierre que lo deseaba, fueron medidos por el mismo rasero.

Sin embargo, al igual que los términos cristiano o cuáquero, la palabra "anarquista" fue adoptada al final, con orgullo, por uno de aquellos contra quien había sido utilizada con desprecio. En 1840, Pierre Joseph-Proudhon, aquel

individualista levantisco y dialéctico que se enorgullecía de ser hombre amante de la paradoja y motor de contradicción, publicó la obra que había de consagrarle como pionero del pensamiento libertario. La obra se titulaba *¿Qué es la propiedad?* y en ella respondía a su propia pregunta con la celebrada frase: "La propiedad es el robo". En este mismo libro, Proudhon reclamó voluntariamente para sí el título de anarquista por vez primera.

Indudablemente, Proudhon hizo esto en parte como actitud de desafío y en parte con el fin de explotar las cualidades paradójicas de la palabra. El había advertido la ambigüedad de la voz griega *anarchosy* y había apelado a ella por esta misma razón: para poner de relieve que la crítica contra la autoridad en que estaba a punto de embarcarse no implicaba necesariamente que abogara por el desorden. Los párrafos en que introduce las palabras "anarquista" y "anarquía" son históricamente lo bastante importantes como para merecer citarlos. No nos presentan simplemente estas palabras utilizadas por vez primera en un sentido socialmente positivo, sino que también contienen en germen la justificación por la ley natural que los anarquistas han aplicado, usualmente, a sus argumentos en pro de una sociedad no autoritaria. Se pregunta Proudhon:

> ¿Cuál será la forma de gobierno en el futuro? Oigo a alguno de mis lectores replicar: "Pero ¿cómo puede usted formular semejante pregunta? Usted es un republicano". ¡Un republicano! Sí, pero esta palabra no especifica nada. Res pública, es decir, la cosa pública. Entonces todo aquel

> que se interesa en los asuntos públicos, prescindiendo de la forma de gobierno, puede denominarse republicano. Hasta los reyes son republicanos. “Pues bien, entonces es usted un demócrata.” No [...] “Entonces, ¿qué es usted?” ¡Yo soy anarquista!

Proudhon sugiere que las leyes reales por medio de las cuales funciona la sociedad no tienen nada que ver con la autoridad. No vienen impuestas desde arriba, sino que surgen de la naturaleza de la sociedad misma. El ve la libre aparición de semejantes leyes como el objetivo del esfuerzo social.

> Así como el derecho de la fuerza y el derecho del engaño han de retroceder ante el firme avance de la justicia y deben ser extinguidos por fin en la igualdad, la soberanía de la voluntad cede ante la soberanía de la razón y ha de desaparecer finalmente en el socialismo científico [...] Del mismo modo que el hombre busca la justicia en la igualdad, así también la sociedad busca el orden en la anarquía. Anarquía –ausencia de un jefe, de un soberano–: ésa es la forma de gobierno a la que nos acercamos cada día más.

En la aparente paradoja del orden en la anarquía tenemos precisamente la clave para el cambio de connotación de este grupo completo de palabras. Proudhon, que concebía una ley de equilibrio natural operante dentro de la sociedad, rechaza la autoridad como enemiga y no como amiga del orden. Y así devuelve a los autoritarios las acusaciones que éstos dirigían a los anarquistas. En el proceso adopta el título de anarquista, que espera haber limpiado de todo baldón.

Como veremos más adelante, Proudhon fue un ermitaño voluntario en el mundo político del siglo XIX. No buscó seguidores y rechazó indignado la más mínima alusión de que hubiera creado un sistema. Es casi seguro que se complacía en haber ostentado, durante la mayor parte de su vida, el título de anarquista en virtual aislamiento. Incluso sus inmediatos seguidores prefirieron llamarse a sí mismos mutualistas. Y no fue hasta fines de la década de 1870, tras la escisión en la Primera Internacional de los seguidores de Marx y los de Bakunin, cuando estos últimos –que eran también seguidores indirectos de Proudhon– comenzaron a titularse, al principio con titubeos, anarquistas.

Es la idea general impulsada por Proudhon en 1840 lo que le une con los anarquistas posteriores, con Bakunin y Kropotkin. Y también con determinados pensadores tempranos y posteriores tales como Godwin, Stirner y Tolstoi, quienes desarrollaron sistemas antigubernamentales sin aceptar la palabra anarquía. En este sentido voy yo a considerar el anarquismo, a pesar de sus muchas variantes: como un sistema de pensamiento social que apunta a cambios fundamentales en la estructura de la sociedad y particularmente –pues éste es el común elemento que une a todas sus formas– a la sustitución del estado autoritario por alguna forma de cooperación no gubernamental entre individuos libres.

Pero incluso cuando se ha establecido una concepción del anarquismo como corriente definida de filosofía social, que en determinadas ocasiones cristaliza en la acción, subsisten malentendidos que surgen de una confusión más histórica que

semántica. En primer lugar, existe la tendencia a identificar el anarquismo con el nihilismo, y de considerarlo como una filosofía negativa, una filosofía de destrucción, simplemente. Los propios anarquistas son responsables, en parte, de este malentendido, ya que muchos de ellos ensalzaron los aspectos destructivos de su doctrina. La misma idea de abolir la autoridad implica barrer totalmente la mayoría de las instituciones principales de una sociedad moderna típica, y el caballo de batalla de los escritos anarquistas ha sido siempre una profunda crítica de semejantes instituciones; en comparación, sus planes de reconstrucción social se han expuesto muy por encima y de forma poco convincente.

Sin embargo, en ninguna mente anarquista ha permanecido solitaria la idea de la destrucción. Proudhon utilizó la frase *Destruam et ædificabo* como leitmotiv para el ataque al cesarismo industrial en su *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (1846): "Destruyo y edifico". Y Mijaíl Bakunin terminó su ensayo sobre *La reacción en Alemania* con una invocación célebre: "Pongamos nuestra esperanza en el espíritu eterno que destruye y aniquila sólo porque es la fuente inescrutable y siempre creadora de toda vida. ¡La pasión por la destrucción es también una pasión creadora!"

La tradición ha continuado en nuestra propia generación. En 1936, casi un siglo después de que Bakunin publicara *La reacción en Alemania*, el dirigente anarquista español Buenaventura Durruti, entre las ruinas y escombros causados por la guerra civil, afirmaba a Pierre van Paassen:

> Las ruinas no nos asustan lo más mínimo. Vamos a heredar la tierra. No hay la menor duda sobre eso. La burguesía puede hacer estallar y convertir en ruinas su propio mundo antes de que abandone la escena de la historia. Nosotros llevamos un mundo nuevo, aquí, en nuestros corazones, un mundo que está creciendo en este instante.

Así, pues, el anarquista puede aceptar la destrucción, pero sólo como parte del mismo proceso eterno que trae la muerte y renueva la vida para el mundo de la naturaleza. Y ello, tan sólo porque tiene fe en el poder de los hombres libres para edificar de nuevo y edificar mejor sobre los escombros del pasado destruido. Fue Shelley el más grande de los discípulos de Godwin, quien dio elocuente expresión a este reiterativo sueño anarquista de renovación:

> La gran edad de la Tierra vuelve a iniciarse,
> Los años dorados regresan,
> La tierra renueva como la serpiente
> Sus ajados velos invernales;
> Sonríe el cielo, brillan imperios y creencias
> Como pecios en un sueño evanescente.

Sobre los restos de imperios y creencias han visto siempre los anarquistas emerger las relucientes torres de su mundo libre. Esta visión puede ser ingenua –aun no estamos en situación de poder juzgarla en términos semejantes– pero queda claro que no es una visión de destrucción irredenta.

Ciertamente ningún hombre capaz de semejante visión puede ser condenado como nihilista. El nihilista, utilizando el término en un sentido general, no cree en ningún principio moral ni ley natural. El anarquista cree en una fuerza moral lo suficientemente poderosa para sobrevivir a la destrucción de la autoridad e incluso de mantener unida a la sociedad con los lazos libres y naturales de la fraternidad.

Tampoco es el anarquista un nihilista en el sentido histórico estricto, ya que el grupo concreto denominado en forma algo inexacta nihilista, en la historia de Rusia, lo constituían terroristas pertenecientes a La Voluntad del Pueblo, un movimiento conspiratorio organizado que, hacia fines del siglo XIX, buscaba la formación de un gobierno constitucional –objetivo nada anarquista– mediante un programa de asesinatos organizados, dirigidos contra los gobernantes autocráticos de la Rusia zarista.

Esta última afirmación plantea una pregunta conocida. Si los anarquistas no son nihilistas ¿no serán, en todo caso, terroristas? La asociación del anarquista con el terrorismo político está todavía bien aferrada a la mente popular. Pero no se trata de una asociación necesaria, ni tampoco puede justificarse históricamente excepto en un grado limitado. Los anarquistas coinciden sustancialmente en sus objetivos generales últimos. Sobre las tácticas necesarias para alcanzar tales objetivos han mostrado singular desacuerdo, especialmente por lo que hace de empleo de la violencia. Los tolstoianos no admitían la violencia bajo ninguna circunstancia. Godwin quería conseguir el cambio por medio de la discusión y

Proudhon y sus seguidores mediante la proliferación pacífica de organizaciones cooperativas. Kropotkin aceptaba la violencia, pero sólo a regañadientes y eso porque creía que la violencia era inevitable durante las revoluciones y que las revoluciones eran asimismo etapas inevitables en el progreso humano. Incluso Bakunin, aunque luchó en muchas barricadas y exaltó la sed de sangre de los levantamientos campesinos, tuvo también momentos de duda, cuando señalaba, en tono de contrito idealismo,: "Las revoluciones sangrientas son con frecuencia necesarias a causa de la estupidez humana. Pero son siempre un mal, un daño monstruoso y un gran desastre, no sólo por lo que respecta a las víctimas, sino también por la pureza y la perfección del fin en cuyo nombre esas revoluciones se suscitan"

De hecho, cuando los anarquistas aceptaron la violencia se debió principalmente a su adhesión a tradiciones procedentes de las revoluciones francesa, americana y en último término inglesa y también a tradiciones de acción popular violenta en nombre de la libertad que compartieron con otros movimientos de su tiempo, como los jacobinos, los marxistas, los blanquistas y los seguidores de Mazzini y Garibaldi. Con el tiempo –y especialmente cuando el recuerdo de la Comuna de 1871 comenzó a desvanecerse– la tradición adquirió un aura romántica. Se convirtió en parte de un mito revolucionario y en muchos países tuvo escasa relación con la práctica entonces empleada. Existieron, desde luego, situaciones especiales, sobre todo en España, Italia y Rusia, donde la violencia en la vida política ha sido endémica durante largo tiempo, y donde los anarquistas, como otros partidos, aceptaban las

insurrecciones poco menos que como rutinarias. Pero entre las celebridades de la historia anarquista los héroes de la acción violenta han quedado ampliamente superados por los paladines de la palabra.

No obstante, a través de la confusión borrosa de actitudes sobre la violencia y la no violencia se mueven inequívocamente esos ángeles negros del anarquismo, los asesinos terroristas. Fuera de las especiales condiciones que ofrecían España y Rusia, fueron pocos en número y actuaron principalmente durante la década de 1890. La distinción de sus víctimas –ya que varios personajes reales así como también presidentes de Francia y los Estados Unidos figuran entre los ejecutados por quienes se erigieron en jueces de los crímenes de la autoridad– dieron a sus actos una notoriedad totalmente desproporcionada con relación a su número. Pero los anarquistas en general jamás adoptaron una política de terrorismo. Los terroristas, como veremos, eran principalmente hombres solitarios alentados por una curiosa mezcla de idealismo austero y pasión apocalíptica, el lado negro de la misma pasión que convirtió en santos laicos a otros anarquistas, como Kropotkin y Louise Michel.

Y sin embargo, no hay duda de que los asesinatos llevados a cabo por hombres como Ravachol, Emile Henry y León Czolgosz, por citar sólo a tres de los más notorios, causaron enorme daño a la causa anarquista, implantando en la mente popular una imagen que persistió mucho después de que las causas que la justificaron se hubieran disipado. Lo curioso es que otros asesinatos del mismo período hayan sido olvidados

con mucho mayor facilidad que los de los anarquistas. El nombre de los Revolucionarios Sociales Rusos, cuyas víctimas fueron mucho más numerosas, no causa ningún escalofrío reminiscente. Y poca gente de la que asocia a los anarquistas con puñales y máquinas infernales se para a recordar que sólo uno de los tres asesinos de presidentes americanos afirmó ser anarquista. De los otros, uno era confederado y el tercero un republicano resentido.

Este dilatado prejuicio puede explicarse posiblemente por la preocupación que experimentan quienes se sienten inseguros ante cualquier doctrina de extremismo lógico. Los anarquistas atacan el principio de autoridad, cuestión central en las formas sociales contemporáneas, y, al hacerlo, despiertan una especie de repugnancia culpable en la gente corriente. Se parecen a Ivan Karamazov cuando grita en el estrado: "¿Quién no desea la muerte de su padre?" La propia ambivalencia de la actitud media del hombre con respecto a la autoridad le hace aborrecer a aquellos que hablan abiertamente del secreto resentimiento que ellos experimentan. Es en la condición psicológica que Erich Fromm ha denominado "el miedo a la libertad" donde podemos encontrar la razón de que –contra la evidencia de la historia– haya todavía tanta gente que identifique al anarquismo con la destrucción desenfrenada y el nihilismo con el terror político. A partir de ahora comenzaremos a considerar lo que es realmente el anarquismo.

Describir la teoría esencial del anarquismo es casi como tratar de sujetar a Proteo, ya que la propia naturaleza de la

actitud libertaria –su adogmatismo, su cuidadosa atención en evitar toda teoría rígidamente sistemática y, por encima de todo, su insistencia en la extrema libertad de elección y en la primacía del criterio individual– crea en principio la posibilidad de una gama de puntos de vista inconcebibles en un sistema rígidamente dogmático. El anarquismo, desde luego, es vario y mutable, y en la perspectiva histórica presenta la apariencia, no de una fuerte corriente que fluye a su desembocadura en el mar (imagen que podría ser muy apropiada para el marxismo), sino, más bien, de agua que se infiltra en un terreno poroso, formando aquí, durante un tiempo, una fuerte corriente subterránea, constituyendo allí un remolino, desbordándose por las torrenteras, desapareciendo de la vista y volviendo a emerger allí donde las fisuras de la estructura social le ofrezcan un curso a seguir. Como doctrina cambia constantemente; como movimiento crece y se desintegra en constante fluctuación, pero jamás se disipa. De modo continuo existió en Europa desde la década de 1840 y su misma cualidad proteica le ha permitido sobrevivir donde muchos movimientos, surgidos en el siglo XIX, más poderosos pero menos adaptables, han desaparecido por completo.

La fluidez peculiar del anarquismo se refleja en su actitud hacia la reorganización. Los anarquistas de ningún modo rechazan la organización, pero ninguno trata de darle una continuidad artificial. La fluida supervivencia de la misma actitud libertaria es lo importante. De hecho, las ideas básicas del anarquismo, con su insistencia en la libertad y en la espontaneidad, excluyen la posibilidad de una organización rígida y especialmente la de adoptar algo de la naturaleza de

un partido creado con el fin de conquistar el poder. “Todos los partidos sin excepción, en tanto que buscan el poder, son variedades de absolutismo”, dijo Proudhon, y ninguno de sus discípulos ha pensado de otro modo. Los anarquistas sustituyen la idea de organización de partido por su mística del impulso individual y popular. En la práctica ha encontrado su expresión en una sucesión de grupos y confederaciones de propagandistas indeterminados y fluctuantes que consideran su deber no tanto dirigir al pueblo, como ilustrarlo y darle ejemplo. Incluso los insurrectos anarquistas de Italia y España llevaron a cabo sus pequeños levantamientos, no porque pensaran que iban a producirse revoluciones bajo su control, sino porque consideraban tales actos como “propaganda por los hechos”, destinados a mostrar a la gente una vía de acción que condujera a su liberación. Desde luego, en la práctica, los militantes anarquistas se acercaron con frecuencia, peligrosamente, a la postura autoritaria del líder revolucionario. Pero su teoría básica ha rechazado siempre semejante posición, y ha tratado de eliminar su necesidad afirmando la idea del origen espontáneo de las revoluciones. Las revoluciones –dijo Bakunin– no las hacen ni los individuos ni las sociedades secretas. En cierta medida, llegan automáticamente; la fuerza de las cosas, la corriente de hechos y circunstancias las producen. Se van gestando durante largo tiempo en lo más hondo de la oscura conciencia de las masas, luego, estallan de repente, no pocas veces en ocasiones aparentemente nimias.

Kropotkin dio al mismo pensamiento un giro científico, de acuerdo con el estilo de fines del siglo XIX: La evolución no

avanza nunca tan lenta y suavemente como se ha afirmado. Evolución y revolución se alternan, y las revoluciones –es decir, los momentos de evolución acelerada– pertenecen tanto a la unidad de la naturaleza como los momentos en que la evolución se realiza más lentamente.

Tanto la fe mística de Bakunin en el irreflexivo impulso de la masa y el adaptado darwinismo social de Kropotkin implican que la rígida organización y los sistemas teóricos rígidos son rémoras para el progreso, sea revolucionario o evolutivo. Al mismo tiempo recomiendan la flexibilidad de concepto que hace a los hombres sensibles a corrientes de descontento y aspiración.

De aquí que la libertad de interpretación y la variedad de conceptos interpretativos sean elementos naturales en el mundo del anarquista. Los elementos coagulantes de dogmatismo y ortodoxia no han estado ausentes tampoco en ese mundo –ya que éstas son cuestiones tanto de personalidad como teóricas–. Pero en plazos relativamente cortos se han disuelto siempre en la renovada ansia hacia el cambio, ansia no dificultada por el poder de líderes personales o textos sagrados. Por respetados que puedan haber sido en su tiempo, como individuos, un Kropotkin, un Malatesta o una Louise Michel, ninguno de ellos ejerció, ni trató de hacerlo, la misma influencia hipnótica sobre un movimiento en su conjunto como hicieron Blanqui o Marx. Y, aunque el anarquismo ha producido su cupo de libros notables –*Investigación sobre la justicia política*, de Godwin, *Ayuda mutua*, de Kropotkin, *Idea general de la revolución en el siglo XIX*, de Proudhon– a ninguno de

ellos se le ha concedido –tampoco lo han pedido– una hornacina en el tabernáculo como las que los fieles dedican a los textos canónicos del marxismo.

Sin embargo, a pesar del impulso reiterativo hacia el individualismo de concepto e interpretación, circunstancias comunes y afinidades personales han creado también entre los anarquistas una tendencia adaptada al pensamiento de grupo. Y así es posible identificar un cierto número de “escuelas” de pensamiento anarquista claramente definidas.

A un extremo de la serie –izquierda o derecha, según las predilecciones de cada uno– tenemos el anarquismo individualista. Max Stirner, que predica la autoafirmación insurgente y prevé una Unión de Egoístas ensamblada por el respeto a la crueldad de cada uno, lleva esta tendencia tan lejos como pueda llegar el fanatismo lógico. William Godwin, en su visión de una Tebaida de hombres libres, que comparten sus medios de acuerdo con los dictados de la justicia abstracta, ofrece una variación benevolente, más bien fría, de la misma visión.

El punto siguiente de la gama de actitudes anarquistas es el mutualismo de Proudhon. Este difiere de los verdaderos libertarios individualistas, porque él ve la historia en forma social y, a pesar de su apasionada defensa de la libertad individual, piensa en términos de asociación. “Mientras permanezco libre, no estoy sujeto a ley alguna más que a la mía y puedo gobernarme a mí mismo –decía–. El edificio de la sociedad debe ser reconstruido sobre la idea del contrato.”

Proudhon trata de reedificar la sociedad, no de abolirla. Considera el mundo del futuro como una gran federación de comunas y cooperativas de obreros, basadas económicamente en un modelo de individuos y pequeños grupos en posesión (no propietarios) de sus medios de producción, ligados por contratos de intercambio y crédito mutuo que asegurarán a cada individuo el producto de su propio trabajo.

Tras el mutualismo alcanzamos las tres variedades más familiares del pensamiento anarquista –colectivismo, comunismo anarquista y anarcosindicalismo–. Todas ellas conservan algunos de los elementos de la teoría proudhoniana –especialmente su federalismo y su insistencia en las asociaciones de obreros– que condujo a sus seguidores mutualistas a establecer las primeras secciones francesas de la Internacional en 1865. Pero Bakunin y los colectivistas de fines de la década de 1860, trataron de adaptar las actitudes anarquistas a una sociedad cada vez más industrializada. Sustituyeron el acento que puso Proudhon en la posesión individual por la idea de posesión por instituciones voluntarias, con el derecho a disfrutar del producto individual o asegurando su equivalente a cada obrero. A finales de la década de 1870, Kropotkin y sus compañeros anarco-comunistas llevaron estas variantes a una lógica fase posterior. No consideraron sólo a la comuna local y asociaciones similares como los guardianes idóneos de los medios de producción. Atacaron también el sistema salarial en todas sus formas, y revitalizaron la idea –ya adelantada por Tomás Moro– de un comunismo literal que permitiría a cada uno surtirse, de acuerdo con sus deseos, de los almacenes comunes: “De cada uno según sus recursos; a

cada uno según sus necesidades”. La diferencia principal entre, los anarco-comunistas y los anarco-sindicalistas, que aparecieron una década más tarde en los sindicatos franceses, radicaba en que los últimos defendían el sindicato revolucionario tanto como órgano de lucha (con la huelga general como su táctica más poderosa) cuanto como base sobre la que podría construirse la futura sociedad libre.

Finalmente, un tanto fuera de la curva que va del individualismo anarquista al anarcosindicalismo, llegamos al tolstoianismo y al anarquismo pacifista que apareció principalmente en Holanda, Gran Bretaña y Estados Unidos, antes y durante la segunda guerra mundial. Tolstoi, que asociaba el anarquismo con la violencia, rechazó este nombre. Sin embargo, su total oposición al estado y otras formas autoritarias lleva claramente sus ideas a la órbita del pensamiento anarquista. Sus seguidores y los modernos anarquistas pacifistas, que aceptaron la etiqueta que él rechazó, han solido concentrar su atención principalmente en la creación de comunidades libertarias –sobre todo comunidades agrícolas– dentro de la sociedad presente, como un tipo de versión pacífica de la propaganda por los hechos. Pero les divide, aún, la cuestión de la acción. Tolstoi predicó la no resistencia, y su más famoso discípulo, Gandhi, trató de dar expresión práctica a esta doctrina. Los anarquistas pacifistas han aceptado el principio de resistencia e incluso la acción revolucionaria, siempre que no incurra en violencia, que ellos ven como una forma de poder y por lo tanto no anarquista en su naturaleza. Este cambio de actitud ha hecho que los anarquistas pacifistas se orientaran hacia los

anarcosindicalistas. Su recurso a la huelga general, como la mayor arma revolucionaria, llamó la atención de los pacifistas que aceptaban la necesidad de cambios sociales fundamentales. Pero no deseaban comprometer su ideal por el uso de medios negativos (es decir, violentos).

Las diferencias entre las distintas escuelas anarquistas, aunque puedan parecer considerables a primera vista, radican en dos zonas claramente delimitadas: métodos revolucionarios (especialmente el recurso a la violencia) y organización económica. Todos admiten que si se cumplen las esperanzas anarquistas y la dominación política llega a su fin, las relaciones económicas se convertirán en el principal terreno donde sea precisa la organización. Las diferencias que hemos hallado entre las distintas escuelas de pensamiento reflejan diferentes concepciones de la medida en que la "administración de las cosas" en cooperativa (para usar una frase de Saint-Simon que los autores anarquistas han empleado extensamente) podrá aplicarse entonces sin peligro para la independencia individual. En un extremo, los individualistas desconfían de toda cooperación que vaya más allá del mínimo imprescindible para una vida ascética. En el otro, los comunistas anarquistas consideran una red extensa de instituciones de ayuda mutua relacionadas entre sí, como salvaguardia necesaria para los intereses individuales.

A pesar de estas diferencias, las distintas escuelas anarquistas están unidas por un grupo de premisas comunes que forman el meollo de su filosofía. Estas comienzan con una visión naturalista de la sociedad.

Creo que todos los anarquistas aceptarían la proposición de que el hombre contiene naturalmente dentro de sí todos los atributos que le capacitan para vivir en libertad y concordia social. Pueden no creer que el hombre es bueno por naturaleza, pero creen fervientemente que el hombre es social por naturaleza. Su sociabilidad se expresa, según Proudhon, en un sentido inmanente de la justicia, que es completamente humano y natural en él:

> Como parte integrante de una existencia colectiva, el hombre siente su dignidad al mismo tiempo en él y en los demás, y así lleva en su corazón el principio de una moralidad superior a sí mismo. Este principio no le llega desde fuera; está oculto dentro de él, es inmanente. Constituye su esencia, la esencia de la sociedad misma. Es la forma verdadera del espíritu humano, una forma que se perfila y crece hacia la perfección sólo por la relación, que cada día alumbra la vida social. La justicia, en otras palabras, existe en nosotros como el amor, como las nociones de belleza, de utilidad, de verdad, como todas nuestras potencias y facultades.

Los anarquistas afirman que el hombre no es, simplemente, social por naturaleza. La tendencia a vivir en sociedad emergió con él al desarrollarse fuera del mundo animal. La sociedad existía antes que el hombre, y una sociedad que viva y crezca libremente sería, en efecto, una sociedad natural, como destaca Kropotkin en *Ciencia moderna y anarquismo*:

> Los anarquistas conciben una sociedad en la que todas las relaciones mutuas de sus miembros están reguladas, no por leyes, no por autoridades, sean impuestas o elegidas, sino por acuerdos mutuos entre los miembros de esa sociedad. Y por una suma de costumbres y hábitos sociales –no petrificados por la ley, rutina o superstición, sino continuamente en desarrollo y en continuo reajuste– de acuerdo con los requisitos siempre crecientes de una vida libre, estimulada por el progreso de la ciencia, la inventiva, y el firme crecimiento de ideales superiores. No hay allí autoridades que gobiernen. No existe el gobierno del hombre por el hombre; no hay cristalización ni inmovilismo, sino una evolución continua, semejante a la que contemplamos en la Naturaleza.

Si el hombre es capaz, por naturaleza, de vivir en semejante sociedad libre, si la sociedad es, en efecto, un crecimiento natural, entonces es evidente que aquellos que tratan de imponer leyes hechas por los hombres, o crear lo que Godwin llamaba “instituciones positivas”, son los enemigos reales de la sociedad. Y el anarquista que se rebela en su contra, incluso hasta el extremo de recurrir a la violencia y la destrucción, no es después de todo antisocial. Según el razonamiento anarquista, él es el regenerador, un individuo responsable que se esfuerza por ajustar el equilibrio social en su dirección natural.

El hincapié en el origen natural y prehumano de las sociedades ha hecho que casi todos los teóricos anarquistas, desde Godwin hasta nuestros días, rechacen la idea

roussoniana de un “contrato social”. Les ha hecho rechazar no sólo el comunismo autoritario de Marx, con su énfasis en una dictadura del proletariado para imponer la igualdad por la fuerza externa, sino también los distintos socialismos utópicos premarxistas. De hecho, la propia idea de Utopía repele a la mayoría de los anarquistas, porque se trata de una construcción mental rígida que, impuesta satisfactoriamente, demostraría ser tan embrutecedora como cualquier estado existente para el libre desarrollo de los sujetos a ella. Además, la Utopía se concibe como una sociedad perfecta, y cualquier cosa perfecta ha dejado automáticamente de crecer. Godwin, incluso, matizó sus apasionados alegatos por la perfectibilidad del hombre diciendo que él no quería significar que los hombres pudieran hacerse perfectos, sino que eran capaces de mejorar indefinidamente. Idea que, subrayó, “no sólo no implica la capacidad de alcanzar la perfección, sino que está en expresa oposición a ella”

El desagrado general por la rigidez del pensamiento utópico no impidió que los anarquistas adoptaran algunas ideas contenidas en las utopías. Ya hemos visto cómo los anarco-comunistas se hicieron eco de las sugerencias de distribución comunista adelantadas por Tomás Moro en la *Utopía* original. Al mismo tiempo, algunas de las ideas de Fourier sobre cómo inducir a los hombres a trabajar por el placer de hacerlo antes que por obtener beneficios, han penetrado profundamente en las discusiones anarquistas. Tales son, por ejemplo: “¿Qué hacer con el holgazán?”, y “¿Quién hará los trabajos desagradables?” Pero la única visión utópica completa que ha llamado siempre la atención de los anarquistas en general es

Noticias de Ninguna Parte. En esta obra William Morris, cuyas ideas se acercan notablemente a las de Kropotkin, presenta una visión –agradablemente exenta de cualquier sospecha de presión– del mundo que surgiría, si todos los sueños anarquistas de edificar la armonía sobre las ruinas de la autoridad, tuvieran la suerte de realizarse.

Uno de los rasgos más interesantes de la visión de Morris en *Noticias de Ninguna Parte* es el curioso sentimiento que crea en el lector de haber pasado a un mundo donde han cesado las relaciones ordinarias de tiempo. En efecto, la Edad Media es más real para los habitantes de Ninguna Parte que el siglo XIX, cronológicamente mucho más próximo. La idea del progreso, como un bien necesario, se ha disipado. Todo sucede, no a la severa y blanca luz de la perfección, que Morris niega, sino en la suave calma de un largo atardecer estival que sólo termina para el infortunado visitante del futuro que debe regresar a la vida victoriana londinense y a los acres debates que estaban dando al traste con la Liga Socialista.

La dorada luz solar de aquel largo atardecer veraniego, cuando el tiempo se detuvo en un rincón de la eternidad, obsesionó también a los anarquistas. Como la mayoría de los hombres decimonónicos de la izquierda, los anarquistas hablaron con frecuencia de progreso. Godwin soñaba con hombres que podían mejorarse de forma indefinida. Kropotkin relacionó asiduamente el anarquismo con la evolución y Proudhon escribió su *Filosofía del progreso*. Sin embargo, sólo con determinadas matizaciones puede considerarse al anarquismo bien como progresista en el sentido Victoriano

ordinario, o como evolucionista en el sentido, comúnmente aplicado, de desear el desarrollo hacia formas más complejas: en este caso formas sociales.

Los marxistas, es cierto, han negado siempre la existencia de un elemento progresista en el anarquismo e incluso han acusado a los anarquistas de tendencias reaccionarias. Desde su propio punto de vista, no están del todo equivocados. En su actitud hacia el desarrollo social, el anarquismo parece flotar con frecuencia, como el ataúd de Mahoma, suspendido entre las calamitas de un futuro y de un pasado idealizados. El pasado que ven los anarquistas puede no ser la edad dorada de Hesíodo y Platón, pero se asemeja a esa visión antigua. Es una especie de amalgama de todas aquellas sociedades que han vivido –o que se supone han vivido– mediante la cooperación y no regidas por un gobierno organizado. Sus componentes provienen de todo el mundo y de la historia toda. El comunismo campesino del mir ruso, la organización rural de las cabilas en las montañas del Atlas, las ciudades libres de la Edad Media europea, las comunidades de los esenios, los primeros cristianos, los dujobori, el reparto de bienes comprendido en las costumbres de ciertas tribus primitivas: todo ello atrae al teórico anarquista como ejemplos de lo que puede hacerse sin el aparato del estado, llevándole a la contemplación nostálgica del hombre que él pudiera haber sido en esos fragmentos de un pasado libertario. La realidad de las interpretaciones que Kropotkin, en particular, hizo de estas sociedades primitivas puede muy bien ponerse en tela de juicio. No se consideró suficientemente la magnitud con que la tiranía de una costumbre se convierte en sustitutivo de una autoridad

abierta. Pero aquí nos preocupan menos las fisuras existentes en esa visión del pasado que la actitud que representa. Actitud que no sólo trata de establecer una continuidad –casi una tradición– uniendo a todas las sociedades no autoritarias, sino que, además considera la sencillez de la vida y aproximación a la naturaleza como virtudes positivas.

Aquí llegamos a otra importante diferencia entre los anarquistas y los marxistas. El marxista rechaza lo primitivo como un estadio superado de la evolución social. Para él, los habitantes de tribus, campesinos, pequeños artesanos, todos pertenecen, con la burguesía y la aristocracia, a los despojos de la historia. La *Realpolitik* comunista pide a veces un *rapprocchement* con los campesinos, como sucede ahora en el Lejano Oriente, pero el fin de semejante política es siempre convertir al campesino en proletario de la tierra. Los anarquistas, por el contrario, han puesto grandes esperanzas en el campesino. Él se halla cerca de la tierra, próximo a la naturaleza y es, por lo tanto, más "anárquico" en sus reacciones. Bakunin consideraba a las *jacqueries* como modelos, en bruto, para el alzamiento popular espontáneo, que era su ideal de revolución. El campesino, además, es el heredero de una larga tradición cooperativa a que le obligaron circunstancias históricas. Al aprobar esa tendencia en las sociedades campesinas, los teóricos anarquistas tienden a olvidar que a medida que va prosperando, éstas comienzan a mostrar –como cualquier otra sociedad en desarrollo conocida hasta ahora en la historia– diferencias en riqueza y status. El resultado es la consolidación de una jerarquía clasista de campesinos ricos, campesinos pobres y jornaleros. Es

significativo que el anarquismo se convirtiera en un poderoso movimiento de masas entre los campesinos pobres de Andalucía y de Ukrania, pero en cambio no consiguió éxitos notables entre campesinos más prósperos. Sólo el miedo a Durruti y sus columnas de milicianos forzaba a los viñadores de Aragón a adoptar la organización colectivista favorecida por los anarquistas españoles en los primeros tiempos de la guerra civil.

El culto anarquista por lo natural, lo espontáneo, lo individual le enfrenta a la completa estructura, altamente organizada, de la moderna sociedad industrial y estatal, que el marxista considera como el preludio a su propia utopía. Incluso los esfuerzos por circundar el mundo industrial con doctrinas tales como el anarcosindicalismo han sido confundidos con una revulsión contra dicho mundo, que ha conducido a una visión mística de los obreros como regeneradores morales. Ni siquiera los sindicalistas pueden prever con ecuanimidad la perpetuación de algo parecido a la sociedad industrial tal como existe actualmente.

Con excepción de bolsas de obreros industriales en París, la región de Lyon, Marsella, Barcelona y Milán, la llamada del anarquismo se ha dejado sentir siempre con mayor fuerza entre las clases que permanecen fuera de la tendencia general hacia el mecanismo y la conformidad en el mundo industrial. Una elevada proporción de anarquistas célebres procedía de la aristocracia o del campesinado rico. Bakunin, Kropotkin, Cherkesov y Tolstoi en Rusia, Malatesta y Cafiero en Italia son ejemplos típicos. Otros, como Godwin, Dómela Nieuwenhuis y

Sébastien Faure eran ex sacerdotes o seminaristas. Entre el resto, los miembros de la clase menestral –los tradicionales artesanos– han sido quizá los más importantes. Los militantes anarquistas incluyen una proporción sorprendente de zapateros y tipógrafos. En determinadas épocas –la década de 1890 en Francia y la de 1940 en Gran Bretaña y los Estados Unidos– intelectuales y artistas rebeldes contra los valores de masas se sintieron atraídos en número considerable por las doctrinas libertarias. Finalmente, los anarquistas han solido recibir en su seno como a rebeldes naturales, a los elementos *déclassés* tan menospreciados por Marx, porque no encajan en parte alguna de su elaborado modelo de estratificación social. Como resultado de ello, el movimiento anarquista ha mantenido siempre lazos con ese sombrío mundo donde la rebelión se transforma en crimen, el mundo del Vautrin balzaciano y sus originales en la vida real.

Estos elementos se unen principalmente en su oposición al estado moderno y a la moderna economía capitalista o comunista. Representan una rebelión, no necesariamente a favor del pasado, pero sí a favor de un ideal de libertad individual que pertenece al exterior del presente en que se encuentran. Este hecho, por sí solo, debería hacernos contemplar, con cautela el progresismo anarquista. Lo que implica no es, desde luego, progreso a efectos de una sociedad como la que ahora existe. Por el contrario, el anarquista contempla lo que en cierta forma es una retirada –una retirada a lo largo de líneas de simplificación.

Esto aparece, por supuesto, en sus propuestas para la reconstrucción social. El anarquismo trata de destruir, retrotraer a sus raíces y basar cualquier organización que se haga necesaria en –para utilizar una frase favorita de los anarquistas– "el punto de producción". Esta disolución de autoridad y gobierno, la descentralización de la responsabilidad, la sustitución de estados y organizaciones monolíticas similares, por un federalismo que permitiera a la soberanía regresar a las íntimas unidades originales de la sociedad, es lo que en sus distintos acomodos han deseado todos los anarquistas, y semejante deseo implica necesariamente una política de simplificación. Pero erraríamos en la esencia de la actitud anarquista si ignoráramos el hecho de que el estímulo hacia la simplificación social surge, no de un deseo cualquiera para un funcionamiento más eficiente de la sociedad, ni tampoco enteramente de un deseo de eliminar los órganos de autoridad que destruyen la libertad individual, sino sobre todo del convencimiento moral en las virtudes de una vida más sencilla.

El elemento profundamente moralista del anarquismo, que hace de él mucho más que una mera doctrina política, no ha sido nunca explorado de forma adecuada. Ello se ha debido, en parte, a la reticencia de los anarquistas mismos, que han rechazado las moralidades convencionales, resaltando este aspecto de su propia filosofía. No obstante, el estímulo a la simplicidad es parte de una actitud ascética que cala en el pensamiento anarquista. El anarquista no siente simplemente cólera frente a los ricos; se siente furioso contra la riqueza misma. A sus ojos el rico es una víctima de su lujo, como el

pobre lo es de su indigencia. Jamás ha llamado la atención de los anarquistas el deseo de conseguir que todos los hombres vivan lujosamente, esa visión que enloquece a la democracia norteamericana. Su actitud la expresó Proudhon cuando, en *La guerra y la paz* señaló la distinción entre pauperismo y pobreza. El pauperismo es la indigencia; la pobreza es el estado en que un hombre gana, mediante su trabajo, lo suficiente para sus necesidades. Proudhon enaltece esta condición en términos líricos como el estado humano ideal, en el que somos más libres, en el que, dueños de nuestros sentidos y de nuestros apetitos, somos más capaces de espiritualizar nuestras vidas.

La suficiencia que permita a los hombres ser libres: he aquí el límite de la demanda anarquista al mundo material. Que no ha sido un límite meramente teórico queda puesto de relieve en los extraordinarios relatos que nos ha proporcionado Franz Borkenau de esos pueblos andaluces que, luego de haber terminado con la autoridad existente en los primeros días de la guerra civil española, se aplicaron a crear el Edén anarquista. De forma totalmente deliberada trataron incluso, de simplificar la pobre vida que habían llevado en el pasado, cerrando las cantinas y decidiendo en sus planes de intercambio con las comunas vecinas que ya no tenían más necesidades, ni siquiera de lujos tan inocentes como el café. Estos hombres no eran todos apóstoles fanáticos del anarquismo. Muchos de ellos eran lugareños ordinarios inspirados en un momento histórico por las dimensiones morales de una fe que durante largo tiempo les había dado esperanzas.

Proudhon y los ascéticos campesinos de Andalucía no han quedado aislados en el movimiento a que ambos pertenecen. A través de la literatura anarquista, podemos hallar ecos de su concepción de una sociedad en la que, una vez han sido satisfechas las necesidades más simples, los hombres disfrutarán del placer de cultivar sus mentes y sus sensibilidades. Kropotkin incluye en *La conquista del pan* un capítulo sobre "La necesidad del lujo" que podría parecer desmiente la afirmación anterior. Pero cuando lo examinamos, podemos advertir que considera el lujo, no como un placer material sino como "los mayores deleites, los más elevados que puede alcanzar el hombre, de la ciencia y especialmente del descubrimiento científico; del arte y, sobre todo, de la creación artística". Simplificando la existencia, de modo que la tarea se reduzca, el anarquista cree que el hombre puede entonces dedicar su atención a tales nobles actividades y conseguir el equilibrio filosófico en que la muerte dejará de ser aterradora. De nuevo, es Proudhon quien presenta esta visión del modo más conciso. En *De la justicia en la revolución y en la Iglesia* observa que la vida humana entra en su plenitud cuando contiene amor, trabajo y "comunión social o justicia". "Si se cumplen estas condiciones –declara– la existencia es plena; es un festejo, un canto de amor, un entusiasmo perpetuo, un himno sin fin a la felicidad. A cualquier hora que se de la señal el hombre está dispuesto; porque siempre está en la muerte, lo que significa que está en la vida y en el amor."

Esta digresión en la visión de la vida simplificada habrá hecho evidente que el anarquista busca el progreso no en términos de un crecimiento fijo en riqueza material y complejidad de

vida, sino más bien en términos de la moralización de la sociedad por la abolición de la autoridad, desigualdad y explotación económica. Una vez conseguido esto, podemos regresar a una condición en que los procesos naturales resumen su influencia sobre las vidas de las sociedades y los individuos y entonces el hombre puede desarrollarse interiormente de acuerdo con el espíritu que le coloca por encima de las bestias. Vemos, por lo tanto, a Proudhon, en la *Filosofía del progreso*, insistir en que la presencia del equilibrio es el complemento inevitable del movimiento infinito del universo. El progreso es indefinido. No tiene fin ni, tampoco, en el sentido ordinario, parece que tenga una meta. Es "una incesante metamorfosis", una negación de lo Absoluto, "la afirmación del movimiento universal, y, en consecuencia, la negación de formas y fórmulas inmutables, de todas las doctrinas de eternidad, permanencia o impecabilidad, de todo el orden permanente, sin hacer excepción del universo, y de cada sujeto u objeto, espiritual o trascendental que no cambie". La fórmula es poco menos que heraclea. Sugiere el flujo de un cambio infinito antes que el movimiento dialéctico de hegelianos y marxistas. Sugiere un mundo en el que la historia pierde toda su rigidez en la interacción de fuerzas equilibrantes. Sugiere la contradicción como un elemento positivo y productivo, y el equilibrio como una condición dinámica en un mundo que cambia constantemente y nunca alcanza la calma de la perfección porque la imperfección es una causa y una consecuencia de su perenne movimiento.

Pero desfiguraría yo el anarquismo como ha aparecido en la historia si terminara este capítulo introductorio dejando la

impresión de que hay algo en su teoría que apunte hacia una aceptación pasiva de un proceso inevitable. Para el anarquista, a pesar del determinismo científico que a veces ha hallado inconsistente acomodo en sus enseñanzas, ningún acontecimiento específico es inevitable, y desde luego ninguno en la sociedad humana. Para él la historia no progresa, como para los marxistas, a lo largo de los raíles de acero de la necesidad dialéctica. Surge de la lucha, y la lucha humana es un producto del ejercicio de la voluntad del hombre, basada en la chispa de conciencia libre que hay dentro de él, respondiendo a cualquier impulso –de razón o de naturaleza– que provoque el ansia perenne por la libertad.

Es la conciencia de la necesidad por la lucha, de la necesidad de adoptar pasos prácticos para llevar a cabo la liberación de la sociedad, lo que lleva al anarquismo al mundo de la política. Aquí planteo yo una cuestión de controversia, ya que, aunque los anarquistas difieren en sus ideas sobre las tácticas que deben utilizarse para conseguir el cambio social, coinciden en considerarse a sí mismos como apolíticos o incluso antipolíticos. Las batallas más enconadas entre anarquistas y marxistas se libraron por la cuestión de si los partidos políticos obreros, que deseaban la conquista de la máquina estatal, podían crear una sociedad igualitaria. Todos los anarquistas se han negado a la acción política. Han declarado que no hay que apoderarse del estado, sino abolirlo. La revolución social debe conducir no a la dictadura de una clase determinada, aunque sea del proletariado, sino a la abolición de todas las clases.

Es cierto que semejante actitud puede describirse como antipolítica, pero, del mismo modo que las anti-utopías, como *Un mundo feliz* y *1984*, forman parte de la literatura utópica, así la antipolítica de los anarquistas es parte de la historia política, condicionada por las mismas instituciones gubernamentales contra las que combate. El desarrollo del anarquismo corre parejo con el desarrollo del estado centralizado. Durante muchos años –hasta su desaparición como un movimiento numéricamente significativo, con la caída de la República española–, el anarquismo fue parte integrante del patrón político de Europa y América.

La aguda diferencia entre la concepción anarquista de la estrategia en un mundo dominado por la política y la de los movimientos con que ha rivalizado se debe en parte al individualismo libertario y en parte a la convicción que ya hemos observado de que, al menos en su sentido más amplio, los medios afectan profundamente a los fines. Los anarquistas, que comparten, metafóricamente la afirmación de Cristo de que no se puede expulsar a los diablos con Belcebú, consideran a todas las organizaciones y partidos, basados en la idea de regular el cambio social por la acción gubernamental y leyes hechas por los hombres, como contrarrevolucionarios. Para demostrar este argumento, esgrimen el hecho de que todas las revoluciones llevadas a cabo por medios políticos han terminado en dictaduras. El recurso a la coacción las ha transformado y ha traicionado el ideal revolucionario. Por esta razón, los anarquistas no sólo rechazan la acción política como tal, sino que también atacan el reformismo –la idea de que puede cambiarse la sociedad con medidas de medias tintas– y

niegan la teoría de que exista un período de transición entre el estado capitalista y la sociedad anárquica. Ciertamente sería imposible para la sociedad pasar de golpe a la completa libertad, pero cree el anarquista que no debe aceptar nada por debajo de su objetivo, y que debe continuar luchando y utilizando todas las debilidades de la sociedad no-libre para alcanzar sus fines últimos.

Por lo tanto, el anarquista basa sus tácticas en la teoría de la "acción directa" y afirma que sus medios son esencialmente sociales y económicos. Tales medios abarcan una escala de tácticas totalmente variadas –desde la huelga general y resistencia al servicio militar, hasta la formación de comunidades cooperativas y asociaciones crediticias– que apuntan a la disolución del orden existente y preparan la revolución social o aseguran que, una vez haya comenzado, no se desarrollará de una forma autoritaria. Pero la distinción entre medios socio-económicos y políticos está, de hecho, mucho menos claramente definida de lo que los anarquistas por lo general sostienen, ya que una huelga general dirigida a conseguir un cambio en la estructura política de la sociedad –o una disolución de esa estructura- es realmente, como dijo Clausewitz de la guerra, política realizada por otros medios. Y lo mismo puede aplicarse al insurreccionismo esgrimido en varias épocas por los anarquistas violentos y los asesinatos practicados por la minoría terrorista de las décadas de 1880 y 1890.

Pero no debemos permitir que esta cuestión de la definición oscurezca el hecho de que existe una diferencia real entre la

acción directa del anarquismo y los métodos de otros movimientos de izquierda. Lo que une y caracteriza todas las diversas tácticas defendidas por los anarquistas, bien que puedan diferir en cuestiones de violencia y no violencia, acción de masas y acción individual, es el hecho de que están basadas en decisiones individuales directas. El individuo toma parte voluntariamente en una huelga general; por su propia y libre voluntad se hace miembro de una comunidad, o se opone al servicio militar o toma parte en una insurrección. No se da la coacción ni la delegación de responsabilidad; el individuo va o viene, actúa o se niega a hacerlo, según le parece más adecuado. Es cierto que la imagen anarquista de la revolución toma, con frecuencia, la forma de un alzamiento espontáneo del pueblo; pero no se considera al pueblo como una masa en el sentido marxista, sino como un conjunto de individuos soberanos, cada uno de los cuales debe tomar su propia decisión para actuar.

Los medios de la acción revolucionaria, basada en la voluntad espontánea del individuo, corren parejas con el fin de la sociedad libre. La administración de los asuntos sociales y económicos se llevará a cabo por pequeños grupos locales y funcionales que exigirán del individuo el mínimo sacrificio de soberanía necesario para una vida que ha sido descentralizada, desburocratizada y simplificada en grado sumo. En efecto, los individuos se federarán en comunas y asociaciones de obreros, de la misma forma que éstas se federarán en unidades regionales, y las autoridades depuestas serán sustituidas por secretariados coordinadores. En esta red orgánica de intereses

equilibradores, basados en la necesidad natural de ayuda mutua, los patrones de coacción artificiales serán innecesarios.

La extrema preocupación por la soberanía de la elección individual no sólo rige las ideas anarquistas sobre las tácticas revolucionarias y la estructura futura de la sociedad. Explica también que los anarquistas rechacen por igual democracia y autocracia. Ninguna concepción del anarquismo se halla más alejada de la verdad que la que lo considera como una forma extrema de democracia. La democracia aboga por la soberanía del pueblo. El anarquismo postula la soberanía de la persona. Esto significa que automáticamente los anarquistas niegan muchas de las formas y puntos de vista de la democracia. Se rechaza a las instituciones parlamentarias porque significan que el individuo abdica de su soberanía al entregarla a un representante. Una vez ha hecho esto, pueden tomarse, en su nombre, decisiones sobre las que ya no tiene ningún control. Por esta razón, los anarquistas consideran el voto como un acto que traiciona la libertad, tanto simbólicamente como de hecho "El sufragio universal es la contrarrevolución", afirmó Proudhon, y ninguno de sus sucesores le ha llevado la contraria.

Pero la oposición anarquista a la democracia va más allá de una disputa formal. Implica rechazar la idea de considerar al pueblo como una entidad distinta de los individuos que lo componen. Implica, también, una negativa al gobierno popular. Sobre este punto, Wilde hablaba en nombre de los anarquistas cuando dijo: "No hay necesidad de distinguir a la monarquía del populacho; toda autoridad es igualmente mala".

Especialmente, el anarquista rechaza el derecho de la mayoría a imponer su voluntad sobre la minoría. El derecho no reside en el número, sino en la razón. La justicia no se halla contando cabezas, sino en la libertad del corazón de los hombres. “No hay más que un poder –dijo Godwin– al que pueda ofrecerle una obediencia de corazón, la decisión de mi propio entendimiento, el dictado de mi propia conciencia.” Y Proudhon opinaba de las democracias como del emperador Napoleón III cuando declaró con jactancia: “Cualquiera que ponga su mano sobre mí para gobernarme es un usurpador y un tirano; ¡yo le declaro mi enemigo!”

En realidad, el ideal del anarquismo, lejos de ser democracia llevada a su fin lógico, está mucho más cerca de la aristocracia universalizada y purificada. La espiral de la historia se ha convertido aquí en círculo completo. Y donde la aristocracia –llegada a su más alta cima en la visión rabelesiana de la *Abadía de Theléme*– exigía la libertad de los hombres nobles, el anarquismo ha declarado siempre la nobleza de los hombres libres. En la visión última de la anarquía estos hombres libres aparecen majestuosos y divinos, una generación de príncipes, como les describió Shelley:

> La repugnante máscara ha caído, el hombre sigue
> sin cetro, libre, sin límites, pero hombre
> igual, sin clase, sin casta y sin nación,
> libre de temor, religión, grado, rey
> de sí mismo; noble, sabio,
> pero, ¿desgraciado? –no, pero libre de culpa o castigo,
> hechos o sufridos por su voluntad,

aún no liberado, aunque los gobierne como a esclavos,
del acaso, y la muerte y la mutabilidad,
los obstáculos de aquello que puede remontarse sobre
la más alta estrella de un cielo inaccesible
encaramado en el pináculo del vacío intenso.

Ésta es la visión anarquista del hombre en un mundo que permanece aún fuera de la historia y al margen del tiempo. Pasemos ahora a la imagen del anarquismo –algo diferente– tal como aparece en la historia.

PRIMERA PARTE

LA IDEA

CAPÍTULO I

EL ÁRBOL GENEALÓGICO

El anarquismo es un credo inspirado y gobernado por la paradoja; así, mientras sus abogados teóricamente rechazan la tradición, les preocupa muchísimo, no obstante, la estirpe de su doctrina. Esta preocupación arranca de la creencia de que el anarquismo es una manifestación de estímulos humanos naturales; y que la tendencia a crear instituciones autoritarias es lo que constituye la aberración pasajera. Si se acepta este punto de vista, entonces el anarquismo no puede ser simplemente un fenómeno del presente. El aspecto que de él percibimos en la historia no es más que una metamorfosis de un elemento constante en la sociedad. Historiadores anarquistas como Piotr Kropotkin, Max Nettlau y Rudolf Rocker han dedicado sus mayores esfuerzos a delinear este elemento constante pero esquivo.

El árbol genealógico que estos autores han cultivado tan cuidadosamente ha alcanzado, es cierto, un tamaño magnífico y a la sombra de sus ramas podemos encontrar algunos antepasados sorprendentes. Kropotkin fue, tal vez, el más extremoso de todos los padres del anarquismo, ya que buscaba el origen real de su creencia no en pensadores individuales,

sino en la masa anónima del pueblo. “El anarquismo –declaró– se originó entre el pueblo, y sólo podrá conservar su vitalidad y fuerza creadora mientras continúe siendo un movimiento del pueblo.”

En *Ciencia moderna y anarquismo* se elabora esta creencia en términos históricos. Kropotkin afirma en este libro que “en todos los tiempos han existido en las sociedades humanas dos corrientes de pensamiento y acción en conflicto”. Estas son, por una parte, la tendencia a la “ayuda mutua”, ejemplificada en los hábitos tribales, comunidades campesinas, gremios medievales, y, de hecho, en todas las instituciones “desarrolladas y elaboradas no por legislación, sino por el espíritu creativo de las masas”. Y, por otra, la corriente autoritaria, iniciada con los “magos, chamanes, hechiceros, nigromantes, oráculos y sacerdotes” y que continúa con los legisladores y los “jefes de bandas militares” “Es evidente –concluía dogmáticamente Kropotkin– que la anarquía representa la primera de estas dos corrientes [...]. Podemos, por tanto, afirmar que en todos los tiempos ha habido anarquistas y estatistas.” En otra parte, Kropotkin conjetura que las raíces del anarquismo hay que buscarlas en “la más remota antigüedad de la Edad de Piedra”. Y partiendo de esta concepción personalísima de la prehistoria, se adentra por toda la gama de los movimientos de rebelión hasta los primeros sindicatos británicos, llegando a la conclusión final de que “éstas son las principales corrientes anarquistas populares que podemos encontrar en la historia”

Paralela a la búsqueda de Kropotkin de un anarquismo del pueblo innominado e inarticulado, corre la búsqueda de otros historiadores del movimiento en pos de elementos anarquistas en los pensamientos de filósofos y escritores del pasado. Lao-Tsé, Arístipo y Zenón, Etienne de la Boétie, Fénejon y Diderot se reclutan por este medio. Y la deliciosa utopía caballeresca de la *Abadía de Theléme* da entrada a Rabelais en razón de su lema libertario "¡Haz lo que quieras!" Se reconoce en masa a movimientos religiosos como los anabaptistas, los husitas, los dujobori y los esenios. Y el tolstoiano francés Lechartier no ha sido el único en declarar que "el verdadero fundador de la anarquía fue Jesucristo y que [...] la primera sociedad anarquista fue la de los apóstoles". Dos historiadores recientes del anarquismo, Alain Sergent y Claude Harmel, han descubierto al primer anarquista en Jean Meslier, el cura de Étrepigny que vivió en el siglo XVIII, y cuyo resentimiento contra las autoridades eclesiásticas y civiles de su tiempo cristalizó en un sañudo *Gran Testamento* que dejó a sus feligreses rurales (después de su muerte fue intervenido por las autoridades de la Iglesia y jamás llegó a los campesinos a quienes iba destinado) y en el que denunciaba cualquier clase de autoridad, postulando una sociedad bucólica basada en la amistad entre las comunidades campesinas. El profesor americano James A. Preu ha demostrado, para su propia satisfacción, que el secreto de la obra de Godwin *Investigación sobre la justicia política* –y por implicación el de todo el pensamiento anarquista– puede hallarse en el Libro IV de los Viajes de Gulliver. No es éste el primer autor que ha reconocido en el célebre deán conservador un antepasado anarquista disfrazado.

Pero las raíces de este frondoso árbol genealógico son excesivamente débiles para el espeso ramaje que se supone ha de sostener. Incluso un somero estudio de los autores mencionados' indica que lo que tan frecuentemente se ha presentado como la prehistoria del anarquismo es más bien una mitología creada para dotar de autoridad a un movimiento y sus teorías, exactamente de la misma forma en que un clan o tribu primitivos crearon sus mitos totémicos para dotar de autoridad a la tradición o al tabú. Apoya esta mitología el que no se haya comprendido que, aunque la rebelión y el deseo de libertad son ambos elementos antiguos en la sociedad humana, varían de forma de acuerdo con las situaciones históricas cambiantes. Si, por ejemplo, consideramos a grandes rebeldes típicos de la antigüedad clásica como Bruto o Espartaco, advertimos que cada uno de ellos combatía sinceramente por su propia idea de libertad. Pero ni Bruto, luchando por los intereses de una oligarquía patricia contra la amenaza de dictadura, ni Espartaco, que trataba de liberar a los esclavos para que pudieran rehacer sus vidas en sus propios países, hubieran compartido o comprendido las concepciones particulares de la igualdad económica y libertad sin clases, que desarrollaron los anarquistas decimonónicos, en reacción contra un estado capitalista cada vez más centralizado y mecanizado.

En general, los historiadores anarquistas han confundido ciertas actitudes que constituyen la esencia del anarquismo –fe en la decencia esencial del hombre, un deseo por la libertad individual, una intolerancia a la dominación– con el anarquismo como movimiento y creencia que aparece en un

determinado momento de la historia y que tiene teorías, objetivos y métodos específicos. Las actitudes esenciales pueden encontrarse, desde luego, remontándose en la historia por lo menos hasta los antiguos griegos. Pero el anarquismo, como tendencia desarrollada, definida y claramente identificable, aparece sólo en la era moderna de revoluciones sociales y políticas conscientes.

Su peculiar combinación de conceptos morales con una crítica radical de la sociedad sólo comienza a surgir de una manera perceptible tras el colapso del orden medieval. Este colapso iba a conducir por una parte a la ascensión del nacionalismo y del moderno estado centralizado, pero por la otra a la aparición de un impulso revolucionario que pronto comenzó a desarrollar las corrientes autoritarias y libertarias que maduraron durante el siglo XIX en el conflicto entre el marxismo y el anarquismo.

Al igual que la gran disolución de la sociedad medieval asumió formas eclesiásticas, sociales y políticas, que es muy difícil deslindar, así también los movimientos de revuelta conservaron hasta fines del siglo XVII un triple aspecto similar. Las críticas extremas a la sociedad durante este período no las profirieron los humanistas, sino los disidentes religiosos fundamentalistas[1], que atacaron tanto a la Iglesia como a los sistemas en boga de autoridad y posesión de la propiedad basándose en la interpretación literal de la Biblia. En sus demandas flotaba el anhelo de regresar a la justicia natural del

1 Cristianos ortodoxos opuestos al modernismo (N. d. t.)

jardín del Edén. Sea o no cierto que el adusto sacerdote John Ball recitó realmente, el famoso pareado:

> Cuando Adán cavaba y Eva hilaba,
> ¿qué caballero andaba?

es síntoma de un anhelo hacia una sencillez perdida que aún, casi trescientos años después, se deja sentir en los folletos del período de la Commonwealth.

Las demandas de los campesinos que se levantaron en Inglaterra en el siglo XIV y en Alemania a principios del XVI no eran en sí mismas revolucionarias. Los descontentos querían poner fin a las imposiciones del clero y de los señores. Querían, por encima de todo, la destrucción final de la moribunda institución de la servidumbre. Pero pocos de ellos fueron más allá de estas simples demandas reformistas, y los campesinos ingleses revelaron una fe ingenua en ciertos aspectos del feudalismo al confiar en las promesas del rey Ricardo II incluso después de la muerte de su líder Wat Tyler. Puede compararse su actitud con la de los rusos analfabetos que marcharon tras el padre Gapón hasta el Palacio de Invierno en 1905, con la esperanza, locamente trágica, de que encontrarían, no las balas que realmente les aguardaban, sino la comprensiva compasión del zar, aquel Padre simbólico en su, todavía, mundo semifeudal.

No obstante, entre los líderes de los campesinos ingleses y alemanes aparecieron los primeros signos del tipo de crítica social que había de terminar en el anarquismo. El fragmento

del discurso de John Ball que Froissart ha conservado –casi todo lo que conocemos de las opiniones de aquel hombre tempestuoso cuya presencia sólo emerge parcialmente entre las sombras medievales– ataca tanto a la propiedad como a la autoridad e insinúa un lazo entre ellas que anticipa los argumentos desarrollados por los anarquistas del siglo XIX.

> Las cosas no van bien en Inglaterra, ni irán, hasta que no se disponga en común de todos los bienes, y hasta que deje de haber siervos y señores y todos seamos iguales. ¿Por qué razón han de recibir esos a quienes llamamos señores lo mejor de nosotros? ¿Qué hacen para ganarlo? ¿Por qué nos mantienen en la esclavitud? Si todos descendemos de un padre y una madre, Adán y Eva, ¿cómo pueden afirmar o demostrar que ellos son superiores a nosotros? ¡Excepto, quizá, porque nos hacen trabajar y producir para su consumo!

El tono de este discurso parece auténtico, aunque el cronista haya cargado las tintas en los detalles. Posee esa peculiar mezcla de exaltación religiosa y denuncia social con la que nos familiarizamos a medida que la Reforma se desarrolla en sus aspectos más radicales. Pero, aunque Ball denuncia la propiedad privada y pide la igualdad, no parece que rechace específicamente el gobierno como tal. Y durante largo tiempo vemos surgir demandas en pro del comunismo igualitario, de lo que sigue siendo un armazón autoritario. La primera muestra literaria de una sociedad igualitaria ideal, la *Utopía*, de Tomás Moro (1513), está gobernada por una autoridad de complicada elección e impone reglas extraordinariamente rígidas sobre el

comportamiento individual. Y, aunque se ha tratado de descubrir elementos anarquistas en la revuelta campesina germana dirigida por Thomas Münzer y en la comuna anabaptista de Münster, la práctica de estos movimientos parece en cada caso negar las actitudes antiautoritarias implícitas en las afirmaciones de algunos de sus líderes. Münzer, por ejemplo, denunció la autoridad, pero no hizo ninguna sugerencia concreta para una forma de sociedad que pudiera funcionar sin ella. Y cuando trató de establecer su comunidad ideal en Mülhausen, ésta no se parecía en nada a una sociedad anarquista. Engels ha resumido la situación muy claramente en *La guerra campesina* en Alemania:

> Se proclamó el comunismo de toda la propiedad, deberes laborales iguales y universales y la abolición de toda autoridad. En realidad Mühlhausen siguió siendo una ciudad imperial republicana con una pizca de constitución democrática, con un senado elegido por sufragio universal y bajo el control de un tribunal, y con la alimentación de los pobres improvisada a todo correr. El cambio social, que tanto horrorizaba a los contemporáneos de la clase media protestantes, no fue nunca en realidad más allá de un intento débil e inconsciente de establecer prematuramente la sociedad burguesa de un período posterior.

Por lo que hace a los anabaptistas, sus denuncias de la autoridad terrena fueron desmentidas por sus inclinaciones teocráticas. Y su intento de imponer rígidamente el comunismo en Münster no parecía una corriente libertaria genuina. Tampoco la expulsión de la ciudad de aquellos que se negaron

a hacerse anabaptistas, o la iconoclastia puritana que condujo a la destrucción de manuscritos e instrumentos musicales. Un pequeño grupo de santos anabaptistas parece haber ejercido una autoridad más severa durante la mayor parte de la tormentosa historia de la comuna de Münster. Y al final, Jan de Leyden se convirtió no sólo en el líder espiritual, sino también en el gobernante temporal de la ciudad, afirmando ser el Rey de la Tierra, destinado a aposentarse en la Quinta Monarquía que habría de preparar el segundo advenimiento de Cristo.

Lo que parece haber faltado en estos movimientos, desde un punto de vista anarquista, es el elemento de individualismo que hubiera equilibrado su igualitarismo. La sacudida liberadora de la tendencia medieval a considerar al hombre como miembro de una comunidad instituida por Dios fue un proceso lento, quizás el más lento de todos, entre las clases agricultoras y artesanas –utilizadas para un patrón comunitario de vida gremial y rural– sobre las cuales se basaban principalmente las revueltas campesinas y el movimiento anabaptista. Aquí los historiógrafos anarquistas caen en el error de suponer que la comunidad popular primitiva o medieval, basada en la ayuda mutua y rústicamente igualitaria por naturaleza, es también individualista. Con mayor frecuencia sucede lo contrario, se inclina hacia un patrón tradicional en el que se espera conformidad y se resiente lo excepcional.

La tendencia individualista en la Europa post-medieval surge primero entre las clases cultivadas de las ciudades italianas durante el Quattrocento. Aparece como un culto a la

personalidad que no tiene nada que ver con ideas de reforma social, y conduce con tanta frecuencia al orgullo del déspota como al deseo de realización multilateral por parte del erudito humanista. Pero creó un nuevo interés en el hombre como individuo más que como un simple miembro del orden social. Desde los tiempos de Dante impregna la literatura de la Europa meridional, y desde Chaucer la de Inglaterra, hasta que conduce a formas literarias individualistas como el drama isabelino, la biografía y autobiografía y, más tarde, a la novela, todas basadas en un interés firmemente penetrante en la naturaleza emocional y psicológica del hombre definido frente, en lugar de en, su trasfondo social.

Paralelamente a esta exaltación secular del individuo, las últimas etapas de la Reforma culminaron en un radicalismo religioso que va más allá de esas sectas milenaristas como la de los anabaptistas. Tal exaltación sobre todo entre los cuáqueros, desarrolla una visión personalista de la religión, rechaza las formas organizadas y se basa en la idea de la “luz interior” o, como la llamó George Fox “la de Dios en cada hombre”; idea parecida a las de Tolstoi y no muy alejada de algunas concepciones anarquistas de la justicia inmanente.

Estas tendencias seculares y religiosas contribuyeron a empujar al siglo XVII hacia una conciencia profunda del valor de la libertad individual. Y fue durante la guerra civil inglesa cuando esta tendencia produjo el más temprano movimiento anarquista que se conoce.

Los hombres que combatieron en dicha guerra civil fueron –en ambos lados– herederos más cabales del individualismo renacentista de lo que comúnmente se admite. Quizá no haya ningún ejemplo más magnífico del culto barroco a la personalidad que el Satán miltoniano. En otra dirección, el alzamiento de los independientes en oposición a los calvinistas muestra la tendencia creciente a enfatizar la conciencia personal como regidora de la elección religiosa y moral. Y de nuevo aquí, en Areopagítica, Milton saca una conclusión más libertaria que liberal. Los cambios económicos y sociales, el auge del capitalismo primitivo y la consolidación de la influencia terrateniente, todos apuntan en la misma dirección, y se combinan para producir el estado de extrema tensión política que condujo, por medio de la rebelión, a la primera dictadura revolucionaria moderna –el prototipo cromwelliano del estado totalitario– pero también a su contradicción.

El mismo individualismo que llevó a las clases medias a una lucha política y militar por la creación de una oligarquía de clase velada por pronunciamientos democráticos se tradujo entre las clases bajas en la aparición de dos movimientos radicales. El más numeroso fue el de los levellers (niveladores), predecesores de los cartistas y abogados del sufragio universal. Aunque algunos de ellos, como Walwyn, sugirieron la comunidad de la propiedad, su demanda general fue por igualdad política antes que económica y en favor de una constitución democrática que habría de barrer los privilegios que se habían arrogado los oficiales superiores del Nuevo Ejército Modelo. En curiosa anticipación de la invectiva de la Francia revolucionaria, un folletista cromwelliano

estigmatizaba a los levellers como “anarquistas suizos”. Pero no fueron los levellers quienes representaron el ala realmente anarquista del movimiento revolucionario inglés en el siglo XVII. Fue el efímero grupo cuya peculiar forma de protesta social les valió el nombre de diggers (cavadores).

Los levellers procedían principalmente de los rangos inferiores del Nuevo Ejército Modelo, que querían su parte en el gobierno del país por cuya liberación de los Reyes del Derecho divino habían luchado. Los diggers eran principalmente hombres pobres, víctimas de la recesión económica que siguió a la guerra civil y sus demandas eran principalmente sociales y económicas. Consideraban los diggers que habían sido despojados por aquellos que seguían siendo ricos, no sólo de los derechos políticos, sino incluso del derecho elemental a los medios de subsistencia. Su protesta fue un grito de hambre y sus líderes, Gerrard Winstanley y William Everard, sufrieron ambos las penalidades de aquel tiempo. Winstanley, que había sido sedero en Lancashire, emigró posteriormente a Londres, donde se estableció como comerciante de tejidos y se vio arruinado por la recesión. “Me echaron de mis propiedades y de mi comercio y me vi obligado a aceptar la bienquerencia de mis amigos para acabar llevando una vida campesina.” Everard era un viejo soldado de la guerra civil que había sido degradado por distribuir propaganda de los levellers.

Los diggers comenzaron a nivel teórico en 1648 y procedieron a actuar en 1649. El primer folleto de Winstanley, *Truth Lifting Up Its Head Above Scandals* estableció la base

filosófica del movimiento como racionalista. Dios en el concepto de Winstanley no era otro que “el espíritu impenetrable, la Razón” “¿Dónde mora esa razón?” pregunta. “Mora en cada criatura, de acuerdo con su naturaleza y su ser, pero de forma suprema en el hombre. Por ello se llama al hombre criatura racional. [...] Este –continúa en una interesante anticipación de Tolstoi– es el reino de Dios en el hombre.”

De esta concepción casi panteísta de Dios como Razón inmanente surge una teoría de conducta que sugiere que si el hombre actúa de acuerdo con su propia naturaleza racional cumplirá sus deberes como ser social: “Dejad que la razón gobierne al hombre y él no osará pecar contra sus semejantes, sino que hará como quisiera que hicieran con él. Ya que la Razón te dice que si él es hoy tu vecino hambriento y desnudo, y tu le alimentas y le vistes, éste puede ser mañana tu caso y entonces él estará dispuesto a ayudarte”

Esto está cerca del cristianismo literal, pero es igualmente próximo a la opinión de Kropotkin sobre la motivación de la ayuda mutua, y en su folleto más radical, *The New Law of Righteousness*, Winstanley plantea una serie de proposiciones que refuerzan el elemento anarquista de su pensamiento.

Equiparando a Cristo con “la libertad universal”, comienza con una afirmación sobre la naturaleza corruptora de la autoridad. Y aquí critica no sólo al poder político, sino también al poder económico del amo sobre su siervo y al poder familiar del padre sobre el hijo y del marido sobre la mujer: “Todo

aquel que recibe la autoridad en sus manos tiraniza a los demás. Muchos maridos, padres, amos, magistrados se comportan como tiranos sobre los que están por debajo de ellos, desconociendo que sus esposas, hijos, siervos, súbditos son sus semejantes y tienen el mismo derecho a compartir con ellos los goces de la libertad”

Pero “el mismo derecho a compartir con ellos el goce de la libertad” no es un privilegio abstracto. Su conquista va unida al ataque a los derechos de propiedad, y aquí Winstanley reafirma su insistencia sobre el íntimo nexo de unión entre el poder económico y el político: “Dígase lo que se diga, en tanto que existan gobernantes que llamen suya a la tierra, apartando su propiedad de mí y de ti, el pueblo común no alcanzará jamás su libertad, ni la tierra se verá libre de disturbios, opresiones y lamentos. Por esta razón el Creador de todas las cosas está constantemente enojado”

Si la crítica que Winstanley hace de la sociedad como la ve en ese punto crucial de su carrera termina en un repudio libertario de la autoridad y la propiedad, su visión de la clase de sociedad igualitaria que a él le gustaría crear incorpora muchos rasgos de la sociedad ideal considerada por los anarquistas dos siglos más tarde.

> Cuando esta ley universal de la equidad se alce en cada hombre y en cada mujer, entonces nadie reclamará nada a ninguna criatura y nunca dirá: esto es mío y eso es tuyo. Esta es mi tarea, ésa es la tuya. Cada uno se aplicará a cultivar la tierra y criar ganado, y las bendiciones de la

> tierra serán comunes a todos. Cuando un hombre tenga necesidad de trigo o ganado lo tomará del primer almacén que encuentre. No existirá ni la venta ni la compra, ni ferias ni mercados; sino que la tierra toda será un tesoro común para cada hombre, ya que la tierra es del Señor... Cuando un hombre ha comido, y bebido, y se ha vestido, tiene bastante. Y todos, cuidadosamente, se aplicarán a hacer aquellas cosas necesarias y todos se ayudarán entre sí. No habrá señores sobre los demás sino que cada uno será señor de sí mismo, sujetó a la ley de la rectitud, razón y equidad, que debe morar y gobernar en él, pues es el Señor.

El trabajo realizado en común y sus productos compartidos por igual; sin gobernantes y los hombres viviendo pacíficamente entre sí, de acuerdo con los dictados de su propia conciencia; el comercio abolido y, en su lugar, un sistema de almacenes abiertos: todo ello aparece como un primer esbozo de la sociedad anarco-comunista de Kropotkin. Y el boceto recibe el último toque que le da el parecido cuando Winstanley se anticipa a los pensadores libertarios, al condenar el castigo y afirmar que el delito proviene de la desigualdad económica: “Con toda certeza, esta propiedad particular mía y tuya ha traído la miseria a la gente. En primer lugar, ha hecho que las gentes se roben unas a otras. En segundo término, ha hecho leyes para colgar a aquellos que roban. Tienta a la gente a llevar a cabo una mala acción y luego la mata por haberla realizado. Que todos juzguen si esto no es un gran mal”

Winstanley insiste en que la única forma de terminar con la injusticia social es que la gente misma actúe. Y habla con fervor apocalíptico del papel que puede desempeñar el pobre en la regeneración del mundo. “El Padre ha elegido unas gentes sacadas del polvo, es decir, de la clase más baja y menospreciada [...]. En ellas y desde ellas brotará por primera vez la Ley de la Rectitud.” Winstanley sostiene que el pueblo debe actuar apoderándose de la tierra y trabajándola, ya que representa la principal fuente de riqueza. No considera necesario apoderarse por la fuerza de los bienes de los ricos. El pobre puede instalarse en las tierras de común y en las incultas (que estimaba ocupaban dos tercios del país) y trabajarlas al unísono. Con su ejemplo los hombres podrán aprender las virtudes de la vida comunitaria y la tierra se convertirá en un “tesoro común” que proveerá ricamente en libertad para todos. Las mejores páginas de *The New Law of Righteousness* alcanzan los niveles de un fervor profético: “Y cuando el Señor me muestre el lugar y el modo en que nosotros, las llamadas gentes comunes, habremos de abonar y cultivar las tierras comunes; yo iré y declararé: ganaré mi pan con el sudor de mi frente, sin asalariar ni ser asalariado, mirando a la tierra como libremente mía y de los demás”

El Señor no se hizo esperan *The New Law of Righteousness* apareció en enero de 1649 y a primeros de abril Winstanley y sus compañeros iniciaron su campaña de acción directa: marchando a St. George’s Hill, cerca de Walton-on-Thames, donde comenzaron a labrar los eriales y sembrarlos con trigo, chirivías, zanahorias y judías. Entre todos no eran más de 30 o 40 personas y Winstanley invitó a los labradores locales a que

se les unieran, profetizando que muy pronto su número aumentaría hasta llegar a los cinco mil. Pero no parece que los diggers inspiraran grandes simpatías, ni siquiera entre sus pobres vecinos. Sin embargo, sí se hicieron acreedores a la hostilidad de los terratenientes y del clero local. Una banda de rufianes pagados se encargaron de golpearles y los magistrados de sancionarles. Sus rebaños fueron desperdigados, sus plantaciones arrancadas y sus chamizos incendiados. Se les emplazó ante el general Fairfax, quien no logró intimidarles. Posteriormente se enviaron soldados a investigar sus actividades, pero fueron retirados porque un buen número de ellos demostró evidente interés en la doctrina de los diggers. Durante todos estos difíciles meses, Winstanley y sus seguidores lucharon por no lanzarse a la violencia a que se les provocaba y que aborrecían. Publicaron folletos continuamente durante el año 1649, llenos de justas quejas contra un mundo que se negaba a aceptarlos. Incluso enviaron apóstoles a los campos, que instigaban a la ocupación de las tierras yermas en varios lugares de los Home Counties, llegando a parajes tan lejanos de donde se hallaban como Gloucestershire.

Pero ni siquiera la paciencia de los diggers pudo contra la implacable persecución. En marzo de 1650 los colonos abandonaron St. George's Hill renunciando a su intento de ganar a Inglaterra para el comunismo agrario por la fuerza del ejemplo. Las otras colonias aún fueron más efímeras y, como movimiento, los diggers desaparecieron hacia fines de 1650.

Durante algún tiempo Winstanley continuó divulgando sus ideas, ahora totalmente por medios literarios. En 1652 intentó la más improbable conversión de todas dirigiendo a Cromwell su última y más extensa obra: *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored.* La relativa moderación de este folleto sugiere que el entusiasmo de Winstanley y sus conceptos extremos habían sido socavados por la experiencia de St. George's Hill, ya que, aun cuando continuó abogando por un comunismo casi completo, propuso un plan político poco diferente del de los levellers extremos; en él pedía Parlamento anual y hacía previsiones para distintas clases de funcionarios y de superintendentes, introduciendo la obligación de trabajar y admitiendo, incluso, la pena de muerte para determinadas ofensas contra la comunidad. *The Law of Freedom* suscitó escasa atención, y después de publicarla, Winstanley se retiró a una oscuridad tan densa que incluso el lugar y la fecha de su muerte nos son desconocidos.

El movimiento digger no dejó ninguna herencia a movimientos sociales y políticos posteriores, aunque puede haber influido sobre los cuáqueros, doctrina a la que pasaron algunos de los seguidores de aquéllos. Fue olvidado de forma tan completa que incluso William Godwin, al escribir su *Historia de la Commonwealth*, no parece haber advertido la similitud de la doctrina digger con la que él mismo desarrolló en *Investigación sobre la justicia política*. Sólo hacia fines del siglo XIX se reconoció la importancia de Winstanley como precursor de las ideologías sociales modernas; y, entonces, basándose en la fuerza de sus ideas comunistas, algunos marxistas quisieron presentarlo como su precursor. Pero no

hay nada marxiano en el paraíso campesino que soñó Winstanley, en *The New Law of Righteousness*. Su comunismo es enteramente libertario y el esfuerzo de Winstanley y sus compañeros para sostener sus principios en St. George's Hill se inscribe en el principio de la tradición anarquista de la acción directa.

Ningún incidente o movimiento, ni en la Revolución americana ni en la francesa, presentó una imagen tan profética del futuro anarquista como los diggers creados en 1648 y 1649. Durante el siglo XIX tanto Estados Unidos como Francia iban a conocer muchas variedades de pensamiento y acción anarquista, pero las manifestaciones de esta tendencia, en las grandes revoluciones del XVIII, fueron impulsivas e incompletas.

Algunos autores han visto un elemento anarquista en la democracia de Thomas Jefferson. Y aunque él y muchos de sus seguidores, especialmente Joel Barlow, admiraban la Justicia política de Godwin, hay escasos indicios, en sus escritos, de que aceptara las opiniones de Godwin en su extremosidad, o de que fuera mucho más que un oponente del gobierno excesivo. Cuando hizo su famosa declaración: "El mejor gobierno es el que menos gobierna", no rechazaba la autoridad; Por el contrario, pensaba que podría ser inocua si el pueblo participaba completamente en su funcionamiento. "La influencia sobre el gobierno debe ser compartida por el pueblo. Si cada individuo que compone su masa participa en la autoridad última, el gobierno estará a salvo; porque la

corrupción de la masa entera excedería cualesquiera recursos de riqueza privados.”

Tales pasajes dejan clara constancia de que Jefferson pensaba en un sistema de sufragio universal en el que el pueblo sería –tanto como fuera posible– quien gobernara –una condición tan opuesta a las ideas anarquistas como cualquier otro tipo de autoridad. Y, cuando declaraba de que “una pequeña rebelión de cuando en cuando es buena cosa y tan necesaria en el mundo político como las tormentas en el físico’’, lo veía; evidentemente, como una fuerza correctiva antes que revolucionaria. “Previene la degeneración del gobierno y alimenta una atención general por los asuntos públicos.’’ Ciertamente, toda la carrera de Jefferson, como un presidente expansionista, como un caballero virginiano, propietario de esclavos, como líder político habituado al compromiso refuerza el velado tono autoritario de sus escritos, y dice mucho en contra de su alegato por un lugar en el panteón de los antecesores anarquistas.

Un alegato más auténtico puede hacerse en hombre de Thomas Paine, cuya vida le hizo la personificación de los ideales comunes que eslabonaron los movimientos revolucionarios ingleses, americanos y franceses de fines del siglo XVIII. La extrema desconfianza que Paine sentía por el gobierno influyó indudablemente en Godwin, que se le unió durante los años cruciales de 1789 a 1792, y sus discusiones sobre los deméritos del gobierno formaron parte, al citarlas, del texto de Justicia política. Paine era uno de esos que creían que el gobierno constituía una necesidad real, pero muy

desagradable, acarreada por la corrupción de la inocencia original del hombre. En los mismos inicios de la guerra de independencia americana, en el folleto histórico titulado Common Sense, hizo una distinción entre sociedad y gobierno que le llevó muy cerca del punto de vista establecido posteriormente por Godwin.

> Algunos autores han confundido tanto la sociedad con el gobierno que no han hecho ninguna o escasa distinción entre ellos. Y sin embargo no sólo son diferentes, sino que tienen orígenes distintos. La sociedad la producen nuestras necesidades y el gobierno nuestras faltas. La primera promueve nuestra felicidad positivamente al unir nuestros afectos, el segundo negativamente restringiendo nuestros vicios. La una estimula a la relación, la otra crea distinciones. La primera es un defensor, el último un corrector.
>
> La sociedad en cualquier estado es un bien, pero el gobierno incluso en su mejor estado no es sino un mal necesario. En su peor estado un mal intolerable; ya que cuando sufrimos o estamos expuestos por un gobierno a las mismas miserias que habríamos de esperar en un país sin gobierno, avivamos nuestra desgracia reflexionando en que nosotros mismos proporcionamos los medios que causan nuestro sufrimiento. El gobierno, como el vestido, es el símbolo de la inocencia perdida; los palacios de los reyes se construyen sobre las ruinas de las glorietas del paraíso.

La desconfianza de Paine hacia el gobierno era persistente; probablemente lo incrementó las dificultades a que le condujo su honestidad, incluso con gobiernos revolucionarios. Dieciséis años más tarde en *Los derechos del hombre* opuso a los alegatos en favor del gobierno la benéfica influencia de los impulsos sociales naturales que Kropotkin más tarde convirtió en tema de *Ayuda mutua*.

> Gran parte del orden que reina en la humanidad no es efecto del gobierno. Tiene su origen en los principios de la sociedad y la constitución natural de los hombres. Existía con anterioridad al gobierno y existiría si fuera abolida la formalidad del gobierno. La dependencia mutua y el interés recíproco que el hombre tiene sobre el hombre, y todas las partes de la comunidad civilizada sobre cada otra, crean esa gran cadena que los mantiene unidos. El terrateniente, el agricultor, el fabricante, el comerciante, el tendero, y todas las actividades prosperan con la ayuda que cada uno recibe del otro y del conjunto. El interés común regula sus asuntos y constituye su ley; y las leyes que ordena el uso común tienen mayor eficacia que las del gobierno.

En la misma obra Paine habla, como Godwin, del gobierno como un impedimento a “la tendencia natural hacia la sociedad”. Y afirma que “la civilización más perfecta es la que ofrece menos ocasión para el gobierno, porque regula mejor sus propios asuntos y se gobierna a sí misma”. Tenemos aquí el punto de vista que ya hemos observado caracteriza al anarquista típico. Vive en un presente nocivo, dominado por el gobierno, mirando hacia atrás hacia un paraíso perdido de

primitiva inocencia y hacia adelante a un futuro cuya civilizada sencillez reedificará la Edad Dorada de la libertad. En temperamento e ideales Paine se acerca mucho a los anarquistas.

Sólo su falta de optimismo en el futuro inmediatamente previsible le impidió convertirse en uno de ellos.

La falta de expresiones anarquistas nativas de la Revolución americana se debe quizás al enmascaramiento del tipo de profundas divisiones sociales que escindían a los diggers de los *grandees* en la Revolución inglesa por un ansia común hacia la libertad de la opresión extranjera. Estas escisiones sólo se hirieron realmente evidentes durante el siglo XIX.

En la Revolución francesa, por otro lado, el antagonismo entre tendencias libertarias y autoritarias era evidente y a veces adquirió formas violentas. Kropotkin dedicó uno de sus libros más eruditos, *La gran Revolución francesa*, a una interpretación de los movimientos populares durante los tormentosos años que van desde 1789 hasta el final del poder jacobino en 1793. Su sesgo anarquista le condujo a extremar los elementos libertarios, pero también le permitió contemplar estereoscópicamente los acontecimientos de la Revolución, puestos de relieve por causas sociales y económicas más bien que como una simple lucha entre partidos y personalidades políticas.

Ciertamente, podemos coincidir con Kropotkin al contemplar la aparición durante este período de algunas de las ideas que

habrían de cristalizar en el anarquismo del siglo XIX. Condorcet, una de las mentes más prolíficas de aquel tiempo, que creía en la progresión indefinida del hombre hacia una libertad sin clases, ya adelantó, cuando se ocultaba de los jacobinos, la idea de mutualité, que habría de ser uno de los dos pilares en que se asentara el anarquismo proudhoniano. Concibió el plan de una gran asociación de ayuda mutua de todos los obreros, que les salvaría de todos los peligros de las crisis económicas durante las cuales se veían obligados, normalmente, a vender su trabajo a precios de hambre.

El otro pilar del anarquismo proudhoniano, el federalismo, fue tema de largas discusiones e incluso experimentaciones durante la Revolución. Los girondinos lo concibieron como un expediente político. Mientras la Comuna de París de 1871 veía en una república federal los medios de salvar a París de una Francia reaccionaria, los girondinos imaginaron que podrían salvar a Francia de un París jacobino. Un federalismo social, más auténtico, surgió entre las varias instituciones revolucionarias semiespontáneas de la época, primero en los "distritos" o "secciones" en que fue dividida la capital para fines electorales y de los que surgió la Comuna de París. Y más tarde, en la red de "Sociedades populares, Sociedades fraternales y Comités revolucionarios", que propendió a sustituir a las secciones cuando se convirtieron en órganos políticos subordinados, dominados por los jacobinos. Con relación a esto, Kropotkin cita un interesante pasaje de la obra de Sigismond Lacroix *Actes de la Commune*:

> El estado de opinión de los distritos [...] se despliega en un sentimiento muy fuerte de unidad comunal y en una tendencia no menos fuerte hacia el autogobierno. París no quiere convertirse en una federación de sesenta repúblicas delimitadas al azar en su territorio. La Comuna es una unidad compuesta por sus distritos unidos [...] Pero junto a este principio indiscutido, se revela otro [...] que es que la Comuna debe legislar y administrarse a sí misma directamente, tanto como sea posible. El gobierno por representación debe ser reducido a un mínimo. Cualquier cosa que la Comuna pueda hacer directamente, debe hacerla, sin ningún intermediario, sin ninguna delegación. O bien puede hacerse por delegados reducidos al papel de comisarios especiales, que actuarán bajo constante control de quienes les hayan comisionado [...] El derecho final de legislar y administrar para la Comuna pertenece a los distritos, a los ciudadanos que se congregan en las asambleas generales de los distritos.

En semejante organización ve Kropotkin una primera expresión de "los principios del anarquismo" y concluye que estos principios "tienen su origen, no en especulaciones teóricas, sino en los hechos de la gran Revolución francesa". Pero aquí de nuevo incurre en exageración en su ansia por demostrar los orígenes populares del anarquismo. Lo que olvida es el hecho de que, el "derecho a legislar", incluso concedido a nivel de asambleas generales, aún existe; el pueblo gobierna. Y así podemos contemplar los años revolucionarios como un intento hacia la democracia directa antes que a la anarquía. Incluso si la Comuna no fue anarquista

en un sentido verdadero, sí fue –como su sucesora de 1871– federalista. Y aquí se anticipó a Proudhon desarrollando como en esbozo el tipo de armazón práctico en que éste pensó habría de desarrollarse una sociedad anarquista.

Pero hemos de atisbar más allá del mutualismo de Condorcet y del federalismo de la Comuna para encontrar los protoanarquistas reales de la Revolución francesa. Kropotkin estaba tan preocupado buscando manifestaciones populares que descartó indebidamente a los individuos que estuvieron más próximos a expresar una actitud anarquista hacia los acontecimientos de su tiempo. Sólo dedicó limitada atención a Jacques Roux, Jean Varlet y a los enragés que se congregaron a su alrededor. Sin embargo, si existe algún antepasado anarquista en la Revolución francesa, es entre estos valerosos intransigentes, fracasados e históricamente oscuros, donde debemos buscarlo.

El movimiento de los enragés apareció durante 1793 y sacudió como un sombrío aldabonazo todo el año del Terror. Como el movimiento digger durante la guerra civil inglesa, apareció en una época de retroceso económico. En gran medida fue una respuesta a las estrecheces económicas de los pobres de París y Lyon, pero fue también una reacción contra las distinciones sociales que marcaban el creciente poder de la clase media pujante.

En el sentido moderno del término los enragés no constituían un partido. Carecían de organización y de política común establecida. Constituían un grupo indefinido de

revolucionarios, afines en sus ideas, que cooperaban de la forma más rudimentaria. No obstante, estaban de acuerdo en rechazar la concepción jacobina de la autoridad estatal, abogaban por la actuación directa del pueblo y veían en las medidas económicas comunistas, antes que en la acción política, un camino para poner término a los sufrimientos de los pobres. La acusación que los jacobinos levantaron contra Roux, afirmando que decía al pueblo que "debe ser proscrito todo tipo de gobierno", es, en efecto, válida para todos ellos.

Jacques Roux, el más célebre de los enragés, fue uno de los sacerdotes de la Revolución, un cura rural que, incluso antes de que llegara a París en 1790, había sido acusado de incitar a los campesinos de su comarca a incendiar y saquear los castillos de los terratenientes que trataban de sostener sus derechos señoriales. "La tierra pertenece a todos por igual", se afirma que dijo a sus feligreses. Siguió siendo sacerdote después de la Revolución, en la que parece haber visto un reflejo del espíritu puro del cristianismo. En una ocasión definió su tarea como "hacer a los hombres iguales entre sí, como lo son ante Dios por toda la eternidad". Pero es difícil creer que un hombre del temperamento y actitud de Roux siguiera siendo un católico romano ortodoxo. Su idea de Dios probablemente no se hallaba muy alejada de la de Gerrard Winstanley.

La sinceridad de Roux le hizo tan pobre como el más estricto de los ascetas cristianos. Y su compasión por los trabajadores del barrio de Gravilliers, donde vivía, parece haber sido una de las causas responsables de lo extremoso de su radicalismo. Sin embargo, un matiz fanático de su carácter le condujo a una

acción que ha mancillado detestablemente su memoria. Mientras que Thomas Paine abogó por la vida de Luis XVI, Roux figuró entre quienes se ocuparon de presenciar la ejecución del rey. Antes de abandonar la prisión, Luis XVI le preguntó si podía confiarle su testamento en calidad de sacerdote. Roux le contestó fríamente: “Sólo estoy aquí para conducirte al cadalso”. En cambio, el hombre que se recreó con la destrucción del rey, como manifestación viviente de la autoridad, protestó más tarde, desde su propia celda en la prisión, contra las brutalidades que desencadenó el Terror contra aquellos hombres y mujeres cuyo único crimen era pertenecer a una determinada clase en la que habían nacido sin quererlo.

Desde el principio, Roux trabajó activamente en la vida revolucionaria de París. Frecuentaba el Club des Cordeliers y en marzo de 1792 ocultó a Marat en su propia casa, acto que no le salvó de los posteriores ataques de quien se autotitulara “amigo del pueblo”. Se presentó sin suerte a candidato por la Convención y más tarde se hizo miembro del consejo general de la Comuna.

Hasta fines de 1792 Roux no comenzó a manifestar las opiniones extremas que había forjado mientras trabajaba entre los zapateros y carpinteros de Gravilliers, que eran sus compañeros más íntimos. El fracaso de la Revolución en satisfacer las demandas que él había planteado durante su primer año pesaba en su pensamiento. Fue en esta época cuando pronunció un discurso en el que aparece un primer

atisbo de tendencias anarquistas al declarar que “el despotismo senatorial es tan terrible como el cetro de los reyes porque encadena al pueblo sin saberlo éste y lo brutaliza y lo subyuga con leyes que se supone han hecho ellos mismos”. Durante las levantiscas semanas que siguieron, cuando ante el tribunal de la Convención se presentaron peticiones para el control de los precios y los indigentes de Gravilliers se levantaron contra los tenderos ventajistas, Roux les defendió y hasta es posible que tomara parte en incitarlos.

Durante el mes de marzo de 1793 se unió a Roux el joven orador revolucionario Jean Varlet. Como Roux, Varlet era un hombre cultivado. Provenía de una buena familia, había estudiado en el College d’Harcourt y en los tiempos de la Revolución disponía de unos modestos ingresos privados y de un empleo en el servicio civil. La Revolución le dotó de esa clase de entusiasmo que puede trocarse en amargura si se ve frustrado. Se convirtió en un orador popular, y luego, en marzo de 1793, apareció como líder de los primeros ataques contra los girondinos. Pero, al igual que tras la agitación de Roux sobre los precios estaba la idea de la propiedad común, así tras los ataques de Varlet al grupo más conservador de la Convención, había una condena general de la idea de gobierno por representación.

Aunque no hay pruebas de que Varlet y Roux hubieran colaborado de antemano –e incluso hay algunos indicios de mutuos celos entre estos dos agitadores populares– hacia junio de 1793 participaron juntos en una nueva agitación sobre el coste de la vida. Y Jacques Roux pronunció una serie de

discursos en los que no sólo denunció la estructura de clase que la Revolución había permitido sobrevivir –"¿Qué es la libertad cuando una clase de hombres hace morir de hambre a otra?"– sino que también insinuó que la ley protegía la explotación, que prospera "a su sombra". Porque no confiaba en los legisladores, pidió que la condena de los zarracatines se escribiera en la Constitución, de forma que quedara a salvo de gobiernos oficiosos.

Durante 1793 continuó la agitación de los enragés. A ellos se unió Théophile Leclerc, de Lyon, y la bella e inteligente actriz Claire Lacombe con su organización de mujeres, la Société des Républicaines Révolutionnaires. Al mismo tiempo, la hostilidad de los jacobinos estrechó el círculo alrededor de ellos, especialmente, cuando alzaron sus voces en contra del Terror, dirigido por el estado. Para Robespierre las implicaciones antigubernamentales de los discursos de los enragés y de sus efímeros periódicos (*Le Publiciste*, de Roux y *L´Ami du Peuple*, de Leclerc) eran tan evidentes como lo son hoy para nosotros. No tenía ninguna intención de tolerar su agitación indefinidamente. Roux y Varlet fueron arrestados. La sociedad de Claire Lacombe fue suprimida, a pesar de una manifestación de protesta de seis mil mujeres furiosas. Roux, llamado ante el tribunal revolucionario y advirtiendo que su muerte era inevitable, eludió la guillotina suicidándose. "No me quejo del tribunal –dijo antes de morir–; ha actuado conforme a la ley. Pero yo he obrado según mi libertad." Morir colocando la libertad por encima de la ley es la muerte que corresponde a un anarquista.

Estaba reservado para Varlet, que sobrevivió al Terror, explicitar las conclusiones anarquistas que se desprenden del movimiento de los enragés, Después de la caída de Robespierre, y luego que los enragés supervivientes hubieron festejado su muerte, Varlet fue testigo de la siguiente tiranía del Directorio. Indignado, publicó lo que podemos considerar como el manifiesto anarquista más primitivo de la Europa continental. Fue titulado, con toda propiedad, *Explosión*. En la portada figuraba un grabado en el que aparecían nubes de humo y llamas flotando alrededor de una estructura clásica ardiendo, y sobre el grabado un epígrafe: "Perezca antes el gobierno revolucionario que un principio"

Pasando revista a los años de la Revolución. Varlet declara: "El despotismo ha pasado del palacio de los reyes al círculo de un comité. No son los mantos reales, ni el cetro, ni la corona lo que hizo odiosos a los reyes, sino la ambición y la tiranía. En mi país sólo ha habido un cambio de traje" ¿Por qué, sigue preguntando, un gobierno revolucionario ha tenido que convertirse, por su actuación, en una tiranía similar al gobierno de un rey? En parte, afirma, porque la intoxicación del poder hace a los hombres desear que permanezca para siempre en sus propias manos. Pero hay algo más que la simple debilidad de los hombres; hay aquí una contradicción dentro de la institución misma del gobierno. "Qué monstruosidad social, qué pieza maestra de maquiavelismo es, de hecho, este gobierno revolucionario. Para cualquier ser que razone, gobierno y revolución son incompatibles, a menos que el pueblo desee constituir los órganos de poder en insurrección

permanente contra sí mismo, lo que es demasiado absurdo creer.”

Aquí, en el mismo fin de su movimiento, el último de los enragés pone en claro sus implicaciones. Es interesante observar lo tardíamente que estos primeros libertarios franceses se colocaron en posición de rechazar abiertamente el gobierno. Aun en comparación con Winstanley, su falta de programa o filosofía desarrollados, es notable. Pero su tiempo fue corto –pocos meses, aunque apretados, de acción– y actuaron demasiado próximos al centro de la revolución que habían contribuido a crear para que sus ideas cristalizaran firmemente en semejante período. Winstanley había podido situarse a un lado de los acontecimientos y formular sus teorías tanto como sus conocimientos le permitieron, para proceder luego a la acción, con una filosofía que se inspirara en sus acciones.

Empero, la Revolución francesa no fue tan improductiva en pensamiento anarquista como este capítulo haya podido dar a entender. En el mismo año en que Jean Varlet publicó su *Explosión*, William Godwin publicaba en Inglaterra el primer gran tratado sobre los males del gobierno, *Investigación sobre la justicia política*. Y es, desde luego, dudoso suponer que esta obra hubiera sido siquiera concebida si la Revolución francesa no hubiera estallado cuando lo hizo.

CAPÍTULO II

EL SERVIDOR DE LA RAZÓN

Como Tolstoi y Stirner, William Godwin es uno de los grandes pensadores libertarios, ajeno al movimiento anarquista histórico del siglo XIX. Su mismo aislamiento demostró la vinculación al espíritu de la época. Godwin tuvo escasa influencia sobre dicho movimiento. Y muchos dirigentes –cuyas teorías tanto se asemejan a las suyas– apenas advirtieron hasta qué punto él las había anticipado. Proudhon conoció a Godwin de oídas, pero su única alusión a él en su *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (1846), donde lo rechaza considerándolo como un "comunista" de la misma escuela que Robert Owen, da a entender que no está familiarizado con su obra. No hay indicios de que Bakunin conociera mucho más que Proudhon. Kropotkin, por su parte, no descubrió la *Investigación sobre la justicia política* ni se dio cuenta de la profunda afinidad entre su propio pensamiento y el de Godwin, hasta bastante avanzada su vida, cuando había formado ya su propia filosofía. Después de Kropotkin, Godwin fue reconocido por los anarquistas más intelectuales como uno de sus antecesores. Pero su poderosa influencia, ha sido ejercida principalmente en otro campo.

Godwin jamás se calificó a sí mismo de anarquista. Para él "anarquía" conservaba el significado negativo que le habían atribuido los polemistas del período revolucionario francés. Siempre que se refiere a ella, significa el desorden resultante de la desaparición de gobierno sin la aceptación general de un "punto de vista sólido y ponderado de la justicia política". Como otros pensadores libertarios posteriores, Godwin consideraba la sociedad como un fenómeno que se desarrolla de forma natural y que puede operar en completa libertad de gobierno. Pero nunca compartió la fe de sus sucesores en los instintos espontáneos de las masas incultas. En este sentido, siguió siendo un hombre de la Ilustración. Su clave para la liberación era la educación. Temía que sin ella "las pasiones ingobernables de los hombres no se detendrían en la igualdad, les incitaría más bien a adueñarse del podio"

Tan arraigada estaba en él su convicción de las tendencias destructoras de la autoridad, que no hubiera condenado totalmente ni siquiera una anarquía concebida en términos negativos. El desorden extremo, para este creyente en una vida ordenada bajo el escudo de la razón imparcial, era infinitamente más de desear que la subordinación extrema.

> La anarquía es transitoria, pero el despotismo tiende hacia la permanencia. La anarquía despierta la mente, difunde energía y actividad en la comunidad, aunque no lo efectúe de la mejor manera [...].
>
> Pero en el despotismo, la mente se ve arrastrada hacia una igualdad de la más odiosa especie. Todo aquello que

promete grandeza, está destinado a caer en las manos exterminadoras de la sospecha y la envidia.

En el sentido positivo en que entendemos hoy el anarquismo, Godwin aparece a la cabeza de la tradición, ya que los argumentos que adelantó en 1793 con la publicación de su *Investigación sobre la justicia política* abarcaban todos los rasgos esenciales de una doctrina anarquista. Rechazó cualquier sistema social que dependiera del gobierno. Adelantó su propia concepción de una sociedad simplificada y descentralizada, con un mínimo de autoridad, basada en un reparto voluntario de los bienes materiales. Y además sugirió sus propios medios de llegar a ella mediante una propaganda divorciada de toda clase de partidismo o fines políticos. Esencialmente esta doctrina, que conmovió a los poetas románticos, desde Coleridge a Shelley, y durante un breve período, en el decenio de 1790, se convirtió en una especie de evangelio secular para radicales ingleses, era la misma que proclamó Proudhon durante la década revolucionaria de 1840. Godwin anticipó todo el anarquismo decimonónico cuando resumió en un lenguaje latinizado y rimbombante la esperanza que habitaba en el corazón de su doctrina: "¡Con qué satisfacción todo bienintencionado amigo de la humanidad debe aguardar la disolución del gobierno político, de esa máquina brutal que ha sido la única causa perenne de los pecados de la humanidad, que tiene incorporados a su sustancia males de diversas clases, y que no pueden separarse más que por su completa aniquilación!"

En Godwin podemos ver, con más claridad que en escritores libertarios posteriores, las distintas corrientes que se conjugaron para producir el punto de vista anarquista. La Revolución francesa proporcionó, ciertamente, a Godwin el impulso inmediato para escribir su *Investigación sobre la justicia política*. Y le proporcionó un público dispuesto a recibirla con un entusiasmo que todavía nos llena de asombro cuando echamos una ojeada a esos años en los que, como dijo Hazlitt en un pasaje que cito de memoria, William Godwin "llameó en el firmamento de la reputación". Pero las ideas propuestas en este libro habían sido fijadas en el pensamiento de Godwin mucho antes de la Revolución francesa.

Ya en 1784, cuando su pasión por la educación corría sobre líneas más convencionales, proyectó establecer una escuela privada, y publicó un curioso programa titulado *An Account of the Seminary That mil be opened on Monday the fourth day of August at Epsom in Surrey*. Por razones que se hacen evidentes cuando se lee, este programa escolar no conquistó a un solo alumno, pero ocupa un lugar entre los primeros ejemplos más curiosos de la literatura anarquista. Godwin dedicó muy poco espacio a la clase de detalles prácticos que los padres esperaban encontrar, y le preocupó mucho más exponer sus teorías sobre la naturaleza de la sociedad y la función general de la educación. Como resultado, *An Account of the Seminary* viene a ser una especie de ejercicio preliminar en los argumentos referentes al gobierno que Godwin iba a ampliar en Justicia política y en las propuestas sobre enseñanza libre que expondría en *The Enquirer* (1797). El párrafo siguiente

refleja claramente la dirección de su pensamiento cinco años antes de estallar la Revolución francesa:

> El estado de la sociedad es incontestablemente artificial; el poder de un hombre sobre otro debe derivarse siempre de convenio o conquista; somos iguales por naturaleza. La consecuencia necesaria es que el gobierno debe depender siempre de la opinión de los gobernados. Que las gentes más oprimidas bajo los cielos cambien su modo de pensar y serán libres... El gobierno está muy limitado en su poder de hacer a los hombres virtuosos o felices. Sólo en la infancia de la sociedad puede hacer algo considerable; en su madurez no puede más que dirigir unas pocas de nuestras acciones externas. Pero nuestras disposiciones morales y carácter dependen mucho, quizás enteramente, de la educación.

Aquí las ideas clave de Justicia política aparecen ya en embrión. Se opone una sociedad natural, igualitaria, a una sociedad gubernamental artificial. Se hace hincapié en el poder del pensamiento. Se da a la educación una importancia peculiar por la idea de Godwin de que el carácter humano viene determinado por el medio más que por la herencia, y que las faltas humanas las provoca la mala educación. (En otro lugar del mismo programa observa: “Los vicios de los jóvenes no proceden de la naturaleza, que es madre cariñosa e intachable para todos sus hijos por igual; se derivan de los defectos de la educación”.) Y aunque Godwin aún no ha llegado al punto lógico de decidir que el gobierno es

positivamente malo, ya está preparado para argüir que contiene poco positivamente bueno.

El lenguaje, e incluso el armazón de las ideas de *An Account of the Seminary* tiene una orla francesa, reminiscencia de los escritores –Helvétius, d'Holbach y Rousseau– que Godwin había leído desde 1781. Pero sería equivocado creer que Godwin no era más que un simple discípulo de los filósofos sociales franceses del siglo XVIII. Al utilitarismo de Helvetius y d'Holbach (y también de Bentham en esta cuestión), opuso la concepción del hombre como parte de un sistema de orden moral universal y mantuvo que las verdades inmutables deben ser los criterios de nuestras acciones. Al contrato social de Rousseau opuso la idea de una sociedad que vive de acuerdo con la ley moral. Y a la idea de Rousseau de la educación como un proceso de imposición de un cierto molde en la mente del alumno, opuso una acción recíproca entre maestro y alumno que animaría a la mente del niño a desarrollarse de acuerdo con su tendencia natural. "El suave yugo del preceptor debe confundirse tanto como sea posible con las leyes eternas de la naturaleza y la necesidad."

De hecho, Godwin evidencia, quizá más que ningún otro autor de su tiempo, la modificación del pensamiento liberal francés del siglo XVIII por los elementos radicales presentes en la disensión inglesa. Godwin pertenecía a una familia de pastores disidentes. Su abuelo y uno de sus tíos habían sido predicadores de fama. Su padre fue un pastor falto de elocuencia, pero estricto, de una serie de congregaciones rurales independientes. Desde muy joven el mismo Godwin

mostró tendencia a seguir la profesión familiar. El juego favorito de su niñez era predicar encendidos sermones con los que esperaba convertir a sus compañeros de escuela. Posteriormente, como Hazlitt, concurrió a la Hoxton Academy, el mejor de aquellos excelentes colegios que fundaron los disidentes durante el siglo XVIII, cuando sus creencias les enajenaron la universidad. Se inició con la intención de seguir el sacerdocio y desde 1778 a 1783 presidió, con una creciente sensación de incomodidad una serie de pequeñas capillas inconformistas en East Anglia y los Home Counties. Finalmente, en Beaconsfield, decidió que había perdido cualquier vocación que hubiera podido sentir en un principio, y se marchó a Londres para vivir de su pluma. Hasta el final de su vida continuó vistiéndose y comportándose como un pastor inconformista.

El abandono del sacerdocio por parte de Godwin fue precedido por su conversión –a través de los argumentos de Joseph Priestley–, desde su calvinismo original, a las doctrinas de Socinio, que negaba la divinidad de Cristo y mantenía que el espíritu del hombre nacía puro –una creencia que se compagina con la posterior idea de Godwin en la que consideraba al niño como una suerte de tabula rasa donde la experiencia escribe su historia. Pero no fue hasta 1778, el mismo año antes de comenzar *Investigación sobre la justicia política*, cuando abandonó finalmente todo tipo de creencia cristiana y, bajo la influencia de su íntimo amigo Thomas Holcroft, se hizo ateo declarado, posición que sólo modificaría para retirarse a un vago panteísmo que dominó los últimos años de su vida.

Pero aunque el decenio de 1780 nos muestra a Godwin abandonando progresivamente los dogmas reales de la religión de sus años mozos, no hemos de deducir que se desprendiera también de la influencia intelectual de la tradición disidente. Su individualismo, su desconfianza hacia el estado, su hincapié en la sinceridad como norma de conducta en las relaciones humanas, los adquirió todos en su juventud entre los independientes y con el tiempo habrían de convertirse en los pilares de la teoría anarquista que elaboró en su obra Justicia política. Sin embargo, existe una influencia especial a la que los estudiosos de Godwin, en el pasado, han concedido escasa atención.

Cuando tenía once años de edad, los padres de Godwin le sacaron de la última de una serie de escuelas rurales y le enviaron a Norwich como único alumno de Samuel Newton, pastor de la congregación independiente. Newton era uno de esos hombres que combinaba curiosamente el radicalismo político y la mojigatería religiosa, cuya presencia ha sido uno de los rasgos distintivos de los movimientos izquierdistas ingleses desde la guerra civil. Era seguidor de John Wilkes. Era también discípulo de Robert Sandeman, comerciante en lencería y apóstol de una pequeña secta fundamentalista, expulsado por los presbiterianos por oponerse a cualquier forma de gobierno de la Iglesia y que posteriormente se unió a los independientes. Los seguidores de Sandeman se mantuvieron calvinistas de corazón. Su punto de vista sobre la predestinación era tan riguroso, según afirmó Godwin, que “aunque Calvino condenaba a noventa y nueve de cada cien hombres”,

Sandeman había “concebido un proyecto, para condenar a noventa y nueve de cada cien calvinistas”

Godwin se convirtió pronto a esta creencia y permaneció fiel a ella desde poco más de los diez años hasta los veintitantos. Él mismo nos cuenta que salió de Hoxton a la edad de veintitrés con sus creencias sandemanianas intactas y no comenzó a abandonarlas hasta algún tiempo después. De hecho, nunca se despojó de la influencia de esta secta radical. Si damos una ojeada a algunas de sus creencias y prácticas básicas veremos que muchos aspectos de la *Investigación sobre la justicia política* eran poco más que sandemanianismo secularizado.

Sandeman sostenía que la Biblia contiene todo lo necesario para conseguir la salvación. Aquí, por supuesto, disiente de él, pero concuerda con muchas de las conclusiones extraídas de esta creencia. Los sandemanianos negaban la validez del gobierno de la Iglesia; Godwin negaba la validez de todo gobierno. Ellos mantenían que el hombre religioso no tiene tratos con el estado; Godwin mantenía lo mismo para el hombre moral. Ellos establecieron una organización de congregaciones independientes, sin sacerdotes ordenados; Godwin pensaba en una red de parroquias independientes, sin jefes, como la estructura básica ideal para una sociedad libertaria. Finalmente, los sandemanianos creían en la comunidad de propiedad como un ideal deseable y enseñaban que, ahorrar dinero era pecaminoso, ya que lo sobrante debía ser distribuido entre los que lo necesitaran. Parece haber sido práctica común en las congregaciones sandemanianas que los miembros pobres fueran sostenidos por sus correligionarios

relativamente mejor situados. Una vez más existe un estrecho paralelo con el sistema godwiniano, que considera una comunidad de bienes que deben ser compartidos de acuerdo con las necesidades, que carga las tintas de forma específica sobre los males morales de la “propiedad acumulada”, y que mantiene, no sólo, que un pobre tiene derecho a que lo sostengan aquellos más afortunados, sino que estos últimos tienen el deber positivo de sostenerle.

La doctrina de Sandeman fue sólo una entre las muchas influencias que contribuyeron a constituir la obra Justicia política. Sin embargo, contiene claramente la primera fuente de algunos de los elementos más importantes del sistema de Godwin. Demuestra también que Godwin estaba familiarizado desde su adolescencia con una forma u otra de las ideas antiautoritarias y comunistas que desarrolló más tarde. Se hizo pensador anarquista no por conversión súbita, sino por un proceso gradual de llegar a las conclusiones lógicas de conceptos con los que su receptiva mente hacía mucho tiempo que estaba familiarizada. En este sentido, los filósofos sociales franceses, e incluso autores ingleses como John Locke y Thomas Paine, no le dieron tanto nuevas ideas, como le dotaron de los argumentos racionales y armazón lógico en que poder desarrollar el individualismo que llegó a él por medio de la tradición de los disidentes. De ellos en su forma radical, conserva Godwin casi todo –menos el elemento religioso– el sentido de que todo lo que hacemos es una preparación para un reino celestial.

Realmente Justicia política sólo está ligada con la religión en función de sus orígenes desechados. En sí misma presenta una combinación característicamente anarquista de la política y de la moral, criticando formas de organización gubernamental pero también consiguiendo una solución basada en el cambio de la opinión personal y la reforma de la conducta personal. Y así Godwin aparece como el primero de los escritores sociales importantes que plantea, conscientemente, dentro de su propia obra, las implicaciones extremas de aquel mundo posterior a la Reforma en el que, como dijo F. W. Maitland "por primera vez el Estado Absoluto se enfrentó con el Individuo Absoluto"

Así, arrancando del tronco de la disidencia inglesa, nutrida por dos decenios de asidua lectura de los clásicos griegos y de la literatura inglesa y francesa a partir de fines del siglo XVII, Justicia política dio finalmente fruto en la vigorosa luz solar con que la Revolución francesa se alzó por primera vez sobre el mundo occidental.

En la primera fase de la Revolución, cuando la efusión de sangre era reducida y la lucha entre facciones aún no había culminado en el Terror, el entusiasmo de Godwin era casi puro.

> Mi corazón late fuertemente con inflamados sentimientos de Libertad –recordó posteriormente, parafraseando la confesión de Wordworth–. He leído con gran satisfacción los escritos de Rousseau, Helvétius y otros, los autores más populares de Francia. He observado en ellos un sistema más general y simplemente filosófico

> que en la mayoría de los autores ingleses sobre asuntos políticos.
>
> Y no puedo contenerme de concebir ardientes esperanzas de una revolución de la que han sido precursores semejantes escritos.

Sin embargo, continuó desaprobando, como él mismo señaló, “el gobierno del populacho y la violencia”, y se mantuvo firme en desear “sólo aquellos cambios políticos que fluyen puramente de la clara luz del entendimiento y los sentimientos rectos y generosos del corazón”

Como hemos visto, no fue la Revolución francesa en sí misma la que hizo de Godwin un libertario. Él la vio simplemente como un acontecimiento mediante el cual podían realizarse sus ideas ya en desarrollo. Y este hecho explica, sobradamente, la adhesión con que –en los días posteriores a 1797, cuando reinaba en Inglaterra la reacción política y la mayoría de los antiguos amigos de la revolución se convertían en sus enemigos– mantuvo sus creencias radicales. Sus ideas habían sido concebidas, independientemente, de los acontecimientos de Francia, y cuando la Revolución declinó en violencia y dictadura, no le forzó a abandonar ninguna de sus creencias básicas. Por el contrario, ofreció un apoyo a su tesis original de que los cambios políticos son baldíos a menos que provengan de cambios en las actitudes morales.

Si bien la Revolución francesa produjo un clima apropiado, hay algunas dudas sobre el impulso preciso que decidió a

Godwin a escribir *Justicia política*. Él mismo manifestó que la idea original "procedía de un sentimiento de las imperfecciones y errores de Montesquieu, y un deseo de proporcionar una obra menos deficiente que la del escritor francés Espíritu de las leyes. Por otra parte, se ha creído, generalmente, sin confirmación efectiva por parte de Godwin, que había concebido *Justicia política* como una completa respuesta a la obra de Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Realmente, Godwin era consciente de la necesidad de dar la réplica a Burke, ya que él formaba parte de un pequeño comité que llevó a cabo la publicación de la obra de Paine, *Los derechos del hombre*, réplica declarada a las Reflexiones. Pero esto nada nos dice sobre sus propias intenciones al escribir *Justicia política*. Lo más claro que podemos suponer es que el deseo de refutar a Burke puede haber sido uno entre los muchos motivos que indujeron a Godwin a escribir la obra.

Una vez iniciada, la concepción entera de *Justicia política* se desarrolló en el proceso de su redacción, y, como la mayoría de las grandes obras seminales de la literatura mundial, adquirió una vida propia que la llevó más allá de la intención original de Godwin. Ciertamente, la estructura del pensamiento anarquista lógicamente desarrollada que parece ahora distinguir el libro, sólo apareció cuando se elaboraba gradualmente el tema en el proceso de redacción. Godwin tenía conciencia de ello, especialmente porque los capítulos de *Justicia política* se imprimían tan pronto como eran escritos, proceso que no le permitió eliminar las contradicciones

inevitables que iban apareciendo conforme sus opiniones maduraban.

Las ideas del autor se hicieron más perspicaces y asimiladas a medida que avanzaban sus encuestas (explicó en un prefacio apologético). No inició la obra sin estar convencido de que el gobierno, por su propia naturaleza, contrarresta el perfeccionamiento de la mente individual. Pero comprendió todo el significado de esta proposición de un modo más completo, cuando avanzó y vio con más claridad la naturaleza del remedio.

Justicia política apareció en febrero de 1793. Ya había comenzado la reacción política y el gobierno perseguía a radicales que habían simpatizado con la Revolución francesa. Escasamente dos meses antes, Paine había sido sentenciado a muerte por publicar *Los derechos del hombre*. No obstante, había huido ya a Francia, gracias a una oportuna advertencia de William Blake de que los oficiales de la corona le buscaban. Godwin seguramente esperaba las consecuencias de haber escrito un libro tan directo como *Justicia política*. Pero la cobardía moral no era uno de sus defectos, y el prefacio de esta obra contiene un tranquilo reto a los enemigos de la libertad literaria.

> Hay que elegir cuando se concibe un proyecto para suprimir la actividad de la mente y poner fin a las disquisiciones de la ciencia. Respetando el hecho de un modo personal, el autor ha tomado su resolución. Sea cual fuere la conducta que adopten sus paisanos, no podrán

> perturbar su tranquilidad. El deber que ha de cumplir con mayor obligatoriedad es asistir al progreso de la verdad. Y si sufre de algún modo a causa de semejante proceder, no hay ciertamente vicisitud alguna que pueda ocurrirle que signifique un consuelo más satisfactorio para él.

Semejante filosofía, frente a la posible persecución, fue tal vez otro don de su herencia disidente. Al menos, alguno de los antecesores de Godwin, debe haberse enfrentado con momentos de riesgo similares a causa de su inconformismo. De hecho, no se persiguió la obra *Justicia política*. Existe una famosa anécdota en la que se afirma que cuando se estaba discutiendo en el gabinete la posibilidad de proceder contra esta obra, Pitt lo atajó observando que un libro que se vendía a tres guineas tendría escasa influencia. Más tarde veremos lo equivocado que estaba.

En el comentario que sigue sobre *Justicia política* me ceñiré en lo posible, a los aspectos que sitúan a Godwin en el principio de la tradición intelectual anarquista. La asombrosa totalidad con que el libro anticipa las diversas facetas del punto de vista libertario –de modo que aún subsiste como una de las exposiciones más logradas del credo anarquista– explicarán el espacio que dedico en este punto a un tratado sencillamente memorable.

Es imposible iniciar una discusión satisfactoria del anarquismo godwiniano sin considerar la idea de determinismo que impregna su obra maestra. El determinismo, como lo concebía Godwin, era realmente la fuerza motriz del universo

inmutable e impersonal que se expresa a sí misma mediante las leyes naturales y determina las acciones de los seres humanos. Entre los anarquistas no han sido escasas las creencias deterministas de diversas especies, ya que muchos de los sucesores de Godwin aceptaron el determinismo científico de los evolucionistas del siglo XIX. Ciertamente, la tendencia general de los anarquistas a buscar apoyo en la ley natural e imaginar un retorno a una existencia basada en sus dictados conduce, por una lógica paradójica, hacia conclusiones deterministas que, por supuesto, chocan de forma evidente con la creencia en la libertad de la acción individual.

Queda claro en *Justicia política* que la propia idea godwiniana del determinismo, a causa de estas contradicciones no estaba exenta de complicación. Una postura determinista era fácilmente asequible a un antiguo calvinista. Y era también reconfortante para un hombre que abogaba por el apartamiento filosófico y que prefería compadecer al pueblo como víctima de las circunstancias más que como transgresor consciente. Pero mientras su herencia intelectual y su propia naturaleza empujaban a Godwin hacia el determinismo, era evidente que conocía las dificultades que supone cualquier intento de casar el anarquismo con el determinismo. Si el determinismo existe, y es la ley de la naturaleza, ¿cómo podremos explicar que la situación humana se haya extraviado de tal modo que los sistemas artificiales de autoridad hayan sustituido a las organizaciones sociales naturales?

¿Cómo, por otra parte, si el gobierno es inevitable –como todas las cosas existentes deben serlo para un determinista convencido– podemos condenarlo de modo realista? Finalmente, ¿cómo pueden la libertad personal y la elección responsable por la que han luchado todos los anarquistas, incluido Godwin, tener algún sentido en un mundo determinista? ¿Puede uno realmente ser, al mismo tiempo, un libertario político y un determinista filosófico?

Los anarquistas han tratado de resolver este problema de muchas maneras. Pocos han tomado lo que puede considerarse como la vía lógica de aceptar la postura absurda o existencialista de un mundo indeterminado donde no existe la ley natural. La mayoría parece haber elegido una actitud que relega la determinación a ciertos aspectos limitados de la vida. El determinismo natural no puede evitarse. Nos hacemos viejos y morimos; debemos reconocer nuestras debilidades físicas e incluso las morales. Una vez que hemos aceptado voluntariamente semejantes limitaciones, somos libres dentro de ellas y entonces tan sólo lo que es evitable puede esclavizarnos. El mayor reino de lo evitable y de lo artificial es la sociedad humana, aunque éste es, precisamente, el reino donde es posible la libertad, ya que en él la voluntad puede actuar de un modo efectivo. El hombre, en otras palabras, no puede negar su determinación física o incluso psicológica, de la misma forma que no puede negar los desastres naturales. Puede rechazar sin embargo, su esclavitud a las instituciones humanas y a otros seres humanos.

En la práctica, Godwin, como estos últimos anarquistas, estableció un compromiso entre la determinación y la libertad que no es siempre evidente cuando uno presta atención a sus invocaciones del determinismo como si se tratara de un dios ciego, mecánico y omnirregente. Nadie ha explicado mejor este aspecto del pensamiento godwiniano que el doctor F. E. L. Priestley en su introducción a la edición facsímil de *Justicia política* publicada en 1946. Priestley opina que Godwin insiste tanto en el determinismo porque, siguiendo a Hume, Hartley y d'Holbach, concibe la voluntad libre como "una completa irresponsabilidad de conducta, la capacidad de «desear o elegir sin motivo, o ser capaz de impedir que los motivos obren sobre la voluntad»". A semejante concepción opone el doctor Priestley, como más fiel representante de la idea de libertad, la definición que de ésta hizo Locke "como la determinación por el «último resultado de nuestras propias mentes» [...] con su lógica dificultad de una voluntad libre pero determinada". Opina, además, que, lo que Godwin quería evitar es hacer "a la voluntad independiente de la idea del entendimiento". Y nada hay en su aplicación de la idea de determinismo que contradiga una libertad limitada pero genuina de la voluntad, como la definida por Locke. Continúa el doctor Priestley:

> De los dos tipos de determinismo, aquel en que la mente viene determinada por la experiencia pasada, y aquel en que está determinada por un juicio del futuro, la última es la de mayor importancia fundamental para el esquema godwiniano. Al mismo tiempo, su ansia por construir una ciencia exacta de la moralidad, basada en la predictibilidad del comportamiento, el descubrimiento de principios

generales y el control del proceso, le conduce hacia la forma más empírica. La distinción que establece entre acciones voluntarias e involuntarias, sugiere que el comportamiento involuntario exhibe una especie de necesidad, la dictada por la experiencia pasada, mientras que las acciones voluntarias están siempre determinadas por un juicio, y actúan "sobre la verdad aprehendida de alguna proposición". Este segundo tipo de determinismo, racional y ideológico, es difícil de distinguir de lo que usualmente se considera el libre albedrío. De hecho, toda la doctrina de Godwin es esencialmente idéntica a la doctrina tomista del libre albedrío, como ha subrayado el profesor Taylor. Normalmente somos empujados al elegir nuestras acciones por los factores que las distintas ciencias ponen de relieve, pero en ocasiones podemos eludir este sesgo y sopesar imparcialmente los méritos de las alternativas. Al hacer el cálculo de sus distintos méritos, la voluntad está determinada tan sólo por la bondad superior de la alternativa elegida. Esta capacidad de ser determinado, tan sólo por el bien, es todo lo que los defensores del libre albedrío pueden afirmar claramente. Desde este punto de vista puede situarse a Godwin entre los defensores del libre albedrío.

La opinión del doctor Priestley queda confirmada por los últimos escritos de Godwin, especialmente *Thoughts on Man* (1831), el último volumen de ensayos publicados durante su vida. Las acciones del hombre, sostiene allí, están ligadas por una necesaria cadena de causa y efecto, pero la voluntad humana emerge de ese proceso y a su vez toma su lugar en la

serie de causas. Las acciones del hombre se hacen voluntarias –y, por implicación, libres– en tanto que él puede alterar la dirección de la cadena a pesar de que no puede jamás llegar a romperla.

> Querer y confiar en su eficacia, "caminar sin descanso, no cejar hasta morir". Es esto lo que nos inspira con perseverancia invencible y energías heroicas. Sin ello seríamos como el más inerte e inanimado de los leños, sombras de lo que recoge la historia e inmortaliza la poesía, pero no hombres. El libre albedrío forma parte integrante de la ciencia del hombre y puede decirse que constituye su capítulo más importante... Pero, aunque la doctrina del determinismo de las acciones humanas no puede constituir jamás la regla de nuestra relación con los demás, tiene, empero, su utilidad. Moderará nuestros excesos y nos mostrará aquella vía media de juicio que inculca la filosofía más pura... Debemos observar con compasión, incluso con simpatía, a los hombres cuyas debilidades advertimos, o a quienes cometen delitos, persuadidos de que forman parte de una gran máquina y que, como nosotros mismos, se mueven por impulsos sobre los cuales carecen de control real.

Godwin, en otras palabras, acepta en su vejez la división esencial en la actitud determinista –la de que, aunque filosóficamente la determinación no ofrezca alternativa, en la práctica se actúa como si los hombres fueran libres–. Godwin admite que "jamás podemos despojarnos del sentimiento engañoso de la libertad de las acciones humanas", y que "no

sería deseable que lo hiciéramos”. En otras palabras, admite la contradicción entre un universo dominado por una ley inmutable y el sentimiento del hombre de su propia libertad. De un modo pragmático, da la bienvenida a la contradicción, creando así uno de esos estados de equilibrio entre condiciones o ideas en oposición que deleitaron a muchos de sus sucesores libertarios, especialmente, por supuesto, a Proudhon.

Godwin construye la estructura de su *Justicia política* precisamente en esta región de incertidumbre entre lo necesario y lo voluntario. Comienza por suponer que “la felicidad de la especie humana es el objeto más deseable que debe perseguir la ciencia de los hombres”, y de todas las formas de felicidad concede un lugar prioritario a la “intelectual y moral”. El enemigo más poderoso de semejante felicidad es para Godwin “el gobierno erróneo y corrupto”. Y así su libro tiene realmente un doble propósito: es una encuesta del funcionamiento político de la sociedad, pero será también, como Godwin espera, “un ventajoso vehículo para el perfeccionamiento moral... con cuya lectura todos vigorizarán sus hábitos de sinceridad, fortaleza y justicia”. Desde una melancólica consideración del haber histórico de los gobiernos, de sus inacabables guerras en el exterior, de la pobreza endémica y represión periódica que producen en el interior, Godwin concluye que, mientras los males de la vida política posiblemente pueden no terminar nunca, debe conservarse una mínima esperanza en sustituir esa “historia de crímenes” por una sociedad de “verdadera libertad y equidad perfecta”. La confianza con que procede indica que Godwin, por lo menos

en este cénit de su carrera, estaba lejos de creerse portavoz de una esperanza vana.

Comienza con cuatro proposiciones básicas. Primeramente, proclama que “los caracteres morales de los hombres son el resultado de sus percepciones” y que ni lo bueno ni lo malo nace dentro de nosotros. Si éste es el caso, la eliminación de factores externos dañinos, puede eliminar también tendencias criminales de los caracteres de los seres humanos. Pero no es, sencillamente, una cuestión de actuar sobre la gente cambiando su medio ambiente. Tenemos que despertar sus mentes también, ya que las acciones voluntarias se originan en juicios de bondad o deseabilidad, y son por tanto actos de razón. Como tales pueden ser cambiados por la persuasión racional, e incluso la propia influencia de opinión puede contrarrestar, con frecuencia, el poder del medio ambiente.

Esto lleva a Godwin a su segunda proposición básica. De todos los medios de “operar sobre la mente” el más potente es el gobierno. Aquí se produce un cambio significante desde *An Account of the Seminary*, donde había dado a la educación lugar de preferencia. Ahora explica que la “institución política es especialmente fuerte en aquel mismo punto en que la eficacia de la educación fue deficiente: la extensión de su actuación”. Sólo este poder de “instituciones positivas”, afirma Godwin, es lo que mantiene vivo durante tanto tiempo el error en el mundo. Como todos los anarquistas, cree él que, abandonada a sí misma, la mente humana tendería por

naturaleza, a advertir el error y acercarse firmemente a la verdad.

> La injusticia, por su naturaleza misma, es poco adecuada para una existencia duradera. Pero el gobierno "coloca su mano sobre el resorte existente en la sociedad y detiene su movimiento". Da sustancia y permanencia a nuestros errores. Cambia las propensiones germinas de la mente, y en lugar de permitirnos mirar hacia delante, nos enseña a mirar hacia atrás para hallar la perfección. Nos anima a buscar el bienestar público no en la innovación y en la mejora, sino en una tímida reverenda por las decisiones de nuestros antepasados, como si lo natural en la mente fuera siempre degenerar y nunca avanzar.

La tercera proposición de Godwin es realmente un corolario de la segunda. El gobierno es tan malo en la práctica como lo es en sus principios. Para demostrar esto, Godwin se concentró principalmente en las grandes diferencias económicas existentes entre las clases de su propio mundo ochocentista. Tanto la legislación como la aplicación de las leyes, actúan en favor del rico. Y, ciertamente, está en la naturaleza de las instituciones políticas, al dar poder y privilegio a los individuos, "realzar grandemente la imaginada excelencia de la riqueza". Godwin fue uno de los primeros que describió con claridad el íntimo nexo entre la propiedad y el poder, que ha hecho a los anarquistas enemigos tanto del capitalismo como del estado.

La cuarta proposición básica es la celebrada afirmación sobre la perfectibilidad del hombre. "La perfectibilidad es una de las

más inequívocas características de la especie humana, ya que tanto el estado político como el intelectual del hombre puede presumirse que están en una vía de mejora progresiva." Godwin refuerza esta atrevida afirmación haciendo una comparación entre los estados primitivos y civilizados del hombre, y mantiene, con una ingenuidad digna del primer Ruskin, que incluso en las artes ha sido evidente una constante mejora. Posteriormente, como ya hemos visto en un capítulo anterior, rechazaría todo intento utópico semejante y mantendría que él sólo quería decir que el hombre es capaz de infinitas mejoras. E incluso aquí su progresivismo difiere del habitual tipo Victoriano en que es ante todo moral. Considera como su objetivo principal, un cambio interior en el individuo que le llevará a la condición de justicia natural, de la que su sujeción a instituciones políticas le había desviado.

Godwin pone el acento sobre la justicia cuando comienza a desarrollar una discusión de los principios de la sociedad a partir de sus cuatro proposiciones básicas. La sociedad, afirma, se originó en la conciencia de los hombres a partir de la necesidad de asistencia mutua. Su principio impulsor –un principio moral– es la justicia, que Godwin define como "una regla de conducta originada en la conexión de un ser perceptivo con otro". Pide la justicia que hagamos todo lo que está en nuestro poder para ayudar a otros individuos de acuerdo con sus necesidades y merecimientos. Contempla nuestras personas y nuestra propiedad como cosas que poseemos en bien de la humanidad. "Estoy obligado –declara Godwin– a emplear mis talentos, mi entendimiento, mi fuerza y mi tiempo para la producción de la mayor cantidad de bien

general.” Sin embargo, debemos tener cuidado en considerar el bien general, o la sociedad misma, como algo superior o exterior a los individuos. Siempre lo que es bueno y justo entre los individuos lo es para la sociedad. Ya que “la sociedad no es nada más que una agregación de individuos. Sus pretensiones y sus deberes, deben ser la suma de los de éstos, la una no más precaria y arbitraria que los otros”. El propósito de la sociedad es hacer por sus miembros “todo aquello que pueda contribuir a su bienestar. Pero la naturaleza de su bienestar está definida por la naturaleza de la mente, que proporcionará al máximo a ese bienestar al ampliar el entendimiento, proporcionando incitaciones a la virtud, llevándonos con una generosa conciencia de nuestra independencia y apartando cuidadosamente todo aquello que pueda impedir nuestros esfuerzos”. En otras palabras, la sociedad se emplea de la mejor manera cuando ayuda al hombre a convertirse en un ser moral. Pero llegamos aquí a otro sentido de la afinidad. Si los lazos del hombre con la sociedad son una especie de patrón horizontal de conexiones magnificadas entre individuos, su afinidad a la moralidad es un patrón vertical. Como Godwin insiste, “la moralidad, si ha de ser algo, es fija e inmutable. Y debe ser seguramente alguna extraña impostura la que puede inducirnos a conceder a una acción eterna e inmutablemente errónea, los epítetos de rectitud, deber y virtud”

Surge la dificultad cuando procedemos a considerar cómo el hombre, ligado por los límites de su perfección, puede establecer la relación vertical con esas verdades absolutas que constituyen la moralidad ideal. Claramente, el deber sólo puede pedir que sirvamos al bien general de acuerdo con la

plena extensión de nuestras capacidades. Por otra parte, ni la incapacidad ni la ignorancia pueden conceder la calidad de justicia a un acto injusto. Y así, mientras los hombres no pueden esperar ser absolutamente virtuosos, deberían dedicarse a formar "disposiciones virtuosas". Pero una disposición virtuosa no puede imponerse; sólo puede ser cultivada por cada hombre dentro de sí mismo. "Está engendrada principalmente por el ejercicio incontrolado del juicio privado y la conformidad rígida de cada hombre a los dictados de su conciencia."

Si insistimos en esta autonomía del juicio individual, seguimos, entonces, el sendero que tomaron los disidentes radicales para hacer una declaración de la igualdad moral de los hombres. Física y mentalmente los hombres pueden ser desiguales, aunque Godwin cree que semejantes diferencias son exageradas, pero moralmente todos los hombres son iguales por su independencia esencial. La justicia se les debe aplicar en igual medida, y debe dárseles sin discriminación oportunidades y apoyo.

El hombre tiene deberes para con la verdad y la moralidad, que es un aspecto de la verdad. Pero ¿tiene derechos? Godwin afirma que ningún hombre tiene el derecho "de hacer otra cosa que la virtud y decir otra cosa que la verdad". Lo que tiene, hablando estrictamente, no son derechos, sino reivindicaciones a la ayuda de sus compañeros bajo justicia recíproca. Muchas cosas consideradas comúnmente como derechos, tales como la libertad de conciencia o de expresión, deben obtenerse no porque los hombres tengan derecho a

ellas, sino porque son esenciales para la consecución de la verdad moral.

La sociedad y el gobierno no tienen reivindicaciones ni derechos. Existen tan sólo por la conveniencia de los individuos. Y aquí llega Godwin a la perenne confusión entre la justicia y la ley humana. La primera, arguye, está basada en verdades morales inmutables, la segunda sobre decisiones falibles de las instituciones políticas. El hombre debe reconocer lo que está bien por su propio entendimiento, y es la evidencia, no la autoridad, lo que debe moverle. Se sigue de este razonamiento, que los gobiernos no tienen derecho a nuestra obediencia. La razón, ejercida independientemente en el descubrimiento de la justicia, es la única regla de conducta verdadera. Si todos los hombres escucharan su voz, tendríamos una sociedad de concordia, sin coacciones.

Pero debe concederse que en el actual estado imperfecto del juicio humano, estos principios no siempre pueden ser aplicados. Existe el crimen, y, aunque el castigo es en su naturaleza, injusto, su represión puede ser ineludible. No obstante, los hombres son lo que son, insiste Godwin, a causa del medio ambiente que les ha moldeado, y debemos, por tanto, abolir las causas sociales que hacen necesaria la represión. “Aquel que pueda reconciliar una libertad perfecta en este respecto con el interés del conjunto, deberá proponer al mismo tiempo los medios de extirpar el egoísmo y el vicio.”

Al considerar la cuestión de la represión como necesaria, Godwin pregunta en qué forma puede realizarse la cesión del

juicio privado cuando sea necesario para el bien público. Y ello a su vez le conduce “a investigar el fundamento del gobierno político”. Comienza con tres hipótesis comúnmente emitidas. Las dos primeras –que el gobierno se origina en el poder y que éste se origina en el derecho divino– las rechaza como extrañas al concepto de una justicia inmutable. La tercera hipótesis es la del contrato social, que se deriva de Locke y Rousseau y que es sostenida comúnmente por los radicales del siglo XVIII. Godwin, en este punto, parte de un modo directo de los hombres de su tiempo. Se anticipa a los anarquistas decimonónicos rechazando, también, el contrato social como base para la justicia política, ya que éste trata de ligar a una generación por las promesas de otra. Niega, también, la obligación de cada individuo a ejercer su juicio privado sobre lo que es correcto, basándose en la idea falaz de que debemos cumplir nuestras promesas, cuando nosotros no debemos hacer promesa alguna, sino realizar las acciones que son justas.

Godwin se apresura a aclarar que atender principalmente a la obligación del juicio privado no significa excluir la acción común. Ciertamente, cuando hay que adoptar determinadas medidas para el bien general, deben ser deliberadas en común. Y hay una estrecha semejanza entre el ejercicio del juicio privado y las deliberaciones en común realizadas correctamente. Ambos son “medios de descubrir lo correcto y lo erróneo, y de comparar las proposiciones particulares con los modelos de la verdad eterna”. Pero no son nada más que esto, y ni un individuo ni un cuerpo deliberativo tienen autoridad para hacer las leyes. La única ley justa es la ley de la Razón: “Sus decretos son irrevocables y uniformes. Las

funciones de la sociedad se encaminan no a hacer, sino a interpretar la ley. No puede decretar, tan sólo puede declarar aquello que ya ha decretado la naturaleza de las cosas". Así, pues, la autoridad de la comunidad es estrictamente ejecutiva, y está confinada al "público apoyo de la justicia". En tanto que asegure esto, todo hombre razonable debe cooperar; cuando no lo haga, todo hombre razonable debe oponerse a sus decisiones.

Con la idea de resistencia llegamos al inicio de la larga controversia anarquista sobre fines y medios. Godwin figura con Tolstoi, y en cierta medida con Proudhon, entre aquellos que colocan la persuasión moral y la resistencia pasiva por encima de la resistencia violenta y activa. De todos modos, no rechaza la resistencia activa, pero aconseja una prudencia extrema en su uso. La fuerza no es sucedánea de la razón, y su uso por aquellos que buscan establecer la justicia no hará a ésta mejor. Jamás debe emplearse sin perspectivas de éxito, y aun entonces, sólo "cuando no hay otro modo de ganar tiempo y las consecuencias que instantáneamente han de seguir son incuestionablemente fatales". La violencia, pues, es el último, desesperado recurso de los hombres justos.

La forma de resistencia apropiada, que debe tratar de utilizarse en cada momento, es difundir la verdad, "censurar de la manera más explícita cada procedimiento que se considere contrario a los auténticos intereses de la humanidad". Las revoluciones deseables son aquellas que hacen cambiar las opiniones y disposiciones humanas. Utilizada con sinceridad y

constancia, la razón conseguirá todo aquello que la violencia sólo puede alcanzar con la más dudosa oportunidad de triunfo.

Pero la persuasión debe ser tan directa e individual como sea posible. Godwin rechaza las asociaciones políticas, que tratan de convencer por el peso de su número, antes que por propagar la verdad. Las únicas asociaciones que admite son las que se crean en un momento de urgencia para resistir atentados contra la libertad. Pero deben ser disueltas tan pronto como haya terminado la necesidad que motivó su constitución, sin dejar que se osifiquen en instituciones. El método que Godwin sugiere es la formación de grupos de discusión no definidos, compuestos por personas empeñadas en la persecución de la verdad. Estos grupos pueden formar, si es necesario, un movimiento universal, actuando de forma potente para conseguir la mejora de los individuos y también "la mejora de las instituciones políticas". Pero debe evitarse cualquier intento de crear una uniformidad de pensamiento en estos grupos. "Los seres humanos deben reunirse, no para fortalecerse, sino para indagar. La verdad recusa la alianza de las multitudes ordenadas". Por semejantes medios, el cambio social puede llevarse a cabo de una forma gradual y tranquila. Pero esto no significa, necesariamente, que "la revolución se halle a una distancia inconmensurable" "El reino de la verdad no llega con ostentación", y su advenimiento puede conseguir grandes resultados cuando menos se esperen.

Semejante fe extrema en el poder de la razón es, por sí sola, casi peculiar del siglo de Godwin. Hallamos pocos, incluso entre los anarquistas del siglo XIX, que la mantengan de un modo tan

esperanzador. Pero en su oposición a los partidos políticos altamente organizados y su insistencia en grupos pequeños e indefinidos, que pueden fundirse en un movimiento más amplio, Godwin realizaba el primer bosquejo de todas las formas posteriores de la organización anarquista.

Asentadas las bases morales de su argumento, Godwin procede a discutir lo que él llama "los detalles prácticos de la institución política". Y aquí trata, uno por uno, cuatro aspectos de la vida política: administración general, o gobierno; educación; delito y derecho; y la regulación de la propiedad. Su discusión del gobierno se inicia con una inflexible afirmación en su contra:

> Por encima de todo, no debemos olvidar que el gobierno es un mal, una usurpación al juicio privado y a la conciencia individual de la humanidad. Y que, aun cuando pop ahora, nos veamos obligados a admitirlo como un mal necesario, nos corresponde a nosotros, como amigos de la razón y de la especie humana, tomar de él lo mínimo posible, y observar cuidadosamente si, como consecuencia a la gradual iluminación de la mente humana, ese mínimo puede aún reducirse en lo futuro.

Así, en el examen de las distintas formas de gobierno que él distingue –monarquía, aristocracia y democracia– Godwin busca no el bien mayor, sino el mal menor. Sus objeciones a la monarquía y a la aristocracia no provienen, materialmente, de críticas de estas formas de gobierno proclamadas por otros

pensadores del siglo XVIII. Al discutir la democracia, es cuando Godwin se muestra original y característicamente anarquista.

La democracia es claramente la forma de gobierno que nos ofrece mayores perspectivas de progresar hacia algo mejor, y, tal como Godwin la presenta en su definición ideal, tiene ya dentro de sí la semilla de una sociedad mejor. Es un "sistema de gobierno, según el cual, cada miembro de la sociedad es considerado como un hombre y nada más. Por lo que a la regla, positiva se refiere –si puede llamarse regla, con alguna propiedad, a lo que es el mero reconocimiento del más simple de todos los principios– se considera a cada hombre como un igual". En la historia sólo ha habido, como máximo, aproximaciones a este ideal, aunque las democracias imperfectas y turbulentas han sido infinitamente superiores en sus logros a las monarquías y las aristocracias.

> La democracia restaura en el hombre la conciencia de su valor, le enseña mediante la supresión de la autoridad y la opresión a escuchar sólo los dictados de la razón, le da confianza para tratar a otros hombres como a sus semejantes, y le induce a considerarles no ya como enemigos contra quienes está en guardia, sino como hermanos a quien debe asistir.

Hasta ahora, sin embargo, la democracia no ha producido nunca una condición de auténtica justicia social. Este fallo, afirma Godwin, procede en parte de la falta de un sentimiento correcto del poder de la verdad y del valor de la sinceridad. Esto es lo que hace a las democracias necesitadas del apoyo de

formas institucionales, lo que las hace reticentes a aceptar con confianza godwiniana la proposición de que “la oposición entre verdad y falsedad es por sí misma demasiado desigual para que la primera necesite apoyo de cualquier aliado político”. Por esta razón padecemos las rémoras no sólo de las ficciones religiosas, sino también de los mitos políticos, con todo lo que esto significa para la división de los hombres en una élite ilustrada y una casta ignorante. Aquí Godwin se halla muy alejado de Platón, con su teoría de la “falsedad noble”. Se pregunta:

> ¿Por qué dividir a los hombres en dos clases, una de las cuales habrá de pensar y razonar por las dos, y la otra habrá de aceptar las conclusiones de sus superiores en crédito? Esta distinción no está fundada en la naturaleza de las cosas. No existe tal diferencia inherente entre hombre y hombre como se considera correcto suponer. Las razones que habrían de convencernos de que tal virtud es mejor que cual vicio no son ni complicadas ni abstrusas. Y cuando menos interfiera en ellas la necia injerencia de las instituciones políticas, tanto más pulsarán las cuerdas sensibles del entendimiento y sancionarán el juicio de cada hombre.

Refiriéndose al funcionamiento efectivo del gobierno democrático, Godwin aboga por la simplificación y la descentralización de todas las formas de administración. Los estados grandes, complejos, centralizados son nocivos e innecesarios para el bien de la humanidad. Cuando sean disueltos, les sustituirán formas locales de administración y en

ellas las desventajas del gobierno serán mitigadas autocráticamente al disminuir las razones para la ambición. “Sobriedad y equidad son las características obvias de un círculo limitado.” Cree Godwin que un localismo ilustrado de este tipo no conduciría a un parroquialismo estrecho. Por el contrario, convertiría el mundo en una gran república en la que los hombres podrían viajar y discutir libremente sin los impedimentos de las fronteras nacionales.

En las unidades locales de la sociedad –las “parroquias” como llama Godwin a estas predecesoras de las “comunas” de anarquistas posteriores– raramente se necesitaría la legislación. La comunidad entera participaría, tanto como le fuera posible, en la administración, y los funcionarios –cuando existieran– estarían ocupados en proporcionar información y atender detalles prácticos. La única forma de organización parroquial realmente necesaria sería cierto tipo de jurado que entendiera en las ofensas contra la justicia y arbitrara en las controversias.

En emergencias excepcionales sería preciso, desde luego, ir más allá de las parroquias y convocar una asamblea general. Pero Godwin ve un gran peligro en estos cuerpos, y en sus advertencias anticipa el tono antiparlamentario característico de la tradición anarquista. Aun en las mejores circunstancias, las asambleas presentan graves desventajas. Sus acciones están basadas en la ficticia unanimidad de las decisiones de la mayoría. Peor aún es la unanimidad real que surge cuando los delegados se constituyen en partidos y aceptan encadenar el pensamiento individual. Por lo que hace a la práctica del voto,

Godwin declara con gran indignación moral que “decidir sobre la verdad por la suma de los números” es un “insulto intolerable a toda razón y justicia”. Por estas varias razones, las asambleas nacionales, aun cuando sean necesarias, deben convocarse “tan escasamente como la situación lo permita”

AI principio, en la democracia pura que Godwin considera, tanto las asambleas como los jurados tendrán que dar órdenes. Pero la necesidad de la fuerza surge no “de la naturaleza humana, sino de las instituciones por las que ya ha sido corrompida”. Cuando estas instituciones se reduzcan a un resto en retirada, los hombres progresarán hasta llegar a la situación en que sólo será necesario invitarles a abstenerse de actuar de un modo perjudicial para sus semejantes. Y al final, alcanzaremos una sociedad donde la sabiduría podrá transmitirse sin la intervención de ninguna institución. La sociedad de hombres morales vivirá en relaciones justas; o, como diríamos empleando fraseología moderna, conseguiremos la sociedad de la anarquía pura.

Todo esto depende de nuestras actitudes sobre la educación, y es este aspecto de la vida política el que Godwin considera ahora. Comienza con una discusión de cómo puede llevarse a cabo el proceso vital de formar opiniones justas. La sociedad, por su misma naturaleza, no está calificada para esta función, ya que sus actos están condicionados por los hombres que la componen –tanto los viciosos como los virtuosos, los justos como los injustos– y no tiene, por lo tanto, derecho a reivindicar una superioridad moral. La única ventaja de la sociedad reside en su autoridad. Pero no se hace a un hombre

virtuoso por mandato. Cuando utilizamos la fuerza hacemos un daño positivo inhibiendo el sincero intercambio humano y limitando la libertad.

Godwin sostiene que en todos estos aspectos, el pequeño grupo social tiene ventaja sobre la institución política extensa. Pero la forma en que habla de las actuaciones de estos grupos, despierta profundas dudas. En círculos de esta clase, dice, “la opinión será más que suficiente. La inspección de cada hombre sobre la conducta de sus vecinos, si se realizara a capricho, constituiría una censura de la más insoportable especie. Pero la fuerza de esta censura dependerá de su libertad, no siguiendo los dictados positivos del derecho, sino las decisiones espontáneas del entendimiento”. Aun la seguridad que da Godwin de que este proceso sería libre y espontáneo no acaba de diluir enteramente el desagradable panorama de un futuro donde la fiscalización mutua y la censura estarían a la orden del día y la opinión pública reinaría triunfalmente. Quizás este pasaje refleja la influencia en la mente de Godwin de una niñez puritana, durante la cual sus propias acciones fueron tan censuradas –sin ningún castigo corporal– que llegó a ser regañado por su padre por haber acariciado a su gato en domingo. Pero la imagen que creó se repite con alarmante frecuencia a lo largo de la historia anarquista.

En relación con esto, George Orwell escribió un ensayo sobre Swift (escritor a la vez muy admirado por Godwin) en el que señalaba que en la sociedad anarquista de los Houyhnhnms, en los Viajes de Gulliver, la “exhortación” era tan poderosa como la represión en cualquier otra sociedad. Orwell continúa:

> Esto ilustra muy bien la tendencia totalitaria implícita en la visión anarquista o pacifista de la sociedad. En una sociedad donde no existe el derecho y en teoría no hay coacción, el único árbitro del comportamiento es la opinión pública. Pero ésta, a causa de la tremenda tendencia a la conformidad con los animales gregarios, es menos tolerante que ningún sistema de derecho. Cuando los seres humanos están gobernados por el "no deberás", el individuo puede practicar un cierto grado de excentricidad. Cuando se supone que están gobernados por "amor" y "razón", éste se halla bajo continua presión para hacerle actuar y pensar exactamente de la misma forma que lo hace cada uno.

Hay mucha verdad en lo que dice Orwell, aunque su forma de decirlo sea de carácter dogmático. Los anarquistas aceptan, sin la menor crítica, la idea de una opinión pública activa como una salida fácil para el problema de tratar las tendencias antisociales. Pocos de ellos han prestado suficiente atención a pensar en los peligros de una tiranía moral, sustituto de otra física, que convirtiera la mirada adusta del vecino de al lado, en algo tan digno de temer como la sentencia del juez. A algunos de ellos es indudable que les ha atraído positivamente la idea de una autoridad moral luminosa. El anarquismo ha tenido sus fariseos como cualquier otro movimiento en pro de la regeneración humana.

Sin embargo, mientras Godwin hace un erróneo hincapié sobre las virtudes de la censura mutua, su crítica de la injerencia estatal en el cultivo de la opinión es suficientemente

aguda. Y cuando procede a discutir la aplicación de tal injerencia por la fundación de sistemas educativos estatales, señala peligros que sólo se han hecho más obvios durante un siglo de experiencia. Aquí parece justificado intercalar una larga cita, ya que al desarrollar un punto de vista sostenido de forma consistente por sus predecesores disidentes, Godwin esboza, al mismo tiempo, una actitud que se repite entre sus sucesores anarquistas, muchos de los cuales tomaron con la misma seriedad los problemas de la educación. Godwin llega al centro del problema cuando indica los peligrosos usos para los que el gobierno puede utilizar la educación toda vez que la controla.

> El proyecto de una educación nacional debe ser desaconsejado unánimemente teniendo en cuenta su obvia alianza con el gobierno nacional. Es ésta una alianza de naturaleza más formidable que la antigua y tan rebatida alianza de la iglesia y el estado. Antes de que pongamos máquina tan poderosa bajo la dirección de un agente tan ambiguo, nos corresponde considerar bien qué es lo que vamos a hacer. El gobierno no dejará de emplear ese agente para reforzar su poder y perpetuar sus instituciones. Suponiendo incluso que los agentes del gobierno no se proponen un objetivo que les permita aparecer no ya sólo inocentes sino incluso meritorios, el mal no dejaría por ello de producirse. Su punto de vista como implantadores de un sistema de educación no puede ser distinto de su programa como políticos. Los datos sobre los que justifican su conducta como políticos serán los datos sobre los que basarán sus instrucciones. No es cierto

> que nuestra juventud deba ser instruida para venerar la comunidad, por excelente que sea. Se les debe enseñar a venerar la verdad, y a la constitución sólo hasta donde concuerde con sus deducciones personales de la verdad. Si se hubiera adoptado el esquema de una educación nacional cuando más triunfaba el despotismo, no debe creerse que hubiera podido acallar para siempre la voz de la verdad. Pero hubiera sido el más formidable y profundo impedimento que pudiera imaginarse. Aun en los países donde prevalece de forma clara la libertad, es razonable suponer que se cometen importantes errores. Una educación nacional lleva en sí la tendencia más directa a perpetuar esos errores y a formar todas las mentes sobre un modelo.

La práctica de los estados totalitarios en nuestros propios tiempos no permite suponer que Godwin exagerara los peligros de la educación en poder de las manos de los dirigentes políticos. Para él, la escuela pequeña, independiente, como el pequeño grupo de discusión, representa la unidad deseable, siendo lo óptimo, por supuesto, la instrucción individual.

El último libro de Justicia política donde Godwin examina la institución de la propiedad, es la sección más celebrada de esta pieza maestra, por sus supuestas anticipaciones de la economía socialista. Pero sólo en su exposición de los efectos de la propiedad privada y en su insistencia sobre la estrecha relación entre la propiedad y sistemas de gobierno, Godwin anticipa realmente el socialismo, si utilizamos esta palabra en su connotación actual de propiedad del estado. Sus sugerencias

positivas sobre los cambios en el sistema de propiedad son uniformemente anarquistas.

Godwin comienza observando que la abolición del “sistema de coerción y castigo está íntimamente relacionada con la circunstancia de que la propiedad esté situada en una base de equidad”. Por consiguiente, cada hombre “tiene derecho, en tanto que sean suficientes las reservas generales, no sólo a los medios de subsistencia sino a los del bienestar”. Pero esta exigencia para compartir equitativamente la propiedad común, presupone el deber de asumir una plena participación en las tareas comunes:. “La justicia enseña que cada hombre, a menos que haya de ser empleado con más provecho para el bien común debe contribuir al cultivo de la cosecha común, de la cual cada hombre consume una parte. Esta reciprocidad... forma parte de la misma esencia de la justicia”.

En el tosco boceto godwiniano para el funcionamiento de una sociedad donde la propiedad no exista, se halla la misma visión agraria que podemos encontrar en Tomás Moro, Winstanley, Morris y Kropotkin. Es una visión de hombres que trabajan juntos en los campos y que toman después, de acuerdo con su propio cálculo, lo que necesitan de los graneros y almacenes comunes, sin ningún mecanismo monetario o de canje, ya que el canje es “la más perniciosa de todas las prácticas”. Como posteriores escritores anarquistas, Godwin piensa en una drástica simplificación de la vida. El lujo es una condición corruptora –debemos compadecer a los ricos tanto como a los pobres– y el trabajo es necesario para la felicidad humana. La situación ideal es aquella en que un hombre tiene

“independencia de criterio –que nos hace sentir que nuestras satisfacciones no están a merced ni de los hombres ni de la fortuna– y actividad de pensamiento, esa alegría que surge de la industria empleada adecuadamente en objetos cuyo valor intrínseco nuestro juicio reconoce” “La propiedad acumulada” –frase premarxista de Godwin para lo que llamamos capitalismo– es hostil al enriquecimiento cualitativo de la vida. Por la perpetuación de la desigualdad económica, “pisotea los poderes de la mente, extingue la llama del genio, y obliga a la gran masa de la humanidad a sumergirse en sórdidas inquietudes”. Contra su funesto reinado, Godwin pinta el retrato idílico de su propia *Utopía*. Una vez haya desaparecido el lujo,

> se abolirá la necesidad de la mayor parte de la industria manual de la humanidad. Y el resto, compartido amistosamente por todos los miembros activos y vigorosos de la comunidad no será gravoso para nadie. Cada hombre tendrá su alimento frugal pero saludable: cada hombre podrá dedicarse a aquel ejercicio moderado de sus funciones corporales que le otorgaría alegría para su espíritu. Nadie se verá entorpecido por la fatiga, y todos hallarán placer en cultivar los caros y filantrópicos afectos del espíritu dejando vagar sus facultades a la búsqueda del perfeccionamiento intelectual. El genio... será liberado de esas concepciones que perpetuamente nos llevan a pensar en nuestro personal beneficio, y en consecuencia, difundirá libremente los sentimientos de generosidad y bienestar público.

Afirma Godwin que este sistema destruiría, al mismo tiempo, las causas principales del crimen, que proceden principalmente de que “un hombre posea en abundancia aquello de lo que otro carece totalmente”. La envidia y el egoísmo desaparecerían junto con la ansiedad y la inseguridad. Desaparecería, también, la corrupción y lo mismo ocurriría con el principal incentivo para la guerra. “Cada hombre estará unido a su vecino en amor y afecto mutuo mil veces más que ahora; pero cada hombre pensará y juzgará por sí mismo.” Godwin continúa completando los detalles de su igualitaria Arcadia. Se anticipa a Veblen observando que la propiedad, normalmente, se desea no por sí misma, sino por la distinción que otorga; no obstante, en una sociedad igualitaria, los hombres buscarían la distinción al servicio del bien público. Se adentra, también, en una extensa disquisición sobre la duración de la jornada de trabajo deseable y ofrece el sorprendente cálculo de que, en una vida sin lujo ¡podría ser reducida, perfectamente, a ¡media hora!

A la hora de sacar sus conclusiones, le asiste una visión profética sobre los logros industriales del futuro, que asimismo le inducen a sugerir un camino en que debería evitarse la cooperación excesiva. Como Proudhon y Stirner, y a diferencia de Bakunin y Kropotkin, el individualismo de Godwin le condujo a desconfiar, profundamente, de cualquier clase de colaboración que pudiera consolidarse en forma institucional. En este aspecto cae en algunos absurdos deliciosos, poniendo en duda si un hombre de juicio independiente puede tocar en una orquesta o actuar en una obra teatral. Hace válida sin embargo, la opinión de que un hombre libre no debe estar

ligado más que a lo que pueda hacer para ayudar a la conveniencia de los demás. Ve Godwin en el progreso tecnológico un medio posible de proporcionar al individuo una mayor independencia.

> Actualmente, para cortar un árbol, abrir una zanja o gobernar un buque es preciso el trabajo de muchos. ¿Será siempre necesario el trabajo de estos muchos? Cuando vemos las complicadas máquinas producidas por el ingenio humano, diversos tipos de molinos, de máquinas de tejer, de máquinas de vapor ¿no quedamos atónitos al contemplar la suma de trabajo que producen? ¿Quién puede decir dónde terminará este tipo de adelantos?... La conclusión del progreso que aquí se ha esbozado es algo parecido a un broche final a la necesidad del trabajo humano.

En los inicios de la Revolución industrial, Godwin tiene el mismo tipo de visión portentosa que H. G. Wells al principio de la Revolución tecnológica[2]. La ciencia, se aventura incluso a sugerir, ¡puede llegar a descubrir el secreto de la inmortalidad!

---

2 Hasta ahora la historia no ha seguido enteramente la visión de Godwin. El efecto del desarrollo industrial ha consistido principalmente en espesar la red de cooperación incrementando la división de trabajo. Además, el punto de vista godwiniano no considera el hecho de que la maquinaria compleja, aun cuando pueda ser operada por un solo hombre, debe ser construida por muchos. Sin embargo, es importante observar aquí que, algunos de los escritores modernos más imaginativos sobre relaciones sociales y económicas, como, por ejemplo, Lewis Mumford, han sugerido que el resultado eventual del progreso tecnológico puede ocasionar muy bien la destrucción de las estructuras monolíticas de la industria contemporánea, acompañada por la descentralización geográfica, una disolución de la metrópoli y un regreso a un orden social orgánico en el que el individuo se desarrollaría más libremente que en el pasado reciente. Si esto

A pesar de su desconfianza en la cooperación, Godwin está lejos de ver a la humanidad liberada viviendo en aislamiento y sospecha mutua. Por el contrario, considera que la posibilidad de especialización en las distintas artes puede llevar a un hombre a seguir la tarea para la que tiene mayor aptitud y distribuir sus productos excedentes a cualquiera que pueda necesitarlos, recibiendo lo que él mismo necesite de los productos excedentes de sus vecinos, pero siempre en la base de la distribución libre, no del intercambio. Es evidente que a pesar de su especulación sobre el futuro de la maquinaria, la sociedad ideal de Godwin está basada en la economía de los oficios artesanos y del cultivo de la tierra.

Pero, sobre todo, sigue siendo necesaria la comunicación entre los hombres para que madure el pensamiento y para la consolidación del carácter mediante la conversación sincera y el intercambio de ideas. Semejante intercambio excluye por supuesto la relación de posesión personal. Y por esta razón Godwin hace su celebrada condena del matrimonio, que trata de dar permanencia a una elección pasada y que es además “la peor de las propiedades”. Hombres y mujeres vivirán como iguales en amistad y la propagación de la especie “será regulada por los dictados de la razón y la necesidad”. Por lo que se refiere a los niños, ellos también deben ser liberados del dominio de padres y maestros. “No debe esperarse que

---

ocurriera, muy bien podría reivindicarse a Godwin por su visión, a largo plazo, de la máquina como liberadora.

ninguna criatura humana quiera aprender algo si no es aquello que desea y de lo que tiene alguna idea de su utilidad y valor.”

Este es el esbozo godwiniano del mundo de la benevolencia universal hacia el que se dirige la justicia y que cada hombre consciente debe procurar acercar mediante su enseñanza. En un tono de majestuosa retórica y en un talante de tranquila confianza en los poderes de la razón, Justicia política llega a su fin. En ella, como ha dicho Sir Alexander Gray “Godwin resume, como no lo ha hecho nadie, el compendio y sustancia del anarquismo y da cuerpo a toda una tradición”. Pero lo más sorprendente es que le da cuerpo de un modo perfecto. Justicia política iba a permanecer durante medio siglo como una obra aislada. El mismo Godwin no escribió nada como ella aunque su primera novela, *Caleb Williams*, una narración de castigo de fuerza casi kafkiana –en la que un hombre inocente se ve perseguido por todas las fuerzas hostiles de la sociedad– tiene derecho a ser considerada como una parábola anarquista. Pero después de publicado *Caleb Williams* en 1794, su autor comenzó a recluirse en las sombras de Grub Street, y sus últimas novelas, sus cuidadosas biografías y sus malos dramas (qué él equivocadamente consideraba como lo mejor de todas sus obras) pertenecen a la historia de la literatura menor inglesa.

Tampoco dejó Godwin tras de sí ningún movimiento de protesta social que pudiera relacionarse, de forma reconocible, con aquel que se desarrolló en la década de 1860 a partir de la semilla del pensamiento proudhoniano. Justicia política fue muy popular durante unos pocos años después de su

publicación, hasta que el cielo político se oscureció con los nubarrones de la guerra entre Gran Bretaña y la Francia revolucionaria. El año en que la breve e idílica unión de Godwin con Mary Wollstonecraft llegó a un trágico fin, 1797, señala la crisis. La boga popular de Justicia política terminó súbitamente. Coleridge, Wordsworth y Southey, todos ellos godwinianos de ocasión, se desdijeron rápidamente y su fugaz adherencia a los principios de Justicia política no merece más que una mención de pasada en la historia del anarquismo. Los círculos de trabajadores, que habían reunido penosamente su calderilla para comprar ejemplares de Justicia política con el fin de leerlo y discutirlo desaparecieron con el resto del movimiento radical en los oscuros días de fin del siglo. El mismo Godwin, hundido en la calumnia, endeudado de por vida y escribiendo principalmente para poderse sostener mantuvo sus opiniones con ejemplar fortaleza apoyado por el respeto de hombres como Hazlitt, Lamb y Coleridge, quien le abandonó como discípulo pero regresó como amigo. Aunque Godwin revisó por dos veces Justicia política en ocasión de nuevas ediciones, jamás, a pesar de las sensacionales acusaciones de escritores como De Quincey, retiró o suavizó las conclusiones anarquistas a que había llegado en la primera edición.

No fue, desde luego, en los años que Hazlitt califica de “popularidad sofocante y malsana” cuando Godwin disfrutó de su influencia más importante, sino en el período en que su reputación pública había descendido a su nivel más bajo. En 1811, Shelley halló sorprendido al autor de Justicia política todavía con vida. De ahí siguió una relación marcada por los hechos sensacionales de la huida de Shelley con la hija de

Godwin, y los préstamos que éste pidió incansablemente a aquél, pero también señalado por la consolidación de un tono godwiniano en el verso de Shelley que incluso el platonismo de la fase final del poeta jamás llegaría a desplazar completamente. Al menos en un cierto nivel, *La reina Mab*, La revuelta del Islam y Prometeo liberado son todos transcritos en verso del credo de Justicia política, Incluso *Hellas* sin la influencia godwiniana podría no haber sido lo que es. Otros autores –H. N. Brailsford y Frank Lea especialmente– han estudiado la deuda intelectual del poeta con el filósofo, que cancela totalmente la deuda económica de éste con aquél. Aquí habría que decir que a través del godwinismo de Shelley el anarquismo aparece por primera vez como tema de la literatura mundial. Y aunque Shelley quizá deba ceder a Tolstoi el honor de ser el más grande de todos los escritores anarquistas, sigue siendo el mayor de todos sus poetas.

Una influencia menos obvia conduce de Godwin al movimiento laborista. Es verosímil que muchos de los trabajadores que habían leído Justicia política en la década de 1790, permaneciesen siendo godwinianos de corazón. Al mismo tiempo, por lo menos tres influyentes socialistas de los primeros tiempos cayeron bajo la influencia de Godwin en sus últimos años. Uno fue Robert Owen, quien le conoció personalmente. Owen no era anarquista, pero hizo suya la desconfianza de Godwin en los movimientos políticos. A través de él, un elemento libertario fue transmitido a los primeros sindicatos y especialmente al Grand National Consolidated. Francis Place, otro devoto luchador por el derecho de los obreros a unirse, fue también discípulo de Godwin y en una

ocasión emprendió la ingrata tarea de tratar de desenredar sus asuntos financieros. William Thompson, el economista socialista de los primeros tiempos desarrolló sus ideas sobre la propiedad principalmente a partir del libro VIII de Justicia política. Y es posible que, a través de Thompson, quien ciertamente influyó en las teorías económicas de Karl Marx, el nebuloso fantasma anarquista conocido como el "demoledor del estado" comenzara a obsesionar la imaginación de los más autoritarios de los socialistas.

Cuando el socialismo inglés reapareció durante la década de 1880, asumió un tono libertario peculiar y los ecos de Godwin aparecen en las obras de muchos de sus exponentes capitales. La obra de Morris, *Noticias de Ninguna Parte* se lee como una adaptación medievalizada de la *Utopía* de Godwin. Y, como ha indicado el doctor F. E. L. Priestley, la obra de Oscar Wilde, *El alma del hombre bajo el socialismo* es "una completa declamación de todo el sistema godwiniano". Bernard Shaw tomó un tema godwiniano para desarrollarlo en *Vuelta a Matusalén*, y H. G. Wells en *Hombres como dioses* puso la sociedad godwiniana ideal en línea con las especulaciones de los científicos eduardianos.

En años recientes, desde la segunda guerra mundial, los escritores ingleses han recurrido a Godwin con interés renovado. John Middleton Murry, Herbert Read y Charles Morgan han señalado lo oportuno que su crítica de las "instituciones positivas" aparece en un mundo dirigido por el estado. Críticos como Angus Wilson, Walter Allen y Roy Fuller han reconocido en su novela pionera de crimen y castigo *Caleb*

Williams una notable anticipación de las angustias que obsesionan a gran parte de la literatura de ficción contemporánea. Siglo y cuarto después de su muerte en 1836, Godwin queda establecido mucho más firmemente que nunca desde 1797 como un hito no simplemente en el desarrollo del pensamiento político, sino también en la historia de la literatura inglesa.

No obstante, lo irónico es que la influencia de Justicia política –la exposición primitiva más completa de las ideas anarquistas– haya sido difundida en la literatura inglesa y en el movimiento socialista inglés, pero haya estado ausente en la historia del movimiento anarquista como tal hasta muy tarde. Ni Stirner ni Proudhon siguieron donde Godwin terminó. Cada uno de ellos comenzó de nuevo en su propio camino hacia la libertad.

CAPÍTULO III

EL EGOÍSTA

La penetración de los sistemas de pensamiento anarquista en la edad que siguió a la Revolución francesa y que estableció tanto el sistema capitalista de producción como el estado centralizado moderno, se demuestra, firmemente, en los distintos e independientes puntos de partida de autores de muchos países que le condujeron a similares puntos de destino libertarios. Godwin, como ya hemos visto, llegó a rechazar el gobierno a partir de la tradición de los disidentes ingleses modificada por la Ilustración francesa. Josiah Warren en los Estados Unidos y Pierre-Joseph Proudhon en Francia alcanzaron, independientemente, el anarquismo durante la década de 1840, sobre todo, criticando las doctrinas socialistas utópicas, especialmente las de Charles Fourier y Robert Owen. Durante la misma década en Alemania, Max Stirner en su única obra importante, *El ego y su propiedad*, partía del hegelianismo hacia un cambio completo de una doctrina que negaba todos los absolutos y todas las instituciones y se basaba a sí misma, solamente, en la "propiedad" del individuo humano. Es cierto que Stirner había estudiado las primeras obras de Proudhon, pero –como Proudhon mismo hizo al rechazar a Godwin– no advirtió la similitud entre sus propias conclusiones y las que se

contenían en los escritos del anarquista francés. Sus argumentos, y el individualismo extremo a que le condujeron, pueden, por lo tanto, considerarse razonablemente como consecuencia independiente de una tendencia general de aquel tiempo.

A primera vista, la doctrina de Stirner parece muy diferente de la de otros pensadores anarquistas. Estos tienden, como Godwin, a concebir algún tipo de criterio moral absoluto al que el hombre debe subordinar sus deseos en nombre de la justicia y la razón. O, como Kropotkin, a postular alguna fuerza innata que una vez que la autoridad haya sido derrocada induzca a los hombres a cooperar naturalmente en una sociedad gobernada por invisibles leyes de ayuda mutua. Stirner, por otra parte, se aproxima al nihilismo y al existencialismo en su negación de todas las leyes naturales y de una humanidad común. Establece como su ideal el egoísta, que se realiza a sí mismo en conflicto con la colectividad y con otros individuos, que no rehuye utilizar cualquier medio en "la guerra de cada uno contra todos", que juzga cada cosa fríamente desde el punto de vista de su propio bienestar y que habiendo proclamado su "propiedad", puede entonces, entrar –con individuos que piensen de modo semejante– a formar una "unión de egoístas", sin reglas ni órdenes para resolver aquellos asuntos de conveniencia común.

No hay necesidad de señalar el parecido entre el egoísta de Stirner y el superhombre de Nietzsche. El mismo Nietzsche consideraba a Stirner como una de las mentes más creadoras e injustamente olvidadas del siglo XIX. Sin embargo, hay

elementos en el pensamiento de Stirner que le llevan claramente a la tradición anarquista y que le dan una influencia considerable en círculos libertarios durante el siglo XX. Tanto como cualquiera de los pensadores anarquistas más típicos, Stirner critica la sociedad existente por su carácter autoritario y antiindividual, postula una condición deseable a la que puede llegarse sólo con la caída de las instituciones gubernamentales. Aboga por la igualdad entre egoístas, aunque la vea en términos de la tensión creada por un equilibrio del poder. Y sugiere –aunque vagamente– medios insurreccionarios por los cuales pueda realizarse el cambio en la sociedad. Al mismo tiempo, han existido pocos anarquistas tan extremados como Stirner en la adoración de la fuerza, o tan jubilosos en su concepción de la vida como un perpetuo y amoral conflicto de voluntades.

Sin embargo, advertimos un curioso aspecto interior del carácter de los extremistas teóricos cuando observamos a este fanático del individualismo que llegó a alarmar incluso a algunos de los anarquistas, como por ejemplo a Kropotkin por la ferocidad de sus enseñanzas. El gran egoísta, el poeta del conflicto perenne que alabó el delito y exaltó el asesinato, era en la vida real, cuando publicó *El ego y su propiedad*, en 1843, un profesor apacible y sufrido en la academia berlinesa de Madame Gropius para señoritas jóvenes. Se llamaba Johann Kaspar Schmidt. El seudónimo con que sustituyó su vulgar apellido hace referencia a su extraordinario desarrollo frontal. Stirn en alemán significa frente, y Max Stirner puede traducirse razonablemente como Max el “frontudo”

De la misma forma que Schmidt tomó un nuevo nombre para publicar su libro, parece ser que creó una nueva personalidad para escribirlo, por lo menos que apeló a algún otro yo violento, no familiar, sumergido en su existencia diaria. Porque en la infeliz, desafortunada y desordenada carrera del tímido Schmidt no hay nada del emancipado egoísta que crea la apasionada quimera de Max Stirner. El contraste entre el hombre y su obra parece proporcionarnos el ejemplo clásico del poder de la literatura como quimera compensatoria.

Los hechos conocidos de la vida de Schmidt, reunidos dificultosamente por el poeta individualista John Henry Mackay en la década de 1890, son escasos y patéticos. Schmidt era bávaro, nacido en 1806 en Bayreuth, entonces una ciudad oscura y carente de la fama que Wagner y Richter le traerían más tarde. Salido de un hogar pobre, su padre murió siendo él joven y el segundo matrimonio de su madre le condujo a un período de vagabundeo por Alemania septentrional, interrumpido por enfermedades intermitentes. Más tarde, cuando la familia regresó a Bayreuth, Johann Kaspar siguió sus estudios en el instituto local, embarcándose luego en una larga, interrumpida y poco brillante carrera universitaria.

Desde 1826 a 1828, estudió filosofía en la Universidad de Berlín, donde asistió a las clases de Hegel, el primer héroe intelectual contra quien reaccionaría, decisivamente, más tarde. Siguió luego un semestre en Erlangen y su matriculación en Kónigsberg, donde no asistió a una sola clase. Posteriormente fue llamado a Kulm para cuidar a su madre víctima de la demencia. Sólo tres años más tarde, en 1832,

pudo regresar a la Universidad de Berlín, donde por fin consiguió pasar, con apuros, el examen que le proporcionaría un certificado para dar clase en institutos prusianos.

Durante año y medio Schmidt trabajó como profesor a prueba, sin salario, en el Berlin Kónigliche Realschule, y al final de dicho período, el gobierno prusiano no quiso nombrarle para una plaza asalariada. Schmidt no protestó; ciertamente este período de su vida estuvo caracterizado por una apatía resignada que parecía impedir cualquier esfuerzo serio para tratar de superar sus desgracias. Y éstas continuaron. A pesar de carecer de empleo, Schmidt se casó con la hija de su casera en 1837; ella murió meses después al dar a luz. Schmidt reasumió entonces la tarea de cuidar a su madre loca y tuvo que esperar casi dos años antes de que finalmente hallara empleo como profesor en la escuela de Madame Gropius, donde permaneció durante cinco años dando clases satisfactoriamente.

Fueron éstos los años menos desgraciados de la vida de Stirner, la época en que se relacionó con algunas de las inteligencias más vitales de Alemania. Bajo su estímulo, emergió del estancamiento de su vida para escribir *El ego y su propiedad* un libro que, pese a sus fallos, jamás se puede criticar por falto de fuerza y ardor.

El medio ambiente que catalizó estas calidades inesperadas de la hasta entonces, improductiva mente de Johann Kaspar Schmidt, fue la taberna de Hippel en la Friedrichstrasse donde, durante los primeros años de la década de 1840, los jóvenes

hegelianos de Berlín se reunían para discutir, corregir e incluso refutar las enseñanzas del maestro. Se denominaban a sí mismos Die Freien –los Libres– y formaban una especie de sociedad de debates irregular bajo el liderato de los hermanos Bruno y Edgar Bauer. Marx y Engels, y los poetas Herwegh y Hoffman von Fallersleben, fueron visitantes ocasionales. Los debates eran brillantes, extravagantes y ruidosos. Se trataba irrespetuosamente a los dignatarios visitantes y una tarde Arnold Ruge, que se había constituido a sí mismo en una especie de sumo sacerdote entre los hegelianos de izquierda, se enzarzó en una enconada disputa con el grupo de Berlín, lo que Engels celebró con un boceto a lápiz, boceto que se ha conservado. Ruge, grueso y fatuo, aparece chillando encolerizado contra los berlineses entre un tumulto de sillas patas arriba y papeles pisoteados. Mientras, ajeno a la refriega, una figura solitaria de ancha frente, con gafas, fumando displicentemente un cigarrillo, contempla la escena con gesto irónico. Se trata de Stirner, captado en el papel silencioso y desvinculado que desempeñó en la compañía de los Libres, el papel del oyente sonriente y crítico, en buenas relaciones con todos pero amigo de ninguno.

Sólo en una ocasión cayó la armadura de su desapego y fue después de la llegada, procedente de Medenburgo, de una mujer joven, guapa, brillante y superficialmente emancipada llamada Marie Dahnhardt, que frecuentaba la taberna de Hippel y fue aceptada por los Libres como una buena camarada que podía apurar su vaso de vino y fumar un cigarro como el mejor de ellos. Stirner vio en Marie una esperanza para recuperar la felicidad que había perdido en la vida y en 1843 se

casaron. La ceremonia, que tuvo lugar en el apartamento de Stirner, fue bohemia y caótica, ya que cuando llegó el pastor encontró al novio y los testigos jugando a las cartas en mangas de camisa. La novia llegó tarde, con ropa de diario, y como que nadie se había acordado de comprar alianzas, la ceremonia tuvo que completarse con los anillos de cobre del portamonedas de Bruno Bauer. *El ego y su propiedad* apareció durante el primer año de su matrimonio.

No fue ésta la primera obra de Stirner que se publicó; Karl Marx ya había hecho imprimir en el *Rheinische Zeitung* un ensayo de aquél sobre métodos educativos. Pero fue el libro lo que condujo a Stirner a la fama, breve y escandalosa. En sus páginas no abogaba simplemente por un egoísmo y una amoralidad repugnante a la mayoría de las mentalidades del siglo XIX, sino que atacaba también el espectro total del pensamiento contemporáneo. No sólo Hegel, sino también Feuerbach, Marx y Proudhon –ya un anarquista confesado– fueron rechazados. Los habituales de la taberna de Hippel y especialmente Bruno Bauer, fueron condenados con el resto. Stirner se aplicó a demoler no solamente todas las creencias religiosas, sino también cualquier doctrina política, social o filosófica que le pareciera capaz de iniciar de nuevo todo el proceso religioso al postular cualquier cosa ajena al individuo, ya fuese un principio absoluto o un partido o incluso una abstracción colectiva como el hombre. El extremismo de sus argumentos provocó que celebridades como Feuerbach y Moses Hess le replicaran en letra impresa.

Pero el éxito de Stirner fue tan insustancial como la mayoría de los que proceden de la notoriedad. Su libro desapareció rápidamente de la atención pública y sólo cincuenta años más tarde, después de que la moda por Nietzsche hubiera preparado a los lectores para el culto de la propia voluntad ilimitada, tuvo lugar una resurrección popular de *El ego y su propiedad*. Durante la década de 1890 y la era eduardiana, fue muy leído, tanto dentro, como fuera de los círculos anarquistas. Algo había en el indisciplinado vigor del libro, que llamaba la atención especialmente a los rebeldes autodidactas de aquel tiempo, los adictos de los Institutos Mecánicos. Todavía en la década de 1940, pude encontrar un grupo de obreros anarquistas en Glasgow para los que el libro constituía aún un evangelio.

Esta moda, no obstante, tuvo lugar mucho después de la muerte de Stirner, y su efímero éxito fue seguido por renovada mala suerte. Abandonó la escuela de Madame Gropius. Aunque no se conoce la causa de su marcha, se debió probablemente al descubrimiento de que el dulce Herr Schmidt tenía por alter ego al terrible Herr Stirner que recomendaba la rebelión y glorificaba la violencia. Para ganarse la vida inició una serie de traducciones de economistas franceses e ingleses y publicó varios volúmenes de J. B. Say y Adam Smith. Era ésta una tarea ardua y poco remuneradora y, en un desesperado intento por conseguir rápidamente algún dinero, invirtió lo que quedaba de la dote de su esposa en una lechería, que a su vez fracasó por su falta de experiencia comercial. Hacia 1847, Marie Dahnhardt estaba tan harta de la inexperiencia y de los golpes que la vida daba a Stirner que le abandonó,

marchándose, primero a Inglaterra y más tarde a Australia. Mucho tiempo después, en Londres, durante la década de 1890, John Henry Mackay la visitó encontrando que el recuerdo de aquellos días, medio siglo atrás, aún permanecía. Ella no quiso hablar de Stirner sino para decir que era "muy pícaro" y de una egolatría imposible.

Solo, Stirner se hundió progresivamente en la pobreza y la oscuridad. Vivió en una serie de antros, ganándose la vida miserablemente, organizando arreglos entre pequeños comerciantes, y publicando una *Historia de la reacción* cuya pedestre estupidez lleva la marca de Johann Kaspar Schmidt y no la de Max Stirner. Dos veces ingresó en prisión por deudas, y los últimos años de su vida, hasta que falleció en 1856, los pasó principalmente tratando de eludir a sus numerosos acreedores.

Era ésta la carrera de un hombre cuya tendencia al fracaso procedía claramente de algo más personal que simple mala suerte. De algún fallo de la voluntad que da a su único libro importante, visto contra el trasfondo gris de su vida, el aspecto de un violento esfuerzo para liberarse de una apatía natural y sofocante. La apatía se cernió de nuevo sobre Johann Kaspar Schmidt, el hombre, y finalmente lo engulló Max Stirner, el escritor, sobrevivió por la completa desesperación que da a su protesta su vigor peculiar.

Lo que llama la atención en *El ego y su propiedad* es su antiintelectualismo apasionado. En contraste con el acento que puso Godwin en la razón, Stirner habla de la voluntad y los

instintos. Trata de surcar todas las estructuras del mito y la filosofía, todas las construcciones artificiales del pensamiento humano, hasta el ego elemental. Niega la realidad de conceptos abstractos y generalizados, como el de hombre y humanidad. El ser humano es la única cosa de lo que tenemos un cierto conocimiento, y cada individuo es único. Es esta individualidad lo que cada hombre debe cultivar. El ego es la única ley, y no hay obligaciones para ningún código, credo o concepto fuera de él. No existen los derechos; hay sólo el poder del ego dispuesto para el combate. Incluso, conceptos godwinianos como el deber y las leyes morales inmutables, Stirner los niega completamente. Sus propias necesidades y deseos le proporcionan la única regla de conducta para el individuo autorrealizado.

Incluso la libertad, el gran objetivo de la mayoría de los anarquistas, es en opinión de Stirner, superada por la individualidad o "propiedad". Stirner ve la libertad como una condición de estar exento de ciertas cosas, pero señala que la misma naturaleza de la vida hace de la libertad absoluta un imposible.

> Uno consigue liberarse de muchas cosas, pero no de todas. Interiormente se puede ser libre a pesar de la condición de esclavitud, aunque, también, se es libre sólo de algunas cosas, no de todas. Pero uno no puede ser libre, como esclavo, del látigo o del carácter dominante del amo. "¡La libertad vive tan sólo en el reino de los sueños!" La propiedad, por el contrario, es mi ser y mi existencia totales, es yo mismo. Soy libre de aquello de lo que estoy

> exento, dueño de aquello que tengo en mi poder o que yo controlo. Me pertenezco en todo momento y en cualquier circunstancia, si sé cómo poseerme a mí mismo y no sacrificarme en vano por los demás. Ser libre es algo que no puedo querer realmente, porque yo no puedo serlo, no puedo crearlo. Sólo puedo desearlo y aspirar a ello ya que no es más que un ideal, una quimera. Los grilletes de la realidad son causa continua de las mayores llagas en mi carne. Pero yo me sigo perteneciendo.

No obstante, en su lucha por la "propiedad", Stirner se halla a sí mismo enfrentado con el mismo enemigo que el anarquista en su lucha por la libertad: el estado.

> El estado y yo somos enemigos. Yo, el egoísta, no me preocupo del bienestar de esta "sociedad humana". No sacrifico nada a ella. Sólo la utilizo: pero para poder utilizarla completamente necesito transformarla en mi propiedad y mi criatura: esto es, debo aniquilarla y constituir en su lugar la Unión de los Egoístas.

El estado, ya sea despótico o democrático, es la negación de la voluntad individual. Está basado en la adoración del hombre colectivo. Además, sus propios sistemas de legislación y promulgación de leyes conducen a una estabilización, a una congelación de la acción y la opinión, que no puede tolerar el hombre que desea pertenecer a sí mismo. Por lo tanto, la lucha entre el egoísta y el estado es inevitable.

> Para el estado es indispensable que nadie tenga una voluntad propia. Si alguien la tuviera, el estado se encargará de excluirle, encerrarle o desterrarle. Si la tuvieran todos, conseguirían destruir el estado. No puede concebirse el estado sin dominio y sin esclavitud; ya que el estado quiere ser señor de todo lo que abarca. A esta voluntad se la llama la "voluntad del estado"... Mi propia voluntad es el destructor del estado; por lo tanto, el estado la estigmatiza como "auto voluntad". La propia voluntad y el estado son poderes en lucha a muerte, entre los cuales no es posible "paz eterna"

En el vacío dejado por el estado aniquilado surge el mundo de los egoístas. Un mundo que Stirner caracteriza de modo alarmante por el uso liberal de palabras como fuerza, poder y potencia, palabras que la mayoría de los anarquistas usan tan sólo en un sentido peyorativo. Como ya he observado, Stirner opone estas palabras al derecho.

> No pido ningún derecho; por lo tanto no tengo que reconocer ninguno. Lo que puedo obtener por la fuerza así lo obtengo. Si no puedo obtenerlo por la fuerza es que no tengo derecho a ello, ni debe importarme demasiado. Ni me consuelo hablando de mi derecho imprescriptible [...] Con títulos o sin ellos, eso no me concierne; yo sólo soy poderoso, me he dado poder a mí mismo, y no necesito que nadie me de poderes ni derechos.

La accesión de cada hombre a su poder, que implica su individualidad, no sugiere, sin embargo, para Stirner un reino

de rapacidad universal y matanza perpetua. Ni significa, tampoco, esgrimir el poder contra los demás. Cada hombre defiende por la fuerza su propia individualidad, pero una vez alcanzada la autorrealización del verdadero egoísmo no necesita ser agobiado con más posesiones que las que requiere. Reconoce que gobernar a los demás destruiría su propia independencia. “Aquel que, para mantener su propiedad debe contar con la ausencia de voluntad en los otros, es una hechura de esos otros, como el dueño es una hechura del esclavo. Si cesara la sumisión se terminaría de una vez con el dominio.”

En el mundo de Stirner no existirían amos ni esclavos, sino sólo egoístas y el mismo hecho de la retirada de cada hombre a su individualidad impediría el conflicto antes que agravarlo.

> Como individuo, tú no tienes nada en común con los demás, por lo tanto, nada divisivo u hostil. No buscas tener razón contra él ante un tercer partido, y contiendes con él no “en base al derecho”, ni tampoco sobre ningún otro terreno común. La oposición se desvanece en completa división o simplicidad. Esto puede considerarse como un nuevo punto en común o una nueva paridad. Pero aquí la paridad consiste precisamente en la disparidad.

El egoísmo no niega la unión entre los individuos. Ciertamente, puede llegar a incitar a la unión genuina y espontánea. “El individuo es único, no como miembro de un partido. Se une libremente y se separa después.” Stirner, que rechaza lo práctico y siempre prefiere el aforismo al

argumento, no entró en muchos detalles sobre la forma de la organización social que debería producir la Unión de Egoístas. Desde luego, algo lo suficiente estático, como para ser definido con una palabra como “organización”, existe fuera de la perspectiva stirneriana. Y él, claramente, se opone a la sociedad, tanto como al estado, porque la considera como una institución basada en una concepción colectiva del hombre, en la subordinación del individuo al conjunto. A la sociedad todo lo que Stirner opone es una unión basada en la libre reunión de egoístas, que utilizan su “relación” o “comercio” para su propio provecho y los abandonan tan pronto como han dejado de serles útiles.

> Tú llevas a una unión tu entero poder, tu competencia y te haces valer a ti mismo. En una sociedad eres empleado, con tu poder de trabajo. En la primera vives egoísticamente, en la segunda humanamente, es decir, religiosamente, como “miembro en el cuerpo del Señor”. A una sociedad debes cuanto tienes y estás ligado a ella por deberes, estás poseído por “deberes sociales”. En cambio, tú utilizas una unión y la rechazas, sin ningún deber y sin deberle ninguna fidelidad cuando ya no ves forma de utilizarla. Si una sociedad es más que tu, entonces es más para ti que tú mismo. Una unión es sólo tu instrumento, o la espada con la que puedes agudizar y aumentar tu fuerza natural. La unión existe para ti y a través de ti, la sociedad, por el contrario, te reclama para sí misma y existe aun sin ti. En resumen, la sociedad es sagrada, la unión tu propiedad; la sociedad te consume a ti, tú consumes a la unión.

Si en la vida real pudiera conseguirse el mundo de los egoístas stirnerianos, ese libre intercambio de seres únicos, cada uno acastillado en su poder, adquiriría una forma similar a la Utopía subterránea que Bulwer Lytton describe en *The Coming Race*, donde cada individuo posee poder en forma de energía mortal llamada *vril*. Se establece una suerte de equilibrio basado en el respeto mutuo, y la hermandad, paradójicamente, surge del peligro de la destrucción mutua. Por lo tanto, los gobiernos ya no son necesarios, y nada tienen que hacer frente a esta unión de lo poderoso.

Pero el mundo en que reinará la Unión de Egoístas no puede conseguirse sin lucha. Mientras permanezca el estado, afirma Stirner, el egoísta debe luchar contra él con todos los medios a su alcance, y la idea de esta lucha constante, llevada a cabo fuera de todas las concepciones de moralidad, le conduce a una rapsódica glorificación del crimen. “En el crimen el egoísta se ha afirmado a sí mismo y se ha burlado de lo sagrado; la ruptura con lo sagrado, o más bien de lo sagrado, puede hacerse general. Una revolución nunca compensa, pero un crimen poderoso, atrevido, desvergonzado, sin conciencia y orgulloso ¿no retumba en distantes truenos y no veis cómo el cielo se hace silencioso y lúgubre?”

Stirner puede no haber tenido influencia directa sobre los criminales orgullosos y atrevidos cuya presencia oscureció el movimiento anarquista en los países latinos durante las décadas de 1880 y 1890, pero con frecuencia, se anticipa a ellos notablemente. Anticipó también la idea anarquista posterior del alzamiento espontáneo del pueblo, como una

conjunción de individuos rebeldes, mejor que una insurrección de masas.

Al mismo tiempo, Stirner ataca a los socialistas y a los comunistas por su creencia de que la cuestión de la propiedad puede resolverse de modo amistoso. Será necesaria la fuerza. Cada hombre, declara Stirner, debe poseer y obtener aquello que necesita, y esto significa “la guerra de cada uno contra todos”, ya que “el pobre se hace libre y poderoso sólo cuando se levanta”. Aquí Stirner hace una distinción fundamental desde su punto de vista entre la revolución y la rebelión. Como Albert Camus en nuestra propia generación, niega la revolución y exalta la rebelión y sus razones van estrechamente unidas a su concepción de la unicidad individual.

> No debe considerarse a la revolución y a la rebelión como sinónimos. La primera consiste en un trastrueque de las condiciones, de la condición establecida, o status, el estado o la sociedad, y es por lo tanto un acto político o social. La segunda tiene, ciertamente, como inevitable consecuencia una transformación de las circunstancias, sin embargo, no arranca de ahí, sino del descontento de los hombres consigo mismos. No es un alzamiento armado, sino un alzamiento de individuos, un levantamiento sin mirar las consecuencias que de él puedan derivarse. La revolución apunta a nuevos arreglos; la rebelión nos libera de estar sujetos a arreglos, nos lleva a arreglarnos a nosotros mismos y no pone ninguna esperanza deslumbrante en las “instituciones”. No es una lucha contra lo establecido, ya que, si ésta prospera, lo establecido muere por sí mismo...

> Como mi objetivo no es derrocar ningún orden establecido, sino mi elevación sobre él, mi propósito y mis acciones no son políticos ni sociales, sino egoístas. La revolución le fuerza a uno a hacer arreglos; la rebelión pide que uno se alce o se ensalce a sí mismo.

Desde Godwin, que ponía su fe en leyes morales inmutables y veía la discusión racional como los medios mejores para cambiar la condición del hombre, hasta Stirner que exaltó al individuo amoral y abogó por la rebelión egoísta y autoafirmadora, el camino puede parecer largo. Sin embargo, termina para ambos en una sociedad de individuos orgullosos, cada uno seguro de su integridad y cooperando con otros individuos sólo en la medida que le convenga. Trabajando aislado, y separado de la corriente histórica principal del anarquismo, uno de ellos desarrolló la conclusión lógica y el otro la apasionada del pensamiento anarquista. Es significativo que estos dos pensadores tan diferentes hayan llegado, por caminos distintos, al mismo punto de destino.

Es cierto que *El ego y su propiedad* es un libro altamente personal, un producto del descontento de Stirner, gritando desaforadamente contra todo lo que en la vida subyugara o destruyese su voluntad. Sin embargo, cuando uno ha meditado sobre él y ha soportado la terrible verborrea con que la sustancia de un brillante ensayo fue desmesurada hasta convertirla en el más tedioso de todos los clásicos libertarios, queda expreso un punto de vista que pertenece claramente a un extremo del variado espectro de la teoría anarquista.

De la teoría anarquista, pero no del movimiento anarquista. Como Godwin, Stirner no iba a ser descubierto por escritores libertarios hasta después de que el anarquismo asumiera una forma definitiva como credo de su tiempo. Incluso entonces su influencia afectó sólo a unos pocos y pequeños grupos marginales de individualistas. A Stirner se le debe un lugar en la historia del anarquismo como el rapsoda solitario de la individualidad de cada ser humano.

CAPÍTULO IV

EL HOMBRE DE LA PARADOJA

"Mi conciencia es mía, mi justicia es mía y mi libertad es soberana", afirmó Pierre-Joseph Proudhon. Ningún individualista –ni siquiera Stirner– llegó a la solitaria extremosidad de pensamiento de este filósofo autodidacta. La sola insinuación de que había elaborado un sistema de ideas le sacaba de quicio y evitaba a toda costa el refrendo de cualquier partido o secta. Hacía gala de las fluctuaciones y contradicciones de su pensamiento, que consideraba como pruebas de vitalidad. "Tales hombres –dijo su amigo Alexander Herzen– están asentados con demasiada firmeza sobre sus propios pies para ser dominados por nada o permitirse caer en cualquier trampa."

Proudhon era un conocedor de la paradoja, un amante de la antinomia. Entre todas las contradicciones que se complacía en demostrar ninguna tan chocante como la que hizo de este archiindividualista un mistagogo del pueblo. No tenemos más que considerar las afirmaciones de De Gaulle, en nuestra propia generación para advertir una curiosa afinidad entre el nacionalista general-presidente y el tipógrafo del Jura, primero de todos los anarquistas. Donde De Gaulle se identifica a sí

mismo con Francia, Proudhon se identifica con la revolución y el pueblo ("un ser colectivo... infalible y divino" como lo llama cuando no lo denigra como a populacho ignorante). "Yo me considero, declaró con orgullo en 1848, como la expresión más completa de la Revolución." Y durante el mismo período confió al secreto de su diario: "El representante del pueblo soy yo, pues yo solo tengo razón"

La doble imagen de Proudhon que, con frecuencia, nos sugieren las contradicciones de sus escritos, no es una guía engañosa ni por su significación en la historia del pensamiento político y social, ni por la naturaleza de su contribución a ese pensamiento. Proudhon, que valoraba tanto la libertad individual como desconfiaba de la palabra "asociación", se convirtió en el antecesor directo del movimiento anarquista organizado, que dio a sus creencias expresión y fuerza colectivas y maestro verdadero de algunos de los hombres que lo crearon. De él, los obreros franceses que ayudaron a fundar la Internacional, muchos líderes de la Comuna de 1871, y la mayoría de los militantes sindicalistas de los sindicatos franceses entre 1890 y 1910, tomarían todos la mayor parte de sus ideas. Como observó una vez Élie Halévy, él –y no Marx– fue "el inspirador real del socialismo francés" o, por lo menos, del socialismo francés como existía antes de la década de 1930. No fue el único filósofo social que se convirtió en precursor de movimientos de masas que se alzarían después de su muerte –Marx, por supuesto, fue otro– pero fue él, casi con toda certeza, el único individualista reconocido a quien le sucediera tal cosa.

Pero la influencia post-mortem de Proudhon arranca, de hecho, de un tono sociológico en su pensamiento que le distingue notoriamente de Stirner. Si definimos a Stirner como a un individualista egoísta, debemos considerar a Proudhon como un individualista social. Para Stirner el individuo lo es todo y la sociedad su enemigo. Para Proudhon el individuo es tanto el punto de arranque cuanto el fin último de nuestros esfuerzos. Pero la sociedad proporciona la matriz –el orden consecutivo, como él lo llamaría– dentro de la cual la personalidad de cada hombre debe hallar su función y su realización. En una de sus primeras obras, *La creación del orden en la humanidad* (1843), hace hincapié en que el hombre individual no puede vivir por su cuenta y que no hay nada en la naturaleza como un ser aislado. Todas las cosas y todos los hombres existen dentro de relaciones apropiadas o grupos de serie y así la sociedad y todos sus auténticos órganos hasta la familia, forman parte del orden natural y universal. La relación entre el hombre y la sociedad es pues un equilibrio delicado y la sociedad no debe convertirse en una totalidad monolítica, en la que las diferencias individuales se mezclen y fusionen en uniformidad. Sin embargo, al mismo tiempo, no puede ser nunca una simple colección de individuos. De ella emergen una fuerza y un carácter colectivos que son distintos de los de sus miembros. Esta idea de la fuerza colectiva emergente o conciencia, lleva a Proudhon a la corriente central del anarquismo considerado como una doctrina, que ve a la libertad individual, profundamente arraigada, en los procesos naturales de los que la sociedad misma se deriva.

Proudhon, por supuesto, fue algo más que un anarquista teórico. Su vigorosa prosa causó la admiración de Baudelaire y Flaubert, obtuvo envidiosas alabanzas de Víctor Hugo –que no le simpatizaba personalmente– y condujo a su biógrafo más crítico, Arthur Desjardins, a admitir al fin que "este plebeyo esculpe sus frases con un arte profundo, el arte de los grandes clásicos. Él, no menos que Molière, debía haber pertenecido a la Académie Française". La complejidad de la personalidad y perspectiva proudhoniana tentó al gran crítico Sainte-Beuve a escribir su primera biografía, e hizo del pintor Gustave Courbet su discípulo entusiasta de por vida. Sus provocativas discusiones de problemas sociales y filosóficos, proyectaron su influencia mucho más allá del círculo de pensamiento anarquista o de los límites de Francia. Puede percibirse en toda la tradición narodnik rusa. Inspiró al federalista español Pi i Margall y al héroe nacionalista italiano Carlo Pisacane. Y condujo a Tolstoi, no simplemente a tomar prestado el título de su novela más importante de la obra de Proudhon *La guerra y la paz*, sino también a incorporar en *Guerra y paz* muchas opiniones proudhonianas sobre la naturaleza de la guerra y la historia. La amplitud de su pensamiento, el vigor de sus escritos y la influencia penetrante que blandió desde su soledad, se combinan para hacer de Proudhon uno de los grandes europeos del siglo XIX, cuya importancia rara vez ha sido totalmente apreciada en los países de habla inglesa. Entre todos los anarquistas sólo Tolstoi le supera en clara grandeza de contextura.

Quizá la razón para el relativo olvido en que se ha tenido a Proudhon en Inglaterra y América del Norte es la naturaleza

típicamente gala de su genio, que hace a sus escritos difíciles de traducir, de tal forma que se consiga algo más que la literalidad de su potencia y estilo. Pero este internacionalista convencido, este aborrecedor de estados y fronteras era también un regionalista apasionado, un verdadero patriota que amaba su tierra y sus tradiciones y que jamás fue feliz en el exilio, aun entre gentes que, como los belgas, hablaban su propia lengua. Él pudo rechazar el estado francés, como hizo con todos los otros estados, tachándolo de "ente ficticio, sin inteligencia, sin pasión, sin moralidad", pero con igual sinceridad podía apostrofar a Francia misma en los términos más líricos: "¡Oh patria mía, mi patria francesa, la patria de aquellos que cantan la revolución eterna! ¡Tierra de libertad, que a pesar de tus servidumbres, en ningún lugar del mundo, ni en Europa ni en América, la mente, que es el hombre entero, es tan libre como en tu suelo! Patria que amo con todo el amor acumulado que un hijo tiene por su madre [...]"

No obstante, pudo también afirmar –y aquí su sinceridad es, tal vez, más profunda que nunca– "si me viese forzado a elegir entre los dos, soy lo suficiente hombre para sacrificar mi país a la justicia". La justicia, ciertamente, fue la pasión que gobernó a Proudhon, el tema de su libro más grande, *De la justicia en la revolución y en la Iglesia*. En esa palabra se encerraba y se contenía todo lo que él trataba de conseguir, todo lo que deseaba para el hombre y para la sociedad: "La justicia es la estrella central que gobierna la sociedad, el polo alrededor del cual gira el mundo político, el principio y regulador de todas las transacciones. Nada tiene lugar entre los hombres si no es en nombre del derecho, nada sin la invocación de la justicia". La

idea de una justicia inmanente es tan central para el anarquismo proudhoniano, como la de un sistema de razón inmutable lo es para el de Godwin. Pero cuando analizamos las fuentes de esta pasión que hicieron de Proudhon no sólo un buscador de la justicia, sino también esa otra cosa muy diferente, un hombre justo, de nuevo hemos de mirar a sus orígenes franceses. No es posible imaginar a Proudhon fuera de la tradición revolucionaria francesa, como no lo es pensar en Godwin aislado de la herencia de los disidentes ingleses, o a Stirner de la atmósfera de la filosofía romántica alemana. De nuevo vemos cómo las preocupaciones comunes de la época produjeron resultados similares desde diferentes principios.

Por su nacimiento, Proudhon era un hombre del pueblo. Su padre era un pequeño artesano –tonelero y posteriormente, con peor éxito, cervecero y tabernero– y su madre era cocinera, pero ambos pertenecían al campesinado del Franco Condado. Proudhon podía alardear de su "sangre rustica" y en los últimos años recordaba con idílico deleite, los tiempos difíciles en que la familia regresó al terruño y él hubo de trabajar como vaquero, a sus nueve años, en los picachos calizos del Jura. Cuarenta años después, como hombre de la ciudad, escribió, con conmovedora sencillez, sobre los méritos frugales de una vida campesina disfrutada en libertad.

> En la casa de mi padre desayunábamos gachas de maíz; al mediodía comíamos patatas; por la noche sopa de tocino y eso todos los días de la semana. Y a pesar de los economistas que alaban la dieta inglesa, nosotros, con esa alimentación vegetariana, estábamos fuertes y rollizos.

¿Sabéis por qué? Porque respirábamos el aire de nuestros campos y vivíamos del producto de nuestra propia cosecha.

El ideal de la vida campesina libre iba a convertirse en un elemento perfilado, en el pensamiento social y político de Proudhon. Pero aunque poseía el ingenio que podía haber hecho de él un buen granjero, las circunstancias le habían preparado un destino diferente. Nació en 1809 y durante su niñez vivió las estrecheces que afligieron a la Francia oriental a finales de las guerras napoleónicas. Posteriormente recibió una beca para estudiar en el Collége de Besançon. A pesar de la humillación de ser un niño pobre, con sus zuecos, entre hijos de comerciantes, desarrolló un gusto por la enseñanza. Tuvo que abandonar su educación sin completar por los continuos litigios en que se veía envuelto su padre y que condujeron a la familia a la miseria.

Eligió el oficio de tipógrafo, entrando así a formar parte de las filas de esos artesanos de donde el anarquismo ha obtenido, tradicionalmente, muchos de sus reclutas más dedicados. Entre estos obreros, halló Proudhon un sentido de camaradería que jamás había encontrado en la fachendosa atmósfera del Collége y consideró un empeño llegar a dominar su oficio. “Recuerdo todavía con deleite, dijo mucho después de haber abandonado la imprenta, el gran día en que mi componedor se convirtió para mí en el símbolo e instrumento de mi libertad.”

Había otras razones para que la imprenta se convirtiera en un lugar idóneo para un joven con una gran capacidad para la

autoeducación. Besançon era un centro de teología, y como corrector de pruebas de los escritos apologéticos efusivos del clero local, Proudhon halló que se había convertido paulatinamente al ateísmo por la ineptitud del clero en defender el cristianismo. Pero también asimiló mucha enseñanza religiosa genuina, aprendió hebreo en sus horas libres y conoció a uno de los hombres que posteriormente le ayudarían a conformar sus teorías sociales, el socialista excéntrico y paisano de Besançon, Charles Fourier. Proudhon supervisó la impresión de la obra maestra de Fourier, *Nuevo mundo industrial y societario,* esa extraordinaria amalgama de brillante razonamiento social y fantasía y, como recordaba más tarde, "durante seis semanas fui cautivo de ese extraño genio". Finalmente, el aprendizaje de Proudhon llegó a su fin y después de un período de trabajo como oficial impresor, se decidió a montar su propio negocio en Besançon. Este negocio fracasó lentamente; uno de los socios de Proudhon se suicidó desesperado y a él le quedó una deuda que trató de saldar, sin éxito, durante las tres décadas de vida que le quedaban.

Pero, incluso, en este período el trabajo duro y la pobreza no lo fueron todo en la existencia de Proudhon. Mientras luchaba con su imprenta, escribió la primera de sus obras que llegó a publicarse. Se trataba de un *Essai de grammaire génerale*, un folleto filológico, más bien ingenuo, que le valió alguna reputación entre los intelectuales del Franco Condado y supuso para él la pensión Suard, concedida cada tres años por la Academia de Besançon a un joven erudito que prometiera. En su presentación a los académicos hizo una celebrada

dedicatoria, un juramento a sus compañeros en la pobreza que constituyó la nota dominante del resto de su vida:

> Nacido y criado en la clase obrera, aun perteneciente a ella, hoy y siempre, por corazón, por naturaleza, por costumbre y, sobre todo, por la comunidad de intereses y deseos, la máxima alegría del candidato, si gana vuestros votos, será haber atraído en su persona vuestra justificada solicitud para esa interesante parcela de la sociedad. Haber sido juzgado digno de ser su primer representante ante vosotros y ser capaz de trabajar, de ahora en adelante, sin descanso, por la filosofía y la ciencia y con toda la energía de su voluntad y los poderes de su mente, para la completa liberación de sus hermanos y compañeros.

Proudhon en seguida comenzó a expresar estos sentimientos de una forma más explícita y perturbadora. Su pensión le condujo a París, y allí, al observar el descontento existente entre los obreros parisienses y moviéndose ya entre los grupos socialistas y revolucionarios, comenzó a formular las ideas que ya habían tomado forma, de un modo un tanto oscuro, en su mente. Aparecieron por primera vez en forma tan inesperada como la obra de Godwin *An Account of the Seminary*. La Academia de Besançon ofrecía un premio por un ensayo sobre la celebración del domingo. Proudhon concurrió a él, pero, como Sainte-Beuve observó justamente, lo que presentó fue una tesis cuyo tema se había convertido “en poco más que un pretexto para introducir su sistema de ideas, todavía oscuras y semiocultas”.

En *De la celebración del domingo*, Proudhon ciertamente expresa su aprobación de la institución de un día de descanso y dedica la mayor parte de su ensayo a una idílica descripción de la pacífica vida rural. Se lee como el nostálgico sueño de un hombre que siente como si se hallara exiliado de semejantes placeres inocentes. Pero el problema real de este ensayo, aparece cuando discute a Moisés, el instaurador de tan beneficiosa costumbre, no sólo como líder religioso, sino también como padre de la reforma social. Proudhon examina las enseñanzas del patriarca y, discutiendo sobre la traducción del Séptimo Mandamiento que él interpreta no como indicativo de "No hurtarás", sino como "No guardarás nada para ti", construye un claro ataque a la institución de la propiedad y lo apoya con una afirmación categórica de que "la igualdad de condiciones es... el objetivo de la sociedad". Finalmente, declara que "la propiedad es el último de los falsos dioses". Proudhon ataca a los "propietarios acaparadores" y a los "explotadores del proletariado" y termina con la nota retadora de un diálogo imaginario en el que los pobres exclaman de modo desafiante: "¡Propietarios, defendeos!". Proudhon había desarrollado ya la actitud social que mantendría durante toda su vida y había delineado, un tanto toscamente, los principales elementos de su pensamiento: su igualitarismo, su teoría del daño de la propiedad acumulada, su sentido de una justicia natural e inmanente.

Si Proudhon utilizó una aproximación oblicua en De la celebración del domingo, utilizó el ataque directo dos años después en la obra que le proporcionaría la súbita y resplandeciente luz de la notoriedad. Como primer libro de un

hombre autodidacta, *¿Qué es la propiedad?* era en todos los sentidos admirable, llena de fuego y paradoja. Y contenía tantas ideas originales que Karl Marx, que posteriormente fue el enemigo más enconado de Proudhon, lo calificó de "obra penetrante", cuando la comentó en *Neue Rheinische Zeitung* y posteriormente en *La Sagrada Familia* la describió como el "primer examen decisivo, vigoroso y científico" de la propiedad.

Quest-ce que la proprieté? comienza con un párrafo de reto proudhoniano que ha engañado a más de un lector impaciente conduciéndole a un juicio equivocado sobre la intención del libro:

> Si se me dijera que respondiese a la pregunta: "¿Qué es la esclavitud?'' y tuviera que responder con una sola palabra, diría "¡asesinato!", y lo que quiero decir se comprendería al punto. No sería preciso ningún otro argumento para demostrar que el poder de tomar de un hombre su pensamiento, su voluntad, su personalidad es un poder de vida y muerte, y que esclavizar a un hombre es matarlo. ¿Por qué, entonces, a esta otra pregunta: "¿Qué es la propiedad?" no puedo contestar igualmente: "el robo"?

"¡La propiedad es el robo!" Iba a convertirse en uno de los grandes slogans políticos del siglo XIX y a pender como un albatros simbólico de la imagen popular de Proudhon. Pero Proudhon, como dejó claro, incluso en su primera obra, no quiso decir literalmente lo que dijo. La desenvoltura de su

expresión se interpretó como una especie de énfasis agresivo, y lo que él deseaba fuera interpretado como propiedad era, como explicó más tarde, “la suma de sus abusos”. El denunciaba la propiedad del hombre que la utiliza para explotar el trabajo de los demás sin ningún esfuerzo propio. Para “la posesión”, el derecho de un hombre al control efectivo sobre su vivienda y la tierra y herramientas que necesite para trabajar y vivir, Proudhon no tenía más que aprobación. De hecho, lo consideraba como piedra angular de la libertad, y su principal crítica de los comunistas era que ellos deseaban destruirla.

Estos aspectos de su teoría de la propiedad se hicieron más claros en sus obras posteriores, pero incluso en ¿Que' es la propiedad? es evidente una distinción entre los diversos tipos de propiedad. El hombre que trabaja tiene un derecho absoluto sobre aquello que produce, pero no sobre los medios de producción. “El derecho a los productos es exclusivo –*jus irt re*; el derecho a los medios es común –*jus ad rem*.” Esto es así, no sólo porque las materias primas las proporcione la naturaleza, sino también, por la herencia de instalaciones y técnicas que es la fuente real de la riqueza humana, y por la colaboración que hace a la contribución de cada hombre tanto más efectiva que si trabajara en solitario.

Este fermento reproductor –este germen eterno de vida, esta preparación de la tierra y manufactura de instrumentos para la producción– constituye le deuda del capitalista al productor que aquél nunca paga. Y es esta negación fraudulenta lo que origina la pobreza del trabajador, el lujo de la holgazanería y la

desigualdad de condiciones. Ésta es, por encima de todas las cosas, la que ha sido llamada correctamente explotación del hombre por el hombre.

De aquí que la propiedad sea incompatible con la justicia, ya que, en la práctica, origina la exclusión de la mayoría de productores de sus idénticos derechos a los frutos del trabajo social.

Pero si la propiedad en los medios de producción destruye la igualdad y ofende a la justicia, debemos considerar una alternativa, no simplemente a la propiedad en sí misma, sino también para la organización social basada sobre ella. ¿Será el comunismo? se pregunta Proudhon, pensando en los sistemas utópicos de Cabet, Owen y pensadores similares. Pero el comunismo no reconoce que, aunque el hombre es un ser social y busca la igualdad, ama también la independencia. La propiedad, efectivamente, parte del deseo del hombre de liberarse de la esclavitud del comunismo, que es la forma primitiva de asociación. Pero la propiedad, a su vez, llega hasta el extremo y viola la igualdad por los derechos de exclusión e incremento, y apoya la accesión al poder de la minoría privilegiada. En otras palabras, conduce a la autoridad injusta y esto nos lleva a la cuestión de la autoridad legal, si es que existe.

Aquí hace Proudhon su proclamación histórica de la fe anarquista, que ya he citado en las primeras páginas de este libro. Prosigue explicándola al trazar la génesis de la autoridad en la tendencia de los animales sociales y el hombre primitivo

de buscar siempre un líder. Cuando el hombre desarrolla poderes de raciocinio, los dirige casi inmediatamente hacia la autoridad, y de ahí surge la protesta; la desobediencia y, finalmente, la rebelión. La rebelión se canaliza por la aparición de la ciencia política y la advertencia de que las leyes, mediante las que se rige la sociedad, no son cuestiones para la opinión de los gobernantes, sino que existen en la naturaleza de las cosas. En este punto aparece la idea de anarquía, el gobierno que no es gobierno.

El comunismo niega la independencia, la propiedad destruye la igualdad. Pero en la "anarquía" o "libertad", Proudhon –en este tiempo bajo la influencia de las ideas hegelianas transmitidas de modo imperfecto por artículos aparecidos en revistas francesas– halla una síntesis que elimina las deficiencias de ambos sistemas, y conduce a una sociedad donde la igualdad, la justicia, la independencia, el reconocimiento de los méritos individuales pueden florecer en un mundo de productores ligados por un sistema de contactos libres.

Rechazando al gobierno y al propietario que no trabaja, al abogar por la igualdad económica y las relaciones contractuales libres entre obreros independientes, *Qu'est-ce que la proprieté?* contiene los elementos básicos a partir de los cuales se han edificado todas las doctrinas libertarias y descentralizadoras posteriores. Pero esta obra las contiene en una forma no desarrollada. A través de su libro, Proudhon parece discutir la propiedad en una sociedad de campesinos y pequeños artesanos y presta escasa atención a industrias que

no puedan ser dirigidas por “propietarios” únicos. De hecho, está hablando del mundo que conoce –la ciudad de Besançon, en la que todavía no había llegado el ferrocarril, un lugar de talleres de artesanos en una tierra de granjeros montañeses. Muy pronto, cuando se desplazó a la dudad industrial de Lyon, después del colapso final de su imprenta, Proudhon iba a ampliar considerablemente su concepción de los problemas sociales y económicos del siglo XIX.

Antes de abandonar Besançon, donde había regresado en 1841 después de que expirase la pensión Suard, escribió otras dos memorias sobre la propiedad en réplica a los críticos de la primera. Estas memorias poco añaden a sus tesis básicas, aunque en la segunda aparece una nueva nota significativa de militancia, titulada *Advertencia a los propietarios*. En forma auténticamente anarquista, Proudhon declara aquí que sólo los obreros pueden renovar la sociedad.

Obreros, trabajadores, hombres del pueblo quienesquiera que seáis, la iniciativa de la reforma es vuestra. Sois vosotros quienes cumpliréis esa síntesis de composición social que será la pieza maestra de la creación, y sólo vosotros podéis cumplirla... Y vosotros, hombres poderosos, magistrados coléricos, propietarios cobardes, ¿me habéis comprendido por fin?... No provoquéis los estallidos de nuestro desespero, ya que aunque vuestros soldados y policías consigan reprimirnos, no podréis resistir nuestro último recurso. No se trata del regicidio, ni del asesinato, ni del envenenamiento, ni del incendio, ni de la negativa al trabajo, ni de la emigración, ni de la insurrección, ni del suicidio. Es algo más terrible que todo

esto, y más eficaz. Algo que se ve, pero de lo que no puede hablarse.

En una carta a Ackermann, el poeta alsaciano, Proudhon le confiaba que lo que quería indicar con su amenaza final era una resurrección de algo parecido al Fehmgericht alemán, los tribunales populares secretos que actuaban sumariamente con los tiranuelos de la Edad Media. Pero para sus lectores, la amenaza era tan sensacional precisamente por su vaguedad. Fue lo suficientemente sensacional como para inducir al gobierno de Luis-Felipe a tomar con toda rapidez cartas en el asunto, y Proudhon fue procesado por varios delitos contra la seguridad pública. Tuvo suerte; un jurado compuesto por paisanos suyos decidió que sus ideas eran muy difíciles de seguir, y conscientemente se negaron a condenar al escritor por un libro que ellos no podían comprender.

En Lyon, Proudhon se colocó como administrador –y aparentemente fue muy eficiente en el desempeño de este trabajo– de una firma dedicada al transporte marítimo regentada por un antiguo compañero de escuela, Antoine Gauthier. Su trabajo le mantuvo en estrecho contacto con la vida comercial de este creciente centro de la revolución industrial francesa. Aprovechó su tiempo libre para ampliar su conocimiento de las tendencias rebeldes entre los obreros franceses durante los años de fermento que precedieron a la Revolución de 1848. Lyon era una ciudad ideal para semejante estudio. Durante todo el siglo XIX los obreros de sus factorías fueron extremadamente receptivos para las doctrinas revolucionarias. Cuando llegó Proudhon en 1843, los

seguidores de Cabet, Fourier y Saint-Simon eran todos muy activos en la ciudad. Y a su vida radical le daba un cierto color romántico la presencia de la feminista socialista peruana Flora Tristán, que aseguraba descender de Moctezuma y que, con el tiempo, fue abuela del pintor Gauguin. El grupo más amplio entre los obreros textiles fue la sociedad secreta de los mutualistas, dirigida por insurrectos veteranos que habían tomado parte en los levantamientos de 1831 y 1834. Con este grupo fue con el que Proudhon estableció lazos más estrechos. El hecho de que consistiera enteramente de obreros manuales, sin mezcla de intelectuales de la clase media, llamó la atención de su propio sentimiento de identificación con la clase más pobre y parece haber visto en sus actividades una reivindicación de su idea de que del pueblo había de salir el movimiento para reformar la sociedad. Además los mutualistas –cuyo mismo nombre Proudhon adoptaría más tarde para describir sus propias enseñanzas sobre la reorganización de la sociedad mediante la libre asociación contractual– parecían compartir su opinión de la primacía del cambio económico, en contradicción con el énfasis puesto por los jacobinos en la revolución política, que más tarde sería adoptado por los socialistas autoritarios.

La asociación de Proudhon con los mutualistas de Lyon fue la única ocasión en que se comprometió en una organización clandestina. Sus cartas y diarios sugieren que Proudhon estableció estrechos contactos con grupos de obreros no sólo de Lyon, sino también de “las ciudades y pueblos cercanos en cincuenta millas a la redonda”. Y se le ve como a un hombre de

reputación entre ellos y un mediador entre las diversas sectas socialistas.

La idea de una amplia asociación de obreros gozaba de gran predicamento en Lyon, por esta época. Flora Tristán escribió un libro sobre el tema, tema que aparece también constantemente en los diarios de Proudhon hacia mediados de la década de 1840. Estas referencias anticipan de una forma significativa la actitud de los delegados proudhonianos franceses a la Primera Internacional en la década de 1860 y prevén también la posterior concepción anarcosindicalista de un cambio social conseguido por medio de la acción económica o industrial. “La revolución social -observa- está seriamente comprometida si llega a través de una revolución política.” Y añade que “el nuevo movimiento socialista comenzará por... la guerra de los talleres”. A diferencia de Marx, Proudhon espera que esta guerra pueda llevarse a cabo sin revolución violenta “invadiéndolo todo a través de la fuerza del principio”. Como Winstanley y Godwin, Proudhon confía en el poder de la razón y el ejemplo, e incluso, llega a imaginar que los propietarios serán desposeídos “por su petición y sin indemnización”. Sobre la naturaleza real de las asociaciones obreras, que él llama también “sociedades progresivas”, Proudhon es vago, pero parece considerarlas parcialmente como educativas, encaminadas a dar al proletariado una auténtica conciencia de las realidades económicas que subyacen a la situación social. Y en parte también como funcionales, células reales del nuevo orden, organizadas sobre una base de “responsabilidad colectiva y limitada”, con el fin de regular un intercambio mutualista de bienes y servicios, una red que abrazaría todos

los centros industriales. Las posibilidades de la idea le llenaron de esa especie de optimismo irracional que era todavía posible en la terra incógnita sociológica que los radicales del siglo XIX exploraban. Con una superconfianza característica del tiempo y del hombre, Proudhon estimaba en unos cien mil a los ya maduros para la asociación en la región lionesa. “Hacia 1860 – añadió– el globo será invadido por la asociación en todas direcciones.”

Pero en este período no fue sólo en Lyon donde Proudhon halló contactos estimulantes. Su trabajo le dio muchas oportunidades para visitar París, donde trabó amistad con hombres que iban a desempeñar papeles importantes en su propia vida y también en el futuro del socialismo y del anarquismo de Europa. En 1844 trabó íntima amistad con los rusos Alexander Herzen y Miguel Bakunin, amistad que perduró hasta el final de su vida. Ambos cayeron bajo la influencia de su personalidad y sus ideas. Proudhon encontró también, en un ambiente de discusión metafísica, a muchos de los hegelianos de izquierda, alemanes exiliados voluntariamente en París. Entre ellos figuraban Arnold Ruge y Karl Grün (ambos ayudaron a introducir sus obras al público lector alemán) y también Karl Marx. El encuentro entre Marx y Proudhon fue históricamente importante porque señaló los primeros signos del conflicto irreconciliable entre el socialismo autoritario y el anarquismo que iba a alcanzar su clímax veinticinco años más tarde en el corazón de la Primera Internacional.

Ya he señalado la primera reacción favorable de Marx a la obra de Proudhon. Sus primeros encuentros parecen haber consolidado esta buena impresión, especialmente porque Proudhon era el único entre los dirigentes socialistas franceses del tiempo dispuesto a prestar seria atención a Marx y a sus compañeros hegelianos de izquierda. Marx, claramente, le consideró como un posible converso a sus propios esquemas para una organización revolucionaria internacional. Pero es evidente que no tuvo en cuenta el hecho de que a Proudhon no le interesaba lo más mínimo una asociación para propaganda política de la especie planeada por los socialistas alemanes, sino que en lugar de ello deseaba una asociación para exhortar a la acción y cooperación económicas.

No se sabe hasta qué punto discutieron sus distintos objetivos en París durante el invierno de 1844-1845. Lo que sabemos es que cuando Marx fue expulsado de Francia a Bélgica en 1845 consideraba todavía a Proudhon como un posible colaborador. Y el 5 de mayo de 1846 le escribió una carta pidiéndole su cooperación en el establecimiento de una "correspondencia permanente" entre socialistas de varios países para discutir asuntos de interés común:

> De esta forma pueden aclararse diferencias de opinión; se puede conseguir un intercambio de ideas y una crítica imparcial. Supondrá un paso adelante para el movimiento socialista en su expresión "literaria", un paso hacia adelante para sacudir las limitaciones de la "nacionalidad". Y en el momento de la acción es, ciertamente de gran importancia para cada uno de nosotros estar informado del

estado de los asuntos del extranjero tanto como de los del interior.

Proudhon reaccionó cautelosamente. Expresó su deseo de participar en la correspondencia que Marx sugería, pero hizo una serie de reservas que revelan ya las diferencias importantes que iban a separarle cada vez más profundamente del socialismo autoritario.

En primer lugar, aunque mis ideas sobre la cuestión de realización y organización están en este momento más o menos determinadas, al menos por lo que a los principios se refiere, creo que es mi deber, como lo es de todos los socialistas, mantener durante algún tiempo la forma crítica o dubitativa. En resumen, hago pública profesión de un antidogmatismo económico casi absoluto.

Aplaudo de todo corazón su idea de llevar a la luz todas las opiniones. Demos al mundo el ejemplo de una tolerancia inteligente y sagaz, pero no nos constituyamos a nosotros mismos, dado que estamos al frente del movimiento, en líderes de una nueva intolerancia. No posemos como apóstoles de una nueva religión, aunque se trate de la religión de la lógica, de la religión de la razón. Congreguémonos y apoyemos todas las protestas, estigmaticemos todos los exclusivismos, todo el misticismo. No consideremos jamás una cuestión como terminada, y cuando hayamos utilizado nuestro último argumento, comencemos de nuevo, si es necesario, con elocuencia e

ironía. En estas condiciones, con mucho gusto entraré en su asociación. ¡De otra forma, no!

Tengo también que hacer algunas observaciones a esta frase de su carta: en el momento de la acción. Tal vez sustenta Ud. la opinión de que actualmente, no es posible ninguna reforma sin un *coup-de-main* y sin lo que antiguamente se llamaba una revolución y que realmente no es más que un choque. Esa opinión que yo comprendo, que excuso y que de buen grado discutiría, ya que yo la he compartido durante mucho tiempo, mis estudios más recientes me han obligado a abandonarla por completo. Creo que no tenemos necesidad de ella para lograr el éxito y que, por lo tanto, no debemos postular una acción revolucionaria como un medio de reforma social, porque esos pretendidos medios serían simplemente una llamada a la fuerza, a la arbitrariedad, en una palabra, a la contradicción. Yo me planteo el problema de la forma siguiente: conseguir que regrese a la sociedad por una combinación económica, la riqueza que fue retirada de la sociedad por otra combinación económica.

Con esta carta, que opone claramente el ideal anarquista de la acción económica al énfasis marxista sobre la acción política, terminó todo contacto directo entre Marx y Proudhon. Marx no contestó a la carta y se dice que le disgustó mucho la actitud de Proudhon. Sin embargo, Marx se mostró más que disgustado en su siguiente referencia pública a Proudhon que ocurrió después de que éste publicara en el otoño de 1846 su *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la*

miseria. Marx eligió esta ocasión para dar un giro de 180 grados a su actitud pasada con respecto a Proudhon, publicando *Miseria de la filosofía*. Fue ésta una pretendida crítica del libro de Proudhon que degeneró en un tejido de injuriosas tergiversaciones, evidenciando una completa falta de comprensión por la originalidad y plasticidad del pensamiento subyacente en el aparente desorden de los argumentos proudhonianos. El diálogo entre los dos autores demostró, no tan sólo una total divergencia de perspectiva teórica, sino también –y quizás esto es más importante– una irreconciliable oposición de personalidades.

En el *Sistema de las contradicciones económicas* Proudhon utilizaba realmente lo que en su carta a Marx había calificado de "forma crítica o dubitativa". Cierto es que en la portada figuraba el epígrafe *Destruam et aedificabo*, pero Proudhon destruía mucho más que edificaba. Y, hacia el final del libro, más o menos admitía que la parte constructiva de su planteamiento de la sociedad sería discutida posteriormente. Básicamente le preocupaba poner de relieve cómo todas las buenas posibilidades se convierten en malas conclusiones, en la sociedad tal y como existe.

> La contradicción esencial de nuestras ideas al ser realizadas por el trabajo y expresadas en la sociedad con poder gigantesco, hace que todas las cosas sucedan del modo contrario al que deberían ocurrir y da a la sociedad el aspecto de un tapiz visto por el lado opuesto o de un pellejo vuelto del revés... El que no produce debería obedecer, y por una amarga ironía es él quien manda. El

> crédito, de acuerdo con la etimología de su nombre y su definición teórica, debería ser quien proporcionara el trabajo; en la práctica lo oprime y lo mata. La propiedad, en el espíritu de su prerrogativa más fina, es la consecución de la tierra, y en el ejercicio de esta misma prerrogativa se convierte en la negación de la tierra.

De la misma forma el comunismo, que toma a la fraternidad como su principio, termina por destruirla y establecer un monopolio. De hecho el monopolio desequilibrado es el fin a que han llegado hasta el presente todas las soluciones intentadas. Aquí se percibe que Proudhon busca, realmente, un tipo de equilibrio en el que no sean eliminadas las contradicciones económicas –puesto que no pueden serlo– sino llevadas a una ecuación dinámica. Proudhon halla esta ecuación dinámica en el mutualismo, un concepto que incluye elementos proudhonianos tan familiares como la disolución del gobierno, la igualdad de la propiedad y la libertad del crédito.

Proudhon trabajó con mucha mayor pasión que de costumbre, al escribir su obra *Sistema de las contradicciones económicas*. De modo especial, alarmó a los respetables con una declaración antirreligiosa, tan escandalosa en su tipo como lo fuera "¡La propiedad es el robo!" Proudhon examinaba la idea de providencia y llegaba a la conclusión de que el estado del mundo lejos de confirmar la existencia de una deidad benevolente, conduce a uno, irresistiblemente, a la conclusión contenida en el aforismo: "Dios es el mal". El hombre, afirma Proudhon, se convierte en lo que es al oponerse a todo lo que en el universo es no humano; pero este todo no humano es –

por lo menos en opinión de los teólogos– gobernado por Dios. Si Dios existe, entonces debe hallarse en oposición al hombre, y ya que el único bien que podemos conocer es el bien humano, siguiendo la lógica proudhoniana, Dios debe ser el mal.

> Yo afirmo que Dios, si es que existe, no tiene ningún parecido con la imagen que de él han hecho filósofos y sacerdotes; que él ni piensa ni actúa de acuerdo a la ley del análisis, predicción y progreso que es característica distintiva del hombre; que por el contrario parece seguir un sendero inverso y retrógrado; que la inteligencia, libertad y personalidad están constituidas de otro modo en Dios que en nosotros; y que esta originalidad de la naturaleza... hace de Dios un ser esencialmente anticivilizado, antiliberal, antihumano.

Si esto es cierto, entonces la debelación de la tiranía, pobreza y falsedad está en oposición a Dios. “Llegamos al conocimiento a pesar de él. Cada paso adelante es una victoria con la que superamos lo divino.”

Aquí presenta Proudhon, tan enfáticamente como cualquier otro de los anarquistas posteriores, una rebelión contra la idea de un Dios gobernante que es el inevitable corolario de la lucha contra el gobierno terrenal. Sin embargo, el rechazo de una deidad trascendental y el anticlericalismo consiguiente, no impiden una actitud en cierto modo religiosa. Y Proudhon no fue jamás un auténtico ateo. A él le desagradaba el absoluto dogmatismo del ateo tanto como el del sacerdote, y

consideraba la idea de Dios –aunque hubiera sido creada por el mismo hombre– como existente y, por lo tanto, susceptible de admitir oposición. Dios y hombre representaban, de hecho, para Proudhon la contradicción última, los polos maniqueos de su cosmos en cuya lucha radica el secreto de la salvación social. En su diario de 1846 aparecen dos notas significativas. La primera dice: “Dios y hombre, ninguno es más que el otro; son dos realidades incompletas que no tienen plenitud de existencia”. La segunda añade: “Dios es necesario para la razón pero rechazado por la razón”. Proudhon no negaba la idea de Dios; era su adversario. Y aquí será correcto insistir en la persistencia de la idea de conflicto en los pensamientos proudhonianos. Vivía para la lucha más que para la victoria, y en esto la mayoría de los anarquistas se le han parecido. Como máximo prevé una posible tregua entre las fuerzas contradictorias en el universo y en la sociedad; pero violencia y tensión son inevitables y deseables. Sería por lo tanto, muy necio que al juzgar una obra como *Sistema de las contradicciones económicas* se olvidase que Proudhon era un pensador deliberadamente antisistemático, a quien desagradaban conclusiones estáticas y respuestas finales. La sociedad dinámica fue siempre su ideal, la sociedad mantenida en movimiento por el cambio perpetuo y conservada viva por la crítica perpetua.

Se consiguió un gran adelanto en el proceso del cambio perpetuo al ser derrocada la monarquía orleanista en la Revolución de Febrero de 1848. Por esta época, Proudhon había dejado su trabajo en Lyon para seguir una carrera de escritor independiente en París. Su reputación entre los

obreros radicales de la capital era ya tan grande en enero de 1848, que Engels escribió a Marx quejándose de la "proudhonistería" creciente entre los miembros de la Liga Comunista en París. Por otra parte, en los últimos meses de 1847 anduvo en negociaciones con un grupo de simpatizantes para asumir la dirección de un periódico que continuaría la tradición del efímero *Le Peuple*, editado brevemente en 1848 por un periodista llamado Ribeyrolles, quien, como Proudhon, se había desenvuelto en el sector de los círculos socialistas sin atarse firmemente con ninguna secta en particular.

Proudhon había previsto la Revolución de Febrero. Se había dado cuenta también de que sería dominada por liberales sentimentales y jacobinos con escasas ideas sobre la reconstrucción radical de la sociedad. Durante los días de la insurrección, fue estimulado por el ejemplo de los rebeldes. Tomó parte en el incruento asalto a las Tullerías, ayudó a construir barricadas y compuso manifiestos para la junta revolucionaria en una imprenta requisada. Pero cuando regresó a la habitación de su hotel, y comenzó a redactar sus impresiones para uso de amigos del exterior de la capital, llegó a la conclusión de que "habían hecho una revolución sin ideas". La victoria había llegado de la debilidad de la monarquía más que de la fuerza de la revolución. "Es necesario dar una dirección al movimiento, si no, lo veo perdido bajo las olas de la discusión."

Él mismo se adelantó a proporcionar las ideas que parecían faltar. De este modo inició el proceso por el que, durante las dos décadas siguientes, el anarquismo dejó de ser una

tendencia meramente teórica, desligada de los acontecimientos inmediatos. Así se orientó hacia la propaganda y la acción con el cambio social por objetivo, dentro de un futuro previsible. Sus actividades durante el año revolucionario de 1848 y el reaccionario de 1849 estuvieron centradas principalmente en tres empresas: la serie de periódicos que se inició con el primer número de *Le Représentant du Peuple* y el 7 de febrero de 1848. El intento de crear un Banco del Pueblo y un sistema de cambio mutualista. Y la decepcionante lucha que desarrolló en la actividad parlamentaria cuando unas elecciones parciales de junio de 1848 le llevaron a la Asamblea Constituyente.

"¿Qué es el productor? Nada... ¿Qué debería ser? ¡Todo!" Con este epígrafe por bandera inició su aparición *Le Représentant du Peuple* como el primer periódico anarquista publicado regularmente[3]. Proudhon mantuvo e incluso hizo gala de su independencia de partido y bandería. Tomó la postura del periódico, como de crítica independiente, cuyo objetivo era demostrar los verdaderos fines de la revolución y los errores de los revolucionarios. Proudhon fue apoyado por un pequeño, pero devoto, grupo de asociados, muchos de ellos tipógrafos como él mismo. Y en este aspecto *Le Représentant du Peuple* viene a ser un precedente, ya que el tipo más duradero de organización anarquista fue en efecto el pequeño grupo funcional dedicado a una tarea específica de propaganda, la más frecuente la de la publicación.

---

3 El primer periódico anarquista de cualquier tipo posiblemente puede haber sido una hoja llamada *El Porvenir*, que el discípulo español de Proudhon, Ramón de la Sagra publicó brevemente en Galicia en 1845.

Fue la independencia de *Le Représentant du Peuple,* reforzada por el estilo áspero de Proudhon lo que hizo que el periódico consiguiera un éxito inmediato. “De todos los periódicos –comenta la condesa d’Agoult en su *Histoire de 1848*–, el único realizado con una originalidad y talento completamente extraordinarios fue *Le Représentant du Peuple* [...] Desde su retiro P [Proudhon] agitó la opinión pública con más fuerza, con más profundidad de lo que habían conseguido los hombres que más se mezclaron con las multitudes [...] Su inesperada y chocante manera de hablar [...] excitaba la curiosidad del público en alto grado.”

Uno de los temas constantes de los artículos de Proudhon durante el año 1848 fue que “el proletariado debe emanciparse sin ayuda del gobierno”. Apoyó esto con una denuncia del mito del sufragio universal, como una panacea para todos los males sociales. Señaló que la democracia política, sin cambios económicos, podía convertirse fácilmente en retroceso antes que en progreso. Hoy en día, cuando sabemos mucho sobre la atracción que ejercen sobre las masas los movimientos derechistas de tipo fascista, semejante afirmación no nos parece extraordinaria. Pero en abril de 1848, en la pleamar del optimismo revolucionario, Proudhon estaba casi solo cuando anticipó la situación que seguiría al cabo de un año. La democracia sería sumergida por la elección de Luis-Napoleón como príncipe-presidente por los mismos medios de sufragio universal que la República había instituido para su propia defensa.

Esta predicción de Proudhon hace aún más nebuloso su propio deseo de ser elegido a la Asamblea Constituyente. Proudhon había presentado ya su candidatura en abril y no ganó las elecciones por pequeño margen. En junio fue elegido por 77.000 votos con el apoyo, entre otros, del poeta Charles Baudelaire, quien entonces editaba un pequeño periódico llamado *La Tribune Nationale*. Se ha sugerido que el objetivo de Proudhon al intervenir en las elecciones, era la esperanza de que, como legislador, podría conseguir algún tipo de apoyo oficial para el Banco del Pueblo. Él ya había solicitado, en vano, la ayuda del ministro socialista Louis Blanc. Sea como fuere, su experiencia le decepcionó muy pronto. Proudhon desempeñó, conscientemente, su tarea como legislador, permaneciendo desde la mañana hasta la noche en los distintos comités y despachos, aun cuando la Asamblea misma no estuviera en sesión. Pero advirtió que este trabajo tenía el efecto de aislarle de las corrientes de la vida real. "Tan pronto como ingresé en el Sinaí parlamentario –recordaba un año después en *Confesiones de un revolucionario*– dejé de estar en contacto con las masas; al estar absorbido por mi tarea legislativa, perdí totalmente de vista el curso de los acontecimientos." Pronto quedó claro para Proudhon que, con sus teorías anarquistas, estaba completamente fuera de lugar en la Asamblea. Ciertamente, la experiencia acentuó su desconfianza en los métodos políticos y ayudó a crear el antiparlamentarismo que marcó sus últimos años y que fue heredado por el movimiento anarquista en general.

Al mismo tiempo, debe decirse que no permaneció mucho en la ignorancia que lamentaba. Su posición dentro de la

Asamblea pronto se convirtió en independencia tan agresiva como lo fuera en el mundo del periodismo. Cuando los obreros descontentos alzaron barricadas a finales de junio de 1848, Proudhon sospechó en principio, como sus colegas, que se trataba de la obra de agitadores bonapartistas que trataban de socavar los cimientos de la República. Pero se dispuso a encontrar la verdad por sí mismo. Aprovechó su insignia de representante para visitar los lugares donde se desarrollaba la lucha. La conclusión a que llegó fue que el alzamiento había sido fundamentalmente socialista en su naturaleza, que "su primera y determinante causa es la cuestión social, la crisis social, el trabajo, las ideas". Proudhon advirtió, que un nuevo elemento había penetrado en la historia revolucionaria con este primer alzamiento de la clase obrera, totalmente separado de los revolucionarios burgueses. Comprendió, ahora, que en sus diferentes medios, él y los hombres que lucharon en las barricadas de junio, habían ido más allá del mero revolucionarismo político de los jacobinos. Buscaban soluciones para las injusticias económicas, evidentes, en la sociedad de su tiempo.

Cuando se dio cuenta de esto, Proudhon no dudó en defender a los insurrectos. Como la represión continuaba y los piquetes de fusilamiento eran sustituidos por los tribunales con sus innumerables sentencias de deportación, sintió la necesidad de expresar su simpatía hacia las víctimas. Lo hizo con su énfasis característico en *Le Representant du Peuple* del 6 de julio: "Cuatro meses de paro fueron convertidos súbitamente en un casus belli, en una insurrección contra el gobierno de la República; ésa es toda la verdad de estos

fúnebres días [...] El obrero francés pide trabajo, vosotros le ofrecéis limosnas y él se rebela y os dispara... ¡Me honro en pertenecer a esa orgullosa raza, inaccesible al deshonor!”

París se encontraba entonces bajo una dictadura de emergencia administrada por Cavaignac, el general que había sofocado la revuelta de junio, y afirmación tan atrevida llamó en seguida su atención hacia Proudhon. Dos días después fue suspendido *Le Représentant du Peuple* por un artículo en el que, con miras a facilitar la crisis económica que iba empeorando, Proudhon sugirió que en el próximo día de pago trimestral el gobierno decretara la reducción de un tercio en todos los pagos. Para empeorar las cosas a los ojos de Cavaignac, llegó a incitar al motín por un llamamiento directo a la Guardia Nacional para que “pidieran trabajo, crédito y pan a sus pretendidos protectores”

Proudhon no era hombre que permaneciera amordazado mientras quedase algún medio de hacer oír su voz. Con su periódico reducido al silencio, hizo de la Asamblea Constituyente su foro. Presentó allí una moción específica, según la cual, debía pedirse a los acreedores que renunciaran a un tercio de lo que se les debía por los tres últimos años. La mitad para devolverla a arrendatarios, deudores, etc. con el fin de restablecer su posición. El resto iría a parar al estado como fondo para restaurar el nivel de vida que había existido antes de la Revolución. Era de hecho, aunque no en la forma, una propuesta para la contribución y subsidio sincronizados de un tipo suficientemente familiar en nuestro propio tiempo. Pero los miembros del comité financiero ante quienes compareció

eran hostiles a ella. En parte, porque aun en aquella forma, la consideraban como un ataque a la propiedad y en parte, porque sospechaban que en la mente de Proudhon la indicación tenía implicaciones más amplias de las que a primera vista aparecían.

Estas indicaciones se hicieron evidentes cuando Proudhon defendió, públicamente, su propuesta en la Asamblea el 31 de julio. A pesar de toda su elocuencia al escribir, no era orador. Su discurso fue, como observó el embajador británico, "irremediablemente torpe" y muy mal pronunciado. No obstante, contenía suficiente material provocativo como para suscitar la cólera de aquellos colegas que habían ido allí con la sola idea de reírse de sus extravagancias. Proudhon definió su objetivo como la reducción de la propiedad a la posesión por la abolición de las rentas. Y prosiguió afirmando que la "liquidación de la antigua sociedad" sería "violenta o amistosa según las pasiones y la buena o mala fe de las partes". Adelantó su propuesta como un primer paso, advirtiendo que debería llamarse a los propietarios "para contribuir a la tarea revolucionaria, siendo ellos responsables de las consecuencias de su negativa"

Cuando sus colegas pidieron a gritos una explicación, Proudhon procedió a hacer otra de sus definiciones históricas. "Significa que en el caso de negativa, nosotros mismos procederemos a la liquidación sin vosotros." Cuando sus oyentes volvieron a interpelarle diciéndole: "¿Qué entiendes por vosotros?", él replicó: "Cuando utilizaba estos dos pronombres, vosotros y nosotros, es evidente que yo me

estaba identificando con el proletariado, y a vosotros con la clase burguesa” “¡Esto es la guerra social!”, gritaron los enfurecidos conservadores. No quedaron contentos con rechazar la propuesta de Proudhon. En una resolución especial, declararon que ello “constituía un odioso ataque a los principios de la moralidad pública, viola la propiedad, fomenta el escándalo, y apela a las más odiosas pasiones”. La resolución obtuvo 691 votos a favor y 2 –incluido el de Proudhon– en contra.

Proudhon quedó entonces en virtual aislamiento entre los revolucionarios de Febrero. Él no había reconocido, simplemente, la existencia de una lucha entre las clases, sino que, por primera vez, había sugerido que en semejante lucha los anarquistas debían colocarse al lado de los obreros como clase y no simplemente como una vaga entidad denominada “el pueblo”. Es significativo que cuando *Le Représentant du Peuple* apareció de nuevo el 31 de agosto, el titular de la primera página había sido prolongado con las palabras: “¿Qué es el capitalista? ¡Todo! ¿Qué debería ser? ¡Nada!”

El discurso de Proudhon a la Asamblea Nacional hizo de su nombre anatema para las clases altas. Pero incrementó grandemente su reputación entre los obreros y la circulación de su periódico aumentó a 40.000 ejemplares, cifra fenomenal para el relativamente pequeño París de la década de 1840. Pero las autoridades no le permitieron disfrutar de su éxito con tranquilidad. Pocos días después de su reaparición, *Le Représentant du Peuple* fue finalmente suprimido. Proudhon y sus amigos habían previsto esta posibilidad. Inmediatamente,

recaudaron fondos para un nuevo periódico y a mediados de noviembre comenzó a aparecer *Le Peuple*.

Entretanto, Proudhon maduraba sus planes para el Banco del Pueblo. Ésta iba a ser una institución para fomentar el intercambio de productos entre obreros, basada en cheques de trabajo y para proporcionar créditos con un tanto por ciento de interés nominal para cubrir el coste de la administración. Proudhon creía posible crear por estos medios una red de artesanos y campesinos independientes, y de asociaciones de obreros que contratarían fuera del sistema capitalista y con el tiempo llegarían a conseguir lo que Proudhon siempre había esperado –a pesar de la frecuente violencia de su expresión–: una pacífica transformación de la sociedad.

Pero aunque fue establecido el 31 de enero de 1849, y pronto congregó a 27.000 miembros, el banco nunca entró en servicio debido a los azares de la carrera periodística de Proudhon. En enero *Le Peuple* publicó dos artículos, uno firmado por el mismo Proudhon denunciando a Luis-Napoleón, que había sido elegido presidente en diciembre, de ser instrumento y personificación de la reacción y de conspirar para esclavizar al pueblo. Cuando se acusó a Proudhon de sedición, la Asamblea de modo entusiástico, repudió su inmunidad parlamentaria por una amplia mayoría. Fue condenado a tres años de cárcel y a una multa de tres mil francos. Proudhon apeló contra la sentencia y huyó inmediatamente disfrazado con unas gafas oscuras y una gran bufanda. Al llegar a la frontera belga tomó el nombre de Dupuis y trató de hacerse pasar por un magistrado en

vacaciones. Durante un par de semanas vagabundeó sin consuelo por el país. Regresó en secreto a París, donde liquidó el Banco del Pueblo por temor a que cayese en malas manos y continuó editando *Le Peuple* desde su escondrijo. Posteriormente fue visto por un informador de la policía, y arrestado, cuando paseaba, en una tarde de junio, por la Place de Lafayette.

Los tres años de prisión de Proudhon en Sainte-Pélagie, en la Conciergerie, y en la fortaleza de Doullens, fueron, irónicamente, algunos de los mejores años de su vida. En aquel tiempo feliz, los prisioneros políticos franceses gozaban de un suave confinamiento. Proudhon estaba bien alojado y bien alimentado. Podía escribir, estudiar y recibir a sus amigos. Se le permitió incluso, durante la mayor parte de su prisión, salir de la cárcel una vez a la semana para cuidar de sus asuntos. Durante este período, Proudhon escribió tres libros, dos de los cuales figuran entre sus mejores obras. Continuó editando sus sucesivos periódicos e, incluso, tuvo ocasión de casarse e iniciar la formación de una familia. La restricción en sus movimientos fue compensada, ampliamente, por la falta de distracción, y no hay duda de que durante estos años la vida de Proudhon ganó en riqueza y productividad. Cuando todo terminó y estaba a punto de marchar de Sainte-Pélagie, en el verano de 1852, Proudhon escribió satisfecho: “¿Qué he perdido? Si hiciera el balance con exactitud diría que nada. Sé ahora diez veces más de lo que sabía hace tres años y lo sé diez veces mejor. Sé positivamente lo que he ganado, y, verdaderamente, no sé qué es lo que he perdido”

Lo que perdió Proudhon –y tuvo que lamentarlo el resto de su vida– fue su vocación de periodista. *Le Peuple* llegó a su fin en el colapso de la insurrección contra Luis-Napoleón el 13 de junio de 1849. Proudhon no apoyó la insurrección que advirtió estaba mal planeada y a destiempo. Pero los amigos a quienes había dejado encargados de *Le Peuple* se vieron conducidos, por su entusiasmo, a tomar parte activa, y como resultado de ello, el periódico fue suspendido y sus locales destruidos por la Guardia Nacional.

Pero Proudhon no estaba dispuesto a abandonar su periodismo sin ningún esfuerzo y el 30 de septiembre inició su vida un tercer periódico: *La Voix du Peuple*, generosamente financiado por su amigo y admirador Alexander Herzen. *La Voix du Peuple* fue todavía más popular que sus predecesores ya que la prisión pareció haber dado nuevo brillo a la reputación de Proudhon. En los días en que escribía artículos especiales, se vendían entre cincuenta y sesenta mil ejemplares tan rápidamente que, según Herzen "con frecuencia al día siguiente éstos costaban a un franco en vez de a un sueldo"

La carrera de *La Voix du Peuple* fue tan tormentosa como la de sus predecesores. Constantemente fue suspendido y sancionado, mientras que Proudhon mismo fue perseguido por un artículo en el que, detalladamente, profetizaba el coup d'état de Luis-Napoleón un año antes de que sucediera. Consiguió escapar a una larga condena sólo a base de argumentaciones técnicas. *La Voix du Peuple* fue suspendido, finalmente, en mayo de 1850. Por esta época el apoyo de Herzen casi había desaparecido y no existía ningún otro

bienhechor disponible. Sin embargo, Proudhon comenzó pronto a publicar un cuarto periódico, otra vez llamado *Le Peuple,* que, por falta de dinero, apareció sólo de forma irregular. Proudhon trató de contener sus oleadas de indignación, pero esto no impidió que el primer número fuese secuestrado en cuanto salió de las prensas. Finalmente, *Le Peuple* fue destruido por un nuevo impuesto de imprenta sobre toda la literatura política, que redujo sensiblemente la circulación y dejó el periódico sin recursos para hacer frente a una última multa de 6.000 francos impuesta el 14 de octubre de 1850 bajo la acusación de "provocación a la guerra civil". De esta forma, después de más de dos años, el primer experimento continuado en el periodismo anarquista tocaba a su fin.

Proudhon lamentó su forzosa retirada del periodismo, pero no permitió que le impidiera seguir adelante con sus ideas y el tiempo que ahorraba en los periódicos lo utilizó para escribir libros. De los tres que escribió durante su prisión, dos, por lo menos son de importancia en la historia anarquista.

Las *Confesiones de un revolucionario* que aparecieron en 1850 analizan los acontecimientos de 1848 desde un punto de vista anarquista. Llega a la conclusión de que no se cumplirá la tradición revolucionaria hasta que se acepte el auténtico principio de la revolución; "No más gobierno del hombre por el hombre por medio de la acumulación de capital". *Confesiones de un revolucionario* es en realidad muy interesante por su punto de vista heterodoxo de un acontecimiento histórico particular, por su agudo análisis de las distintas tendencias

políticas del tiempo y por los pasajes autobiográficos que, a pesar del título, se incluyen simplemente para reforzar los argumentos teóricos de Proudhon.

Idea general de la revolución en el siglo XIX, que siguió en julio de 1851, es considerablemente menos brillante en su estilo que las Confesiones. Pero es más importante, como etapa en el progreso del pensamiento anarquista, ya que aquí, más que en cualquier otra de sus obras, Proudhon presenta el examen positivo de la sociedad que había prometido cinco años antes como un suplemento constructivo a *Sistema de las contradicciones económicas*.

Idea general de la revolución en el siglo XIX comienza con un estudio del proceso revolucionario, que Proudhon presenta como un fenómeno necesario. Una etapa que no puede evitarse como tampoco pueden evitarse hechos tan naturales como la muerte, el nacimiento, el crecimiento.

> Una revolución es una fuerza contra la que no puede prevalecer ningún poder divino ni humano y cuya naturaleza es crecer por la misma resistencia que encuentra... Cuanto más la reprimáis, más aumentaréis su vigor y haréis su acción irresistible. Lo mismo sucede precisamente para que triunfe una idea si es perseguida, hostigada y hundida desde su inicio, que si crece y se desarrolla sin impedimentos. Como la Némesis de los antiguos, que no podían conmover ni ruegos ni amenazas, la Revolución avanza con paso sombrío y predestinado sobre las flores sembradas por sus amigos, a través de la

> sangre de sus defensores y sobre los cadáveres de sus enemigos.

Este concepto de la revolución se adapta a la concepción anarquista de la sociedad como parte del mundo de la naturaleza, gobernado por las fuerzas necesarias representantes del reino del destino dentro de cuyos límites el hombre ha de trabajar y conseguir su libertad. Posteriormente, adoptando fórmulas darwinianas, Kropotkin expresaría la idea de forma más científica, presentando las revoluciones como saltos hacia adelante o mutaciones en un proceso evolutivo, pero el concepto general no varía.

Refiriéndose a su propia época Proudhon arguye que es necesaria una Revolución en el siglo XIX porque la Revolución francesa de 1789 sólo cumplió a medias su tarea. Los hombres que la llevaron a cabo sólo se preocuparon por los cambios políticos, y no prestaron atención alguna a los cambios económicos que pedía la muerte del feudalismo.

> La República debía haber establecido la sociedad; pensó sólo en establecer el gobierno [...] Por lo tanto, mientras el problema propuesto en 1789 pareció quedar oficialmente resuelto, fundamentalmente sólo existió un cambio en la metafísica gubernamental, en lo que Napoleón llamaba ideología [...] En lugar de este régimen gubernamental, feudal y militar, imitado del de los antiguos reyes, debe ser construido el nuevo edificio de las instituciones industriales.

Proudhon afirma que ese edificio puede construirse mediante la asociación, pero cautelosamente señala que, con ello, no quiere significar una organización rígida o utópica. La asociación considerada como un fin, en sí misma, es peligrosa para la libertad. Considerada como un medio para conseguir un fin mayor, la liberación de los hombres individuales, puede ser beneficiosa. Hay ya una anticipación de la actitud sindicalista en la afirmación de Proudhon de que las asociaciones deben valorarse sólo en cuanto tiendan a establecer "la república social"

> La importancia de su trabajo no reside en sus pequeños intereses de asociación, sino en su negativa a la férula de los capitalistas, usureros y gobiernos, que la primera revolución dejó sin atacar. Después de ello, cuando hayan sojuzgado la mentira política... los grupos de obreros asumirán los grandes departamentos de la industria que constituyen su herencia natural.

La gran tarea de las asociaciones será oponer a la idea del gobierno la del contrato.

> La idea de contrato excluye la de gobierno... Entre partes contratantes cada uno tiene necesariamente un interés personal y real. Un hombre contrata con ánimo de asegurar su libertad y sus ingresos al mismo tiempo. Entre gobierno y gobernado, por otra parte, prescindiendo de cómo esté organizado el sistema de representación o delegación de la fundón gubernamental, existe necesariamente una alienación de parte de la libertad y medios del ciudadano.

En la generalización de este principio de contrato, en la conversión de la sociedad en una red de entendimientos voluntarios entre individuos libres, es donde ve Proudhon el nuevo orden económico separado de la organización política. Cuando este orden se haya conseguido, ya no habrá ninguna necesidad para el gobierno. Y, volviendo a su vieja doctrina serialista, Proudhon concluye que el final de la serie que empieza en la autoridad, es la anarquía.

Pero Proudhon no abandona el argumento en estos términos generales. En lugar de ello presenta lo más aproximado que tenemos a una utopía proudhoniana, un boceto de cómo deben tomar forma las enmiendas de la sociedad cuando haya triunfado la idea del contrato. Figuran ya aquí los elementos de descentralización, federalismo y control directo de los obreros, que caracteriza las concepciones anarquistas y sindicalistas posteriores. Puede verse una clara progresión de la utopía godwiniana proporcionada por la experiencia de estos cincuenta años en el comienzo de los cuales Godwin vivía en una sociedad principalmente agraria y a cuyo final Proudhon vivía en un mundo que se estaba haciendo firmemente industrial. Éste es el esquema de la sociedad libre, tal como Proudhon nos la presenta.

> En lugar de leyes pondremos contratos; se han acabado las leyes votadas por la mayoría o incluso por unanimidad. Cada ciudadano, cada dudad, cada asociación industrial elaborará sus propias leyes. En lugar de poderes políticos tendremos fuerzas económicas... En lugar de ejércitos tendremos asociaciones industriales. En vez de policía

tendremos identidad de intereses. En lugar de centralización política, tendremos centralización económica.

Los tribunales de justicia serán sustituidos por el arbitraje. Las burocracias nacionales reemplazadas por administración directa descentralizada. Y las amplias empresas industriales o de transporte serán regidas por asociaciones de obreros. La educación será controlada por padres y maestros. La enseñanza académica sustituida por educación integrada con "instrucción inseparable del aprendizaje.

Y educación científica... inseparable de la educación profesional". De esta forma, afirma Proudhon, se conseguirá una unidad social, comparada con la cual el llamado orden de las sociedades gubernamentales aparecerá como es en realidad: "nada sino el caos, que sirve de sustento a una tiranía sin fin"

Idea general de la revolución puede considerarse como la obra central de la carrera de Proudhon. Aquí las sugerencias constructivas de sus primeros libros se conjugan para dar forma a un sistema.

Y aquí también se esbozan las ideas principales que desarrollan sus últimas obras. Como todos los libros de Proudhon –y como los escritos de la mayoría de los demás anarquistas– la obra es muy dura en el ataque. En contraste con su aguda percepción crítica de los errores de las doctrinas revolucionarias autoritarias, encontramos un optimismo un

tanto deshilachado sobre la fe de Proudhon en el poder de la razón y en la tendencia del hombre a detectar y elegir su propio bien. Es cierto que su principal punto de vista –que el remedio para los males sociales no puede hallarse en un nivel político y debe buscarse en las raíces económicas de la sociedad– ha sido reforzado en la historia por las sociedades dominadas políticamente en su perenne fracaso por establecer la justicia económica y social. Incluso, los seguidores anarquistas de Proudhon pronto dejaron de afirmar que la solución podía ser una simple cuestión de arreglo contractual como él había sugerido en sus arrebatos más llenos de esperanza.

La excarcelación, que para la mayoría de los hombres significa un ensanchamiento del horizonte de su vida, llevó a Proudhon a un mundo de frustraciones inesperadas. Dentro de los muros de Sainte-Pélagie, en una escogida compañía de rebeldes, no había podido advertir cuánto había llegado a cambiar la atmósfera de Francia desde el establecimiento del Imperio. Proudhon quedó marcado por el extremismo de sus ideas. Incluso encontró difícil el poder ganarse la vida. Su nombre ahuyentaba a editores, publicistas, patrones e incluso caseros cautelosos. Cuando un editor belga publicó un folleto inocuo titulado *Filosofía del progreso* (en el que Proudhon desarrollaba su idea de un universo "en incesante metamorfosis"), la policía prohibió su importación a Francia.

Pero los años difíciles parecieron tocar a su fin en 1858, cuando Proudhon consiguió convencer a un editor de París para que publicara su obra más sólida e importante, *De la*

justicia en la revolución y en la Iglesia. Esta había comenzado como réplica a un escandaloso ataque personal llevado a cabo por un dudoso apologeta católico que escribía con el nombre de Eugéne de Mirecourt. Pero se convirtió en un vasto tratado que comparaba la justicia trascendental, la justicia de la iglesia, con la justicia inmanente, la verdadera justicia que halla su alojamiento en la conciencia humana y es la auténtica fuerza motriz de la revolución.

De la justicia es un libro extraordinario, lleno de magnífica prosa y cuidadosa erudición, de especulación original y frescos pasajes fascinantes de sus recuerdos de niñez. Si la *Idea general de la revolución* proporciona el mejor resumen de las propuestas sociales de Proudhon, *De la justicia* es el mejor compendio de su individualismo un libro rico en conocimientos, en argumentos, sobre todo en idiosincrasia, lleno de contradicción aparente, pero al fin proyectando una imagen de personalidad que ningún biógrafo de Proudhon ha sido capaz de igualar. Sin embargo, por lo que hace a la historia del pensamiento anarquista, el libro es una obra secundaria, ya que lo que hace es tan sólo tomar las ideas sociales que Proudhon ya había discutido y reconvertirlas en una estructura filosófica más amplia. La justicia inmanente transmutada en términos de acción humana, no es más que la Igualdad y la Igualdad –como Proudhon ya había manifestado– debe alcanzarse por la práctica de la asociación mutualista y la reorganización económica de la sociedad.

De la justicia, como primera obra de importancia que apareció bajo la firma de Proudhon desde 1852, suscitó un

vívido interés. Casi inmediatamente se vendieron seis mil ejemplares, pero menos de una semana después de su publicación, todos los ejemplares no vendidos fueron secuestrados y Proudhon llevado ante los tribunales, acusado de una formidable serie de ofensas contra la moralidad pública, contra la religión y contra el estado. Por segunda vez fue desafortunado frente a sus jueces, y condenado a una sentencia de tres años de prisión y una multa de tres mil francos. Una vez más apeló y, proclamando orgullosamente su repugnancia a huir marchó a Bélgica.

Esta vez tomó el nombre de Durfort y se hizo pasar por profesor de matemáticas. Sin embargo, una entrevista con la policía de Bruselas, que le dio seguridad, le indujo a utilizar de nuevo su propio nombre y a establecer su familia en Bélgica. Allí se dedicó a escribir *La guerra y la paz*, una obra provocativa sobre la sublimación de los impulsos guerreros en ansias de creatividad social. Proudhon también llegó a advertir un nuevo despertar del interés por sus ideas entre intelectuales rusos y obreros franceses. Tolstoi le visitó y un oficial ruso le trajo saludos de Bakunin desde Tomsk, donde éste se hallaba exiliado. Representaciones de obreros llegaron procedentes de Rouen y París para pedir consejo sobre sus actividades. Sus amigos, incluso, llegaron a hablar de la aparición de un partido proudhoniano. Proudhon, sin embargo, negó con cautela semejante evolución. Una carta que escribió a Alfred Darimon nos recuerda, curiosamente, a Godwin en su hincapié sobre la discusión e investigación filosófica en oposición a la actividad de partido. La estructura de pensamiento anarquista, incluso

en ausencia de un lazo histórico claro es sorprendentemente reiterativa en sus manifestaciones.

> Que concluyamos de este hecho aislado la existencia de un partido proudhoniano, tal como vosotros lo llamáis, creo que sería exponernos a una gran decepción [protestó Proudhon]. El pueblo puede ser del partido blanquista, mazziniano o garibaldino, es decir, de un partido donde uno cree, donde uno conspira, donde uno lucha; no son nunca de un partido donde uno razona y piensa. Cierto que, desde el *coup d'état*, tengo motivos para creer que el público que, de vez en cuando, me mostraba su simpatía ha aumentado antes que disminuir. Raramente transcurre una semana sin que tenga pruebas de ello. Pero esa élite de lectores no forma un partido. Son gente que me pregunta sobre libros, sobre ideas, para discutir, para investigación filosófica. En su mayor parte, me abandonarían mañana mismo con desprecio, si les hablara de crear un partido y congregarlos, bajo mi iniciativa, en una sociedad secreta.

En realidad Proudhon exageraba el desligamiento de su postura en aquella época. Lejos de ser un simple hombre de teoría, durante el período final de su vida se embarcó cada vez más en cuestiones sociales. Y, en sus últimos cuatro años, escribió largamente sobre cuestiones tópicas como los derechos literarios (copyright), el realismo en arte, como aparece en las pinturas de Courbet, el federalismo, la abstención de votar y, sobre todo, la capacidad de la clase obrera para dirigir sus propios asuntos.

Había una cierta reciprocidad en la situación. Si Proudhon estaba más ansioso que nunca, desde 1848, para tomar parte en los acontecimientos, se debía, sobre todo, a que el mundo se había interesado más por él. A principios de la década de 1860, la atmósfera política de Francia comenzó a cambiar rápidamente. Por primera vez desde 1848 los obreros demostraban su descontento, mientras que Napoleón III, aj advertir la creciente inseguridad de su régimen, trataba de ganar una amplia base de apoyo popular haciendo concesiones. De nuevo volvió a ser posible la formación de asociaciones abiertas y los obreros avispados se aprovecharon de la relajación de controles para establecer sindicatos y cooperativas de productores. Recordaron, también, cómo Proudhon –casi el único entre todos los dirigentes socialistas– había tomado la defensa de los insurgentes en junio de 1848. Y el mismo aislamiento en que había vivido desde los comienzos del Imperio incrementaron su prestigio. Así, quisiéralo Proudhon o no, comenzó a aparecer un movimiento basado en sus ideas de asociación y crédito mutuo. Pero aunque existieran proudhonianos, y los suficientes como para dominar el movimiento obrero francés de mediados de la década de 1860, no existió nunca un partido proudhoniano. Hasta la ascensión del marxismo, más de veinte años después, el socialismo francés no iba a permanecer adherido a ningún partido en el sentido estricto, y aquí la influencia de Proudhon fue decisiva.

Durante su exilio belga Proudhon se dio cuenta de su creciente popularidad entre los obreros franceses. No fue sin embargo, hasta su regreso a Francia en el otoño de 1862

cuando los problemas de la acción obrera comenzaron a privar en su mente. Durante los últimos meses de su exilio lo que más le preocupaba era la cuestión del nacionalismo, a la que se había dado una importancia renovada por el rápido progreso de Italia hacia la unificación.

El nacionalismo fue, quizá, la herencia más dinámica de la Revolución francesa y, en este sentido, 1848 había incorporado la tradición de 1789. Los objetivos nacionales fueron parejos a las aspiraciones democráticas. A los ojos de la mayoría de los revolucionarios, fuesen jacobinos o socialistas, la liberación de la tierra patria era tan importante como la liberación de los individuos o de las clases. Entre 1848 y la Comuna, Garibaldi y Mazzini se convirtieron en los grandes héroes de la democracia europea. Incluso Bakunin, antes de su fase anarquista final, fue una especie de nacionalista eslavo.

Sin embargo, Proudhon, a pesar de su amor por el pueblo francés y por la tierra francesa, no fue jamás un auténtico nacionalista. Su lealtad más emotiva era de tipo regional. Y la sentía por su Franco Condado nativo, donde, más de una vez, había señalado que lo mejor sería unirse a la Confederación suiza. Para él la unidad de los franceses no era una unidad política, y en *Idea general de la revolución* afirmó claramente su deseo de que se pusiera término a las fronteras nacionales, con todas las divisiones que implican. Fue Proudhon uno de los pocos hombres de 1848 que se dio cuenta de los aspectos reaccionarios del nacionalismo. Y una década más tarde, desconfiaba todavía más del alegre apoyo otorgado por sus colegas radicales a los movimientos nacionalistas, y

especialmente a los de Polonia e Italia. En *La guerra y la paz* cuyo tema central es que “el fin del militarismo es la misión del siglo XIX”, volvió a tocar la cuestión del nacionalismo. Y tan pronto como quedó terminado el libro, inició una campaña epistolar contra los nacionalistas, lo que le apartó de su viejo amigo Herzen, a quien reprochó el prestarse “a todas esas intrigas [nacionalistas], que no representan ni la libertad política, ni el derecho económico, ni la reforma social”

Fue la situación de Italia la que le condujo a dar mayor consideración a los problemas del nacionalismo. Mazzini, Garibaldi y la mayoría de los revolucionarios italianos deseaban construir un estado centralizado a partir de la liberación que parecían tener al alcance de la mano. La mayoría de los miembros de la izquierda francesa les apoyaron. Proudhon, con visión profética, advirtió que un fuerte estado italiano podría conducir tanto al cesarismo interno, como a un quebrantamiento en la política internacional. Por otra parte, Italia tal y como estaba –escindida en muchas unidades políticas pequeñas– le parecía el país ideal para aplicar su propia solución de una unión federal de regiones autónomas, sin gobierno central que impidiera el progreso social, y sin ambiciones nacionalistas que hicieran peligrar la paz y la unidad de Europa.

Los artículos que escribió sobre esta cuestión suscitaron la hostilidad de los patriotas belgas. Se manifestaron ruidosamente frente a su casa, con el resultado final de que Proudhon aprovechó una amnistía política bonapartista y regresó a Francia. De nuevo en París se puso a trabajar en un

libro que recogería sus opiniones sobre el nacionalismo y adelantaría la alternativa federalista. *Del principio federativo*, que apareció en 1863, fue una de sus obras más caóticas, escritas apresuradamente en una época en que su salud comenzaba a menguar. La mayor parte estaba dedicada a pugnas tópicas con los críticos nacionalistas. Su intención básica era llevar su idea de la anarquía, desde el campo de las relaciones económicas e industriales, a la sociedad del mundo en general. De hecho, veía Proudhon la federación como una etapa en el camino hacia la anarquía final, que en aquella época, admitía, podía estar situado siglos más adelante. En la base de ambos veía "el orden público descansando directamente en la libertad y conciencia del ciudadano". En su opinión el principio federal debía actuar desde el nivel más simple de la sociedad. La organización de la administración debería iniciarse en cada localidad y que el pueblo tuviera tanto control directo como fuera posible. Los individuos debían iniciar el proceso federándose en comunas y asociaciones. Sobre este nivel primario la organización confederal sería menos un órgano de administración que de coordinación entre unidades locales. Así la nación sería sustituida por una confederación geográfica de regiones. Europa se convertiría en una confederación de confederaciones, en la que el interés de la provincia más pequeña tendría tanta expresión como el de la más grande. Y en la que todos los asuntos serían resueltos por acuerdo mutuo, contrato y arbitraje. En términos de la evolución de las ideas anarquistas, *Del principio federativo* es uno de los libros más importantes de Proudhon. Presenta el primer desarrollo libertario intenso de la idea de la

organización federal, como una alternativa práctica al nacionalismo político.

El resto de la vida de Proudhon estuvo dominado por su conciencia del creciente descontento de los obreros franceses y por su deseo de dar a ese descontento una expresión articulada. Cuando el gobierno bonapartista celebró elecciones en mayo de 1863, se convirtió en el centro activo de un movimiento abstencionista. Y si no llegó al extremo anarquista de rechazar por completo el parlamentarismo y la votación, declaró que el sufragio universal no significaba “nada” a menos que no fuese “un corolario del principio federal”

No todos los obreros que siguieron a Proudhon en sus ideas federalistas y mutualistas generales, estuvieron de acuerdo con su consejo de abstenerse de la acción parlamentaria. Tres obreros mutualistas se presentaron, sin éxito, como candidatos en 1863. Y el razonamiento que motivó su acción se hizo evidente en 1864 cuando el grupo que la había patrocinado publicó el famoso *Manifiesto de los Sesenta*, uno de los documentos clave del socialismo francés. A excepción de un maestro de escuela, los signatarios eran todos obreros manuales. Dos de ellos, Henri Tolain y Charles Limousin iban a convertirse en dirigentes de la facción proudhoniana en la Primera Internacional.

El Manifiesto afirmaba que, a pesar de la teórica igualdad de todos los franceses desde 1789, las condiciones de un mundo capitalista militan constantemente en contra de los trabajadores. Esta situación está perpetuada por el sistema

parlamentario existente, en el que los diputados –en lugar de hablar por todas sus constituyentes– representan tan sólo intereses en los que ellos mismos se hallan implicados. Por lo tanto, es necesario que los obreros estén representados por hombres de su propia clase quienes formularán "con moderación, pero con firmeza, nuestras esperanzas, deseos y derechos"

Aunque no estaba de acuerdo con el *Manifiesto de los Sesenta*, Proudhon reconoció su importancia. Lo discutió extensamente con algunos de los signatarios y también con obreros que le preguntaron su opinión sobre él. A un grupo, en Rouen, declaró que debería hallarse algún modo de que los obreros fueran representados, pero afirmó que esto no podría hacerse dentro de la sociedad tal y como estaba constituida. Los partidos existentes y las instituciones políticas estaban todos ideados para servir a las clases acomodadas, y los obreros debían reconocer esta situación. Sin quererlo, Proudhon estaba afirmando la inevitabilidad del duro conflicto social que iba a sacudir a Francia en los años posteriores a su muerte: "Os digo con toda la energía y tristeza de mi corazón: separaos de aquellos que se han apartado de vosotros... Mediante esta separación, venceréis; sin representantes, sin candidatos". En otras palabras, la salvación de los obreros es tarea de los obreros mismos. Los anarquistas que siguieron a Proudhon iban a sostener de forma consistente este punto de vista.

Estas discusiones sobre el *Manifiesto de los Sesenta* se convirtieron en el pretexto para el último libro de Proudhon *De*

la capacidad política de las clases obreras, en el que trabajó, persistentemente, durante su última enfermedad. “A pesar de los dioses, a pesar de todo –afirmó– yo tendré la última palabra.” Proudhon consideraba el libro tan importante que dictó sus últimos pasajes a Gustave Chaudey en su lecho de muerte. Tenía razón en el sentido de que *De la capacidad política* influyó, más que ningún otro de sus libros, en el desarrollo del movimiento obrero en Francia e indirectamente, a través del sindicalismo, en el desarrollo del anarquismo por toda Europa y las Américas. Dio, además, el toque final a la visión anarquista en cuya formulación había empleado toda su vida.

En este libro, Proudhon elabora su propia afirmación, hecha en 1848, de que “el proletariado debe emanciparse a sí mismo”, celebrando la entrada de los obreros, como fuerza independiente, en el campo de la política. “Poseer la capacidad política –declara– es tener la conciencia de uno mismo como miembro de la colectividad, afirmar la idea que resulta de esta conciencia y perseguir su realización. Todo aquel que cumpla estas tres condiciones, es capaz.” Proudhon mantiene que el *Manifiesto de los Sesenta*, a pesar de sus errores, enseña al proletariado francés a comenzar a cumplir estas condiciones. Es consciente de que su vida y necesidades, hacen de él un grupo separado con su propio lugar en la sociedad y su propia misión en la evolución social. La idea que surge de esta conciencia, es la de la mutualidad que, apuntando a la organización de la sociedad en una base igualitaria, da a la clase obrera un carácter progresivo. La realización llega por medio del federalismo. El federalismo garantizará al pueblo

auténtica soberanía. El poder procederá desde abajo y descansará sobre “grupos naturales” unidos en cuerpos coordinadores para instrumentar la voluntad general. La sensibilidad de este sistema quedará asegurada por la derogación inmediata de cualquier delegación. Los “grupos naturales” serán idénticos a las unidades obreras de la sociedad, y así el estado político desaparecerá y será sustituido por una red de administración social y económica. Se conseguirá la anarquía en su sentido positivo.

Proudhon murió en enero de 1865, antes de que se publicara su testamento. Había vivido lo suficiente para oír con alegría la noticia de la fundación de la Primera Internacional, en gran parte por iniciativa de sus propios seguidores. Un gran cortejo siguió su cadáver hasta el cementerio de Passy, en el que veteranos del 48 se mezclaron con miles de obreros parisinos anónimos: los hombres que dentro de pocos años iban a luchar en defensa de la Comuna. Fue una simbólica reunión de dos generaciones de revolucionarios y subrayó la peculiar importancia de Proudhon como figura de transición. Demostró en su vida y en sus ideas el cambio en la actitud libertaria, desde el desinteresado idealismo, que representa Godwin, hasta la participación más amplia en la lucha social más manifiesta en Bakunin y sus sucesores. Proudhon mismo evolucionó de teórico de un mundo agrario a intérprete de una sociedad industrial. Las experiencias de los obreros en los países latinos les estaban haciendo cada vez más receptivos a una doctrina que parecía ofrecerles un camino fuera del impasse decepcionante de una democracia política gobernada por los propietarios. El anarquismo, como movimiento, iba a

surgir, por último, hacia finales de la década de 1860, fuera de este *rapprochement* de las ideas de los revolucionarios y de los deseos nacientes de un amplio sector de la clase obrera. Proudhon no creó el movimiento anarquista –aunque comparte con Godwin el mérito de haber creado el anarquismo–. Y podría haber rechazado muchas de sus manifestaciones posteriores, pero sin su obra preparatoria difícilmente hubiera surgido ese movimiento bajo la capitanía de su discípulo más espectacular y más herético: Mijaíl Bakunin.

CAPÍTULO V

EL IMPULSOR DESTRUCTOR

Entre todos los anarquistas, Mijaíl Bakunin fue el que, de manera más coherente, vivió y comprendió su papel. En los casos de Godwin, Stirner y Proudhon siempre parece haber una divisoria entre los extremos lógicos o apasionados del pensamiento y las realidades de la vida diaria. Estos hombres terroríficos, tal como les veían sus contemporáneos, sacados de sus estudios se transformarían en el ex-clérigo pedante, en el ceñudo preceptor de señoritas y en el antiguo artesano –orgulloso de su elegante tipografía– que resulta ser un padre de familia modelo. Esto no significa que ninguno de ellos fuera, fundamentalmente incoherente. Tanto Godwin como Proudhon mostraron un valor ejemplar al desafiar a la autoridad cuando así lo ordenaban sus conciencias. Pero su impulso a la rebelión parecía realizarse, por completo, mediante su actividad literaria. Y en el terreno de la acción su falta de convencionalismo raramente pasaba de los más tibios grados de excentricidad.

Bakunin, por el contrario, fue monumentalmente excéntrico, un rebelde que en casi todas sus acciones parecía expresar los aspectos más violentos de la anarquía. Fue el primero de una

larga serie de aristócratas que se unieron a la causa anarquista. Jamás perdió una gracia natural, que combinaba con una expansiva bonhomie rusa y con una desconfianza instintiva para con todas las convenciones burguesas. Físicamente era un gigante, y su estampa maciza y desmelenada podía impresionar al auditorio mucho antes de que empezara a conquistar su simpatía con su convincente oratoria. Todos sus apetitos –con la única excepción del sexual– fueron enormes. Hablaba durante noches enteras; era un lector omnívoro; bebía brandy como si fuera vino. En un solo mes de encarcelamiento en Sajonia se fumó 1.600 cigarros y comía de manera tan voraz que el director de la cárcel, un austríaco comprensivo, se sintió movido a concederle ración doble. Virtualmente carecía del sentido de la propiedad o de la seguridad material. Durante una generación vivió de los regalos y préstamos de amigos y admiradores, daba con la misma generosidad con que recibía y, literalmente, no se preocupaba en absoluto del mañana. Era inteligente y culto, pero ingenuo. Espontáneo y afable, pero astuto. Leal hasta el último extremo, pero tan imprudente que exponía constantemente a sus amigos a peligros innecesarios. Como insurrecto y conspirador, como organizador y propagandista, era un energúmeno de entusiasmo revolucionario. Podía inspirar libremente sus ideales a otros hombres y conducirles por su propia voluntad a la acción en las barricadas o en la sala de conferencias.

Pero había veces, en que toda esta actividad enorme e incansable cobraba la apariencia de un gran juego de una infancia prolongada. Y en ocasiones los extremismos de palabra y de obra de Bakunin produjeron pasajes de pura

comedia que le convirtieron en la caricatura y no en el ejemplo del anarquista. Le vemos paseando por las calles de una ciudad suiza disfrazado, poco convincentemente, de pastor anglicano. O enviando, ingenuamente, cartas cifradas con la clave escrita en el sobre. O fanfarroneando ante conocidos ocasionales con historias acerca de los enormes, y totalmente imaginarios, ejércitos secretos que tenía a sus órdenes. Es difícil negar la justicia del retrato que con tanta ironía trazó E. H. Carr en la única biografía inglesa de Bakunin.

Pero Bakunin sigue siendo una figura demasiado sólida para descalificarla como un mero excéntrico. Si fue un necio, fue uno de esos necios de Blake, que alcanzan la sabiduría persistiendo en la necedad. Y tuvo la suficiente grandeza –y se acomodó lo bastante adecuadamente a su propia época– para convertirse en uno de los hombres más influyentes en la tradición general revolucionaria y en la historia particular del anarquismo. Y así ha sido, tanto por sus fracasos, como por sus triunfos, y sus fracasos fueron muchos.

Para empezar, fracasó en algo en que muchos de los grandes anarquistas han tenido éxito: como escritor. Aunque escribía copiosamente, no dejó un solo libro completo para transmitir sus ideas a la posteridad. Carecía, como admitió ante Herzen en cierta ocasión, del sentido de la arquitectura literaria. Y tenía, también, escasa resistencia, de modo que todo lo que escribía perdía muy pronto su orientación original y generalmente era abandonado. Sus mejores ensayos son piezas breves producidas para ocasiones especiales, con toda la debilidad de la literatura de encargo. Las ideas que pueden

recogerse en sus escritos tampoco son muy originales, salvo cuando habla de la organización de las revoluciones. Por otra parte, dice muy poco que, de algún modo, no se derive de Hegel o Marx, de Comte o Proudhon.

Sus admiradores, pese a admitir la falta de fundamento de sus pretensiones literarias y teóricas, por lo general arguyen con la afirmación de que la verdadera importancia de Bakunin estriba en su calidad como hombre de acción. Pero incluso sus acciones, por teatrales que fueran, parecen a menudo singularmente ineficaces. Estuvo complicado en más conjuras sin sentido y en más empresas peligrosas, que muchos otros revolucionarios en una época particularmente inclinada a semejantes aventuras. Llegó demasiado tarde a la fase activa del único levantamiento triunfante de su vida, la Revolución de Febrero de 1848 en París. Las otras cinco insurrecciones, diseminadas por el mapa de Europa, en las que tuvo una participación destacada, fueron todas ellas desastres heroicos o cómicos fracasos. Las sociedades secretas que gustaba de inventar abortaron o expiraron muy pronto debido a las disensiones internas. Y finalmente murió siendo un hombre solitario, ajeno a la lucha a la que había consagrado su vida, y abandonado por sus propios seguidores anarquistas.

Pero en compensación por su debilidad, Bakunin tuvo las virtudes de la entrega y la penetración, y estas virtudes le condujeron a realizaciones importantes. Comprendió, con más claridad que Proudhon, que hacia los años sesenta había llegado el momento en que las teorías anarquistas podían ser utilizadas como un medio para activar el descontento de los

obreros y campesinos en los países latinos. Esta comprensión le condujo a la Primera Internacional. En ella percibió, claramente, las implicaciones autoritarias del socialismo marxista. En el conflicto entre Marx y Bakunin dentro de la Internacional se desarrollaron por vez primera las diferencias inconciliables entre las concepciones autoritaria y libertaria del socialismo. Y en esta lucha la facción encabezada por Bakunin se fue configurando, gradualmente, hasta convertirse en el núcleo del movimiento anarquista histórico. Bakunin debe a sus años de vinculación con la Internacional su importancia duradera. Sin ellos, hubiera sido sólo el miembro de más colorido de la hueste de revolucionarios excéntricos, que llenaron los centros de exilio de Suiza e Inglaterra durante las décadas de mediados del siglo XIX.

Como tantos otros anarquistas, Bakunin era por nacimiento y por educación un hombre del campo. Había nacido en 1814 en la hacienda de Premukhino, en la provincia rusa de Tver. Su padre, Alexander Bakunin, era un cauto liberal de la escuela del siglo XVIII, hombre de cultura y poeta aficionado. Había estado en París durante la Revolución Francesa y se había doctorado en Filosofía en Padua. Su mujer, Varvara, pertenecía a la influyente familia de los Muraviev. Tres de sus primos, a quienes Mijaíl Bakunin conoció de niño, estuvieron complicados en la primera de las revoluciones rusas: el motín decembrista, de los constitucionalistas, en 1825. La familia era numerosa. Los diez hijos formaban un grupo estrechamente unido y lleno de afecto. En sus años de exilio, Bakunin podía mirar atrás, a la felicidad de su niñez, con esa especie de nostalgia romántica que tan a menudo se advierte en las

memorias de los aristócratas rusos nacidos a principios del siglo XIX.

La vida en Premukhino era de una sencillez casi espartana, pero, dado que Alexander Bakunin era discípulo de Rousseau, la educación de los niños fue esmerada. Durante aquellos primeros años, Mijaíl aprendió las lenguas –francés, alemán, inglés e italiano– que más tarde le serían tan útiles en su carrera de revolucionario internacional. En aquella época, para un caballero ruso, era casi una obligación emplear parte de su vida en el ejército o en la burocracia, y Mijaíl, el primogénito, fue enviado a la Escuela de Artillería de San Petersburgo. Fue un estudiante díscolo, pero, finalmente obtuvo su grado y fue enviado de guarnición al remoto campo de Lituania. El tedio, la aversión a la disciplina y un repentino amor a los libros hicieron que le desagradara la vida militar. Al año siguiente volvió a su casa, fingiéndose convincentemente enfermo, y consiguió ser dispensado de sus obligaciones. Un par de meses después estaba en Moscú, donde encontró a Nikolai Stankevich, el primero de los hombres que habrían de ayudarle en su camino hacia la revolución.

Transcurría, entonces, el período en que los jóvenes intelectuales rusos empezaban a responder a las influencias que se filtraban, a través de las barreras de la censura, desde Europa occidental. El romanticismo literario, la metafísica alemana y el pensamiento social francés, encontraban conversos en los círculos literarios de Moscú y San Petersburgo. En torno a Stankevich se reunían los discípulos de Hegel. En torno a Herzen, los fascinados por las doctrinas

socialistas de Fourier, Saint-Simon y Proudhon. Bakunin siguió a Stankevich, y cuando este último abandonó Rusia, se convirtió –por la fuerza de su personalidad– en el dirigente de los hegelianos de Moscú. En Rusia su hegelianismo siguió siendo ortodoxo y autoritario, y, a pesar de sus intermitentes rebeliones contra la autoridad familiar, fue sorprendentemente fiel al régimen zarista. Estaba ya en relaciones amistosas y de deudor con Herzen, pero no hay pruebas de que en esta época estuviera, de algún modo, influido por las ideas socializantes del futuro director de *La Campana*,

Esta indiferencia hacia las ideas radicales durante sus años de Moscú, es lo que da al cambio de actitud de Bakunin –tras su salida de Rusia en 1840– el carácter teatral de una conversión emocional. Había experimentado ya un intenso malestar romántico, una sensación de claustrofobia espiritual que en esa época afligía a muchos rusos. Y hacia 1839 advertía que su misma existencia como pensador dependía del acceso a las fuentes del saber, que le estaban vedadas por las circunstancias de la sociedad zarista. “No puedo seguir aquí ni un momento más”, gritaba exasperando a sus hermanas, y en su imaginación, Berlín se convertía en la Meca filosófica. En la primera de una serie de muchas cartas parecidas, le pedía a Herzen un préstamo sustancial para pagar su huida. “De este viaje espero un renacimiento y un bautismo espiritual –le decía–. Siento dentro de mí las posibilidades muy grandes y muy profundas y que hasta ahora he realizado muy poco.” Herzen le proporcionó el préstamo y acompañó al deudor al muelle del Neva, donde embarcó.

En Alemania, Bakunin fue, durante casi dos años, un estudiante entusiásticamente aplicado que exploraba los círculos intelectuales y la sociedad bohemia de Berlín. Su más íntimo compañero fue Iván Turguenev, que más tarde le hizo entrar en la literatura como modelo de Rudin, el héroe de su primera novela. Bakunin albergaba, todavía, ambiciones académicas y se veía como futuro profesor de filosofía de la Universidad de Moscú.

Pero en él tenía ya lugar el cambio que anunciaba su esperado renacimiento. Iba incómodamente de filósofo en filósofo. Pensaba con creciente repugnancia en abandonar la libertad mental de Europa por el oscurantismo intelectual de Rusia. Incluso empezó a encontrar insoportable Berlín. Hacia finales de 1841 hizo un viaje a Dresde, que inesperadamente se convirtió en el lugar donde su vida tomó un giro decisivo. Aquí conoció al hombre que menos se pensaba y que inició su conversión.

Arnold Ruge había aparecido ya como un pomposo actor secundario en la vida de Proudhon y de Stirner. Era uno de los jóvenes hegelianos más destacados. Había vuelto contra el maestro, las doctrinas de Hegel, con sus afirmaciones de que el método dialéctico podía ser empleado para demostrar que todo fluye y que, por tanto, la revolución es más real que la reacción. Bakunin se sumergió inmediatamente en los escritos de estos filósofos heterodoxos y completó su conversión al ideal social revolucionario mediante la lectura de *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea* de Lorenz von Stein, que apareció en 1841. Las doctrinas de Fourier y de

Proudhon, que había ignorado cuando Herzen las propagaba en Moscú, le parecía ahora que ofrecían, como recordaba años después, “un mundo nuevo en el que me sumergí con todo el ardor de un sediento delirante”

Celebró su conversión escribiendo y publicando en los *Deutsche Jahrbücher de Ruge*, con el seudónimo literario de Jules Elysard, el primero y uno de sus más importantes ensayos, *La reacción en Alemania*. En su mayor parte, era un intento de características hegelianas –joven– de presentar la doctrina de Hegel como algo, básicamente, revolucionario. Pero había un sentimiento bakuninista, auténtico, en el tono apocalíptico y en el énfasis en la destrucción, como preludio necesario para la creación. Ahora la revolución es negativa, afirma Bakunin; pero cuando triunfe se convertirá automáticamente en positiva. Su voz adquiere un tono de exaltación religiosa, cuando describe el fin deseado del proceso revolucionario. “Habrá una transformación cualitativa, una nueva vida, una revolución revivificadora, un nuevo cielo y una nueva tierra, un mundo joven y poderoso en el que todas nuestras disonancias presentes quedarán resueltas en un todo armónico.” Finaliza con la admonición que se ha convertido en la cita más conocida de Bakunin: “Pongamos nuestra confianza en el espíritu eterno que destruye y aniquila sólo porque es la fuente insondable y eternamente creadora de toda vida. El impulso de destrucción es también un impulso creador”

Bakunin no aparece todavía como un anarquista. No ha desarrollado, aún, su visión social para apoyar su rebelión instintiva, contra todo lo establecido y que se presenta como

permanente. Pero en *La reacción en Alemania* formula por primera vez una rebelión perpetua. Hace hincapié en el elemento destructor del proceso revolucionario que dará color a cada una de sus ideas. Lo convierte así en uno de los elementos más importantes de su versión del anarquismo.

Durante este período las influencias se sucedían una tras otra. Un año después, Bakunin encontró en Zúrich al comunista alemán Wilhelm Weitling. Weitling, como Proudhon, era un trabajador autodidacta, un sastre que se había visto complicado en uno de los levantamientos parisinos de Blanqui durante los años treinta. Ahora se dedicaba a formar sociedades secretas entre los trabajadores suizos, que escuchaban su prédica de una revolución realizada con despiadada violencia y que, paradójicamente, conduciría a un mundo de Utopía. Weitling fue el primer militante revolucionario que encontró Bakunin, y su ejemplo convirtió al joven ruso, de rebelde teórico, en rebelde práctico. Es más: Weitling tenía una frase que parecía responder al problema social de una forma tan simple que se introdujo en la mente de Bakunin como una poderosa simiente. “La sociedad perfecta no tiene gobierno, sino sólo una administración. No tiene leyes, sino únicamente deberes. No tiene castigos, sino medios de corrección”. Weitling, a su manera, era un anarquista primitivo. Mezclaba, inconsistentemente, el proudhonismo con el gusto por la conspiración que había tomado de Blanqui. Se trataba de una combinación que el propio Bakunin habría de repetir, a una escala mucho más dramática, que la que jamás alcanzara Weitling.

Parece que Bakunin se vio complicado en cierta medida en las actividades secretas de Weitling. Esta experiencia revolucionaria se convirtió, también, en una iniciación en el exilio. Cuando Weitling fue detenido y expulsado de Suiza, él nombre de Bakunin apareció de modo comprometedor en sus papeles. Bakunin fue mencionado, públicamente, en un informe sobre las actividades comunistas, publicado por las autoridades del cantón de Zúrich. La embajada rusa lo notificó a San Petersburgo, y Bakunin fue citado a comparecer, en su patria, para explicar su conducta. Se negó a ello, y fue condenado *in absentia* a la deportación y trabajos forzados en Siberia por tiempo indefinido.

Su camino le condujo entonces, inevitablemente, a París, que era todavía, a pesar del régimen orleanista, la Roma de los idealistas revolucionarios. Allí se reunió con muchos rebeldes famosos: Marx y Lelewel, George Sand y Pierre Leroux, Cabet y Lamennais, y con Proudhon, el más importante en aquel tiempo y con quien mejor congeniaba. Con Proudhon, que se diferenciaba de otros socialistas franceses por su brusquedad jurasiana y por su espíritu abierto, Bakunin habló noches enteras, descubriendo las contradicciones hegelianas ante infinitas tazas de té. En estas discusiones, que duraban hasta el alba, su amorfo revolucionarismo fue modelado por primera vez. “Proudhon es el maestro de todos nosotros” había de declarar mucho después, cuando el manto de la jefatura anarquista había caído sobre sus hombros. Y, pese a que estaba en desacuerdo con Proudhon en puntos vitales de la acción revolucionaria, y pese a rechazar su defensa de la posesión individual, y sus ideas sobre la banca de crédito

mutuo, nunca dejó de considerarle como un auténtico revolucionario y como al mejor de todos los filósofos socialistas.

Pero en los años inmediatamente siguientes no fue la doctrina proudhoniana, ni siquiera el socialismo en sentido general, lo que dominó las actividades de Bakunin. Fue, más bien, una preocupación por el destino de sus compatriotas eslavos, todavía sometidos a los autócratas de Rusia, Austria y Turquía. Su atención se volvió, primero, hacia los polacos, que a mediados del siglo XIX simbolizaban, particularmente para los demócratas de la Europa occidental, la suerte de las nacionalidades sometidas. Y ello pese a que la adhesión de los nacionalistas polacos a los principios democráticos era, cuando menos, dudosa. En 1846 todavía había pequeños levantamientos en las partes de Polonia ocupadas por Prusia y por Austria. La represión de estos levantamientos suscitó una ola de simpatía que Bakunin llevó a su punto culminante. En noviembre de 1847 pronunció su primer discurso público en un banquete en París al que asistían 1.500 refugiados polacos. Eligió como tema la alianza entre Polonia y la Rusia “real” como cosa diferente de la Rusia “oficial”. Por vez primera enunció el tema clave del período intermedio de su vida: la unión en la rebelión de los pueblos eslavos y la consiguiente regeneración de Europa. Declaró:

> La reconciliación entre Rusia y Polonia es una causa grande. Significa la liberación de sesenta millones de almas, la liberación de todos los pueblos eslavos que gimen bajo

> un yugo extranjero. Significa, en una palabra, la caída, la caída irremediable del despotismo en Europa.

Unos días más tarde, a causa de una queja del embajador ruso, Bakunin era deportado a Bélgica. Pero regresaba poco más de dos meses después, cuando el Rey Ciudadano huía de la Revolución de Febrero en dirección contraria. Bakunin cruzó la frontera a pie y llegó a París tan pronto como se lo permitió el destartalado sistema ferroviario. Figuró entre los trabajadores de la Guardia Nacional que ocuparon los cuarteles de la rue Tournon, y empleó sus días, y gran parte de sus noches, en una fiebre de excitación y de actividad.

> Respiré a través de todos mis sentidos y por todos mis poros la intoxicación de la atmósfera revolucionaría [recordaba posteriormente, en la forzada tranquilidad de la celda de una cárcel]. Fue un día de fiesta sin principio ni fin. Veía a todo el mundo y no veía a nadie. Todos los individuos se perdían en la misma muchedumbre innumerable y vagabunda. Hablaba con todos los que encontraba sin recordar mis propias palabras o las de los demás. Mi atención era absorbida a cada paso por nuevos acontecimientos y objetos y por noticias inesperadas.

Pero la exaltación de Bakunin se alimentaba de la acción, y no había acción. En París la oleada revolucionaria empezaba a disminuir. Pero había esperanza en la marcha general de Europa. Había caído una monarquía; estaban amenazadas las demás. Sólo el imperio ruso reinaba todavía sin disturbios. Y era natural que Bakunin pensara en llevar el fuego sagrado a su

propio país. El punto débil de Rusia era Polonia, y Bakunin decidió iniciar allí sus actividades. Pidió prestados 2.000 francos al gobierno provisional francés, e inició lo que había de convertirse en una odisea sensacional.

Su primera meta fue el Gran Ducado de Posen, en el sector de Polonia dominado por Prusia. La policía prusiana le interceptó en Berlín, y le sugirió, sutilmente, que lo mejor que podía hacer era ir a Breslau. Allí se estaban reuniendo los refugiados polacos con la esperanza de provocar levantamientos en la Polonia austríaca y en la rusa. Pero Breslau fue un desencanto para Bakunin. Los polacos estaban desorganizados y divididos. El único sentimiento que parecía unirles era la desconfianza hacia Bakunin, sobre el cual los agentes zaristas difundían el rumor de que era uno de sus propios espías. Entonces le llegaron noticias de que el Comité Nacional Checo estaba reuniendo un Congreso Eslavo. Cuando partió hacia Praga, sus esperanzas de una unión revolucionaria de los pueblos eslavos oprimidos aumentaban de nuevo, pero sólo para hundirse en las intrigas de la asamblea real. Los eslavos meridionales consideraban a la Rusia zarista como su salvador frente a los turcos. Muchos de los checos y croatas alimentaban la esperanza de sustituir a los germanos como raza dominante en el imperio habsburgo. Y sólo un pequeño grupo de delegados, mostró cierta simpatía por el revolucionarismo paneslavo de Bakunin. Imitando a Weitling, trató de formar con ellos una sociedad secreta.

Si en el Congreso Bakunin encontró pocos camaradas, en cambio encontró muchos en el levantamiento que estalló el

último día, cuando algunos estudiantes y trabajadores de Praga levantaron barricadas en nombre de la libertad checa. La leyenda de Bakunin le atribuye –y sin duda esto es apócrifo– haber iniciado el levantamiento disparando sobre las tropas austríacas desde las ventanas del hotel Estrella Azul. Ciertamente, se sintió en su elemento cuando empezó la lucha, dando consejos militares a los insurrectos y combatiendo en las barricadas. Los rebeldes se mantuvieron durante cinco días, y al final, Bakunin se deslizó entre las tropas austríacas y se abrió camino hasta el ducado de Anhalt, una isla de liberalismo en una Alemania que se retiraba a una profunda reacción tras el primer entusiasmo de 1848.

Bakunin escribió en Anhalt su *Llamamiento a los eslavos*, el principal documento de su período nacionalista. Hacía un llamamiento en favor de la destrucción del imperio austríaco, por una gran federación de todos los eslavos. Profetizaba el papel mesiánico del pueblo ruso, y consideraba a su patria como la clave de la destrucción mundial de la opresión. Hoy, en realidad, se advierte una amarga ironía en su semicumplida profecía de que "la estrella de la revolución se elevará alta e independiente sobre Moscú desde un mar de sangre y fuego, y se convertirá en la estrella polar de una humanidad liberada"

Para Bakunin, las revoluciones nacionales tenían ya implicaciones internacionales. Y fue mucho más lejos en el camino del anarquismo al declarar que semejantes movimientos sólo podían tener éxito si incluían la revolución social. En el pasaje más significativo del Llamamiento encontramos una fuerte influencia de Proudhon. Pero se trata

de un proudhonianismo impregnado de la personal mística de la destrucción de Bakunin.

> Desde los primeros días de la primavera [de 1848] quedaron planteadas dos grandes cuestiones: la cuestión social y la cuestión de la independencia de todas las naciones, la emancipación interna y externa, a la vez, de los pueblos. No eran unos cuantos individuos; no era un partido, sino el admirable instinto de las masas, el que planteaba estas cuestiones por encima de todas las demás y exigía su pronta solución. Todo el mundo comprendía que la libertad no era más que una mentira, cuando la gran mayoría de la población está condenada a llevar una existencia de pobreza. Y cuando, privada de educación, de descanso y de paz, está destinada a servir de pasadera para los poderosos y los ricos. Así, la revolución social se presenta, como una consecuencia natural y necesaria, de revolución política.
>
> Y, al mismo tiempo, se creía que mientras hubiera una sola nación perseguida en Europa no sería posible, en ninguna parte, el triunfo completo y decisivo de la democracia... Ante todo, debemos purificar nuestra atmósfera y transformar, por completo, el entorno en que vivimos, pues corrompe nuestros instintos y nuestras voluntades, coacciona nuestros corazones y nuestras inteligencias. Por tanto, la cuestión social, aparece en primer lugar como la transformación de la sociedad.

Estas ideas acerca de la primacía de la revolución social, la indivisibilidad de la libertad (con su supuesto rechazo del individualismo de Stirner), la necesidad de la ruptura completa de la sociedad para empezarla de nuevo, habían de incorporarse a la posterior doctrina anarquista de Bakunin de los años sesenta. Asimismo, algunos otros aspectos del *Llamamiento a los eslavos*, como el énfasis en el papel revolucionario de los campesinos y el rechazo de la democracia parlamentaria. Aquí, sin embargo, llegamos a un punto dudoso, puesto que en 1848, Bakunin, todavía, no había elaborado sus ideas posteriores acerca de la organización libertaria. En esta época, su rechazo del estado burgués no es incompatible con la visión de una dictadura revolucionaria que recorre todo su período paneslavo. Como confesaría más tarde, durante 1848 pensaba en una organización secreta de conspiradores que continuaría después de la revolución y constituiría "la jerarquía revolucionaria". Incluso en 1860 todavía le hablaba a Herzen de una "dictadura férrea encaminada a la emancipación de los eslavos".

Con todo, la liberación de los eslavos no fue lo que dio lugar al pasaje más épico de la inicial madurez de Bakunin. Por una ironía, fue la defensa de los alemanes, a quienes consideraba los conservadores del espíritu de la reacción. En marzo de 1849 el pueblo de Dresde se alzó en defensa de la constitución de Frankfurt para una Alemania federada democrática, constitución que había sido rechazada por el rey de Sajonia. Casualmente Bakunin se encontraba en la ciudad, dedicado a incrementar la agitación en Bohemia. No simpatizaba con los objetivos democráticos de los insurrectos sajones. No eran

eslavos ni social-revolucionarios. Pero sus enemigos, los reyes de Sajonia y de Prusia, eran también los suyos. Y cuando Richard Wagner le convenció para que visitara los cuarteles generales de los rebeldes, no pudo resistir el impulso de participar en la lucha, simplemente porque era una lucha. Combatió y organizó, con desinteresado entusiasmo. Fue capturado tras la derrota de la revolución cuando se retiraba con unos cuantos supervivientes a Chemnitz donde esperaba llevar la rebelión.

Empezó, entonces, la larga peregrinación de la agonía. Los sajones le mantuvieron en la cárcel durante un año y le condenaron a muerte. Tras un tardío indulto, le entregaron a los austríacos, quienes le encarcelaron durante otros once meses, encadenado, la mayor parte del tiempo, al muro de una celda en la fortaleza de Olmütz. Fue condenado otra vez a muerte, indultado, y entregado de nuevo, esta vez a los rusos. En su propio país, no hubo siquiera la parodia de un juicio. Había sido condenado hacía años, y desapareció, sin formalismos, en la fortaleza de Pedro y Pablo.

Bakunin permaneció en la cárcel durante seis años. Se le cayeron los dientes a causa del escorbuto. Quedó hinchado y perdió el cabello. Su único contacto con el mundo exterior se producía en las raras ocasiones en que se permitía que le visitaran miembros de su familia. La soledad y la inactividad mellaban profundamente el espíritu de este hombre activo y sociable, pero no quebrantaron su voluntad ni destruyeron su mente. En una nota que pasó secretamente a su hermana Tatiana escribía:

> La cárcel ha sido buena para mí. Me ha dado tiempo libre y el hábito de la reflexión, y, por decirlo así, ha consolidado mi espíritu. Pero no ha cambiado ninguno de mis viejos sentimientos. Por el contrario, los ha hecho más ardientes, más absolutos que antes, y, en lo sucesivo, todo lo que quede de mi vida podrá resumirse en una sola palabra: libertad.

El sentimiento de esta carta secreta, que brota claramente del corazón de Bakunin, es lo que debemos recordar al considerar la única obra escrita que le fue permitido elaborar durante su encarcelamiento, la famosa *Confesión*, que escribió a instigación del zar y que fue hallada en los archivos de la policía tras la Revolución rusa. ¡Una confesión de Bakunin al zar, en la que humildemente pide perdón por sus pecados contra la autocracia! Se convirtió en el deleite de los enemigos de Bakunin y causó consternación entre sus admiradores.

Pero una ojeada a las circunstancias y a la propia *Confesión* le excusa en gran medida. Debe recordarse que –a diferencia de los revolucionarios rusos de generaciones posteriores, que en las cárceles y fortalezas de Rusia realizaron actos de resistencia heroica– Bakunin no se sentía perteneciente a un movimiento al que no tuviera que traicionar. Por lo que sabemos, estaba solo. Era el único revolucionario existente en Rusia –y, además, desconocido de todos, salvo de sus carceleros y sus jefes–. En lo que respecta a la *Confesión*, no es, en modo alguno, el documento abyecto que, sin duda, esperaba el zar y que acaso Bakunin pretendió escribir como un astuto engaño encaminado a asegurar el deseado traslado a Siberia. Gran parte de él es

una viva descripción de sus actividades, de sus impresiones y de sus planes durante los años revolucionarios de 1848 y 1849. Solicita el perdón por ellos, pero niega sus excusas, mediante pasajes en los que mantiene que Rusia es un país en que la opresión es mayor que cualquier otro de Europa. Se niega además a dar el nombre de sus cómplices en la actividad revolucionaria. Nicolás leyó la *Confesión* con el mayor interés y se la envió al Zarevitch con la observación de que valía la pena leerla y de que era "muy curiosa e instructiva". Pero comprendió, con más claridad que quienes virtuosamente condenaban a Bakunin, los pasajes desafiantes que demostraban que, en el fondo de su corazón, el pecador no se había arrepentido. Decidió dejar a Bakunin pudriéndose en su celda. Sólo en 1857, después de los extraordinarios esfuerzos de sus parientes, que ocupaban altos cargos, Alejandro II accedió, finalmente, a ofrecerle la alternativa del exilio.

Los cuatro años que pasó en Siberia casi fueron felices en comparación con los de la cárcel. Bakunin fue aceptado, rápidamente, en los círculos sociales de Tomsk e Irkutsk, donde los exiliados políticos formaban una aristocracia intelectual no oficial. Se casó con una muchacha polaca bonita y ligera de cascos. Trató de persuadir al gobernador, su primo Muraviev-Amurski, de que se convirtiera en el dictador de una Rusia revolucionaria; y no abandonó, ni por un momento, la idea de escapar. Finalmente, consiguió empleo como agente comercial; esto le permitía viajar, y por fin, en 1861, cuando el gobernador que sustituyó a Muraviev resultó ser otra relación familiar, consiguió permiso para hacer un viaje hasta el Amur. Una serie de coincidencias felices y de astutos engaños le

permitieron embarcarse en Nicolayevsk en un navío americano. A partir de aquel momento estaba en libertad. Regresó a Londres. Vía Japón, San Francisco y Nueva York. Irrumpió en casa de Herzen, en Paddington, lleno de entusiasmo por la causa revolucionaria. Aunque su cuerpo había envejecido espantosamente, la prisión y el exilio habían preservado su espíritu, de la misma manera que el hielo siberiano preserva la carne de los mamuts. Había vivido en un estado mental |dé animación suspendida, inmune a las desilusiones que los hombres libres habían sufrido en los años que mediaban. Decía Herzen:

> La reacción europea no existió para Bakunin. Los duros años de 1848 a 1853 no habían existido para él. De ellos no tenía más que una sumaria, parcial y empalidecida conciencia... Los acontecimientos de 1848, por el contrario, los tenía enteramente presentes, muy cerca de su corazón [...] todavía resonaban en sus oídos y danzaban ante sus ojos.

Sus mismas teorías habían permanecido intactas en aquellos doce años de alejamiento. Y volvió a ellas con el mismo entusiasmo el día de su detención por la causa polaca. Volvió a la federación de todos los eslavos y a la revolución social que sería la condición y la coronación de ambas cosas. A primera vista, parecía natural que ocupara su lugar junto a Herzen en la orientación de la propaganda, en favor de una Rusia liberal que se estaba realizando a través de *La Campana*. Pero las diferencias de opinión y de carácter pronto les dividieron. Herzen, a su manera, estaba cerca del anarquismo al que ahora

se aproximaba Bakunin. Aborrecía el estado, despreciaba las democracias occidentales y consideraba que en el campesinado ruso y en su vida comunal estaba la salvación de Europa. Pero carecía de la ardiente fe de Bakunin en la violencia y en la destrucción, y, temperamentalmente, era demasiado pesimista para esperar de Rusia algo más revolucionario que un gobierno constitucional. También desconfiaba de los polacos y de su particular inclinación al nacionalismo expansivo. Por consiguiente, la asociación, duró, difícilmente, unos meses, y luego Bakunin se retiró a concentrarse en sus propios planes grandiosos.

"Me ocupo sólo de la causa polaca, rusa y paneslava", le dijo a uno de sus corresponsales. Cobró conciencia de que en los años sesenta, a diferencia de los cuarenta, había verdaderamente revolucionarios en la propia Rusia. Los más activos habían formado sociedades secretas como Tierra y Libertad, y había establecido contactos, más bien tenues, con sus representantes. Pero estos esfuerzos por unir todos los elementos de la rebelión eslava en un movimiento paneslavista único no tuvieron éxito y fueron interrumpidos por la insurrección polaca de 1863.

Como antiguo héroe de las barricadas, Bakunin sintió que no podía permanecer ausente del escenario de la acción. Tenía presente sin duda la triunfante invasión de Sicilia por Garibaldi, cuando decidió unirse a una expedición de un par de centenares de polacos que habían fletado un barco británico para que les llevara desde Estocolmo a Lituania. Aquí esperaban levantar al pueblo y formar una fuerza rebelde con

la que atacar por el flanco al ejército ruso. En cualquier caso, el plan era bastante descabellado. Dadas las personalidades y las monstruosas indiscreciones de Bakunin y de sus asociados polacos, se convirtió en un fracasó ridículo que finalizó cuando el capitán inglés, temeroso de los cruceros rusos, desembarcó de nuevo en Suecia a la legión, que se llenaba de acusaciones mutuas. Esto puso fin a las ilusiones de Bakunin sobre los nacionalistas polacos e hizo que sus entusiasmos paneslavos se marchitaran rápidamente. A finales de 1863 abandonó Londres por Italia y por la última fase de su carrera.

En Italia encontró Bakunin su segundo hogar. El amigable y temperamental carácter italiano le sedujo. Empezó a moverse en una sociedad en la que las fidelidades regionales y el gusto por la conjura florecían de manera natural. Las aguas en que se disponía a pescar estaban agitadas por un descontento creciente, no sólo hacia la monarquía de los Saboya, sino también por el movimiento nacionalista republicano, que se centraba en torno a Mazzini. El descontento era más manifiesto entre los intelectuales, pero reflejaba el resentimiento permanente a inarticulado de los pobres de Italia, para quienes la liberación política había significado muy poco. Había llegado un momento, en que un llamamiento a la revolución social podía encontrar amplio eco en casi todas las clases de Italia. Y en los restantes años de la década de 1860, Bakunin habría de explotar estas oportunidades y fundar en Italia las primeras organizaciones, a partir de las cuales surgió finalmente el movimiento anarquista.

Se estableció primero en Florencia, donde unas cartas de recomendación de Garibaldi le abrieron las puertas de los círculos republicanos. Su casa se convirtió muy pronto en un lugar de reunión de revolucionarios de todos los países, con los que fundó su primera Fraternidad secreta, que ha pasado a la historia como una organización nebulosa. Bakunin la concebía, al parecer, como una orden de militantes disciplinados, entregados a la propagación de la revolución social. Un maestro italiano llamado Gubernatis, que perteneció a ella durante un breve período, estimó que sus miembros eran unos treinta. Parece que ya en esta época Bakunin ambicionaba crear un movimiento internacional pues el gran geógrafo francés, Élisée Reclus, asistió a una de las reuniones florentinas y posteriormente afirmaba que, en otoño de 1864, Bakunin y él hacían planes para una Fraternidad Internacional.

No se sabe muy bien qué ocurrió con la Fraternidad Florentina, aunque Gubernatis afirmaba que se disolvió antes de que Bakunin abandonara la ciudad, en dirección a Napóles, a principios del verano de 1865. En el sur encontró un entorno que respondía mejor, y varios de los italianos a los que trató en esta época –Giuseppe Fanelli, Saverio Friscia y Alberto Tucci– habrían de convertirse finalmente en entregados propagandistas bakuninistas. En Nápoles fundó Bakunin su Fraternidad Internacional. Durante el verano de 1866 había reclutado ya un grupo de seguidores y conseguido una organización de cierta complejidad, al menos sobre el papel. Sus diversos documentos, particularmente el *Catecismo revolucionario*, que Bakunin escribió para sus miembros, indican que él y sus seguidores estaban dando ya los pasos

finales para llegar a una concepción anarquista. La Fraternidad se oponía a la autoridad, al estado y a la religión. Estaba en favor del federalismo y de la autonomía comunal. Aceptaba el socialismo debido a que el trabajo ha de ser la única base del derecho humano y de la organización económica del estado. Y declaraba que no podía conseguirse la revolución social, por medios pacíficos.

En su organización, sin embargo, la Fraternidad Internacional planeaba una estructura jerárquica y ponía un énfasis, nada libertario, en la disciplina interna. En la cumbre de la jerarquía debía estar la Familia Internacional, una aristocracia de militantes probados, de todos los países, que elaboraría planes revolucionarios. La base de la Fraternidad pertenecería a Familias Nacionales cuyos miembros deberían obediencia incondicional a las juntas nacionales.

Para calibrar el verdadero alcance de la Fraternidad se debe contrapesar el optimismo y el gusto por la mixtificación de Bakunin con las pruebas exteriores. Escribiendo a Herzen en julio de 1866, Bakunin alardeaba:

> En la actualidad tenemos adheridos en Suecia, Noruega, Dinamarca, Inglaterra, Bélgica, Francia, España e Italia. Tenemos también algunos amigos polacos y entre nosotros contamos, incluso, con algunos rusos. La mayoría de las organizaciones mazzinianas de la Italia meridional, de la Falange Sacra, se han pasado a nuestro bando. En el sur de Italia, especialmente, las clases inferiores están viniendo a nosotros en mane. Y la materia prima no nos hace tanta

falta como hombres ilustrados e inteligentes que actúen honestamente y que sean capaces de darle forma.

En realidad, la gran mayoría de la base que Bakunin afirmaba tener parece haber sido imaginaria. En ninguna parte hay pruebas de deserciones masivas en las filas mazzinianas. Y las únicas secciones activas de la Fraternidad Internacional, que es posible identificar, son los pequeños grupos sicilianos y el Comité Central de Bakunin y sus amigos de Nápoles. En lo que respecta a adheridos no italianos, aparte de unos cuantos rusos y polacos refugiados en esta ciudad, Élisée Reclus es el único que puede ser identificado con toda certeza en 1866, aunque Emil Vogt y Cæsar de Pæpe fueron reclutados en 1867.

Más adelante estudiaré cómo estos pobres comienzos de la Fraternidad Internacional condujeron al vigoroso movimiento anarquista italiano de los años setenta. Aquí me ocupo de la carrera del propio Bakunin, y en relación con ella la Fraternidad Internacional es importante, porque le indujo, a través de la redacción de documentos como el *Catecismo revolucionario*, a clarificar los estadios finales de su marcha hacia el anarquismo auténtico. También le dio experiencia práctica en la construcción de una organización y le puso en contacto con algunos de los hombres que se convertirían en sus asociados activos en la gran lucha dentro de la Internacional.

Sin embargo, no fue la Internacional lo que atrajo la atención de Bakunin. Fue, más bien, un Congreso que había de celebrarse en Ginebra en septiembre de 1867 bajo los auspicios de un comité internacional de liberales. En él se

discutiría “el mantenimiento de la libertad, la justicia y la paz” en una Europa amenazada por un conflicto entre Prusia y la Francia imperial. El carácter no revolucionario de la empresa quedaba indicado por los nombres mismos de sus patrocinadores, entre los que figuraban John Bright y John Stuart Mill. Pero a Bakunin le parecía una oportunidad excelente para sacar su campaña de la clandestinidad de los grupos conspiratorios y llevarla a la arena abierta de la discusión pública.

Las hazañas de Bakunin en 1848, su encarcelamiento y su huida de Siberia le habían convertido en una figura legendaria en la Europa occidental. Su aparición en el Congreso por la Paz y la Libertad –su primera aparición pública tras la conferencia de Praga dieciocho años antes– suscitó el mayor interés. Fue elegido para el comité ejecutivo. Cuando se adelantaba hacia el estrado –un hombre que andaba bamboleándose, prematuramente envejecido, vestido descuidada y no demasiado limpiamente– Garibaldi se levantó para abrazarle. Y los seis mil delegados coreando su nombre de fila en fila, se levantaron espontáneamente para aplaudir a este héroe del momento de la causa de la libertad.

El calor de este recibimiento se entibió pronto, pues las opiniones de Bakunin sobre casi todos los temas eran demasiado extremadas para la mayoría liberal del Congreso. Desarrolló el punto de vista federalista de una manera casi ortodoxamente proudhoniana, pero suscitó bastante oposición porque no pudo resistirse a emplear el tono de la destrucción:

> La paz universal será imposible mientras exista el actual estado centralizado. Hemos de desear su destrucción para que, sobre las ruinas de estas uniones forzadas –organizadas desde arriba por el derecho de la autoridad y la conquista– puedan surgir uniones libres, organizadas desde abajo por las libres federaciones, de comunas en provincias, de las provincias en naciones, y de las naciones en los Estados Unidos de Europa.

Con todo, en las mentes de los delegados quedó lo bastante del atractivo del primer día, para elegir a Bakunin como miembro del comité central de la Liga que el Congreso fundó. Y dominó este pequeño órgano cuando preparaba sus informes para el segundo Congreso en 1868. Para beneficio de sus colegas compuso una amplia tesis, que, posteriormente, se publicaría con el título de *Federalismo, socialismo y antiteologismo*. La sección dedicada al federalismo se basaba, una vez más, en las ideas de Proudhon. Y Proudhon dominaba también, en parte, la sección dedicada al socialismo, que subrayaba la estructura clasista de la sociedad de la época y el carácter irreconciliable de los intereses de capitalistas y trabajadores. Bakunin definió su actitud socialista en los siguientes términos:

> Lo que exigimos es que se proclame de nuevo este gran principio de la Revolución francesa: que todo hombre ha de disponer de los medios materiales y morales para desarrollar toda su humanidad. Principio que, en nuestra opinión, ha de traducirse en el problema siguiente: organizar la sociedad de tal manera que cualquier

> individuo, hombre o mujer, que llegue a la vida, encuentre tan cerca de sí como sea posible medios iguales para el desarrollo de sus diferentes facultades y para su utilización mediante su trabajo. Organizar una sociedad que, al hacer imposible para cualquier individuo, sea quien sea, la explotación de otro, permita a cada uno participar en la riqueza social –que en realidad no se produce más que por el trabajo– sólo en la medida en que haya contribuido a producirla mediante su propio trabajo.

La cláusula final, que he puesto en cursiva, indica que también aquí Bakunin se alinea junto a Proudhon. A diferencia de los anarco-comunistas de los años ochenta, no creía en la máxima "De cada uno según sus medios, a cada uno según sus necesidades", sino en la fórmula, radicalmente diferente, "De cada uno según sus medios, a cada uno según sus hechos". El viejo destino de Adán: "Ganarás el pan con el sudor de tu frente", todavía sustentaba el mundo de las ideas de Bakunin. Para eliminarlo fue necesario el santo optimismo de los Kropotkin y los Malatesta.

Sin embargo, aunque Bakunin en términos de Kropotkin, no era comunista, difería de Proudhon en que tomó la asociación, que éste había aceptado de mala gana como un medio para tratar con la industria a gran escala, y la convirtió en un principio fundamental de organización económica. El grupo de trabajadores, la colectividad, ocupa el lugar del trabajador individual como unidad básica de organización social. Con Bakunin la principal corriente del anarquismo se aparta del individualismo, incluso en su mitigada forma proudhoniana.

Más adelante, durante las sesiones de la Internacional, los seguidores colectivistas de Bakunin habrían de oponerse a los seguidores mutualistas de Proudhon –los otros herederos de la anarquía– en lo relativo a la cuestión de la propiedad y la posesión.

Bakunin no convirtió al comité central de la Liga en un adepto de su programa completo. Pero convenció a sus miembros para que aceptaran las recomendaciones al Congreso de Berna de septiembre de 1868 notablemente radicales, que exigían la igualdad económica y atacaban implícitamente la autoridad de la Iglesia y del Estado. Pero el Congreso rechazó la recomendación por una mayoría que mostró claramente a Bakunin que a través de la Liga poco podía conseguir para promover la revolución social. Al final del Congreso, él y diecisiete de sus seguidores se retiraron formalmente de la organización. Además de sus tres fieles partidarios italianos, Fanelli, Tuca y Friscia figuraban entre ellos otros varios hombres que más tarde desempeñaron papeles importantes en la historia anarquista, en particular Élisée Reclus, el ruso Zhukovsky y el tejedor lionés Albert Richard. Hubo una notable proporción de un centenar de delegados, ¡que representaban a la ya moribunda Liga, y entre ellos reclutó Bakunin al núcleo de su siguiente organización.

Fue ésta la famosa Alianza Internacional de la Democracia Socialista. La Alianza no sustituyó, en principio, a la Fraternidad Internacional, que sobrevivió como una especie de organización, en la sombra, de los íntimos de Bakunin hasta su disolución en 1869. Pero a escala internacional desempeñó la

función de organización propagandística abierta que, en el plan original de la Fraternidad, se asignaba a las Familias Nacionales. En el plan de la nueva organización apareció una relajación del principio jerárquico. Como otras federaciones anarquistas posteriores, la Alianza habría de estar formada por grupos más o menos autónomos unidos entre sí por burós nacionales. El programa era, también, más explícitamente anarquista, que el de la Fraternidad Internacional. Y en algunos aspectos mostraba la influencia de la Asociación Internacional de Trabajadores, de la que Bakunin se había convertido en miembro individual dos meses antes de abandonar la Liga para la Paz y la Libertad. El federalismo se subrayaba más que antes –el programa hacía un llamamiento en favor de la destrucción completa de los estados nacionales y su sustitución por una unión mundial "de asociaciones libres, agrícolas e industriales"–, y los objetivos económicos y sociales de la Alianza se resumían, concisamente, en el siguiente párrafo:

> [La Alianza] desea sobre todo la abolición total y definitiva de las clases y la igualación política, económica y social de los sexos. Para alcanzar este fin, exige, ante todo, la abolición del derecho de herencia, para que en el futuro aquello de que disfrute cada uno sea igual a lo que produzca. De acuerdo con la decisión adoptada por el último congreso de los trabajadores celebrado en Bruselas, la tierra y los instrumentos de trabajo, así como cualquier otro capital, sólo puede ser utilizado por los trabajadores agrícolas e industriales.

Hasta el advenimiento de los anarco-comunistas esto habría de ser, en términos generales, el programa del movimiento anarquista.

Hoy es difícil precisar hasta qué punto pensaba Bakunin que la Alianza de la Democracia Socialista podía tener vida propia, y hasta qué punto la planeó como un caballo de Troya, que le permitiría introducir un ejército de anarquistas en el corazón de la Internacional. Sin embargo, a la vista de los esfuerzos realizados para crear órganos i de la Alianza en diversos países parece muy improbable que la considerara simplemente como una organización para un frente temporal Fanelli fue a España en noviembre de 1868 y fundó ramas en Barcelona y Madrid. Se formaron otras secciones en Lyon, Marsella, Nápoles y Sicilia. La sección principal, con todo, estaba en Ginebra, donde funcionaba también el buró central bajo la dirección personal de Bakunin. Así, la Alianza, por muy tenuemente que fuera, se difundió por los países latinos. Pero a diferencia de las Fraternidades, tuvo verdadera vida más allá del círculo personal inmediato a Bakunin. Todas las pruebas indican que éste y sus principales asociados se tomaron muy en serio la formación y que esperaban que tuviera una existencia duradera como organismo anarquista con cierta autonomía dentro de la Primera Internacional. Esperaban que actuara, como una especie de grupo radical siempre en vela, como una especie de legión liberada de “propagandistas, apóstoles y, finalmente, organizadores”, como los calificaba Bakunin.

Con este espíritu, la Alianza solicitó formalmente la admisión como cuerpo en la Internacional. John Becker, un socialista

alemán que había sido coronel en el ejército de Garibaldi, fue el elegido para transmitir la solicitud. Acaso porque se sabía que Marx –que ahora había afianzado su control sobre el Consejo General de la Internacional en Londres– le respetaba. Con la esperanza más bien ingenua de solucionar los problemas mediante el contacto personal, Bakunin –que ya había discutido con Marx las perspectivas de la Internacional en 1864 en Londres– le envió entonces una curiosa carta en la que una evidente devoción a la causa de la clase obrera se combinaba con una bastante torpe adulación. Decía:

> Desde que me despedí pública y solemnemente de los burgueses en el Congreso de Berna no he conocido otra compañía ni otro mundo que el de los trabajadores. Ahora mi patria es la Internacional, de la que usted es uno de los principales fundadores. Vea pues, querido amigo, que soy su discípulo, de lo que me enorgullezco.

Marx no quedó impresionado ni convencido. Como antiguo paneslavista, como admirador de Proudhon y como defensor de una teoría de la revolución espontánea basada, en gran parte, en los campesinos y en los elementos *déclassés* de la sociedad urbana, Bakunin le resultaba sospechoso por partida triple. Y, además, por no estar definidos los conflictos fundamentales entre los dos respecto a la acción política y al estado. Un hombre menos preocupado por el poder personal que Marx, podía, también, sentirse alarmado por el tipo de burocracia en el interior de la Internacional que solicitaba la Alianza. Las ramas locales de la Alianza habían de convertirse en ramas de la Internacional, pero conservando, al mismo

tiempo, sus vínculos con el buró central de Bakunin en Ginebra. Los delegados de la Alianza en la Internacional celebrarían sus propias reuniones separadas en el mismo momento y lugar que el organismo más amplio.

Ante semejante perspectiva, los marxistas alemanes, los blanquistas franceses y los tradeunionistas británicos del Consejo General cerraron filas. La admisión de la Alianza fue rechazada en base a que una segunda organización internacional, dentro o fuera de la Asociación Internacional de Trabajadores, sólo podía fomentar las facciones y las intrigas. La decisión era bastante razonable. La ironía residía solamente en que estaba inspirada por el único hombre del movimiento socialista internacional que superaba a Bakunin en el fomento de las facciones y las intrigas.

Bakunin se inclinó ante la decisión del Consejo General. La Alianza fue disuelta públicamente (todavía está por responder la cuestión de hasta qué punto siguió existiendo en secreto), y la absorción de sus ramas, transformadas en secciones de la Internacional, se produjo durante la primavera de 1869. Sólo la sección ginebrina conservó el viejo título de Alianza de la Democracia Socialista, que cambiaría posteriormente por el de Sección de Propaganda. Entró en la Internacional con ciento cuatro miembros y permaneció separada de la sección ginebrina existente.

La disolución de la Alianza apenas influyó Sobre la ascendencia que supo ganarse Bakunin cuando logró poner pie en la organización superior. Las secciones española e italiana

no alteraron su actitud con el cambio de nombre. Dentro de la Internacional siguieron fieles a Bakunin y a su anarquismo antipolítico y colectivista. La influencia de Bakunin también tuvo fuerza en el sur de Francia y en Bélgica. Y en 1869 consiguió un seguimiento considerable en la Federación Romanda, el grupo de treinta secciones que componían la Suiza francófona, una de las regiones más fecundas para la actividad internacionalista.

Los militantes de la Federación Romanda más fieles a Bakunin fueron los relojeros de las aldeas del Jura, que a su trabajo artesanal unían las labores de cultivo y que procedían del mismo fondo campesino que Proudhon. Los inspiró en amplia medida un joven maestro de escuela, Jacques Guillaume, a quien Bakunin había conocido en 1867 en el Primer Congreso de la Liga por la Paz y la Libertad. En el interior de la Federación Romanda, se produjo en seguida una escisión entre los trabajadores de Ginebra, conducidos al campo marxista por un refugiado ruso, Nikolai Utin, y los hombres del Jura. Finalmente los montañeros bakuninistas rompieron con los primeros y se separaron formando una Federación del Jura, que durante la década de 1870 se convirtió en un centro de pensamiento libertario y en el verdadero corazón del movimiento anarquista, en sus primeros años.

Ya antes de la fundación de la Federación del Jura se había librado la primera batalla entre Bakunin y los marxistas en el Congreso de la Internacional en Basilea en septiembre de 1869. Este Congreso señaló un cambio en el equilibrio de poder

dentro de la Internacional. Durante los cuatro primeros años de la vida de la organización, el conflicto fundamental se había producido entre los mutualistas proudhonianos y el heterogéneo bloque de adversarios –comunistas, blanquistas, tradeunionistas ingleses–. Sobre éstos Marx había consolidado su influencia a través del Consejo General. Los mutualistas eran una especie particular de anarquistas. Se oponían al revolucionarismo político y combinaban un deseo de mantener alejados de la Internacional a todos los elementos burgueses con una propaganda insistente sobre el crédito mutuo y las sociedades cooperativas, como base de la reorganización social. Se trataba de proudhonianismo sin Proudhon. Ninguno de los dirigentes mutualistas –Tolain, Fribourg o Limousin– había heredado la visión revolucionaria o el dinamismo personal de su maestro. En el Congreso de Bruselas de 1868, los mutualistas habían sido derrotados al oponerse a la colectivización. Y en el Congreso de Basilea estaban en clara minoría. Incluso algunos de los delegados franceses se oponían ahora a su idea de la "posesión" individual. La lucha de Marx contra los mutualistas había terminado, virtualmente, en 1869. Sólo pudo regocijarse de ello para enfrentarse inmediatamente con una de las más formidables formas proteicas del anarquismo.

Los bakuninistas convencidos formaban sólo un grupo relativamente pequeño entre los setenta y cinco delegados asistentes al Congreso de Basilea. El propio Bakunin representaba a Nápoles. Le apoyaban siete suizos, dos lioneses, dos españoles y un italiano. Al mismo tiempo el encuadernador parisino Eugéne Varlin, el belga De Pæpe y unos cuantos

delegados más, simpatizaban con él sin ser realmente discípulos suyos. Bakunin dominó la conferencia con la fuerza de su personalidad y el poder de su oratoria más que por el número de sus partidarios, y consiguió echar por tierra los planes de los marxistas. Como sucede con frecuencia la cuestión concreta en torno a la que se produjo la derrota, tenía escasa vinculación real con las diferencias fundamentales entre los socialistas libertarios y los autoritarios. Era un problema sobre la abolición del derecho de herencia, que Bakunin exigía como primer paso para la igualación social y [económica. La actitud de Marx, que no asistió a la conferencia, parecía más revolucionaria, pero en realidad era más reformista que la de Bakunin. Marx deseaba, nada menos que la socialización completa de los medios de producción, aunque estaba dispuesto a aceptar mayores impuestos hereditarios como medida de transición. Bakunin consiguió una victoria aparente, pues su propuesta obtuvo treinta y dos votos a favor y veintitrés en contra. La de Marx sólo consiguió dieciséis contra treinta y siete, pero en la práctica el resultado fue un empate, pues las abstenciones contaban como votos negativos y así la propuesta de Bakunin, en la que se abstuvieron trece delegados, no consiguió la mayoría absoluta necesaria para la inclusión en el programa de la Internacional.

A partir de este momento la lucha entre Marx y Bakunin se hizo rápida e inevitablemente más profunda. Fue en parte una lucha por el control de la organización. Bakunin capitaneaba a los internacionalistas de los países latinos contra Marx y el Consejo General, tratando de quebrantar su poder. Pero fue también un conflicto de principios y de personalidades.

En algunos aspectos Marx y Bakunin eran parecidos. Ambos habían bebido en la violenta fuente del hegelianismo y su intoxicación duró toda la vida. Los dos eran autoritarios por naturaleza y amantes de la intriga. Ambos, a pesar de sus defectos, estaban sinceramente entregados a la liberación de los pobres y de los oprimidos. Pero en otros aspectos diferían mucho. Bakunin tenía una expansiva generosidad de espíritu y una amplitud de miras que le faltaba a Marx, el cual era vanidoso, vengativo e insufriblemente pedante. En su vida diaria, Bakunin era una mezcla de aristócrata y bohemio, cuya facilidad de trato le permitía traspasar todas las barreras de clase. Marx seguía siendo un inveterado burgués, incapaz de establecer verdadero contacto personal con representantes auténticos del proletariado al que esperaba convertir. Sin duda, como ser humano, era más admirable Bakunin; el atractivo de su personalidad y su fuerza de penetración instintiva a menudo le daban ventaja sombre Marx, a pesar de que en términos de ilustración y de capacidad intelectual era superior este último.

Las diferencias de carácter se proyectaban en las diferencias de principio. Marx era autoritario y Bakunin libertario. Marx era centralista y Bakunin federalista. Marx propugnaba la acción política de los trabajadores y planeaba conquistar el estado; Bakunin se oponía a la acción política y trataba de destruir el estado. Marx se pronunciaba en favor de lo que hoy llamamos nacionalización de los medios de producción; Bakunin, por el control obrero. El conflicto se centró realmente, como siempre ha ocurrido entre anarquistas y marxistas, en la cuestión del período de transición entre el orden social existente y el futuro. Los marxistas rindieron

tributo al ideal anarquista al aceptar que el objetivo último del socialismo y del comunismo había de ser la extinción gradual del estado, pero pretendían que durante el período de transición debía perdurar el estado en la forma de la dictadura del proletariado. Bakunin, que había abandonado sus ideas acerca de una dictadura revolucionaria, exigía la abolición del estado lo más pronto posible, incluso a riesgo de un caos temporal, que consideraba menos peligroso que los males a que no podía escapar ninguna forma de gobierno.

Cuando tales divergencias de objetivos y de principios se unen a semejantes diferencias de carácter, los conflictos son inevitables y no hubo de transcurrir mucho tiempo para que la rivalidad en el interior de la Internacional se convirtiera en una guerra sin cuartel. Pero antes de llegar a sus batallas finales debemos detenernos a considerar dos episodios importantes en la vida de Bakunin ocurridos poco después de su victoria moral en el Congreso de Basilea. Cada uno de ellos fue, a su manera, una derrota moral.

El primero comenzó con la llegada a Ginebra a principios de la primavera de 1869 de Sergei Nechayev, un estudiante de la Universidad de Moscú que había formado un círculo revolucionario, hablaba de arrasarlo todo a sangre y fuego y emprendió la huida cuando supo que la policía le seguía la pista. Más tarde Nechayev había de entrar en la literatura universal como el modelo de Peter Verkhovensky, el personaje de Los posesos. Y aunque el retrato de Dostoievsky es una caricatura que no hace suficiente justicia del auténtico valor de Nechayev, pone de relieve con mucha exactitud las

características más manifiestas del joven revolucionario: su fatalismo nihilista, su falta de compasión y de encanto personal, su amoralismo calculado y su tendencia a considerar a todos los hombres y mujeres como instrumentos a utilizar para la causa de la revolución, mágicamente identificada, naturalmente, consigo mismo. Nechayev no era anarquista; era más bien un creyente en la dictadura revolucionaria que llevó el nihilismo hasta ese extremo repulsivo en el que el fin justifica toda clase de medios, en el que se niega al individuo junto con todo lo que hay en la sociedad, y en el que la voluntad autoritaria del terrorista se convierte en la única justificación de sus acciones. Y esto, además, no era simplemente una posición teórica: Nechayev puso en práctica realmente sus teorías para justificar el asesinato, el hurto y el chantaje que él mismo practicaba. Solamente aparece en la historia del anarquismo en virtud de su maligna influencia sobre Bakunin.

La fascinación ejercida por Nechayev sobre Bakunin recuerda otras relaciones desastrosas entre hombres de edades muy diferentes: Rimbaud y Verlaine, o Lord Alfred Douglas y Oscar Wilde. Ciertamente parece haber existido un poso de homosexualidad sumergida. De hecho, resulta difícil encontrar otra explicación para la sumisión temporal del generalmente autocrático Bakunin a este siniestro joven. Abiertamente, sin embargo, la amistad se daba entre dos revolucionarios muy conscientes de sí mismos, cada uno de los cuales trataba de exagerar su propia importancia mediante engaños extravagantes. Nechayev le contó a Bakunin –y parece que logró convencer a este veterano de las prisiones rusas– que se

había escapado de la fortaleza de Pedro y Pablo y que era el delegado de un comité revolucionario que controlaba una red de conspiradores extendida por toda Rusia. Bakunin, a su vez, aceptó a Nechayev en la Alianza Revolucionaria Mundial (organización fantasma de la que no hay más referencia) como el agente n.° 2.771 de la sección rusa. Habiendo formado una alianza tácita de los dos enormes pero espúreos *apparats*, Bakunin y Nechayev colaboraron en la preparación de literatura que había de ser distribuida en Rusia. Probablemente Nechayev era el más activo de los dos, pero al menos uno de los siete panfletos impresos ostentaba la firma de Bakunin; se titulaba *Unas palabras a nuestros jóvenes hermanos de Rusia*. Los panfletos más sensacionales, *Cómo se presenta la cuestión revolucionaria* y *Principios de revolución,* no estaban firmados. Ambos ensalzaban la destrucción indiscriminada en nombre de la revolución y predicaban la santificación de los medios por el fin. "No reconocemos más actividad que la obra de exterminio –dice *Principios de revolución*– pero admitimos que las formas en que se manifiesta esta actividad serán extremadamente variadas: el veneno, el puñal, la soga, etc.

Más extremista todavía era un manuscrito cifrado, titulado *Catecismo revolucionario*, que se halló en posesión de Nechayev cuando éste fue detenido finalmente por las autoridades suizas en 1870. Señalaba los deberes del revolucionario ideal, que debía perder su individualidad y convertirse en una especie de monje del exterminio, en un descendiente de los Hashishins en el siglo XIX. Dice este *Catecismo*:

> El revolucionario es un hombre que ha hecho un voto. Debe ocuparse por completo de un único interés, con un único pensamiento y una sola pasión: la Revolución. [...] Solamente tiene un objetivo y una ciencia: la destrucción. [...] Entre él y la sociedad hay una guerra a muerte, incesante, irreconciliable. [...] Debe haber una lista de los condenados a muerte, y ejecutar la sentencia según el orden de sus correspondientes iniquidades.

El *Catecismo revolucionario* y los panfletos con él relacionados ocupan una posición tan discutible en la última parte de la vida de Bakunin como la *Confesión* al principio de su madurez. Los marxistas han hecho todo lo que han podido por atribuirle la paternidad de todos estos documentos sanguinarios. Y los anarquistas han hecho todo lo posible para descargar la culpa sobre Nechayev. La falta de pruebas directas hace imposible todavía la solución del problema. Probablemente Bakunin contribuyó a escribir cuando menos algunos de los panfletos no firmados, que contienen elogios de bandidos como Stenka Razin y que se parecen mucho a ciertos pasajes de sus primeros escritos. Por otra parte, las referencias al "veneno, el puñal y la soga" de los *Principos de revolución* sugieren una mentalidad mucho más estrecha que la suya, la cual se regocijaba considerando las formas cataclísmicas de la destrucción. El *Catecismo revolucionario* entra en una categoría muy diferente, pues nunca fue editado y muy bien puede haber sido redactado por el propio Nechayev a su regreso a Rusia en agosto de 1869 para crear su nueva organización revolucionaria, la Justicia del Pueblo. El título es idéntico al del documento que escribió Bakunin para la Fraternidad

Internacional en 1865, pero esto no es una prueba de su paternidad.

Sin embargo, Bakunin permitió que los *Principios de revolución* fueran impresos sin protesta alguna por su parte, lo cual apunta, cuando menos, en el sentido de su aprobación tácita. Hemos observado ya su predilección por los aspectos más medievales de la conspiración. Aunque todo lo que sabemos de su vida sugiere que en la acción era el más bondadoso de los hombres. Su imaginación –modelada por el romanticismo de los años cuarenta en Rusia– estaba siempre presta a excitarse por sueños melodramáticos de sangre y fuego. Y –como a muchos revolucionarios profesionales– le asaltaba la tentación de considerar su misión como una guerra santa en la que el mal había de ser destruido para purificar el mundo y abrir paso al reino de los cielos. Que no se convirtió por completo a la táctica de Nechayev lo muestra el disgusto que desplegó cuando este último empezó a ponerla en práctica. Bakunin puede haber sido tan devoto de la moralidad de la clase media como Alfred Doolittle, pero conservaba una preocupación aristocrática por las buenas maneras. Podía censurar a los jóvenes de las aldeas del Jura por proferir palabras gruesas delante de las mujeres, y no parece haber duda de que, aunque en teoría podía encontrar deliciosamente, horrorosas las propuestas de Nechayev, en la práctica las consideraba simplemente groseras.

Nechayev, sin embargo, tenía toda la cerrazón mental del más extremo fanático, y para él no había diferencia entre idea y consecuencia. Habiendo regresado a Rusia y creado su

sociedad secreta, procedió a asesinar a sangre fría a un estudiante llamado Ivanov, de quien sospechaba que informaba sobre él a la policía, y con la mayor insensibilidad dejó que sus seguidores se enfrentaran con las consecuencias del crimen. De nuevo en Suiza, comprometió nuevamente a Bakunin con un acto de chantaje estúpido. Para mitigar su pobreza, Bakunin había tomado una de sus raras decisiones de ganar dinero mediante verdadero trabajo, pero escogió una tarea singularmente antipática: la traducción de El capital para un editor ruso. Recibió por adelantado trescientos rublos, pero encontró la hinchada prosa de Marx mucho más pesada de lo que suponía, y aceptó atolondradamente que Nechayev se encargara de liberarle del contrato. Nechayev –al parecer sin que lo supiera Bakunin– escribió una carta a Lyubavin, el agente del editor en Suiza, amenazándole con la venganza de la Justicia del Pueblo si volvía a molestar a Bakunin. La carta siguió su camino hasta llegar a manos de Marx, quien posteriormente la utilizó para sus propios fines. Entretanto, tras haberles esquilmado a los rusos de Suiza todos los francos que pudo conseguir, Nechayev huyó a Londres con una caja de documentos confidenciales robados a Bakunin. Éste, desilusionado al fin, le repudió, y empleó varios días en escribir cartas de advertencia a sus amigos.

A lo largo de toda la carrera de Bakunin corre la idea de la acción –particularmente de la acción revolucionaria– como una fuerza purificadora y regeneradora. Y lo es tanto para la sociedad como para el individuo. Con muchas variantes, Bakunin se hace eco del grito de Proudhon: "¡*Morbleu, revolucionemos*! ¡Es lo único bueno, la única realidad de la

vida!” Las revoluciones en que participó le inspiraron una exaltación casi mística, como se pone de manifiesto en sus observaciones de la *Confesión* acerca de su estado de ánimo durante la revolución de 1848. Los intermedios de la acción que contrapuntearon su vida posterior parece que fueron considerados por él no solamente como medios conducentes a fines, sino también como experiencias en sí mismos, capaces de alzarle por encima de la vida diaria, que “corrompe nuestro instinto y nuestra voluntad, y que domina nuestro corazón y nuestra inteligencia”. La acción revolucionaria era, en otras palabras, una liberación personal, e incluso una especie de catarsis, una purga moral.-Debemos observar a la luz de ellos los últimos actos revolucionarios de su vida. Sus propias declaraciones en el momento de su participación en el levantamiento de Bolonia de 1873 no dejan lugar a dudas de que lo consideraba como un medio de expiar los errores que había cometido. Y –aunque carecemos de una prueba directa– parece probable que acogiera el levantamiento de Lyon de septiembre de 1870 como un medio de desprenderse de la sensación de humillación que conservaba desde su encuentro con Nechayev. Había cometido un error. Ahora podía redimirse de él mediante la acción.

La guerra franco-prusiana ya había conmovido profundamente sus sentimientos. Su satisfacción por las derrotas infligidas a Napoleón III estaba equilibrada por su temor a una Alemania imperial. Pero consideraba también una posibilidad distinta: que la guerra nacional se transformara en una guerra revolucionaria del pueblo francés contra los invasores prusianos y contra sus desacreditados gobernantes a

la vez. Incluso podía iniciar la revolución mundial. Para aclarar sus ideas, le escribió una cana de 30.000 palabras a un francés desconocido (se dice que se trataba de Gaspard Blanc, uno de sus seguidores en Lyon). Jacques Guillaume la publicó con el título de Carta a un francés tras haberla dividido en seis secciones y editarla con tanta eficiencia que se convirtió en la más clara y coherente de las obras de Bakunin, quien declaraba:

> Francia, como estado, ha terminado. Ya no puede salvarse por medios administrativos normales. Ahora la Francia natural, la Francia del pueblo, ha de entrar en el escenario de la historia, ha de salvar su propia libertad y la de toda Europa mediante un levantamiento inmenso, espontáneo y totalmente popular, al margen de toda organización oficial, de toda centralización gubernamental. Al expulsar de sus territorios a los ejércitos del rey de Prusia, Francia liberará al mismo tiempo a todos los pueblos de Europa y realizará la revolución social.

Pero Bakunin no se contentó simplemente con hacer un llamamiento al pueblo francés de manera general para que desencadenara lo que denominaba “un levantamiento elemental, poderoso, apasionadamente enérgico, anarquista, destructor e ilimitado”. Decidió hacer cuanto pudiera por fomentarlo en las ciudades del valle del Ródano, la región no amenazada todavía por los ejércitos prusianos, y escribió a sus partidarios de Lyon, haciendo un llamamiento a la acción por la salvación del socialismo europeo. Cuando le invitaron a unirse a ellos aceptó inmediatamente. “Me he decidido a llevar mis

viejos huesos hasta allí para jugar lo que probablemente será mi último juego”, le dijo a un amigo a quien pidió un préstamo para el viaje.

En Lyon se había proclamado la república inmediatamente después de la derrota de Sedan. Se había creado un Comité de Salvación Pública, y cierto número de fábricas se habían convertido en talleres nacionales, imitando el desastroso precedente de 1848. Era la parodia de una recapitulación de la historia revolucionaria de Francia. Y se llevaba a cabo con tan poca convicción que cuando llegó Bakunin, el 15 de septiembre, el Comité de Salvación Pública había traspasado sus poderes a un consejo municipal electo.

Bakunin y sus seguidores trataron de dar un giro más auténticamente revolucionario a la situación. Empezaron creando un Comité para la Salvación de Francia. Además de Bakunin y de Ozerof y Lankiewicz, que le habían acompañado, incluía a un fuerte contingente anarquista local (Richard, Blanc y Pallix de Lyon, y Bastelica de Marsella), pero la mayoría de sus miembros eran moderados que retrocedían ante las palabras de insurrección violenta de Bakunin.

Con todo, los bakuninistas obtuvieron un apoyo inesperado debido a los cortos alcances de los consejeros municipales, quienes decidieron reducir de tres francos a dos y medio al día los salarios de los empleados en los talleres nacionales. En un gran mitin de protesta que tuvo lugar el 24 de septiembre, presidido por un estuquista llamado Eugéne Saignes, se aprobaron resoluciones que exigían una leva forzosa de los

ricos y la democratización del ejército mediante la elección de los oficiales. Bakunin y su Comité quisieron hacerse inmediatamente con el poder y tras el mitin hicieron una proclama que declaraba la abolición del estado y su sustitución por una federación de comunas, el establecimiento de “la justicia del pueblo” en vez de los tribunales existentes, y la suspensión de los impuestos e hipotecas. Finalizaba con un llamamiento a otras ciudades francesas para que enviaran delegados a Lyon para una Convención Revolucionaria para la Salvación de Francia que había de reunirse inmediatamente.

La medida del verdadero apoyo con que contaba Bakunin en Lyon lo da el hecho de que las autoridades no consideraron que valiera la pena de actuar contra una proclama tan manifiestamente sediciosa. Cuando estalló la violencia, fue porque los consejeros, demasiado confiados en su seguridad, llevaron a cabo su plan de reducir los salarios. Los obreros se manifestaron el 28 de septiembre, y los miembros del Comité para la Salvación de Francia, a quienes Bakunin intentaba en vano llevar a la acción armada, participaron en la manifestación. El consejo municipal permaneció discretamente ausente, y el Comité se instaló en el Ayuntamiento con asistencia de la multitud y se constituyó en administración provisional. Finalmente Lyon parecía estar en poder de Bakunin y sus seguidores, los cuales se sentaron con cierto embarazo a considerar qué debían hacer con la ciudad.

Antes de que tomaran una decisión, la Guardia Nacional avanzó sobre el Ayuntamiento desde los barrios burgueses, expulsó a la multitud de sus proximidades y reconquistó el

edificio. El Comité huyó con la excepción de Bakunin, que fue encarcelado en los sótanos y finalmente rescatado por los anarquistas locales. Escapó a Marsella, donde pasó tres semanas ocultándose con Bastelica hasta que un amigo, capitán de un barco italiano, le llevó de contrabando a Génova.

La aventura que se había iniciado con tantas esperanzas terminó para Bakunin con disgusto y desesperación. El 19 de septiembre había escrito desde Lyon diciendo que esperaba "un pronto triunfo" de la revolución. Al final, cuando estaba oculto en Marsella, decidió que Francia se había perdido y que la alianza entre Prusia y Rusia reinaría en Europa durante decenios. "Adiós a nuestros sueños de una pronta liberación."

Pero le aguardaban otras dos luchas antes de que finalmente arrojara las armas en el agotamiento de una vejez prematura. Una fue su polémica con Mazzini, que desempeñó un importante papel en el repentino crecimiento del movimiento anarquista italiano a partir de 1870. La otra fue su última batalla en el interior de la Internacional, que se había convertido en algo inevitable como consecuencia de su victoria moral en el Congreso de Basilea.

En 1870 no se había celebrado el Congreso anual de la Internacional debido al estallido de la Comuna de París, y en 1871 el Consejo General convocó únicamente una conferencia especial en Londres. De España consiguió acudir un delegado y de Italia no llegó ninguno, mientras que se utilizó una excusa técnica –que se habían escindido de la Federación Romanda– para excluir a los partidarios suizos de Bakunin. Así, sólo estuvo

presente una pequeña minoría de anarquistas, y las resoluciones del Consejo General se aprobaron casi por unanimidad. Muchas de ellas estaban claramente dirigidas contra Bakunin y sus partidarios. Se afirmó de forma provocativa la necesidad de que los trabajadores formaran partidos políticos. Una ominosa resolución hacía una advertencia a las secciones o ramas para que no "se designaran a sí mismas con nombres separatistas [...] o formaran órganos separados". Y, como lanzada indirecta contra Bakunin, la conferencia desautorizó públicamente las actividades de Nechayev.

Las intenciones de los marxistas eran tan manifiestas que los bakuninistas suizos convocaron inmediatamente una conferencia especial en la pequeña ciudad de Sonvillier, en el Jura. Los únicos delegados no pertenecientes a la Federación del Jura fueron dos refugiados extranjeros en Ginebra, el ruso Nikolai Zhukovsky y el francés Jules Guesde, que más tarde se convertiría en uno de los dirigentes del socialismo francés pero que en esta época era un ardiente anarquista. Bakunin no estuvo presente. El principal resultado de esta conferencia fue la famosa Circular de Sonvillier, que exigía poner fin a la centralización de la Internacional y su reconstitución como una "federación libre de grupos autónomos". Así el conflicto central entre autoritarios y libertarios dentro de la Internacional quedó claramente definido a nivel orgánico. Y la circular consiguió el apoyo no solamente de Italia y España sino también en Bélgica, entre los socialistas libertarios seguidores de Cæsar de Pæpe.

Una de las demandas de la reunión de Sonvillier era que se celebrara sin demora un congreso plenario de la Internacional. El Consejo General consideró imposible denegar la petición, pero, al escoger otra ciudad del norte, La Haya, como sede de la reunión, creó dificultades nuevamente para los representantes latinos e impidió asistir a Bakunin, pues no se atrevía a atravesar territorio francés o alemán.

El Congreso de La Haya tuvo lugar en septiembre de 1872. Marx no solamente asistió en persona sino que hizo todo lo que pudo para llenar la reunión de seguidores suyos. Como ha observado G. D. H. Colé, al menos cinco de los delegados que formaban la mayoría marxista "representaban a movimientos inexistentes o casi". Pero a pesar de todo, todavía tuvo que enfrentarse con una oposición formidable, no solamente por parte de los bakuninistas españoles y suizos y los socialistas libertarios holandeses y belgas, sino también de los tradeunionistas británicos. Todos ellos, aunque no apoyaban a Bakunin en nada más, se sentían inquietos por la tendencia excesiva a la centralización en el interior de la Internacional y estaban de acuerdo en limitar los poderes del Consejo General. En realidad, la victoria de Marx hubiera sido más dudosa todavía si las secciones italianas de la Internacional, reunidas en Rímini muy poco antes, no hubieran decidido boicotear el Congreso y romper inmediatamente toda relación con el Consejo General. Esto le dejó a Marx con unos cuarenta partidarios, incluyendo a los refugiados blanquistas franceses, frente a menos de treinta adversarios de diversas especies.

El Congreso empezó con lo que se había convertido en un voto rutinario en favor de la acción política de los trabajadores, derrotando una propuesta bakuninista de convertir el Consejo General en una oficina de correspondencia. Luego designó un comité para investigar las afirmaciones de Marx según las cuales la Alianza bakuninista seguía en actividad clandestinamente. Fue en este punto donde Marx dejó atónitos incluso a sus propios seguidores al pronunciarse en favor de una propuesta sensacional de que el Consejo General fuera trasladado de Londres a Nueva York, donde estaría a salvo de los bakuninistas y de los blanquistas, a quienes a lo sumo consideraba como aliados peligrosos. La moción fue aprobada –en gran parte porque los bakuninistas, que ya no se interesaban por el Consejo General, se abstuvieron–. Resultó que Marx había matado la Internacional para impedir que cayera en otras manos, pues el Consejo General, en Nueva York, languideció y murió rápidamente de inactividad.

Las actuaciones más escandalosas del Congreso de La Haya quedaron para el final. Marx había sometido al comité investigador no solamente pruebas recogidas por su yerno Paul Lafargue acerca del funcionamiento continuado de la Alianza en España siguiendo las instrucciones de Bakunin, sino también la carta de Nechayev a Lyubavin sobre la traducción de El capital. El comité hizo público un informe vago respecto de la cuestión de la Alianza, que no se podía probar que existiera todavía, pero consideró que “Bakunin ha utilizado medios fraudulentos con la finalidad de apropiarse total o parcialmente de la riqueza de otro hombre –lo cual constituye un fraude–. Y, además, para no cumplir sus compromisos, ha

recurrido a amenazas por sí mismo o a través de sus agentes". Finalmente, recomendaba no solamente la expulsión de Bakunin, sino también la de sus seguidores suizos Jacques Guillaume y Adhemar Schwitzguébel, los dos últimos en razón de que todavía pertenecían a la Alianza, cuya existencia continuada se había declarado anteriormente incapaz de probar. Las confusiones del informe no inquietaron a la mayoría marxista. Votaron en gran número en favor de la expulsión de Bakunin y Guillaume; Schwitzguébel escapó por un estrecho margen. El Congreso terminó con esta nota indigna; la Internacional entera jamás volvió a reunirse.

Hasta qué punto continuaba existiendo de hecho la Alianza es cosa tan difícil de determinar hoy como lo fue para el comité investigador del Congreso de La Haya. Como veremos, parece que en 1869 o 1870 se formó una Alianza Española de la Democracia Socialista, mientras que, en 1877, se celebraría en el Jura una reunión de miembros de la Alianza a la que asistieron Kropotkin, Malatesta y Paul Brousse. Dado que la organización difícilmente podía haber sido abandonada y luego reiniciada, parece probable que Bakunin mantuviera de hecho una organización secreta de sus más íntimos seguidores después de la disolución de la Alianza pública. A pesar de todo, la existencia de esa organización no fue probada por el Congreso de La Haya, y la expulsión de Bakunin se basó en conjeturas. En lo que respecta a la cuestión de El capital, la decisión del Congreso sobre este punto representa una intromisión extraordinaria de la moralidad burguesa en una organización declaradamente opuesta a la propiedad en todas sus formas. Además, dado que el comité ni siquiera intentó

determinar si Bakunin conocía la existencia de la carta de Nechayev, le condenaron en realidad por un pecadillo corriente de escritores: conseguir ganancias por trabajos que no terminan.

En el momento del Congreso de La Haya Bakunin estaba en Zúrich tratando de conseguir apoyo entre los refugiados rusos en oposición al dirigente populista Peter Lavrov. Los delegados españoles al Congreso de La Haya y un grupo de italianos procedentes de Rímini se unieron a él. Y, tras unos días de discusión, se reunieron en Saint-Imier, en el Jura, donde, junto con delegados suizos y franceses, celebraron un Congreso del grupo anarquista de la Internacional. Se rechazaron las decisiones del Congreso de La Haya y se proclamó una unión libre de federaciones de la Internacional.

Bakunin no tenía relación directa con la Internacional antiautoritaria que surgió de esta reunión. De hecho, de 1872 en adelante, su actividad disminuyó con el rápido declinar de su salud. Mantuvo cierto interés por las actividades de los revolucionarios rusos exiliados y, tras establecerse en Ticino en 1873, reanudó sus relaciones con el movimiento italiano y particularmente con Carlo Cafiero, un joven y rico aristócrata que recientemente había abandonado sus riquezas por la causa de la revolución. Había veces, en realidad, en que el viejo fuego de Bakunin llameaba de resentimiento o de entusiasmo, pero en general tenía una visión pesimista de su propia vida y del mundo. En el futuro veía dificultades inmensas para el movimiento revolucionario como consecuencia de la derrota de la Comuna y el encumbramiento de Prusia y se sentía

demasiado viejo y demasiado enfermo para enfrentarse con ellas. Además, las calumnias de Marx le habían herido profundamente, y no hay duda de la sinceridad con que escribió al *Journal de Geneve*, el 26 de septiembre de 1873, protestando contra las "falsificaciones marxistas" y anunciando su retirada de la vida revolucionaria.

> Que otros hombres, más jóvenes, prosigan la tarea. En lo que a mí respecta, no siento la fuerza ni, acaso, la confianza necesarias para seguir haciendo rodar la roca de Sísifo contra las fuerzas triunfantes de la reacción. [...] En lo sucesivo no turbaré el reposo de nadie; y pido que, a mi vez, se me deje en paz.

Pero Sísifo, en el mito, no abandona su roca, y Bakunin, en vida no podía abandonar su pasado. La causa revolucionaria seguía aferrada a él, pero sin gloria; en realidad, con más ignominia y amargura. Mientras que el joven movimiento anarquista empezaba a crecer con fuerza fuera de su tutela, él se veía envuelto en duras disputas financieras por su irresponsable administración de la fortuna que Carlo Cafiero le había confiado para la causa revolucionaria. La querella en torno a la villa que había comprado en Ticino con este dinero para que le sirviera de refugio en su ancianidad y de centro para los conspiradores italianos ocasionó una ruptura casi total con sus seguidores italianos y suizos. También le condujo, con la esperanza de salvar su intranquila conciencia, a unirse a la insurrección anarquista de Bolonia de agosto de 1874. En su camino hacia Italia escribió una carta de despedida desde el Paso de Splügen a los amigos que le censuraban, explicando

sus actos y condenándose a sí mismo por su debilidad. “Y ahora, amigos míos –terminaba– sólo me falta morir.”

Pero incluso le fue denegada la gloria de morir quijotescamente. El levantamiento de Bolonia no fracasó: ni empezó siquiera. Los complicados planes para el asalto a las puertas de la ciudad y para llenar las calles de barricadas se vinieron abajo: los escasos rebeldes que llegaron a los puntos de reunión fuera de la ciudad se dispersaron por temor a una policía que estaba alerta, y dentro de ella Bakunin aguardó en vano para participar en el asalto al arsenal. Sus amigos le disuadieron del suicidio, y, tras afeitarse su abundante barba, le disfrazaron de sacerdote anciano y le enviaron a Verona con una canasta de huevos bajo el brazo; desde allí pasó finalmente a Suiza.

Fue la última y más inútil aventura de este veterano de las barricadas. Tras dos años de decadencia física y de pérdida de amistades, Bakunin murió el 1 de julio de 1876 en el hospital de Berna. Los hombres que se reunieron en torno a su tumba, Reclus y Guillaume, Schwitzguébel y Zhukovsky, estaban convirtiendo ya el movimiento anarquista –su última creación, y la única que tuvo éxito– en una red que al cabo de una década se extendería por el mundo e infundiría en las mentes de los gobernantes un terror que habría deleitado al espíritu generoso y medieval de Mijaíl Bakunin, el más dramático y acaso el mayor de esos bisontes extinguidos del pasado político que son los revolucionarios románticos.

CAPÍTULO VI

EL EXPLORADOR

Durante la primavera de 1872, mientras Bakunin escondía en Locarno la humillación de su fracaso de Lyon, viajaba por Suiza otro aristócrata ruso descontento. Se trataba de un joven pero distinguido geógrafo de inclinaciones vagamente liberales. Era también príncipe por herencia y se llamaba Piotr Kropotkin. Kropotkin empleó gran parte de su visita en hablar con los refugiados rusos de Zúrich y Ginebra, escuchando los alegatos de las diversas sectas revolucionarias. Después se fue al Jura donde conoció a Jacques Guillaume, uniéndose a la todavía indivisa Internacional como partidario de la facción bakuninista. A pesar de la poca distancia de Locarno, Kropotkin no fue a encontrarse con Bakunin. Las razones de esta omisión son oscuras. Parece que la falta de interés estuvo en Bakunin, quien pudo temer de este ruso desconocido otra experiencia como la que había sufrido recientemente con Nechayev.

Durante el verano de ese mismo año Kropotkin regresó a Rusia. Volvió a Suiza en 1877 como consumado propagandista revolucionario que había estado encarcelado en la fortaleza de Pedro y Pablo y había protagonizado una fuga sensacional. Para entonces, Bakunin ya había muerto. Kropotkin ocupó

rápidamente su puesto como principal exponente del anarquismo.

El hecho de que Bakunin y Kropotkin jamás se conocieran se explica porque, a pesar de manifiestas semejanzas en su formación y creencias, su carácter y sus realizaciones fueron muy diferentes. Kropotkin creyó durante toda su vida en la inevitabilidad y deseabilidad de la revolución, pero nunca fue un revolucionario práctico en el mismo sentido que Bakunin. No combatió en una sola barricada.

Prefería el foro de la discusión abierta a la oscuridad romántica de la conspiración. A pesar de admitir la necesidad de la violencia se oponía a su empleo por temperamento. La idea de destrucción a sangre y fuego que tan fantásticamente iluminaba los pensamientos de Bakunin no le atraía en absoluto. Lo que le seducía era el aspecto positivo y constructivo del anarquismo, la transparente visión de un paraíso terrestre recuperado. Al servicio de su consecución puso su formación científica y un invencible optimismo. En contraste con la bohemia energía de Bakunin, Kropotkin mostraba una mansedumbre extraordinaria de carácter y de ideas. Nadie ha pensado nunca en describir a Bakunin como un santo. Quienes conocían a Kropotkin hablaban con frecuencia de él en esos términos de santidad que en nuestra época quedan reservados para hombres como Gandhi y Schweitzer. ‘‘Personalmente, Kropotkin era compasivo hasta llegar a la santidad –me escribió en cierta ocasión Bernard Shaw–. Y con su poblada barba roja y su expresión amigable podía haber sido un pastor de las Montañas de la Delectación.” Escritores tan

diferentes como Oscar Wilde, Ford Madox Ford y Herbert Read han dado de Kropotkin descripciones parecidas.

A esta santidad laica añadía una fuerza de pensamiento original que le granjeó el respeto de todo el mundo occidental como científico y filósofo social. Si, como Bakunin, vivió en el exilio las mejores décadas de su vida, la suya fue una proscripción honrosa y no un acoso.

A ojos de los ingleses, que fueron sus complacientes huéspedes durante más de treinta años, representaba cuanto de bueno había en la lucha por la liberación de Rusia de la autocracia zarista. A medida que el anarquismo fue considerado como una teoría seria e idealista del cambio social –no como un credo clasista de violencia y discriminación destructiva– la principal causa del cambio se ha de atribuir a Kropotkin.

Sin embargo, aunque Bakunin y Kropotkin tuvieran caracteres tan diferentes y representaran aspectos del anarquismo tan distintos, las diferencias no fueron fundamentales. La destrucción del injusto mundo de la desigualdad y del gobierno estaba implícita en la actitud de los dos. También estaba la visión de un mundo nuevo, pacífico y fraternal, que surgiría, como el ave fénix, de las cenizas del antiguo. Las diferencias eran de matiz, y eran impuestas tanto por las circunstancias como por la personalidad. Bakunin era un hombre de comienzos del siglo XIX, un conspirador romántico, influido por las tradiciones carbonarias y por la filosofía idealista alemana.

A pesar del énfasis en declararse materialista y en tratar de adaptar sus ideas al progresismo científico de la era darwiniana, la suya era todavía una idea semimística de salvación a la que se llegaba por la destrucción. Esta idea derivaba de los hegelianos de los años cuarenta que influyeron en su paso del nacionalismo revolucionario al internacionalismo anarquista. Kropotkin, por su parte, había nacido a mediados de siglo y había asimilado su evolucionismo multilateral en la fábrica misma de su pensamiento. Para él, la concepción de la revolución como un proceso natural era inevitablemente más atractiva que la concepción bakuninista de la revolución como un apocalipsis.

La visión de estos dos hombres, que se ha de considerar como complementaria más que como opuesta, refleja el cambio de las circunstancias históricas a partir de la última fase de Bakunin. El movimiento anarquista estaba precisamente surgiendo de la sombra de las sociedades secretas y de las insurrecciones en miniatura. Durante la época de Kropotkin se difunde por casi todos los países del Viejo y del Nuevo Mundo, convirtiéndose durante algún tiempo en el movimiento obrero más influyente del mundo latino. Kropotkin desempeñó un importante papel en esta expansión, muy diferente, por cierto, del que le había correspondido a Bakunin. A diferencia de éste, no sentía la pasión de crear organizaciones, y otros anarquistas de la época, como Errico Malatesta y Fernand Pelloutier, se mostraron mucho más activos en la dirección de seguimientos de masas y en la creación de una élite anarquista de militantes y propagandistas entregados. Kropotkin fue importante sobre todo, incluso para la causa libertaria, como personalidad y

como escritor. Todo lo que había de noble en el anarquismo, todo lo que éste tenía de “dulce y alegre”, parecía proyectarse en la manifiesta bondad de su carácter, mientras que al escribir definía el ideal y lo relacionaba con el saber científico de su tiempo con una sencilla claridad no igualada siquiera por Godwin. Esa nobleza y esa sencillez tenían, ya que no sus defectos, al menos sus limitaciones cuando Kropotkin pasaba a mirar el universo real a través de sus anteojeras de benevolencia universal. La penetración de Bakunin, aunque no se basara en un buen razonamiento científico, era a menudo más perspicazmente realista que las optimistas racionalizaciones de Kropotkin.

Kropotkin había nacido durante los años cuarenta, cuando los hombres de la generación anterior –Herzen, Turguenev y Bakunin– estaban experimentando ya la intoxicación de las ideas occidentales que finalmente les alejaron de su tierra natal. En la mansión de Moscú y en la espaciosa casa de campo de Kaluga donde pasó su niñez estas ideas apenas si suscitaban las más leves olas de aquella gran inquietud de los espíritus. Su familia era rica, poderosa y antigua. Sus antepasados habían sido príncipes de Smolensk y afirmaban descender de la casa real de Rurik, que había gobernado Moscovia antes de los Romanov. Su padre era un general retirado, un ordenancista militar caro al zar reinante, Nicolás I.

Acaso, dado el carácter de Alexandr Kropotkin, fue una suerte que descuidara a sus hijos y los confiara casi siempre a la atención de los siervos de la casa y posteriormente de una serie de tutores. Fue a partir de este contacto infantil con los

siervos, sus semejantes, que padecían la tiranía caprichosa de sus padres, como Kropotkin, lo mismo Turguenev antes que él, percibió por vez primera que existía una humanidad común entre los ricos y los humildes. Y aprendió, como él mismo observaba, “qué tesoros de bondad pueden encontrarse en los corazones de los campesinos rusos”. Un tutor francés que había servido en la Grande Armée de Napoleón le inició en la concepción francesa de la igualdad. Y un tutor ruso –uno de esos estudiantes errabundos que aparecen tan a menudo en las novelas de la Rusia del siglo XIX– le proporcionó los libros que alimentaron el espíritu de Kropotkin, que estaba abriéndose a la vida: los relatos de Gogol, los poemas de Pushkin y Nebrasov, el ensayismo radical de Chemychevsky. Bajo la influencia de su tutor, N. P. Smirnov, Kropotkin se inclinó por vez primera a la literatura, editando a la edad de doce años una revista literaria escrita a mano cuyos dos únicos colaboradores eran él y su hermano Alexandr.

Entretanto, como hijo de un militar de alta graduación, se esperaba que Kropotkin hiciera una carrera al servicio del emperador. Casualmente, cuando era niño, llamó la atención de Nicolás I en una recepción ofrecida por la nobleza de Moscú que visitaba al zar. Nicolás ordenó que el niño fuera inscrito en el cuerpo de pajes, la escuela militar más selecta de la Rusia zarista, entre cuyos estudiantes eran escogidos los ayudantes personales de la familia imperial. Kropotkin se convirtió en el estudiante más brillante de la escuela y, finalmente, en sargento del cuerpo, lo cual significaba que habría de ser durante un año paje personal del nuevo zar Alejandro II. Con

esta posición su futuro parecía asegurado. Podía llegar a ser un joven general y gobernador de una provincia a mediana edad.

Con todo, cuando abandonó el cuerpo en 1862, las ideas de Kropotkin habían experimentado una serie de cambios que hacían imposible que aceptara la carrera que sus padres y maestros esperaban de él. Su actitud hacia la corte y hacia el zar había sido siempre ambivalente. Quedó superficialmente fascinado por la elegancia y el refinamiento del marco en que se movía como paje. "Ser un actor en las ceremonias cortesanas –comentó mucho después–, acompañando a los personajes principales, ofrecía algo más que el mero interés de la curiosidad para un chico de mi edad." Por otra parte, en el carácter de Kropotkin había un puritanismo innato que le inducía a alejarse del libertinaje de la vida cortesana, al mismo tiempo que le disgustaban las intrigas por conseguir el poder y una buena posición social que presenciaba desde su situación de allegado al emperador. Respecto al zar, su actitud estaba igualmente dividida. Consideraba a Alejandro como un héroe por haber liberado a los siervos en 1861, y le admiraba también por su entrega a las obligaciones de su cargo. Pero, al mismo tiempo, le desencantó la tendencia regresiva que se puso de manifiesto en su política poco después de la emancipación de los campesinos y que habría de concluir en la represión brutal del levantamiento polaco en 1863.

Además de esto, dos fuertes influencias positivas alejaron de Kropotkin la idea de hacer una carrera oficial. Sus instintos liberales habían madurado en parte gracias a la lectura de la primera revista de Herzen, *La Estrella Polar*, y en parte por

resistencia a las tiranías menudas de los oficiales del cuerpo de pajes. Al mismo tiempo, su interés por las ciencias se estaba conviniendo en una auténtica pasión.

Los miembros del cuerpo de pajes tenían el privilegio de escoger su regimiento; para ellos había plazas con independencia de las vacantes. Muchos de los muchachos elegían el cuerpo de guardias, pero Kropotkin decidió que había tres cosas que deseaba más que los honores y el prestigio: escapar a la corrompida atmósfera de San Petersburgo, proseguir sus estudios científicos y desempeñar su papel en las grandes reformas que todavía confiaba que se producirían tras la emancipación de los siervos. Llegó a la conclusión de que el único lugar que le permitiría conseguir todo esto era Siberia. Las regiones orientales anexionadas por el primo de Bakunin, Muraviev-Amurski, permanecían aún inexploradas en gran parte y ofrecían abundantes oportunidades para un aprendiz de científico: “Además, me decía yo, hay en Siberia un inmenso campo para la aplicación de las grandes reformas realizadas o que están empezando; los trabajadores han de escasear allí, y encontraré un campo de acción adecuado para mis gustos”. Consiguientemente solicitó ser destinado al nuevo y despreciado regimiento de Caballería Cosaca del Amur. Las autoridades quedaron sorprendidas y su familia se llenó de indignación. Pero el azar de llamar la atención del gran duque Mijaíl por su ingenio en la extinción de un incendio que amenazaba al cuerpo de pajes puso de su parte a este hombre poderoso y le permitió vencer la oposición despertada por su elección. “Ve; uno puede ser útil en cualquier parte”, le dijo Alejandro II. Era la última vez que

Kropotkin vería a este trágico monarca, que daba ya los primeros pasos por la senda fatal que le conduciría a la muerte a manos de la Voluntad del Pueblo en 1881.

Kropotkin encontró en Siberia un ambiente mucho más esperanzador que en San Petersburgo. Allí todavía se consideraba seriamente la reforma, y el gobernador general, Korsakov, que había aparentado no ver los preparativos de huida de Bakunin, dio la bienvenida a Kropotkin diciéndole que le gustaba mucho tener a su alrededor a hombres de opiniones liberales. Le nombró ayudante de campo del gobernador de Transbaikalia, el general Kutel, y éste le confió a su vez la tarea de investigar el sistema penitenciario de Siberia. Kropotkin la emprendió con entusiasmo y energía. Contempló las procesiones de convictos encadenados que marchaban por las estepas e inspeccionó los hediondos calabozos en que dormían durante sus grandes marchas desde la Rusia europea. Visitó las prisiones de trabajos forzados, que "respondían literalmente a la conocida descripción de Dostoievsky en su novela Sepultados vivos", las minas de oro, donde los condenados trabajaban en agua helada hasta la cintura, y lo más terrible de todo, las minas de sal, donde los rebeldes polacos morían de tuberculosis y de escorbuto.

Estas inspecciones, más que cualquier otra cosa que hubiera experimentado anteriormente, suscitaron en Kropotkin el horror por las consecuencias del gobierno autocrático. Pero confiaba todavía en que la corriente de la reforma proseguía, y siguió adelante con su trabajo sobre el informe penitenciario y otros proyectos de parecida especie. Pero se desilusionó al

comprender hasta qué punto la indiferencia en San Petersburgo y la corrupción en Siberia conspiraban para frustrar sus esfuerzos. Al mismo tiempo, quedó impresionado por lo que veía del éxito de la colonización cooperativa de los dujobori y otros grupos de exiliados campesinos en Siberia:

> Empecé a comprender la diferencia que existe entre obrar según el principio del mando y la disciplina y obrar según el principio del entendimiento común. [...] Aunque entonces no formulé mis observaciones en términos de luchas partidistas, ahora puedo decir que en Siberia perdí toda la fe en la disciplina estatal que había acariciado antes. Estaba preparado para convertirme en anarquista.

Sin embargo, habían de transcurrir varios años antes de que el anarquismo latente de Kropotkin se pusiera de manifiesto. A medida que desesperaba cada vez más de la posibilidad de conseguir reformas, se volvía ante todo hacia la ciencia y agradecía la posibilidad de hacer una serie de viajes de exploración por la Siberia oriental y las regiones fronterizas de Manchuria. Allí, en la compañía de los soldados cosacos y de los cazadores nativos, encontraba una vida sencilla y no corrompida cuyo encanto influyó indudablemente sobre el culto por lo primitivo que corre a lo largo de todos los escritos de su vida posterior. Generalmente iba desarmado, confiado en la mansedumbre natural de la gente sencilla, y nunca se encontró en peligro a causa de la hostilidad humana. También iba sin un equipaje complicado, aprendiendo rápidamente lo poco que se necesita para vivir “fuera del círculo mágico de la civilización convencional”

Su reputación como geógrafo se basa principalmente en las cincuenta mil millas de viajes por el Extremo Oriente que realizó Kropotkin durante el período de servicio en Siberia. El profesor Avakumovič[4] y yo mismo hemos descrito ya esos viajes. Aquí basta decir que, además de explorar grandes zonas de tierras siberianas no atravesadas hasta entonces por viajeros civilizados, Kropotkin elaboró también –sobre la base de sus observaciones– una teoría sobre la estructura de las mesetas y cadenas montañosas del Asia oriental que revolucionó las concepciones geográficas sobre la orografía eurasiana. Hizo también considerables aportaciones a nuestros conocimientos sobre el período glaciar y sobre la gran desecación del Asia oriental que condujo a las expediciones hacia el oeste de los pueblos de las estepas, y, por una reacción en cadena, a las invasiones bárbaras de Europa y de los antiguos reinos orientales. Kropotkin todavía es recordado entre los geógrafos como un científico que hizo grandes aportaciones a nuestro saber sobre la estructura de la tierra y su historia.

Pero, como todo lo que le ocurría en esta época, las exploraciones de Kropotkin, al proporcionarle largos períodos de reflexión solitaria, le acercaron al punto en que sacrificaría su trabajo científico en aras de lo que le parecía una causa superior. Desde su llegada a Siberia muchas influencias habían estado reforzando su tendencia a la rebelión social. Se había mezclado con la flor y nata de los exiliados políticos, y había estado influido particularmente por el poeta M. L. Mikhailov,

---

4 George Woodcock e Ivan Avakumovič, *The Anarchist Prince*, Londres, 1950.

enviado a Siberia en 1861 por sus escritos populistas y muerto de agotamiento allí en 1865. Mikhailov fue quien introdujo a Kropotkin a las ideas anarquistas incitándole a leer a Proudhon. Tras estudiar el ejemplar anotado por el poeta de las Contradicciones económicas, que compró tras la muerte Mikhailov, Kropotkin empezó a considerarse socialista. Había dado el primer paso por el camino que le llevaría a las montañas del Jura.

En 1866 se produjo un incidente que hizo cristalizar toda la indignación de Kropotkin, hasta entonces, a medio formular, contra la autocracia a la que todavía servía. Estalló una rebelión entre los exiliados polacos que estaban construyendo una carretera en torno al lago Baikal. Desarmaron a sus guardianes y emprendieron la marcha hacia el sur con el quijotesco plan de atravesar las montañas de Mongolia y llegar finalmente a la costa china, donde esperaban encontrar un medio de transporte hasta la Europa occidental. Fueron interceptados por los cosacos y cinco de ellos fueron finalmente ejecutados. Por repugnancia, Kropotkin y su hermano Alexandr se separaron del ejército zarista. Regresaron a San Petersburgo, donde Piotr se matriculó en la Universidad como estudiante y, dado que su padre se negaba a enviarle dinero, mediante un trabajo de secretario eventual en la Sociedad Geográfica Rusa se ganó lo necesario para vivir a la manera espartana que había aprendido a apreciar en sus exploraciones. Un amigo que le conoció durante este período le describe establecido en “un simple alojamiento de trabajadores, en un cuarto en el que difícilmente cabrían cuatro personas [...] con una mesa de madera blanca, un sillón

de mimbre y un gran tablero de dibujo sobre el que trazaba los mapas de los ríos y montañas de nuestras estepas siberianas”

Durante varios años los estudios académicos y las tareas geográficas de Kropotkin absorbieron la mayor parte de su atención, pero un sentimiento de culpa por las condiciones de vida de los pobres roía su conciencia. En 1871, cuando estaba investigando los depósitos glaciares de Finlandia, recibió un telegrama que le invitaba a hacerse cargo de la secretaría de la Sociedad Geográfica Rusa. Era el tipo de oportunidad que sólo unos meses antes habría aceptado encantado; Ahora advertía que la oferta le obligaba a tomar una decisión sobre la que había vacilado desde hacía mucho. La ciencia, pese a todos sus beneficios para la humanidad a largo plazo, le parecía casi un lujo en una época en la que tan consciente era de la necesidad urgente de ayudar a sus semejantes.

> ¿Qué derecho tenía yo a estos goces superiores cuando a mi alrededor no había más que miseria y lucha por un pedazo de pan mohoso? ¿Cuando todo lo que gastaba para poder vivir en ese mundo de emociones superiores había de ser tomado necesariamente de las mismas bocas de quienes cultivaban el trigo y no tenían pan suficiente para sus hijos?

Tal es el grito que se oye en muchos nobles con sentimientos de culpa de la generación de Kropotkin. Y es lo que le llevó a decidir que, al menos durante algún tiempo, su deber le ordenaba realizar algo distinto de la investigación científica. En realidad su ruptura con la ciencia no fue tan completa como le

parecía en aquella época. Pero en lo sucesivo habría de ser el factor dominante de su vida, y la ciencia habría de convertirse en el servidor, y no en el igual, de sus objetivos revolucionarios.

Al principio no sabía a qué actuación habría de conducirle su decisión. Inicialmente le movía un impulso más bien vago de “ir al pueblo” como el que sentían muchos jóvenes rusos de la década de los setenta, y de tratar de educar al pueblo como primer paso para una vida mejor. De joven, en el cuerpo de pajes, había participado ya en un plan de creación de escuelas integradas por maestros voluntarios para los siervos recién liberados, pero la suspicacia con que las autoridades zaristas veían todo intento por ilustrar al pueblo había puesto fin a sus esfuerzos y a los de sus amigos. Ahora comprendió que algo tan público como la fundación de una escuela sería simplemente una invitación a la prohibición, pero, a pesar de todo, se fue a la hacienda de su familia en Tambov, dispuesto, con auténtico espíritu populista, a hacer algo, “por pequeño que sea, con tal de contribuir a elevar el nivel intelectual y el bienestar de los campesinos”. Pero se encontró, menos dolorosamente, que otros narodnik que habían sido atacados o incluso entregados a la policía por los campesinos a quienes habían ido a ayudar, que no había llegado todavía el momento de un acercamiento entre los campesinos y los intelectuales de Rusia. Decidió por tanto visitar la Europa occidental, donde, en un ambiente de libertad intelectual, sería capaz de ordenar sus ideas y ver con más claridad el camino que debía emprender.

Resultaba natural que fuera primero a Suiza, que se había convertido en la Meca de los rusos radicales de la misma

manera que los casinos de juego de Alemania habían atraído a sus compatriotas más convencionales. Kropotkin se estableció primero en Zúrich, donde varios centenares de hombres y mujeres rusos estudiaban en la Universidad o se dedicaban a la política de los exiliados en el bando de Bakunin o en el de Piotr Lavrov, su rival populista. Alexandr Kropotkin era amigo y partidario de Lavrov, pero esto no influyó sobre las intenciones de Piotr de examinar cuidadosamente las muchas tendencias socialistas y revolucionarias con que tropezó durante aquellas excitantes semanas de discusión entre los rusos de Zúrich. Habló con el discípulo de Bakunin, Mijaíl Sazhin, mejor conocido con el nombre de Armand Ross, y reunió todos los libros sobre socialismo que pudo encontrar y cuantos folletos y publicaciones esporádicas publicaban en toda Europa las secciones de la Internacional. Entretanto se convenció de que entre los trabajadores de la Europa occidental existía aquella conciencia de su identidad y de su fuerza que había esperado despertar entre los campesinos de su país.

> Cuanto más leía, más comprendía que tenía ante mí un mundo nuevo, desconocido para mí, y totalmente desconocido para los ilustrados constructores de teorías sociológicas. Un mundo que solamente podía conocer viviendo en la Asociación de Trabajadores y reuniéndome con los obreros en su vida diaria.

Dejó Zúrich por Ginebra, que era un centro de la Internacional más activo que el primero, y allí cobró conciencia de las divisiones que se habían suscitado dentro de la Asociación. Durante cinco semanas se mezcló con el grupo

marxista de Ginebra. Pero los cálculos políticos que movían a Nikolai Utin, el principal marxista ruso allí, pronto le aburrieron, y entonces pensó en Zhukovsky, en esta época el más importante bakuninista de la ciudad. Zhukovsky fue quien le envió a hacer el viaje por el Jura que se convirtió en el camino de Damasco de Kropotkin.

La primera persona con la que se reunió en el Jura fue Jacques Guillaume, que trabajaba en su pequeña imprenta en Neuchâtel. De allí fue a Sonvillier, donde buscó a Schwitzguébel y trató con los relojeros de las montañas, charlando con ellos en sus talleres familiares y asistiendo a reuniones en las aldeas a las que acudían desde los montes los artesanos campesinos para discutir la doctrina anarquista, que parecía ofrecerles una posibilidad de implantar la justicia social preservando al mismo tiempo su apreciada independencia.

Resulta difícil imaginar una situación que pudiera resultarle más atractiva a Kropotkin. El entusiasmo que invadía las aldeas del Jura durante los primeros años de la década del setenta confirmaba todas las esperanzas que en él había suscitado b lectura de los panfletos de la Internacional en Zúrich. Las teorías anarquistas que oyó de labios de Guillaume y Schwitzguébel y que los relojeros discutían fervientemente “atrajo con fuerza a mi espíritu”, según nos cuenta.

> [...] pero las relaciones igualitarias que encontré en las montañas del Jura; la independencia de pensamiento y de expresión que veía desarrollarse en los trabajadores, y su ilimitada devoción a la causa, conmovieron con más fuerza

todavía mis sentimientos. Y cuando regresé de las montañas, tras una semana de estancia con los relojeros, mis opiniones sobre el socialismo estaban ya formadas; yo era anarquista.

Por su rapidez, y por su naturaleza emotiva, la experiencia de Kropotkin tenía todos los elementos de una conversión. Creó un modelo de pensamiento para el resto de su vida.

Con grandes dificultades logró Guillaume disuadir a Kropotkin de quedarse en Suiza y adoptar el modo de vida artesano. Su deber, le recordó austeramente Guillaume, estaba en Rusia, y Kropotkin hubo de estar de acuerdo con él. Poco después de su regreso a San Petersburgo se dedicó activamente a la propaganda como miembro del círculo Chaikovski, el más famoso de los círculos narodniks de los años setenta.

El círculo Chaikovski ocupa escaso lugar en una historia del anarquismo salvo como el centró en que Kropotkin empezó a desarrollar sus ideas acerca de la acción y la organización. En esta época sus miembros no pensaban en la actividad terrorista o en conspirar para derribar al zar por la fuerza. Pretendían ser propagandistas, escribir y publicar panfletos, importar literatura ilegal de la Europa occidental y llevar adelante la gran tarea de educar al pueblo. Muchos de ellos eran constitucionalistas moderados con cierta inclinación a la democracia social; Kropotkin era el único anarquista. En realidad, cuando estalló una disputa entre los seguidores de Bakunin y los de Lavrov a propósito del control de la librería

rusa de Zúrich, el círculo Chaikovski se puso del lado de los lavrovistas.

A pesar de todo, fue en esta época cuando Kropotkin escribió su primer ensayo anarquista. Fue un panfleto titulado ¿Debemos ocuparnos de examinar los ideales de una sociedad futura? Un informe secreto de la policía zarista afirma que el panfleto se publicó realmente, pero no existe ningún ejemplar impreso. Solamente se presentó un manuscrito cuando se citó como prueba en el famoso proceso de los Ciento Noventa y Tres, que señaló el fin de la fase pacífica del populismo ruso en 1878.

Lo que muestra este panfleto es que, a pesar de su asociación activa a un grupo que no compartía su actitud, Kropotkin estaba elaborando ya el anarquismo que habría de propagar más tarde. En ciertos aspectos su actitud era en esta época más cercana a Proudhon y a Bakunin de lo que sería en sus años de madurez. La influencia de Proudhon aparece en una sugerencia de que los cheques de trabajo han de sustituir al dinero y en la recomendación de fundar cooperativas de productores y de consumidores incluso bajo el sistema zarista, aunque sólo fuera como forma de propaganda. Su defensa de la posesión de la tierra y de las fábricas por asociaciones de trabajadores, sin embargo, parece estar mucho más cerca del colectivismo de Bakunin que del mutualismo, aunque no hay todavía huella alguna de la forma de distribución comunista que posteriormente iría tan asociada al nombre de Kropotkin.

Al mismo tiempo se opone explícitamente al nechayevismo y a la idea de una revolución realizada por medios conspiratorios. Los revolucionarios no pueden hacer las revoluciones, afirma. Solamente pueden relacionar y orientar los esfuerzos que se originan entre las mismas personas insatisfechas. Rechaza el Estado, afirma que el trabajo manual ha de ser considerado como un deber universal y desarrolla un razonamiento característico de sus años posteriores cuando propugna una forma de educación en la que la formación intelectual estaría combinada con el aprendizaje de un oficio.

Kropotkin participó durante dos años en las actividades del círculo Chaikovski, utilizando su trabajo de geógrafo como cobertura de la labor de agitación que realizaba, bajo el disfraz del campesino Borodin, en los barrios obreros de San Petersburgo. En 1874 fue detenido y encarcelado en la fortaleza de Pedro y Pablo. Al cabo de dos años se quebrantó su salud y fue trasladado al pabellón prisión del hospital militar de San Petersburgo. De allí –y no de la fortaleza, como se ha dicho a menudo– consiguió su famosa huida, descrita con gran viveza en sus Memorias de un revolucionario. En 1876 llegó a Inglaterra y a principios del año siguiente viajó a Suiza y reanudó los contactos que había establecido con los miembros de la Federación del Jura más de cuatro años antes.

Esta vez fue aceptado rápidamente en los círculos selectos del movimiento anarquista, debido sin duda a sus actividades en Rusia. Empezó a escribir para el *Bulletin* de la Federación del Jura y para otras publicaciones anarquistas más efímeras, y en agosto de 1877 asistió a lo que muy bien pudo ser la última

reunión de la Alianza secreta, siendo elegido secretario de una oficina de correspondencia internacional que se pretendía crear en Suiza. Posteriormente, ese mismo año, asistió como delegado de los grupos rusos emigrados al último congreso de la Internacional de Saint-Imier en Verviers, en Bélgica, siguiendo luego al Congreso Internacional Socialista de Gante con la fútil esperanza de reunificar el movimiento socialista. Pero escapó precipitadamente, con la impresión de que la policía belga pretendía detenerle, y regresó a Inglaterra, donde se contentó durante algún tiempo con estudian en el Museo Británico. Fue entonces cuando empezó a desarrollar una concepción del anarquismo como filosofía moral más que como mero programa del cambio social.

> Empecé a comprender gradualmente que el anarquismo representa algo más que un simple modo de acción y una simple concepción de una sociedad libre: que forma parte de una filosofía, natural y social, que ha de ser desarrollada de una manera muy diferente de la seguida con los métodos metafísicos o dialécticos empleados en las ciencias que tratan del hombre. Comprendí que había de ser tratada con los mismos métodos que las ciencias naturales [...] sobre la sólida base de la inducción aplicada a las instituciones humanas.

Pero estas especulaciones habrían de esperar, pues Kropotkin sentía el impulso a la actividad agitatoria con demasiada fuerza para dedicarse al tipo de educación libertaria que dominó sus últimos años. Y con anterioridad a 1877 habría de abandonar la sala de lectura del Museo Británico para

colaborar con Andrea Costa y Jules Guesde en la fundación de los pequeños grupos que habrían de constituir el núcleo de un movimiento anarquista en París. Costa fue detenido en abril y Kropotkin huyó a Suiza, donde, salvo breves viajes al extranjero, permaneció hasta 1880.

Empezó entonces su período más activo como agitador y publicista. Quedó desalentado al comprobar a su regreso que el entusiasmo de los relojeros del Jura que tanto le había inspirado en 1872 casi había desaparecido. Guillaume se había retirado a una inactividad que habría de durar veinte años, la Federación del Jura se extinguía y su *Bulletin*, durante mucho tiempo órgano oficial del bakuninismo puro, había dejado de aparecer. Pero en Ginebra, por otra parte, había renacido la actividad anarquista en gran parte por la presencia de cierto número de enérgicos exiliados rusos y franceses. Y con uno de estos últimos, el joven médico Paul Brousse, colaboró Kropotkin en la edición de *L´Avant-garde*, impreso principalmente para pasarlo de contrabando por la frontera con la esperanza de propiciar el crecimiento del anarquismo en Francia.

A finales de 1878 *L´Avant-garde* fue prohibida por las autoridades suizas y Brousse fue encarcelado. Para llenar el vacío dejado por la desaparición del periódico Kropotkin fundó entonces *Le Révolté*, destinado a convertirse en la publicación anarquista más influyente desde la desaparición de *Le Peuple* de Proudhon en 1850. Al principio casi lo escribía todo él mismo, además de emplear gran parte de su tiempo en giras de conferencias, en un esfuerzo por reactivar la Internacional

en las pequeñas ciudades en torno al lago Leman y en el Jura. Se daba cuenta –posiblemente bajo la influencia de los anarquistas italianos, que estaban difundiendo ya la doctrina de la "propaganda por los hechos"– de que para el movimiento anarquista había llegado el momento de ir más allá de la discusión teórica. Escribía a su amigo Paul Robin:

> ¿Qué cosas prácticas podemos hacer? Desgraciadamente, hasta ahora la Internacional ha sido y es una asociación de estudio. Carece de un terreno de actividad práctica. ¿Dónde hay que buscarlo?

La búsqueda de terrenos de actividad práctica dominó su trabajo para *Le Révolté*, al que orientó hacia un "tono moderado pero de sustancia revolucionaria", y en el que empezó a discutir de un modo sencillo los problemas históricos y económicos que creía podían interesar a los trabajadores más inteligentes. Escribía de una manera periodística viva, clara, pero sin la menor huella de condescendencia. Y el vigor de *Le Révolté*, en comparación con las insulsas hojas publicadas hasta entonces por los anarquistas, lo popularizó rápidamente entre los trabajadores de mentalidad radical no sólo de Suiza sino también del sur de Francia, donde contribuyó a estimular el renacimiento del anarquismo, que había languidecido desde el fracaso de la revuelta de Lyon de Bakunin en 1870.

Kropotkin continuó publicando *Le Révolté* hasta que, tras haber asistido al Congreso Internacional Anarquista de Londres, en julio de 1881, fue expulsado de Suiza a causa de las presiones ejercidas por el embajador ruso, y se estableció en la

pequeña ciudad francesa de Thonon, en la orilla sur del lago Leman. Pero incluso entonces siguió escribiendo regularmente para la publicación.

Los primeros artículos de Kropotkin para *Le Révolté* se ocupaban principalmente de cuestiones corrientes, tratadas con un optimismo que veía en cada huelga o algarada un augurio esperanzador de la desintegración de los grandes estados nacionales, a los que consideraba como los particulares enemigos de la paz y de la justicia social. En realidad, durante muchos años esperó una revolución de dimensiones europeas para un futuro inmediato. En ello no era una excepción, pues sus esperanzas eran compartidas no solamente por muchos de sus camaradas anarquistas sino también por muchos de sus oponentes marxistas.

Pero pronto empezó a escribir sobre cuestiones menos habituales, criticando la sociedad de su tiempo y sus instituciones desde el punto de vista del sociólogo libertario, y tratando de señalar alternativas anarquistas concretas. Dos de sus primeros libros, *Paroles d'un révolté* y *La conquista del pan*, están formados en realidad por artículos publicados en *Le Révolté* y en su sucesora parisina, *La Révolte*, al igual que muchos panfletos suyos que en años posteriores circularon por todo el mundo. Algunos de ellos, como el *Llamamiento a los jóvenes* y el *Gobierno revolucionario* y *El espíritu de rebelión* y conservan gran parte de su atractivo y todavía son editados y distribuidos por los grupos anarquistas de Europa y América latina.

A partir de estos artículos puede señalarse la influencia de Kropotkin como la del último de los grandes teóricos anarquistas. Incluso sus obras posteriores, como *La ayuda mutua* y *Campos, fábricas y talleres* y la *Ética*, que es una publicación póstuma, estaban encaminadas en gran parte a proporcionar una base científica y filosófica a las concepciones generales que surgieron de su período de agitación y periodismo militante durante los años ochenta. Por esta razón es aconsejable hacer una pausa en la narración biográfica y considerar los aspectos más importantes de las ideas desarrolladas.

El deseo de vincular teoría y práctica es manifiesto en casi todas las colaboraciones de Kropotkin a *Le Révolté*. No considera la revolución en la forma apocalíptica del vasto infierno de destrucción que tan a menudo obsesionaba a Bakunin, sino como un acontecimiento concreto en el que los trabajadores en rebelión han de ser conscientes de las consecuencias de sus actos, de modo que la revuelta no concluya en la implantación de nuevos órganos de poder que contendrían el desarrollo natural de una sociedad libre. Su tema es el de Proudhon en 1848. Las revoluciones no pueden hacerse sólo con palabras; han de existir también el conocimiento de la acción necesaria y la voluntad de realizarla. En *El espíritu de rebelión* dice:

> Si en el amanecer de la revolución las masas populares sólo disponen de palabras, si no reconocen, por hechos claros y deslumbrantes, que la situación se ha transformado en beneficio suyo, y si el derrocamiento

> concluye únicamente en un cambio de personas y de fórmulas, no se habrá conseguido nada. [...] Para que la revolución sea algo más que palabras, para que la reacción no nos haga retroceder mañana a la situación de ayer, la conquista de hoy ha de ser algo que merezca la pena defender. Los pobres de ayer no han de ser los pobres de hoy.

En otras palabras, la revolución ha de garantizar inmediatamente dos cosas: en primer lugar, que será capaz de frustrar todo intento de crear esa anomalía que causa la propia derrota, un "gobierno revolucionario". Y, en segundo lugar, ha de garantizar un avance sustancial hacia la igualdad social. El gradualismo es fatal, pues todos los aspectos de la vida económica y social están tan estrechamente interrelacionados que sólo una transformación completa e inmediata de la sociedad puede proporcionar una garantía eficaz contra una regresión semejante a la experimentada por las revoluciones pasadas.

> Cuando lleguen esos días –y a vosotros os corresponde acelerar su advenimiento– en que toda una región, en que grandes ciudades con sus suburbios se desprendan de sus gobernantes, nuestra misión está clara: todo el equipo debe volver a la comunidad. Los medios sociales detentados por individuos han de ser devueltos a sus auténticos propietarios, que son todos, de modo que cada uno pueda tener su cuota de consumo completa, que la producción pueda continuar para todo lo que es necesario

y útil, y para que la vida social, lejos de interrumpirse, se reanude con la mayor energía.

Cuando Kropotkin dice que todo debe volver a la comunidad no lo hace en un sentido vago y general: quiere decir específicamente que ha de tomarlo en sus manos la commune. El término resultaba bastante familiar para los franceses, a quienes se dirigía primariamente. Describe la unidad local de administración más próxima al pueblo y a sus preocupaciones, pero lleva en sí también las connotaciones revolucionarias de las comunas parisinas de 1793 y de 1871. Kropotkin, sin embargo, extiende la idea; para él, la comuna no es un órgano de gobierno local, ni siquiera una expresión del federalismo político, como habían sido las dos grandes comunas. Es una asociación voluntaria que une todos los intereses sociales, representados por los grupos de individuos directamente afectados por ellos. Mediante la unión con otras comunas se produce una red de cooperación que sustituye al estado.

Económicamente, la comuna encontrará expresión en la libre disponibilidad de bienes y servicios para cuantos los necesiten. Y aquí, en el énfasis en la necesidad más que en el trabajo como criterio de la distribución, llegamos al punto que diferencia a Kropotkin del colectivista Bakunin y del mutualista Proudhon, que pensaban en sistemas de distribución directamente relacionados con el tiempo de trabajo del trabajador individual. En otras palabras: Kropotkin es un anarco-comunista. Para él, el sistema salarial, en cualquiera de sus formas, aunque sea administrado por Bancas del Pueblo o por asociaciones obreras mediante cheques de trabajo, es

meramente otra forma de coerción. En una sociedad voluntaria no hay lugar para él.

El conjunto de la teoría del comunismo anarquista se desarrolla particularmente en *La conquista del pan* publicado en París en fecha tan tardía como 1892, aunque los artículos que lo componen habían sido escritos durante el decenio precedente. Sin embargo, debe señalarse que el comunismo anarquista no era algo nuevo ni siquiera cuando Kropotkin escribía sobre él en las páginas de *Le Révolté* y de *La Révolte*. Fue su apóstol y su popularizados pero resulta dudoso que fuera su verdadero inventor.

El rasgo que distingue el comunismo anárquico de otras doctrinas libertarías es la idea de una distribución libre, más antigua que el propio anarquismo. Tomás Moro la había propugnado en el siglo XVI y Winstanley en el siglo XVII. También caracterizaba a *La ciudad del sol* de Campanella. Incluso en los falansterios imaginados por Fourier los raros individuos que no encontraran un trabajo de su agrado seguirían conservando su derecho de seres humanos a recibir de la comunidad los medios de vida.

En efecto, es probable que la idea de Fourier fuera una de las fuentes del comunismo anarquista. Proudhon había condenado los falansterios a causa de la reglamentación que parecía estar implicada en las comunidades socializadas. Pero Élisée Reclus había sido un falansteriano activo antes de vincularse a Bakunin en los primeros tiempos de la Fraternidad Internacional. Y parece probable que conservó algunas de las

ideas de Fourier al convertirse en uno de los dirigentes del anarquismo francés de los años setenta.

La primera publicación que vincula de algún modo anarquismo y comunismo es un pequeño folleto de François Dumartheray, un artesano de Ginebra que posteriormente ayudó a Kropotkin a editar *Le Révolté*. Se titula *Aux travailleurs manuels partisans de l´action politique* y fue publicado en Ginebra en 1876. En esta época Kropotkin acababa precisamente de salir de Rusia, y no llegó a Ginebra hasta febrero de 1877, de modo que difícilmente pudo haber estado Dumartheray influido por él. Élisée Reclus, por otra parte, se hallaba en Ginebra en aquella época y muy bien pudo haber convertido a Dumartheray, quien no parece haber sido un hombre de espíritu muy original.

En todo caso, independientemente de que la idea se originara con Reclus o con el propio Dumartheray, una vez puesta en marcha se difundió rápidamente. Cherkesov, un príncipe georgiano que conspiró activamente entre los anarquistas de Suiza durante los años setenta, decía que en 1877, un año después de la muerte de Bakunin, en los círculos libertarios suizos todo el mundo había aceptado la idea del anarco-comunismo sin aceptar el nombre. Los italianos, en contacto con las tendencias suizas a través de Cafiero, Malatesta y otros militantes que de vez en cuando consideraban prudente cruzar la frontera por Ticino, también estaban avanzando en la misma dirección en 1877. El paso final de aceptar el título de anarco-comunismo se dio en Suiza y en Italia en 1880, cuando, como Kropotkin le explicó a Guillaume

mucho después, Reclus, Cafiero y él convencieron al Congreso de la Federación del Jura de que la aceptara como doctrina económica. El otro sector activo del movimiento en esta época, el de España, no adoptó la misma decisión, y siguió hasta 1939 bajo la influencia de las ideas colectivistas de Bakunin.

El Congreso de la Federación del Jura de 1880 fue en realidad la primera ocasión en que Kropotkin discutió públicamente el anarco-comunismo. Bajo el seudónimo revolucionario de Levashov, presentó un informe titulado La idea anarquista desde el punto de vista de su realización práctica, publicado posteriormente en *Le Révolté* que a partir de este momento se convirtió en el órgano de este punto de vista. El informe destacaba la necesidad de que cuando llegara la revolución se basara en las comunas locales, que llevarían a cabo las expropiaciones necesarias y colectivizarían los medios de producción. No mencionaba específicamente el método de distribución comunista, pero en el discurso que lo acompañó, Kropotkin manifestó claramente que consideraba el comunismo –en el sentido de distribución libre y abolición del sistema salarial en todas sus formas– como la consecuencia que se seguiría inmediatamente de la colectivización de los medios de producción.

En *La Conquista del pan*, cuyos artículos habían sido escritos en realidad a mediados de los años ochenta –pocos años después de los reunidos en *Paroles d'un révolté*– Kropotkin adopta una actitud más reflexiva en su presentación del anarco-comunismo. Y se da el cambio de énfasis correspondiente. No falta la discusión de la táctica

revolucionaria, pero ya no es lo predominante. Y la atención de Kropotkin se dirige en gran parte a una discusión de las razones científicas e históricas que pueden llevarnos a aceptar la posibilidad de una vida de “bienestar para todos”. No es una Utopía, en el sentido de una proyección de la imagen de un mundo ideal presentada hasta en sus menores detalles. Como todos los anarquistas, Kropotkin aceptaba la opinión de que la sociedad, especialmente después de la revolución social, no dejaría de crecer y de cambiar. Para él los planes exhaustivos de cara al futuro son intentos absurdos y peligrosos por parte de quienes viven en un presente infeliz de dictar el modo en que han de vivir otros en un futuro más dichoso. Lo que hace en realidad es tomar una serie de los principales problemas sociales que nos afligen y considerar de manera aproximada cómo pueden ser tratados en un mundo en el que la producción tiene como finalidad el uso y no la ganancia, y donde la ciencia se dedica a considerar los medios por los que reconciliar y satisfacer los fines de todos.

La conquista del pan parte en efecto del supuesto, derivado de Proudhon, de que el legado de la humanidad es una colectividad en la que es imposible medir la aportación de un individuo particular: por tanto, ese legado ha de ser disfrutado colectivamente.

> Todas las cosas son para todos los hombres, puesto que todos los hombres las necesitan, puesto que todos han trabajado en la medida de sus fuerzas para producirlas, y puesto que no es posible valorar la participación de cada cual en la producción de la riqueza del mundo. Si el hombre

y la mujer aportan su contribución al trabajo, tienen derecho a su cuota en lo que es producido por todos, y a que esa cuota sea suficiente para garantizar su bienestar.

De aquí se desprende que han de ser abolidos la propiedad privada y la desigualdad. En vez del individualismo capitalista no ha de aparecer una propiedad estatal restrictiva, tal como la que contemplan los socialistas autoritarios, sino un sistema de cooperación voluntaria, que, como señala Kropotkin, los propios gobiernos han considerado práctico en materias como los acuerdos internacionales postales y ferroviarios. No hay razón lógica, apunta, por la que no puedan extenderse los acuerdos voluntarios hasta abarcar todas las funciones de una sociedad complicada.

Kropotkin afirma que las injusticias y las crisis económicas del capitalismo no proceden de la superproducción, sino del subconsumo y la distracción del trabajo hacia tareas improductivas. Si dejaran de producirse artículos de lujo, si toda la energía malgastada en actividades burocráticas y militares se dirigiera a tareas socialmente útiles, no constituiría problema conseguir la abundancia para todos. En realidad, emprendiendo una línea de ideas ya seguida por Godwin, apunta que si todos los hombres trabajaran con sus manos y con sus cerebros, “cinco horas al día desde los veinte o veinticinco años hasta los cuarenta y cinco o cincuenta”, habría suficiente para garantizar la comodidad física para todos. Habiendo experimentado por sí mismo el goce de la actividad creadora como científico, comprende que el ocio es tan

necesario como el pan para la germinación del espíritu humano.

> El hombre no es un ser cuya única finalidad sea en la vida comer, beber y buscarse un cobijo. Tan pronto como sus necesidades materiales estén satisfechas, otras necesidades, que hablando en general pueden ser descritas como de naturaleza artística, se hacen sentir. Estas necesidades son muy variadas; difieren de individuo a individuo, y cuanto más civilizada es la sociedad, más se desarrolla la individualidad y más varían los deseos.

Consiguientemente, así como la vida laboral del hombre ha de organizarse mediante asociaciones de trabajo cooperativo, de la misma manera su tiempo libre ha de ser enriquecido mediante una amplia proliferación de sociedades de interés mutuo, como las actuales sociedades de cultura, pero llegando hasta una gran población de fervientes aficionados. Todos los artistas y científicos se convertirían de hecho en aficionados en los dos sentidos de este ambivalente término, pues todos ellos, según confía Kropotkin, desearían llevar a cabo su trabajo manual y ampliar a través de él la experiencia de sus empresas artísticas o intelectuales.

Kropotkin toma de Fourier el argumento del “trabajo atractivo”, que para él, al igual que para su amigo de años más tarde William Morris, se convierte en una de las claves del éxito de una sociedad libre. En un mundo capitalista no hay duda de que la mayoría de la gente considera aborrecible su trabajo y gustaría de escapar a él. Pero esto no significa,

argumenta Kropotkin, que el hombre sea naturalmente perezoso. Por el contrario, prefiere estar ocupado y encuentra satisfacción en un trabajo realizado libremente y en circunstancias placenteras. La división del trabajo y las malas condiciones de las fábricas se hallan en la base del hastío y la frustración que padecen ahora los trabajadores. Si fueran sustituidos por entornos agradables y salubres, y por un trabajo variado que diera al productor el sentido de la utilidad de su tarea, el trabajo perdería su carácter desagradable y su atractivo se vería reforzado por la satisfacción moral de saberse un hombre libre que trabaja para el bien general. Kropotkin apunta que esto es respuesta suficiente para quienes defienden la idea de que en un mundo anarco-comunista, en el que cada hombre puede tomar libremente del almacén todo cuanto necesita, no habría ya incentivo alguno para el trabajo. El mejor incentivo no es la amenaza de la necesidad, sino la conciencia de la realización útil.

Kropotkin muestra aquí una confianza característicamente anarquista en la inclinación natural del hombre a la responsabilidad social. La sociedad, a diferencia del gobierno, es un fenómeno natural, y por tanto –a su juicio– cuando hayan sido eliminadas todas las restricciones artificiales, podemos esperar que los hombres actuarán socialmente, pues ello está de acuerdo con su propia naturaleza. Pasa por alto de hecho de que, cuando uno ha sido condicionado en la dependencia, el temor a la responsabilidad se convierte en una enfermedad psicológica, que, de hecho, no desaparece al eliminar sus causas.

En efecto, se resiste a admitir que algunos individuos asociales puedan resistir a los atractivos que el trabajo puede proporcionar en una sociedad libre. Y afirma aquí que la sociedad tiene derecho a ejercer una presión moral, de modo que en el Edén de la libertad evocado en *La conquista del pan* entra la serpiente de la opinión pública que Orwell señalaba como uno de los habitantes del paraíso anarquista. Uno escucha con inquietud la exhortación que al llegar a este punto dirige Kropotkin al hombre inútil.

> Si eres absolutamente incapaz de producir algo útil, o si te niegas a hacerlo, vive entonces como un hombre aislado o como un inválido. Si somos lo bastante ricos para facilitarte las necesidades de la vida nos complacerá hacerlo. [...] Eres un hombre, y tienes derecho a vivir. Pero como deseas hacerlo en condiciones especiales, y abandonar nuestras filas, es muy probable que sufras a causa de ello en tus relaciones diarias con los demás ciudadanos. Serás visto como un espectro de la sociedad burguesa, a menos que tus amigos, descubriendo que eres un talento, te liberen amistosamente de todas las obligaciones morales haciendo en tu lugar todo el trabajo necesario.

Una sociedad libre en la que los marginados, los que "abandonan las filas", están sometidos a la condena moral de sus vecinos puede parecer una contradicción. Pero Godwin proponía la misma idea cien años antes que Kropotkin, y no desentona con la tendencia puritana que vuelve una y otra vez perturbadoramente todo a lo largo de la tradición libertaria.

Como todos los extremistas teóricos, los anarquistas padecen agudamente las tentaciones del moralismo.

La discusión de las ideas anarco-comunistas de Kropotkin nos ha apartado del curso real de su vida. Vuelvo ahora al punto en que se estableció en la Saboya francesa tras haber sido expulsado de Suiza. Sólo permaneció unos meses en Thonon, marchando luego a Inglaterra y arengando a los grupos anarquistas de la región de Lyon durante su viaje hacia el norte. Parece que pensó en establecerse en Inglaterra, pero encontró escasos signos del resurgir socialista que empezaría más tarde, en la misma década, y después de pasar en Londres casi un año encontró insoportable su ambiente de apatía. En octubre de 1882 regresó a Thonon, donde, al menos, estaba cerca de sus viejos camaradas de Ginebra.

Llegó inoportunamente. Durante los meses de su estancia en Inglaterra se había producido un brote de inquietud en la Francia central, atizado por una serie de algaradas y explosiones de dinamita en Monceaux-les-Mines, en el Macizo Central. A ojos de las autoridades francesas estos acontecimientos estaban relacionados con el crecimiento del anarquismo en el sur de Francia. Kropotkin había perdido el contacto con el movimiento francés durante el período de residencia en Inglaterra, pero su vinculación con *Le Révolté*, la principal publicación libertaria, y su fama internacional de teórico revolucionario, así como el hecho de su regreso a Francia, que coincidió fortuitamente con un nuevo estallido de violencia, eran motivos suficientes para que la policía le considerara demasiado peligroso para permanecer en libertad.

Cuando a finales de 1882 se llevó a cabo una redada de anarquistas, su detención marcó el punto culminante de la campaña. El 3 de enero de 1883, Kropotkin y otros cincuenta y tres anarquistas comparecieron ante el Tribunal Correccional de Policía de Lyon. Otros catorce que se habían escondido fueron incluidos también en el proceso. Dado que no había pruebas de que alguno de los prisioneros hubiera estado implicado en los recientes actos de violencia, la acusación invocó una ley contra la Internacional, aprobada después de la comuna, alegando que los acusados seguían en actividad en la organización prohibida.

Los acusados hicieron cuanto pudieron por convertir el acontecimiento en una oportunidad para exponer sus opiniones. Kropotkin esbozó la declaración de principios que suscribieron todos. Denunciaba al capitalismo y al gobierno; exigía la igualdad "como condición primordial para la libertad", y la "sustitución, en las relaciones humanas, de la administración y la tutela legal, de la disciplina impuesta, por un contrato libre, perpetuamente revisable". Concluía, con irónico desafío: "como granujas que somos, pedimos pan para todos, independencia y justicia igualmente para todos". Hizo también su propio discurso, explicando cómo y por qué se había convertido en revolucionario y exigiendo a los jueces que no perpetuaran el odio de clase sino que se unieran a todos los hombres justos para establecer una sociedad en la que la ausencia de unidad eliminase las causas de lucha.

Su elocuencia no influyó sobre el tribunal; tampoco iba encaminada a ello. Incluso, aunque el fiscal se vio obligado a

admitir que la Internacional ya no existía, los detenidos fueron considerados culpables, a pesar de todo, de pertenecer a ella. Kropotkin y otros tres propagandistas anarquistas destacados fueron condenados a cinco años de cárcel cada uno. Fueron enviados a la prisión de Claraval en la antigua Abadía de San Bernardo, donde recibieron el trato privilegiado de los presos políticos. Kropotkin empleaba el tiempo en las muchas ocupaciones de un hombre versátil y lleno de recursos. Daba clases de lenguas, cosmografía, física y geometría a sus compañeros presos. Experimentaba el cultivo intensivo en el jardín de la prisión. Escribía artículos sobre Rusia para la *Nineteenth Century* y de geografía para *La Revue Socialiste*, así como colaboraciones para la *Encyclopædia Britannica* y para la monumental *Géograpbie universelle* de Reclus.

La variedad de publicaciones altamente respetables que estaban dispuestas a aceptar los trabajos realizados por Kropotkin en una prisión francesa ilustra no solamente la medida en que se le reconocía como un estudioso serio sino también la amplia desaprobación despertada por su juicio y encarcelamiento. Georges Clemenceau presentó una moción de amnistía ante la Cámara de Diputados; reunió más de cien votos. Periódicos franceses moderados como el *Journal des Economistes* condenaron la sentencia. La Academia de Ciencias francesa ofreció enviar a Kropotkin los libros que necesitara y Ernest Renán puso su biblioteca a disposición del preso. Cuando Víctor Hugo sometió al presidente francés una moción de los científicos y hombres de letras británicos, ésta llevaba las firmas de algunos de los hombres más distinguidos de la Inglaterra victoriana: Swinburne y Morris, Watts-Dunton y

Burne-Jones, Leslie Stephen y Frederic Harrison, Sidney Colvin y Patrick Geddes, John Morley, James Runciman y Alfred Russell Wallace, así como cincuenta profesores de las principales universidades y los funcionarios más destacados del Museo Británico.

Ninguna de estas manifestaciones de protesta y simpatía tuvo consecuencias inmediatas, y Kropotkin atravesó un periodo gravemente enfermo de malaria –endémica en la región de Claraval– y periódicamente de escorbuto. Después de esto, y después de que el primer ministro francés, De Freycinet, admitiera la existencia de presiones rusas al declarar que "se interponen razones diplomáticas en el camino de la liberación de Kropotkin", la indignación popular obligó finalmente al presidente a perdonarle a él y a los demás presos anarquistas.

Tras cumplir tres años de condena, Kropotkin fue puesto en libertad el 15 de enero de 1886. En marzo desembarcó en Inglaterra por cuarta vez, y su llegada señaló el final de su vida activa como explorador y revolucionario, que había durado un cuarto de siglo desde la época de Siberia. Cierto es que participó en el movimiento anarquista inglés, contribuyendo a fundar la publicación *Freedom* y el Grupo Freedom, que ha sido la única organización anarquista británica duradera. También dio giras de conferencias ocasionalmente por Inglaterra, e incluso, en dos ocasiones, en Norteamérica, participando además en la fundación de cierto número de publicaciones de los exiliados rusos. Pero estas actividades fueron esporádicas, y jamás volvió a asumir el papel de dirigente militante que había

ocupado durante la época en que dirigió *Le Révolté*. Tendía más bien a retirarse a la vida del teórico estudioso, combinando una consideración de los aspectos más amplios, sociológicos, del anarquismo con un retorno a su antiguo interés científico. Vivió durante largos períodos en el aislamiento de suburbios distantes, donde cultivaba unos jardines que eran la envidia de sus vecinos. Su casa estaba abierta los fines de semana para una serie de visitantes, incluyendo no solamente a sus compañeros los geógrafos y a los camaradas anarquistas, sino a radicales e intelectuales ingleses de los más diversos tipos, desde Bernard Shaw a Tom Mann, desde Frank Harris a Ford Madox Ford. Se convirtió para los anarquistas en el gran sabio y profeta del movimiento, al que había que pedir consejo y artículos, al que había que dar la bienvenida cuando hacía una de sus raras apariciones en una reunión pública en uno de los clubs revolucionarios que por aquella época punteaban el Soho y Whitechapel. Para el público británico ilustrado, era un símbolo venerado de la resistencia rusa a la autocracia. Sus artículos en *The Times* y sus publicaciones científicas eran leídos con respeto, mientras que su autobiografía, *Memorias de un revolucionario*, y su estudio de la cooperación como factor de la evolución, La ayuda mutua, fueron aceptados rápidamente como clásicos en sus respectivos campos.

Al mismo tiempo, la actitud del propio Kropotkin se iba modificando lentamente. Subrayaba cada vez más el aspecto evolutivo del cambio social, relacionándolo con procesos pacíficos de la sociedad más que con bruscos vendavales revolucionarios. Propugnaba cada vez menos los métodos

violentos, y ya en 1891 apuntó en uno de sus discursos que el anarquismo podía llegar “por la maduración de la opinión pública y con la menor cantidad posible de trastornos”. Padecía auténtica angustia por las acciones de los asesinos anarquistas durante este período. No deseaba condenarlas, pues comprendía que sus impulsos eran honestos y comprensibles, pero no podía aprobar sus métodos.

Hay varias razones para estos cambios en la actitud de Kropotkin. La falta de salud exigía una existencia más tranquila, y esto hizo que saliera a la superficie su bondad natural. Se volvió hacia la evolución porque esta preferencia estaba enterrada en su carácter apacible, pero también a causa de la renovación de sus intereses científicos, que le llevaron a reaccionar contra el apocalíptico romanticismo de Bakunin. Reconoció que sus antiguas actividades agitatorias no habían producido los rápidos resultados que había esperado, y al percibir los retrocesos constantes experimentados por el movimiento revolucionario, desconfió cada vez más de la victoria en un futuro relativamente cercano. Pero acaso la influencia más importante para el cambio de sus opiniones fue su contacto con el movimiento socialista inglés. Fue amigo íntimo de William Morris[5], y conocía y apreciaba a muchos de los fabianos y a algunos de los fundadores del Independent Labour Party, como Keir Hardie. Y aunque él y H. M. Hyndman, dirigente marxista de la Federación Socialdemócrata, estaban en constante desacuerdo, existía entre ellos mucho respeto personal. Kropotkin quedó impresionado por la tolerancia

5 Es significativo que jamás apoyara al grupo de anarquistas violentos que le hicieron la vida imposible a Morris en la Liga Socialista.

mutua que existía entre los diversos sectores del movimiento obrero inglés. Reconocía que el socialismo británico contenía un elemento libertario mayor que sus contrapartidas marxistas continentales. Estuvo influido, acaso sólo semiconscientemente, por la esperanza de avanzar hacia el objetivo ideal gradual y razonablemente que impregnaba a la tradición obrera británica. Estos aspectos del socialismo inglés se derivaban en gran medida de la influencia subterránea de William Godwin y sus discípulos; de manera significativa, fue en esta época cuando Kropotkin descubrió a Godwin y le reconoció como antecesor suyo.

Estos cambios de actitud no significan en modo alguno que Kropotkin abandonara sus ideales anteriores. Siguió convencido hasta el fin de su vida de los males del capitalismo y del gobierno, de la necesidad de un cambio que transformara toda la sociedad y creara un comunismo libre en lugar de un sistema dominado políticamente por el estado y económicamente por el sistema salarial. Por amigo que fuera de los socialistas ingleses, nunca aceptó el compromiso en las cuestiones fundamentales que le separaban de ellos. Pero presentó un aspecto del anarquismo muy distinto del que sugerían los actos violentos de los propagandistas por los hechos que empezaban a actuar en la Europa latina. Y si en Inglaterra y Francia el anarquismo aparecía para muchos no anarquistas, como el fabiano Edward Pease, como “una doctrina coherente y casi sublime”, se debía, como observa Pease más adelante, a la “sobresaliente capacidad y al carácter intachable” de Kropotkin y sus compañeros. La benevolente presencia de Kropotkin en el estrado de los oradores, la

naturaleza suavemente razonable de sus escritos, en vez de los anatemas de Bakunin y el carácter voluntariamente paradójico de Proudhon, y su talento para el trato social, que le hacía parecer como en casa tanto en las casas de campo de los aristócratas como en los patios de las casuchas de los mineros de Durham, todo ello contribuía a la transformación de la imagen del anarquismo. Empezó a aparecer no ya como un credo cuyo elemento más importante era la crítica radical, como en Proudhon, o en el que la destrucción de la vieja sociedad se consideraba la única tarea urgente –mientras que el mundo nuevo ya se ocuparía de sí mismo–, como en Bakunin, sino más bien como una doctrina que, sin ser utópica a la manera restrictiva de la de Cabet y los falansterianos posteriores, presentaba, a pesar de todo, una alternativa concreta y viable a la sociedad existente.

Las principales aportaciones de Kropotkin a la teoría anarquista general finalizan con la publicación en 1902 de La ayuda mutua, y, en 1903, de un largo panfleto titulado *El Estado*. Sus libros posteriores, *Ideales y realidades en la literatura rusa*, *La gran revolución francesa*, y la *Ética*, de publicación póstuma, son obras marginales, irradiadas por un espíritu libertario pero no dirigidas directamente a defender el anarco-comunismo.

La ayuda mutua fue la aportación de Kropotkin a una controversia cuyos más remotos orígenes estaban en la obra que señaló el comienzo real del anarquismo teórico, la Justicia política de Godwin. La concepción de la benevolencia universal de Godwin no difería de la idea de ayuda mutua de Kropotkin.

En ella basó sus afirmaciones de que si los hombres se comportaran racionalmente, y realizaran la cuota correspondiente de trabajo socialmente útil, eliminando actividades despilfarradoras y explotando los descubrimientos científicos para beneficio general, todos gozarían de bienestar e incluso quedaría tiempo libre para su desarrollo espiritual. El parecido de estos argumentos con los desarrollados en *La conquista del pan* es evidente.

Como respuesta a Godwin, T. R. Malthus formuló en 1798 su famosa teoría: existe una tendencia natural al incremento de la población en razón superior a la del suministro de alimentos disponible. Sólo se conserva el equilibrio por medio de fenómenos como la enfermedad, el hambre, la guerra y la lucha general por la vida en la que se eliminan los débiles. Si se pusieran en práctica las indicaciones de Godwin anularían simplemente la limitación natural de la población y de este modo se malograrían sus objetivos, pues la población aumentaría más rápidamente que las reservas de alimentos disponibles, y el hambre restauraría el equilibrio natural. De ahí que hablar de una mejora fundamental en las condiciones humanas es simplemente una quimera.

Hazlitt y Godwin replicaron a Malthus, pero su doctrina siguió estando continuamente presente en el pensamiento Victoriano. Recibió nuevo apoyo en el terreno biológico cuando Darwin hizo hincapié en la competición y en la “lucha por la existencia” como elementos dominantes del proceso por el que la selección natural preserva las variaciones favorables y elimina las desfavorables. Aunque en sus últimos años Darwin

reconoció que no había que ignorar la cooperación dentro de las especies como factor de la evolución, la idea de conflicto siguió siendo en su concepción del proceso evolutivo un elemento mucho más poderoso. Elemento que fue subrayado por neo-darwinistas como Thomas Henry Huxley, con su concepción del mundo animal como un perpetuo “combate de gladiadores” y de la vida del hombre primitivo como una “lucha libre continua”. La lucha, según Huxley, no era solamente deseable como condición del progreso, sino también inevitable.

Superficialmente puede parecer que esta concepción tiene mucho en común con aquellos aspectos del pensamiento anarquista que subrayan la idea de lucha como necesaria para alcanzar una sociedad libre. Pero los anarquistas mantienen que la lucha solamente es necesaria para eliminar los aspectos negativamente competitivos de la sociedad existente. Si algo de competición existe en la sociedad futura en que piensan, será transformada en emulación socialmente útil. Pero la existencia continuada del tipo de lucha perpetua planteado por los neo-darwinianos sería fatal para una sociedad cooperativa. De este modo, para los pensadores libertarios se hacía necesario dar una réplica eficaz a los argumentos de Malthus y de Huxley. Esto es lo que emprendió Kropotkin en La ayuda mutua.

Su interés por los aspectos cooperativos de la evolución databa de los años de sus exploraciones siberianas. Observando la vida animal de las regiones salvajes que atravesaba, había descubierto menos pruebas de lucha que de

cooperación entre los individuos de la misma especie. Su conversión al anarquismo reforzó su interés por la sociabilidad animal, y, en abril de 1882, colaboró con un artículo a *Le Révolté* en el que discutía el darwinismo y esbozaba su propia teoría de la ayuda mutua al pretender que "la solidaridad y el trabajo comunal refuerzan a la especie en la lucha por el mantenimiento de su propia existencia contra las fuerzas naturales adversas". Poco después, mientras se hallaba en la cárcel de Claraval, quedó impresionado por una conferencia que había dado en Moscú el científico Kessler, arguyendo sobre la importancia de la cooperación como factor de la evolución. Pero fue el artículo de Huxley sobre *The Struggle for Existente and Its Bearing upon Man*, publicado en 1888, lo que indujo a Kropotkin a tratar de darle una réplica. En 1890 empezó a publicar en *Nineteenth Century* la serie de ensayos que finalmente formarían *La ayuda mutua*.

Empieza esta obra apuntando que en todo el reino animal, desde los insectos hasta los mamíferos superiores, "las especies que viven en solitario o en pequeñas familias son relativamente escasas, y el número de sus miembros es limitado". A menudo pertenecen a especies en decadencia o viven de ese modo debido a condiciones artificiales creadas por la destrucción humana del equilibrio de la naturaleza. La ayuda mutua, en realidad, parece constituir la regla entre las especies que tienen más éxito, como muestra Kropotkin mediante una serie impresionante de observaciones realizadas por él mismo y por otros científicos, y apunta que en realidad este elemento es el más importante para su evolución.

> La vida en sociedad permite a los animales más débiles, a los pájaros más débiles y a los mamíferos más débiles, resistir a los pájaros o animales de presa más temibles o protegerse de ellos. Permite la longevidad. Permite a la especie criar a su progenie con el menor gasto de energía y mantener el número de sus miembros aunque tenga un índice de nacimientos muy bajo. Permite a los animales gregarios la emigración en busca de nuevos lugares de residencia. Por consiguiente, pese a admitir plenamente que la fuerza, la rapidez, los colores protectores, la astucia y la resistencia al hambre y al frío, mencionadas por Darwin y Wallace, figuran entre las muchas cualidades que convierten a la especie o al individuo en el más dotado en determinadas circunstancias, mantenemos que en cualesquiera circunstancias la sociabilidad es en la lucha por la vida la ventaja mayor. Aquellas especies que la abandonan voluntariamente están condenadas a la decadencia, mientras que aquellos animales que mejor saben cómo combinarse tienen la mayor posibilidad de supervivencia y de evolución ulterior, aunque pueden ser inferiores a los demás en cada una de las facultades enumeradas por Darwin y Wallace, salvo la facultad intelectual.

La facultad intelectual, apunta Kropotkin, es “eminentemente social”, pues viene alimentada por el lenguaje, la imitación y la experiencia acumulada. Además, el mismo hecho de vivir en sociedad tiende a desarrollar –independientemente de su rudimentaria forma– “ese sentido

colectivo de la justicia que crece hasta convertirse en un hábito”, que es la esencia misma de la vida social.

La lucha por la existencia es de hecho importante, pero como lucha contra las circunstancias adversas más que entre individuos de la misma especie. Cuando existe en el interior de una especie, resulta más que nada perjudicial, pues echa a perder las ventajas obtenidas de la sociabilidad. Lejos de fomentar la competencia, apunta Kropotkin, la selección natural busca los medios para poder evitarla.

Semejantes consideraciones se aplican igualmente a los hombres. Kropotkin opone la visión rousseauniana de Huxley del hombre primitivo comprometido en una lucha libre continua por la existencia a observaciones sobre sociedades primitivas reales que indican que el hombre ha vivido siempre en tribus o en clanes en los cuales la ley, tal como la conocemos nosotros, es reemplazada por costumbres y tabús que favorecen la cooperación y la ayuda mutua. La especie humana ha sido siempre –afirma Kropotkin– una especie social. Ve el apogeo de la ayuda mutua en la rica vida comunal de las ciudades medievales. Demuestra que ni siquiera la aparición de instituciones coercitivas como el estado ha eliminado la cooperación, que sigue siendo el factor más importante en el trato de hombres y mujeres, considerados como individuos. El impulso de sociabilidad es el fundamento de todo credo de ética social, y si no condicionara todos nuestros actos diarios respecto de nuestros semejantes, ni siquiera el estado mejor organizado impediría la desintegración de la sociedad.

Necesariamente he simplificado con exceso un libro complejo y bien razonado que, con la excepción de las Memorias de un revolucionario, sigue siendo la obra más eficaz de Kropotkin. Pese al optimismo que lo tiñe, las pruebas están bien presentadas y los hechos bien razonados. Poco han descubierto desde entonces la biología y la sociología sobre el comportamiento de los hombres y animales que vaya sustancialmente en contra de las conclusiones de Kropotkin.

La ayuda mutua, naturalmente, no representa alejamiento alguno del pensamiento libertario. Representa más bien la formulación clásica de la idea común a muchos anarquistas de que la sociedad es un fenómeno natural, existente con anterioridad a la aparición del hombre, y que éste adoptó naturalmente para observar sus leyes sin necesidad de regulaciones artificiales. El principal defecto de La ayuda mutua es que no reconoce las tiranías de la costumbre y de los hábitos como lo hace con las del gobierno y la reglamentación. Una vez más, Kropotkin se muestra dispuesto a aceptar la coerción moral, ya se trate de la regla consuetudinaria de una tribu primitiva o de la opinión pública en una sociedad anarquista, sin admitir hasta qué punto esa fuerza niega también la libertad del individuo. Un nativo dominado por los tabús en el Congo primitivo tenía en realidad mucha menos libertad de acción que un ciudadano de la Inglaterra en la que el propio Kropotkin vivía con tan escasas interferencias. En otras palabras: una sociedad sin estado puede distar mucho de ser una sociedad libre en lo que respecta a las vidas personales de sus miembros. Kropotkin nunca quiso considerar seriamente esta posibilidad.

Los últimos años de la vida de Kropotkin fueron de decadencia a causa de la mala salud, y en 1914 la primera guerra mundial le separó bruscamente de la mayoría de sus compañeros anarquistas. Siguiendo la tradición antimilitarista, el movimiento anarquista en general se opuso a la guerra, aunque cierto número de dirigentes, incluyendo a Cherkesov y Grave, apoyaron la toma de posición de Kropotkin en favor de los aliados.

La propia actitud de Kropotkin manifestó un retorno a la tradición de los narodniksy entre los cuales se había convertido en revolucionario. Los primeros radicales rusos veían a Alemania, y particularmente a Prusia, como un enemigo de sus propios ideales. Sentían que los peores elementos del zarismo se derivaban de la autocracia prusiana, injertados por la emperatriz alemana Catalina la Grande y por Nicolás I, quien admiraba hasta tal punto los métodos militares de los junkers que los introdujo en su propia administración. En sus tiempos paneslavistas, Bakunin abandonó su anterior admiración por Alemania como tierra natal de la filosofía, y su desconfianza se convirtió en odio durante la guerra franco-prusiana. Desde aquella época, en opinión de Kropotkin, el Imperio Alemán se había consolidado e incluso el socialismo alemán había cobrado un carácter universalmente autoritario. Creía que Alemania y los alemanes deseaban la guerra para dominar a Europa, y que semejante dominación haría retroceder inconmensurablemente la causa de la libertad. En estas circunstancias, cayó en la costumbre de identificar –en contra de sus mismas teorías– los estados con los pueblos. Y si Bakunin había hablado de una guerra popular contra los

prusianos –una guerra que acabara con todos los estados– Kropotkin razonaba desde la posición de quien apoyaba a Inglaterra y Francia, como estados, contrarios al estado alemán.

La ruptura con los anarquistas fue probablemente el acontecimiento más desgraciado de la vida de Kropotkin. Parecía como si se acercara el solitario y melancólico final de una activa carrera cuando en marzo de 1917 llegaron las noticias de que el pueblo ruso se había rebelado y había caído la autocracia. Kropotkin estaba entusiasmado. Su propio pueblo se había liberado de la tiranía, y sus últimos días podrían estar dedicados, después de todo, al servicio de su tierra natal. Durante el verano de 1917 abandonó Inglaterra y llegó a la Estación Finlandia de Petrogado, donde fue recibido por Kerensky, un regimiento de guardias y bandas militares que tocaban la Marsellesa. Faltaban los anarquistas rusos, muchos de los cuales se oponían a la guerra.

Los cuarenta años pasados en el extranjero habían separado a Kropotkin de las realidades rusas. No comprendió hasta qué punto la revolución de Febrero había estado motivada por el hastío de la guerra de un pueblo complicado en un conflicto que difícilmente comprendía. Y empezó inmediatamente a exhortar a los rusos –como si se tratara de la más urgente tarea– a proseguir la guerra contra Alemania con un vigor que el germanófilo zar no había sido capaz de reunir. Rechazó toda participación en el gobierno, pero a causa de su apoyo a la continuación de la guerra su nombre quedó vinculado al desacreditado régimen de Kerensky. Al mismo tiempo quedaba

separado de la izquierda –fuera anarquista, eserista o bolchevique– porque los partidarios de estas tendencias se oponían a la guerra y aceptaban la política de Lenin del derrotismo revolucionario. Consiguientemente, Kropotkin se hundió rápidamente hasta ser insignificante para un cambio en la escena política, y toda la influencia moderadora que hubiera podido utilizar en Rusia se perdió.

Los acontecimientos de la Revolución de Octubre siguieron en algunos aspectos el modelo previsto por los teóricos anarquistas, incluyendo al propio Kropotkin. Los campesinos tomaron la tierra y los obreros las fábricas, de modo que los decretos con que los bolcheviques legalizaron estas acciones reconocieron simplemente los hechos consumados. Muchos de los anarquistas participaron realmente en el levantamiento de Octubre, viendo en él las posibilidades de una auténtica revolución libertaria. Pero Kropotkin acertó proféticamente cuando le dijo a Atabekian, uno de los escasos antiguos camaradas con quien mantenía contacto en esta época, que "se enterraba la revolución".

A la larga, la toma del poder por los bolcheviques volvió a unir a Kropotkin con los anarquistas rusos, pues eliminó efectivamente la causa principal de sus diferencias, la cuestión de la guerra. Además, el movimiento anarquista en su conjunto pronto se vio obligado a oponerse al régimen bolchevique no sólo por su carácter dictatorial sino también porque los anarquistas figuraron entre los primeros disidentes que padecieron la persecución de la Cheka. Kropotkin era demasiado famoso internacionalmente para ser sometido

directamente a persecución, pero protestó cuanto pudo contra el curso de los acontecimientos. Se entrevistó con Lenin en más de una ocasión para criticar su política, y en noviembre de 1920 le escribió valerosamente una carta atacando la práctica de tomar rehenes. Pero acaso el documento más importante de este período final fue la "Carta a los Obreros del Mundo" que entregó a Margaret Bondfield cuando ésta visitó Rusia.

En esta carta, ampliamente difundida en la prensa de la Europa occidental, Kropotkin se distanciaba claramente de quienes pensaban en derribar del poder a los bolcheviques mediante la violencia exterior. Y hacía un llamamiento a los elementos progresivos de los países occidentales para poner fin al bloqueo y a la guerra intervencionista, que simplemente reforzarían la dictadura y harían más difícil la tarea de aquellos rusos que trabajaban en favor de una auténtica reconstrucción social. A continuación formulaba su propia visión anarquista de una Rusia basada en una unión federal de comunas, ciudades y regiones libres. Luego exhortaba a los pueblos de otros países a aprender de los errores de la Revolución rusa. Encomiaba algunos aspectos de la revolución, particularmente los grandes pasos en el sentido de la igualdad económica y la idea original de los soviets como instituciones que conducirían a la participación directa de los productores en la administración de sus propias zonas de trabajo. Pero observaba que, si pasaban a estar bajo el control de una dictadura política, los soviets quedarían reducidos al papel pasivo de instrumentos de la autoridad:

> La inmensa obra constructiva que se exige de una revolución social no puede ser realizada por un gobierno central, incluso aunque tenga para orientarse en su trabajo algo más sustancial que unas cuantas obritas socialistas y anarquistas. Exige el saber, los cerebros y la colaboración voluntaria de una masa de fuerzas locales y especializadas, lo único capaz de enfrentarse con la diversidad de problemas económicos en sus aspectos locales. Prescindir de esa colaboración y confiar en el genio de los dictadores del partido es acabar con todos los núcleos independientes, como los sindicatos y las organizaciones de distribución cooperativa locales, convirtiéndolos en órganos burocráticos del partido, como está ocurriendo ahora. Pero éste no es el camino para consumar la Revolución; es el camino que la hace imposible.

Sin embargo, Kropotkin conservaba el suficiente optimismo para prever un posible renacimiento mundial del socialismo, y hacía un llamamiento a los trabajadores para que crearan una nueva Internacional, separada de los partidos políticos y basada en sindicatos organizados libremente, dirigidos a la liberación de la producción “de su esclavización presente al capital”.

Eran palabras valerosas en la época de la guerra civil y el ensanchamiento del Terror bolchevique, y los últimos años de Kropotkin fueron de los más nobles en su estoica entrega a sus ideales fundamentales. Pero sus palabras no influyeron sobre los hechos, dentro de Rusia ni en el mundo exterior. Ni siquiera sirvieron de nada para los anarquistas, pues muchos de ellos

estaban en la cárcel o en el exilio, o libraban su propia lucha en el ejército revolucionario de Makhno en Ucrania. Consciente de su soledad, del fracaso de sus actuales esperanzas para Rusia, pero espiritualmente activo todavía y trabajando constantemente en su última obra, la Ética, Kropotkin se debilitó lentamente y murió el 8 de febrero de 1921. Un cortejo de cinco kilómetros siguió su ataúd por las calles de Moscú. Fue la última manifestación importante de los amantes de la libertad contra los bolcheviques, y las banderas negras de los grupos anarquistas ostentaban en letras escarlata la leyenda: "Donde hay autoridad no hay libertad". De esa manera teatral pasó a la historia el último de los grandes teóricos anarquistas.

El propio Kropotkin hubiera afirmado –aunque lo habría hecho con la mayor humildad– que su aportación a la tradición anarquista consistía en la aplicación del punto de vista científico a los problemas prácticos. Pero su incontenible optimismo, su respeto exagerado por el culto a la evolución del siglo XIX, su fe irracional en los hombres del pueblo, le privaron de la auténtica objetividad científica. Su perspectiva, como reconoció alguna vez, era tan intuitiva como intelectual, y su compasiva emoción vencía siempre a su frío razonamiento. Apuntaré que su verdadera aportación fue más bien la humanización del anarquismo, la relación constante de su teoría con los detalles de la vida real, que daba a la doctrina una concreción y una relevancia para la existencia cotidiana que raramente se encuentra en los escritos de Godwin, Proudhon o Bakunin. Pero la concreción de su enfoque la irradiaba el carácter de su personalidad: Kropotkin creía

fervientemente en la solidaridad humana porque toda su naturaleza le llevaba a esta idea. Fue un hombre de intachable honestidad, amigo consciente de las necesidades de los demás, generoso y hospitalario, valeroso e incómodamente entregado a la sinceridad. Su equilibrada bondad, en efecto, parece casi demasiado blanda e intachable para nuestra época moderna, en la que se supone fácilmente que el genio ha de surgir de la frustración y la santidad de un oscuro cuadro dostoyevskiano. Pero esa bondad era verdadera, y a ella debemos la particular benignidad que Kropotkin tiene de la naturaleza humana. Y asimismo, aunque menos, directamente, de la visión simplista, complejamente organizada, de aquella Ciudad de Dios, terrestre y agnóstica, con que coronó el sinuoso edificio del pensamiento anarquista.

CAPÍTULO VII

EL PROFETA

En cierta ocasión Stefan Zweig dijo que Tolstoi era “el anarquista y el anticolectivista más apasionado de nuestra época”. Puede discutirse el extremismo de esta afirmación, pero si se consideran el pensamiento y la enseñanza de Tolstoi durante los últimos treinta años de su vida, y las tendencias ligeramente veladas en las grandes novelas escritas antes del período de su conversión, pocas dudas puede haber de esta verdad general. Tolstoi no se calificaba de anarquista porque aplicaba esta denominación a quienes pretendían cambiar la sociedad por medios violentos. Prefería considerarse literalmente cristiano. A pesar de todo, no se disgustó demasiado cuando, en 1900, el estudioso alemán Paul Eltzbacher escribió un ensayo de pionero sobre las diferentes tendencias del pensamiento anarquista e incluyó las ideas de Tolstoi entre ellas, demostrando que, pese a negar la violencia, su doctrina fundamental –y en particular su categórico rechazo del estado y de la propiedad– encajaban claramente en el esquema general anarquista.

Tolstoi enlaza con anarquistas de otro tipo, pero pocos de ellos fueron importantes. En 1857 leyó una obra de Proudhon

no especificada (probablemente *¿Qué es la propiedad?*). Las notas que se vio estimulado a escribir en esta época indican que el anarquismo francés ya había influido profundamente sobre él. “El nacionalismo es la única barrera que se opone al desarrollo de la libertad”, comentaba. Y, de manera más significativa aún, añadía: “Todos los gobiernos son en igual medida buenos y malos. El mejor ideal es la anarquía”. Ya en 1862, en un viaje por la Europa occidental, se desvió de su camino para visitar a Proudhon en Bruselas. Hablaron sobre la educación –muy importante para Tolstoi en este período–, y el escritor recordaba más tarde que Proudhon era “el único hombre que comprendía en nuestra época la importancia de la educación pública y de la imprenta”. También hablaron sobre el libro de Proudhon *La guerra y la paz* que estaba a punto de terminar cuando Tolstoi le visitó. Pocas dudas puede haber de que el segundo tomó de este tratado sobre las raíces y la evolución de la guerra en la psique social, más que en las decisiones de los dirigentes políticos y militares, mucho más que el título para su novela principal.

El pandestruccionismo de Bakunin no resultaba atractivo para Tolstoi, pero, a pesar de todo, estos dos *barines* rebeldes y autócratas tenían más de común de lo que hubiera admitido cualquiera de los dos. Pues Tolstoi, a su manera, era un iconoclasta y un destructor, deseoso de ver el final –aunque hubiera que realizarlo por medios morales y pacíficos– de todo el mundo artificial de la alta sociedad y la alta política. Sin embargo, Tolstoi sentía hacia Kropotkin, con quien no se reunió jamás, el mayor respeto personal. Romáin Rolland incluso ha apuntado que, en aquel príncipe que había

desechado su riqueza y su posición social por la causa del pueblo, Tolstoi veía un ejemplo viviente de las renuncias que él sólo había realizado mentalmente y en sus escritos. Tolstoi admiró ciertamente las Memorias de un revolucionario de Kropotkin, y, al igual que Lewis Mumford en nuestra propia época, reconoció la gran originalidad y factibilidad de Campos, fábricas y talleres, del que pensaba que podía convertirse en un manual para la reforma de la agricultura rusa. Su discípulo Vladimir Chertkov, exiliado en Inglaterra, sirvió de intermediario para que Tolstoi y Kropotkin entraran en contacto, y existe un intercambio de mensajes particularmente interesante. Tolstoi, perspicazmente, llegó a la conclusión de que la defensa de la violencia de Kropotkin era vacilante y contraria a su auténtico carácter. Observó Chertkov: "Sus argumentos en favor de la violencia no me parecen expresión de sus opiniones, sino solamente de su fidelidad a la bandera bajo la que ha servido tan honestamente durante toda su vida". Kropotkin, quien a su vez sentía el mayor respeto por Tolstoi y le describía como "el hombre más conmovedoramente amable del mundo", se sintió manifiestamente confundido por esta opinión, y le observó a Chertkov: "Para comprender lo mucho que simpatizo con las ideas de Tolstoi, basta decir que he escrito todo un volumen para demostrar que la vida no se crea por la lucha por la existencia sino mediante la ayuda mutua"

Lo que quería decir Kropotkin con la expresión "ayuda mutua" no distaba mucho de lo que Tolstoi decía con "amor". Y cuando examinemos el desarrollo del pensamiento social de este último y lo comparemos con el de los demás anarquistas

comprenderemos con qué firmeza encaja su doctrina en la tradición libertaria.

El anarquismo de Tolstoi, al igual que su cristianismo irracional, se desarrolló a través de una serie de experiencias privilegiadas. Sus años de oficial en el Cáucaso, en contacto con las tribus de las montañas y con los cosacos, que vivían a su manera tradicional, le enseñaron las virtudes de las sociedades sencillas que vivían en estrecho contacto con la naturaleza y lejos de la corrupción urbana. Las enseñanzas que extrajo de su experiencia estuvieron muy cerca de las que obtuvo Kropotkin de encuentros similares en Siberia. El hecho de asistir al asedio de Sebastopol, durante la guerra de Crimea, le preparó para su pacifismo posterior. Pero acaso la experiencia decisiva de la vida de Tolstoi fue una ejecución a la guillotina que presenció en París en 1857. La eficacia fría e inhumana de la operación despertó en él un horror mucho mayor que el de cualquiera de las escenas de la guerra, y la guillotina se convirtió para él en un símbolo aterrador del estado que la empleaba. A partir de aquel día empezó a hablar políticamente –o antipolíticamente– con la voz del anarquismo. Escribió a su amigo Botkin:

> El estado moderno no es más que una conspiración para explotar a los ciudadanos, pero sobre todo para desmoralizarles. [...] Comprendo las leyes morales y religiosas, que no son coercitivas para nadie pero que nos llevan adelante y prometen un futuro más armonioso; siento las leyes del arte, que siempre dan felicidad. Pero las leyes políticas me parecen unas mentiras tan prodigiosas que no comprendo cómo una sola de ellas puede ser mejor

> o peor que cualquiera de las demás. [...] En adelante no serviré jamás a gobierno alguno.

Durante el resto de su vida Tolstoi elaboró su doctrina de muchas maneras y mucho más prolijamente, pero su núcleo siguió siendo el mismo. De los escritos de su última década pueden entresacarse formulaciones que se parecen muchísimo a lo que había dicho cuarenta años antes, cuando el recuerdo de la guillotina atormentaba su sueño y ofendía su humanidad. Al final mismo de su vida decía:

> Considero a todos los gobiernos, y no solamente al ruso, como instituciones artificiosas santificadas por la tradición y la costumbre con la finalidad de cometer por la fuerza e impunemente los más repugnantes crímenes. Y creo que los esfuerzos de quienes desean mejorar nuestra vida social deben encaminarse a la liberación de los gobiernos nacionales, cuyo mal, y, sobre todo, cuya futilidad, se hacen en nuestra época cada vez más manifiestos.

Es importante reconocer la continuidad de la vena anarquista de Tolstoi desde su temprana juventud hasta su muerte, pues sobre él existe una persistente opinión que le ve como dos entes diferentes y antagonistas entre sí. El período de terribles dudas y de agonía espiritual que acompañó a la terminación de *Ana Karenina* y que quedó ampliamente recogido en sus últimos capítulos se ve como una gran divisoria en su vida. De una parte queda la tierra de vibrante sol y bosques llenos de rocío que pertenece a las grandes novelas. De la otra está el desierto del esfuerzo espiritual en que Tolstoi, como un nuevo

Bautista, busca la langosta del moralismo y la miel silvestre de la alegría espiritual. De un lado está el artista y del otro la combinación de santo y anarquista, y uno toma su propio Tolstoi particular según le plazca.

Me parece que esta manera de ver, que en otro tiempo sostuve y defendí, es falsa. Ignora las muchas hebras que unen a uno y otro Tolstoi. Vemos cambiar los rasgos, como los rasgos de una persona cambian con la edad, pero el rostro es siempre el mismo, movido por anhelos de justicia y amor y sostenido siempre por el atractivo del mundo natural en toda su belleza. El artista y el anarquista viven en ese rostro, de la misma manera que vivieron juntos a lo largo de toda la vida de Tolstoi.

Digamos, de entrada, que Tolstoi no abandonó un solo instante el arte de la literatura. Incluso en sus mejores momentos de propagandista nunca se liberó del deseo de hallar la expresión artística, y, al final de su vida, su mente estaba llena de planes e ideas para novelas, relatos y dramas, como lo prueban sus diarios de los años ochenta y noventa. Todavía en 1904 Tolstoi acabó una de sus novelas más finas, *Hadji Murad*, en un agudo estado de goce por lo que había conseguido mezclado de culpa por su indulgencia para consigo mismo. Lo mejor de sus últimas obras –relatos como *Amo y señor, La muerte de Iván llych*– no muestran decadencia alguna de su peculiar poder para convertir la vida en arte y mantener inalterada su frescura. Lo que se produce es la pérdida de la fuerza de realizar obras largas a un nivel artístico continuadamente alto, pues la única novela que escribió durante este período, *Resurrección*, aunque en algunos

fragmentos es soberbia, en conjunto no está conseguida. Se ha apuntado a menudo que el fracaso de *Resurrección* se debe al predominio en Tolstoi del moralismo durante esta época. Apuntaré que, pese a predominar el moralismo, el fracaso primario es artístico, un fracaso en la forma y en el sentimiento debido a catástrofes emocionales. Lo he analizado en otro lugar; aquí quisiera destacar el hecho de que hasta su mismo final Tolstoi jamás perdió el interés por la literatura como tal, y que una década antes de su muerte estaba escribiendo obras que honrarían a cualquier escritor de setenta años.

La conversión de Tolstoi, pues, no le destruyó como artista. Tampoco le convirtió en un reformador del mundo anarquista cristiano, pues para él no era algo nuevo alejarse del trabajo literario en favor de otras actividades absorbentes. Durante gran parte de su vida madura desconfió de cualquier observación de que la literatura fuera un fin en sí misma. Estuvo agudamente en desacuerdo con Turguenev al respecto, y veinte años antes de su conversión, en los años cincuenta, afirmaba que las principales actividades de la vida de un hombre debían ser extraliterarias. Incluso a veces, en este período inicial, hablaba de dejar de lado la literatura. No lo hizo, como no lo hizo tampoco en su vida posterior, pero durante largos períodos sus esfuerzos por convertirse en un buen agricultor, o por mejorar las condiciones de vida de sus campesinos, o por socorrer a las víctimas del hambre, o por desarrollar un sistema progresivo de educación, le parecieron más urgentes que escribir. En esos esfuerzos desplegó una preocupación por la acción y una capacidad práctica que reflejaban la extrema concreción de su visión literaria. Incluso a

la mitad de su obra *Ana Karenina*, a mediados de la década del setenta, se vio tan complicado en sus experimentos educativos que abandonó temporalmente la novela y observó impacientemente a uno de sus parientes: “No puedo apartarme de las criaturas vivas para calentarme los cascos con las imaginarias”. Su enseñanza, incidentalmente, era de un carácter altamente libertario, y el tipo de colaboración libre entre maestros y discípulos que trató de conseguir en la práctica se parecía mucho a los métodos propugnados por William Godwin en *The Enquirer*, esa obra de pionero en la teoría educativa anarquista.

Debe recordarse que la continuada repugnancia de Tolstoi para aceptar toda disciplina literaria omnicomprensiva y su inclinación a considerar la profesión real del hombre de letras como una especie de prostitución no proceden exclusivamente de escrúpulos morales.

Se originaban en gran parte en una concepción aristocrática de la literatura como una de las realizaciones del caballero. El sentido de *noblesse obligue* era muy acentuado en Tolstoi. Incluso su radicalismo, como el de los otros dos grandes anarquistas rusos, Bakunin y Kropotkin, se basaba en una relación tradicional entre aristócrata y campesino. Los tres deseaban invertir la relación, pero no por ello dejó de ser un elemento importante en su pensamiento y en su acción.

Lo que he estado tratando de mostrar es que la tensión entre el escritor y el reformador estuvo siempre presente en Tolstoi y generalmente estimuló ambos aspectos de su vida. Solamente

se volvió destructora en su mismo final, cuando sus impulsos artísticos estaban en decadencia. En sus años más fecundos como novelista, su talento literario y su sentido de la finalidad moral se apoyaron mutuamente en vez de entrar en conflicto. Sus primeras novelas –*Guerra y paz, Ana Karenina* e incluso *Los cosacos*– tienen ese fácil didactismo que tan a menudo caracteriza a la buena literatura. Y el autor presenta sus opiniones sobre temas que le preocupan apasionadamente haciendo tan poca violencia a las proporciones artísticas como la que se encuentra en la justificación de las vías de Dios para con el hombre en el Paraíso perdido de Milton. Ninguna de estas obras es deliberadamente propagandística en el mismo sentido que *Resurrección*, y sería violentarlas demasiado calificarlas de novelas anarquistas en sentido pleno. Sin embargo, revelan, con tanta fuerza como los escritos doctrinarios de Tolstoi, toda una serie de actitudes que son, como hemos visto, característicamente anarquistas.

Está, para empezar, el naturalismo –tanto moral como literario– que impregna todas estas obras, con un sentido de que el hombre se encuentra muy bien o al menos mejor, si rechaza las manifestaciones más artificiales de la civilización y vive en una relación orgánica con el mundo natural, ya que es un ser natural. Esta existencia se relaciona con el concepto de "vida real", de que Tolstoi hace tanto uso en *Guerra y paz.*

> Entretanto, la vida –la vida real, con su interés esencial por la salud y la enfermedad, el trabajo y el descanso, y sus intereses intelectuales por el pensamiento, la rienda, la poesía, la música, el amor, la amistad, el odio y las

pasiones– discurría como siempre, independientemente y aparte de la amistad o enemistad política con Napoleón Bonaparte y de todos los proyectos de reconstrucción.

En todas sus novelas iniciales Tolstoi ve la vida más "real" cuanto más cerca está de la naturaleza. Olenin, el héroe de *Los cosacos*, habita como oficial en una aldea de campesinos semisalvajes en los bosques del Cáucaso, y su vida le parece entonces infinitamente más significativa que la de sus antiguos amigos de San Petersburgo. En una carta, que no envía por temor de que no sea comprendida, escribe a uno de ellos:

> Oh, cuán tristes y dignos de compasión me parecéis. No sabéis lo que es la felicidad; no sabéis lo que es la vida. Se debe gustar la vida en su belleza natural. Debemos ver y comprender lo que tenemos cada día ante nuestros ojos –las nieves eternas e inaccesibles de las cumbres, una mujer dotada de toda la dignidad y prístina belleza con que la primera mujer debió salir de la mano del Creador–. Y entonces estará completamente claro que vosotros, tú o yo, se está arruinando a sí mismo, y qué es vivir verdaderamente, qué es vivir falsamente. [...] La felicidad reside en estar con la Naturaleza, en ver la Naturaleza y discurrir con ella.

Lo que en *Los cosacos* se expresa casi ingenuamente se halla expresado con mucho más arte y profundidad en *Guerra y paz* y en *Ana Karenina*. Una vida más cercana a la naturaleza, apunta Tolstoi una y otra vez, nos acerca más a la verdad que una vida encadenada por los complicados lazos de la ley y la

costumbre. Así se indica con deliberado énfasis social en *Ana Karenina*. A lo largo de toda la novela se mantiene la división entre la ciudad y el campo, entre la artificial civilización urbana, que tiende siempre hacia el mal, y la vida rural natural, que tiende siempre hacia el bien si se la deja seguir su propio curso. *Ana Karenina*, dominada por la ciudad y corrompida por sus antinaturales principios, queda destruida moralmente y al final también físicamente. Levin un hombre del campo, pasa por las muchas pruebas del amor y la fe, pero finalmente tiene éxito en el matrimonio y al final de un largo proceso de trabajo espiritual consigue la ilustración.

Pero, como comprende Levin, es el campesino –el hombre del pueblo– quien está más cerca de la naturaleza y, por la sencillez de su vida, más cerca de la verdad. En *Guerra y paz* este tema del hombre natural se introduce ya en el carácter de Platón Karataev, el campesino soldado con que se encuentra Pierre entre sus compañeros prisioneros cuando es detenido por los franceses en Moscú. Karataev es para Pierre "una personificación inescrutable, completa y eterna del espíritu de la sencillez y de la verdad", y lo es también porque vive naturalmente y sin intelectualismo consciente. "Sus palabras y sus acciones surgen de el tan suave, inevitable y espontáneamente como la fragancia que exhala una flor." De modo semejante, la conversión de Levin en *Ana Karenina* se precipita cuando oye de un campesino, llamado también Platón, que vive "para su alma, justamente, como quiere Dios"

Vinculado a esta búsqueda de la vida natural está el impulso de fraternidad universal que corre a lo largo de todas las

novelas y que proyecta un sueño que Tolstoi había compartido con sus hermanos en su primera infancia, cuando creían que su propio círculo cerrado podía extenderse indefinidamente hasta conseguir la fraternidad de toda la humanidad. Olenin, en *Los cosacos*, anhela la camaradería de los primitivos habitantes del Cáucaso. Idéntica visión obsesiona a Pierre en *Guerra y paz* y se vincula con el cristianismo de Tolstoi en *Ana Karenina*, cuando Levin se dice: "Nunca estaré tan unido como lo estoy, lo quiera o no, con otros hombres en un solo cuerpo de creyentes"

Si tantas actitudes generales de las novelas de Tolstoi –el naturalismo, el popularismo, el sueño de fraternidad universal, la desconfianza en el mito del progreso– corren paralelamente a la tradición anarquista, también se encuentran apuntadas en él muchas ideas específicamente libertarias. El igualitarismo genérico de los cosacos se contrapone a la estructura jerárquica del ejército ruso. En *Guerra y paz* se ataca deliberadamente el culto al jefe. Los defectos morales de un sistema político centralizado y las falacias del patriotismo se denuncian en *Ana Karenina*.

Cuando de las novelas de Tolstoi pasamos a las afirmaciones explícitas de sus obras doctrinales, advertimos que su anarquismo es el aspecto exterior, expresado en el comportamiento, de su cristianismo. La falta de todo conflicto real entre los dos se debe a que la suya es una religión sin misticismo, una religión incluso sin fe, pues, como Winstanley, basa sus creencias en la razón y las somete a la prueba de la verdad. Cristo es para él el maestro, no el Dios encarnado. Su

doctrina es “la razón misma”, y lo que distingue al hombre, del mundo animal, es su capacidad de vivir según la razón.

Se trata pues de una religión humanizada; buscamos el Reino de Dios dentro de nosotros, no fuera. Y por esta razón presenta Tolstoi una actitud que pertenece manifiestamente al reino del pensamiento anarquista. Su idea del Reino de Dios inmanente se relaciona con la idea de Proudhon de una justicia inmanente, y su concepción de la religión como algo dependiente de la razón le pone en estrecha relación con Godwin y Winstanley. Y ni siquiera en su fase religiosa rechaza el mundo natural. Considera que si después de la muerte existe la vida, tiene lugar en un ámbito que es poco más que la naturaleza transfigurada. Así lo explícita en la conmovedora carta que escribió a su mujer durante los años noventa, mientras cabalgaba de noche por los bosques que habían pertenecido a su amigo Turguenev, muerto ya hacía mucho.

En el universo de naturaleza y razón de Tolstoi, el tiempo discurre lentamente, como en la larga tarde de verano de libertad soñada por William Morris. Se rechaza el progreso como ideal; la libertad, la fraternidad y el cultivo de la naturaleza moral del hombre son más importantes que él, y a ellos ha de estar subordinado. Cierto que Tolstoi, como Morris, protesta contra una interpretación de sus doctrinas que presenta como contrarias a todo progreso. En *La esclavitud de nuestra época* afirma oponerse únicamente al progreso que se realiza a expensas de la libertad humana y de las vidas humanas:

> Las gentes realmente ilustradas aceptarán siempre volver a emplear caballos y carretas, o incluso trabajar la tierra con azadas y con sus propias manos, en vez de viajar en ferrocarriles que aplastan regularmente a cierto número de personas, como ocurre en Chicago, simplemente porque los propietarios del ferrocarril consideran más beneficioso compensar a las familias de los muertos que construir la línea de modo que no se mate a la gente. El lema de la gente verdaderamente ilustrada no es *fiat cultura, pereat justitia*, sino *fiat justitia, pereat cultura*.

Pero la cultura, la cultura útil, no ha de ser destruida. [...] No es por azar que la humanidad, en su esclavitud, ha realizado tan grandes progresos en cuestiones técnicas. Solamente si se comprende que no hemos de sacrificar las vidas de nuestros hermanos a nuestro propio placer será posible aplicar las mejoras técnicas sin destruir vidas humanas.

Pese a estas protestas, Tolstoi no pensaba en una vida más abundante en términos físicos. Para él, como para los campesinos anarquistas de Andalucía, el ideal moral era la vida sencilla y ascética, en la que un hombre se apoyaría lo menos posible en el trabajo de los demás. El parecido con Proudhon es significativo. Tolstoi ha de haber leído con aprobación las líricas alabanzas del filósofo de las bienaventuranzas de la pobreza dignificada. El odio al lujo, el deseo de que la cultura esté al servicio del hombre en vez de ser servida por él, es lo que explica su rechazo al parecer extraño de las obras de arte que gustan a “los pocos felices”. Para él, el arte verdadero es el

que comunica su mensaje a todos los hombres y les da la esperanza.

Para la doctrina social de Tolstoi es fundamental su rechazo del estado, pero es igualmente importante su negación de la propiedad. De hecho, advierte que los dos son interdependientes. La propiedad es la dominación de unos hombres sobre otros, y el estado existe para garantizar la perpetuación de las relaciones de propiedad. Por tanto, ambos han de ser abolidos, de modo que los hombres puedan vivir libremente y sin dominación en el estado de comunidad y de paz mutua que es el verdadero Reino de Dios en la Tierra. A las objeciones de que las funciones positivas de la sociedad no pueden existir sin el gobierno, Tolstoi replica en términos que recuerdan los argumentos de Kropotkin en *La ayuda mutua* y *La conquista del pan*.

> ¿Por qué pensamos que las personas no oficiales no pueden organizar la vida por sí mismas, y que los que gobiernan pueden organizarla no sólo para sí sino también para los demás?
>
> Por el contrario, vemos que en cuestiones muy diversas la gente ordena en nuestra época su propia vida incomparablemente mejor que lo hace el gobierno. Sin la menor ayuda del gobierno, y a menudo a pesar de la interferencia de éste, la gente organiza toda clase de empresas sociales –uniones de trabajadores, sociedades cooperativas, compañías ferroviarias, arteles y sindicatos–. Si se necesitan recaudaciones para las obras públicas, ¿por

> qué hemos de suponer que las personas libres, sin violencia, no reunirán los medios necesarios y llevarán a cabo lo que ahora se realiza mediante impuestos, con tal de que la empresa en cuestión sea realmente útil para todos? ¿Por qué suponemos que no puede haber tribunales sin violencia? El juicio, por gentes en quienes los litigantes confían, ha existido siempre y siempre existirá, y no necesita la violencia. [...] Y, de la misma manera, no hay razón alguna para suponer que la gente no pueda decidir de común acuerdo cómo ha de dividirse la tierra para su empleo.

Tolstoi es contrario, como otros anarquistas, a crear utopía, a esbozar el plan de la sociedad que podría existir si los hombres dejaran de estar sometidos a los gobiernos: "No podemos conocer los detalles de un nuevo orden de la vida. Hemos de modelarlos nosotros mismos. La vida consiste solamente en la búsqueda de lo desconocido y en nuestra obra de armonizar nuestras acciones con la nueva verdad". Sin embargo, piensa en una sociedad en la que el estado, el derecho y la propiedad habrán sido abolidos, y en la que los reemplazará la producción cooperativa. La distribución del producto del trabajo en una sociedad así seguirá un principio comunista, de modo que los hombres recibirán cuanto necesiten, pero –tanto en beneficio suyo como de los demás– nada superfluo.

Para alcanzar esta sociedad, Tolstoi –como Godwin y en gran medida como Proudhon– propugna una revolución moral más que política. Una revolución política, apunta, combate el estado y la propiedad desde fuera. Una revolución moral actúa

dentro de la sociedad mala y alcanza a sus fundamentos mismos. Tolstoi hace una distinción entre la violencia de un gobierno, que es enteramente malo porque es deliberada y actúa mediante la perversión de la razón, y la violencia de las gentes airadas, que sólo es parcialmente mala y que procede de la ignorancia. Pero la razón, y, en último término, la persuasión y el ejemplo, es el único camino eficaz que ve para cambiar la sociedad. El hombre que desea abolir el estado Ha de dejar de colaborar con él. Ha de negarse a prestar el servicio militar, el servicio de policía, a hacer de jurado, a pagar impuestos. Negarse a obedecer es, en otras palabras, la gran arma de Tolstoi.

Creo haber dicho lo suficiente para mostrar que en lo fundamental la doctrina social de Tolstoi es anarquismo auténtico, que condena el orden autoritario de la sociedad existente, propone un nuevo orden libertario y señala los medios por los cuales es posible alcanzarlo. Dado que su religión es natural y racional, y busca su Reino en el reinado de la justicia y el amor en la tierra, no trasciende la doctrina anarquista sino que la complementa.

La influencia de Tolstoi ha sido amplia y múltiple. Millares de rusos y de no rusos se han convertido en apasionados discípulos suyos y han fundado colonias tolstoianas, basadas en la economía comunal y en la vida ascética, tanto en Rusia como en el extranjero. Todas las que he podido seguir fracasaron, sin embargo, en un breve espacio de tiempo, ya fuera por la incompatibilidad personal de los participantes o por la falta de experiencia agrícola práctica. A pesar de todo, en Rusia siguió

existiendo un movimiento tolstoiano activo hasta principios de los años veinte, cuando fue eliminado por los bolcheviques. Fuera de Rusia, Tolstoi influyó sin duda sobre los pacifistas anarquistas de Holanda, Gran Bretaña y los Estados Unidos.

Muchos pacifistas británicos participaron durante la segunda guerra mundial en comunidades neotolstoianas, pocas de las cuales sobrevivieron al fin de las hostilidades. Acaso el ejemplo más impresionante de la influencia de Tolstoi en el mundo occidental contemporáneo sea –por ironía, dada la desconfianza de Tolstoi en las iglesias organizadas– el grupo católico romano vinculado en los Estados Unidos al Catholic Worker y particularmente a la santa representante del anarquismo cristiano de nuestra época, Dorothy Day.

Pero el converso tolstoiano individual más importante fue sin duda Mahatma Gandhi. La realización de Gandhi de despertar al pueblo indio y conducirle a lo largo de una revolución nacional casi incruenta contra el dominio extranjero se sitúa únicamente en la periferia de nuestro tema. Pero al llegar aquí merece la pena recordar que Gandhi estuvo influido por varios de los grandes pensadores libertarios. Su técnica no violenta se desarrolló en gran parte bajo la influencia de Thoreau y de Tolstoi, y la lectura asidua de Kropotkin le animó en su idea de un país de comunas aldeanas.

En la propia Rusia, la influencia de Tolstoi fue mucho más allá de los estrechos círculos de sus discípulos, que a menudo le incomodaron con el torpe extremismo de su comportamiento. Fue más bien como la apasionanda conciencia no oficial y

heterodoxa de Rusia que como dirigente de un movimiento, como Tolstoi se mantuvo en pie las dos últimas décadas de su vida. Aprovechando el prestigio mundial que le eximía, casi como excepción única entre los rusos, de la persecución directa, denunció una y otra vez al gobierno zarista por sus atentados contra la moralidad racional y las enseñanzas cristianas. Habló sin temor, y jamás se dejó reducir al silencio. Los rebeldes de todas clases sentían que no estaban solos en el gran estado policíaco de Rusia mientras Tolstoi estuviera allí para hablar cuando su sentido de la justicia le moviera a ello. Y su incansable crítica desempeñó sin duda su papel al minar los fundamentos del imperio de los Romanov durante los años funestos de 1905 a 1917. Aquí enseñó una vez más una lección cara a los anarquistas: que la fuerza moral de un solo hombre que insiste en ser libre es mayor que la de una multitud de esclavos silenciosos.

SEGUNDA PARTE

EL MOVIMIENTO

CAPÍTULO VIII

LOS ESFUERZOS INTERNACIONALES

La humanidad es una; todos los hombres se hallan sometidos a la misma condición humana; todos son iguales. No obstante, todos los hombres son diferentes, y en su fuero interno cada hombre es en realidad una isla. Los anarquistas han sido especialmente conscientes de este dualismo del hombre universal y el hombre particular, y gran parte de su pensamiento ha estado dedicado a la búsqueda de un equilibrio entre las exigencias de la solidaridad humana general y las del individuo libre. En particular, han tratado de reconciliar los ideales internacionalistas –la idea de un mundo sin fronteras o barrera de raza– con una empecinada insistencia en la autonomía local y en la espontaneidad personal. Pero no han sido capaces de lograr esta reconciliación ni siquiera entre ellos mismos. Durante casi un siglo han intentado crear una organización mundial anarquista efectiva. Sus esfuerzos se han visto frustrados por la intolerancia contra cualquier forma de centralismo y por una tendencia a retirarse, al grupo local, cosas ambas que se ven fomentadas por la naturaleza de la actividad anarquista. Puesto que no persiguen victorias electorales, no necesitan crear organizaciones elaboradas parecidas a las de los partidos

políticos» ni necesitan tampoco estructurar programas generales de acción. Muchos grupos anarquistas se han dedicado de hecho a la propaganda de motivación individual –propaganda de palabra o por los hechos–, y para una actividad de esta índole generalmente basta el más leve de los contactos entre las ciudades, las regiones o los países. Significativamente, sólo en el terreno marginal del anarcosindicalismo, que se basa en formaciones sindicales de masas más que en los pequeños grupos propagandísticos, los intereses locales e individuales han estado lo suficientemente subordinados para permitir la creación, de forma duradera y relativamente eficiente, de una organización libertaria internacional.

Dado que esta búsqueda en gran parte infructuosa de una organización internacional efectiva suscita tan claramente el problema central libertario de una reconciliación de la solidaridad humana con la libertad personal, parece adecuado considerar el anarquismo como movimiento internacional antes de estudiar su historia en determinados países concretos. Este enfoque se justifica además por el hecho de que el movimiento anarquista hizo su aparición inicial en el interior de la Primera Internacional y en las cosmopolitas fraternidades fundadas por Bakunin. Y porque sólo posteriormente se escindió en los movimientos nacionales en que se ha desarrollado.

La historia del internacionalismo anarquista se divide en cinco períodos. Desde la participación de los mutualistas proudhonianos en las discusiones que condujeron a la fundación de la Primera Internacional hasta la ruptura con los

marxistas tras el Congreso de La Haya de 1872, los anarquistas –siguieran a Proudhon o a Bakunin– trataron de realizar sus aspiraciones internacionalistas en colaboración con otras clases de socialistas. Desde 1872 hasta el famoso Congreso de la "Internacional Negra" de 1881, trataron de crear una Internacional puramente anarquista. Y este impulso continuó débilmente a lo largo de una serie de congresos fracasados durante los años ochenta y primeros de la década de 1890. En el tercer período, de 1889 a 1896, los anarquistas concentraron sus esfuerzos en un intento de establecer una base en la Segunda Internacional Socialista. Su expulsión final del Congreso Socialista de Londres de 1896 inició un nuevo período, que alcanzó su punto culminante en el Congreso de Ámsterdam de 1907, durante el cual se pensó otra vez en una organización limitada a los anarquistas convencidos. Esta fase tocó a su fin con el estallido de la primera guerra mundial en 1914. El último periodo, de 1919a 1939, estuvo dominado por el éxito relativo de los anarcosindicalistas, los cuales, tras varias salidas en falso, crearon finalmente en Berlín, en 1923, su propia organización de sindicatos libertarios, la Asociación Internacional de Trabajadores, que todavía sobrevive en Estocolmo casi cuarenta años después de su fundación.

Durante la década de 1840, como he mostrado, Proudhon estaba especulando ya sobre las perspectivas de una asociación internacional de productores. Por eso, es lógico que sus seguidores desempeñaran un papel decisivo en las negociaciones que condujeron a la fundación de la Primera Internacional. Estas negociaciones comenzaron cuando Napoleón III, como parte de su política de atracción de los

trabajadores franceses, patrocinó la visita de una delegación de artesanos a la Exposición Universal de Londres de 1862. Entre los delegados figuraban varios de los mutualistas que más tarde firmaron el *Manifiesto de los Sesenta*, y que, en esta ocasión, iniciaron conversaciones con los sindicalistas ingleses y con los exiliados alemanes arracimados en torno a Karl Marx. Al año siguiente, 1863, tres miembros del mismo grupo –Tolain, Limousin y Perrachon– fueron de nueva a Inglaterra por invitación del London Trades Council. Su propósito visible era participar en una concentración de apoyo a la libertad de Polonia, que se celebró en el St. James's Hall el 22 de julio, pero se celebraron nuevamente conversaciones sobre las posibilidades de organización internacional. Finalmente, en septiembre de 1864, llegó a Londres una delegación de socialistas franceses con el objeto de colaborar en la fundación inmediata de una asociación. Todos los delegados eran artesanos de París. Tres de ellos, Tolain, Limousin y Fribourg, eran más o menos proudhonianos ortodoxos. El cuarto, Eugéne Varlin, era un filoanarquista de otra especie, que, mientras rechazaba el socialismo autoritario, sostenía opiniones colectivistas similares a las de Bakunin. Los delegados franceses asistieron al gran mitin celebrado el 28 de septiembre en el St. Martin´s Hall, y ellos fueron quienes formularon la resolución que proponía la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores.

Tolain, Limousin y Fribourg fueron elegidos corresponsales franceses de la Internacional, y el gabinete que crearon en París fue el centro real de la organización anarquista en Francia. En este sentido, su actividad se examinará más

ampliamente a la hora de tratar del movimiento anarquista en este país. En lo que se refiere a la Internacional en su conjunto, la tarea de instrumentar la resolución de St. Martin's Hall fue confiada a un comité central de veintiún miembros, al que se encomendó la tarea de elaborar unas reglas y unos estatutos. Dado que Londres parecía el lugar más seguro para el funcionamiento de semejante órgano, el control cayó en manos de los sindicalistas ingleses y de los refugiados extranjeros, incluyendo a Marx y a sus seguidores alemanes, unos cuantos blanquistas franceses, y un mazziniano, el mayor Wolff. Esta situación, que perduró después de que el comité central fuera sustituido por el consejo general en el Congreso de Ginebra de 1866, significaba que los anarquistas, fueran de obediencia proudhoniana o bakuninista, nunca podrían afianzarse sólidamente en el centro ejecutivo de la Internacional. Se vieron limitados a desplegar su fuerza en los diversos congresos, de modo que sólo podían influir en terrenos políticos comparativamente generales.

Las consecuencias de esta división del control no se hicieron evidentes de inmediato. El Congreso de Ginebra –la primera reunión plenaria de la Internacional– fue precedido de una conferencia provisional celebrada en Londres en la que se intercambiaron informes de los movimientos obreros de diversos países. En ella se aprobaron unas cuantas resoluciones generales sobre cuestiones tan indiscutibles como la cuestión polaca y la lamentable influencia de la autocracia rusa en los asuntos europeos. La atmósfera general de la reunión fue cordial, aunque Marx se apartó de ella para denigrar privadamente a Proudhon ante Tolain y Fribourg, con la

esperanza de atraer a su propio campo a estos dos influyentes delegados. No tuvo éxito: los franceses siguieron siendo decididamente antiautoritarios, al igual que el único delegado belga, Cæsar de Pæpe.

En el Congreso de Ginebra la línea divisoria en el interior de la Internacional entre libertarios y autoritarios empezó ya a mostrarse agudamente. Los delegados franceses, que constituían casi la tercera parte de los congresistas, eran mayoritariamente proudhonianos. También se hallaban presentes colectivistas como Benoît Malón y Eugéne Varlin, y hombres como Albert Richard, de Marsella –que pronto se convertiría en un bakuninista convencido–, y, entre los representantes suizos, Jacques Guillaume y Adhemar Schwitzguébel, posteriormente dirigentes del anarquismo en el Jura. Pero Bakunin todavía no era miembro de la Internacional, y fueron los mutualistas quienes en esta ocasión mantuvieron la lucha contra los autoritarios en favor de un programa estrictamente obrero, basado en la asociación y la ayuda mutua, dentro del espíritu de las sugerencias de Proudhon en *De la capacidad política de las clases obreras*.

De acuerdo con esta actitud, los mutualistas trataron de limitar la militancia en la Internacional a los auténticos trabajadores manuales. Fueron derrotados como consecuencia de una fuerte oposición de los sindicalistas británicos. También resultaron derrotados cuando se opusieron a una resolución marxista que, bajo la apariencia de aprobar la legislación protectora de los trabajadores, introducía de manera sutil el concepto de “estado de los trabajadores”. Se proclamaba que

“al obligar a la adopción de semejantes leyes, la clase obrera no consolidará los poderes dominantes, sino que, por el contrario, convertirá ese poder que en el presente se utiliza contra ella en su propio instrumento”. Por otra parte, lograron una victoria menor al persuadir al Congreso de que aprobara una resolución en favor del establecimiento de una banca de crédito mutuo. Aseguraron también su aprobación para la promoción de sociedades cooperativas de productores como parte vital de la lucha general por la libertad de los trabajadores.

Pronto se puso de manifiesto un acentuado desplazamiento en el equilibrio de poder en el interior de la Internacional. En Lausana, en 1867, los mutualistas eran visiblemente más débiles, debido en gran parte a la difusión en Francia del enfoque colectivista. Como resultado, Tolain y sus seguidores llegaron a un compromiso a propósito de resoluciones que exigían la intervención estatal en la educación y –lo que es más importante– la propiedad pública de los medios de transporte y de cambio. La formulación, deliberadamente ambigua, de esta última resolución la hizo aceptable para quienes deseaban la propiedad estatal y para quienes preferían el control por parte de las asociaciones obreras. Los mutualistas, con todo, consiguieron de nuevo una pequeña victoria al lograr el aplazamiento de la cuestión de la propiedad pública de la tierra, a la que preferían la propiedad campesina, hasta el siguiente congreso.

Los mutualistas seguían siendo una fuerza con la que había que contar en el Congreso de Bruselas de septiembre de 1868,

pero esta reunión señaló finalmente un claro deslizamiento hacia una política de colectivismo económico. La oposición proudhoniana a la socialización de la tierra era inútil ahora, puesto que los colectivistas belgas, encabezados por Cæsar de Pæpe, controlaban más de la mitad de los votos, aprobándose por gran mayoría una resolución que exigía la propiedad pública de las minas, los transportes y la tierra. Por otra parte, los mutualistas obtuvieron un último triunfo cuando el apoyo belga les permitió una vez más hacer que se aprobara una resolución que sancionaba la fundación de bancos de crédito mutuo.

El Congreso de Bruselas señaló la economía socializada como el objetivo futuro del movimiento obrero europeo. No decidió la cuestión vital de si esta socialización sería realizada por medios autoritarios o libertarios. Parece claro que el espíritu de la reunión iba en este último sentido. Y ahora todo estaba dispuesto para que la segunda ola de seguidores de Proudhon, los que aceptaban el colectivismo pero conservaban todo el odio del Maestro a la autoridad, aparecieran en escena. Y se presentaron en ella en el Congreso de Basilea de 1869, bajo la dirección de Bakunin. Bakunin, como Proudhon, había soñado durante mucho tiempo en una organización internacional para la emancipación de la clase obrera. Ya se han señalado los intentos que hizo en este sentido durante el período anterior a su entrada en la Internacional, teóricamente como militante individual pero en realidad como dirigente de movimientos en Italia, España, en la región del Jura y en el sur de Francia, todos los cuales se formaron en gran parte por influencia suya.

Resulta innecesario repetir las descripciones de los Congresos de la Internacional de Ginebra y de La Haya, en los que se dirimieron las cuestiones entre Marx y Bakunin. También la organización misma se escindió en el moribundo grupo marxista centrado en torno al Consejo General de Nueva York y la mayoría antiautoritaria centrada en torno a la bakuninista Federación del Jura. Pero conviene considerar algunos de los factores subyacentes al surgimiento final de una Internacional predominantemente anarquista en 1872.

El conflicto entre Bakunin y Marx fue el encuentro dramático de dos nombres de importancia histórica. Por esta razón, existe la tentación de interpretar los acontecimientos en los épicos términos del combate personal. Pero semejante interpretación no puede explicar por completo el considerable número de partidarios que reunió Bakunin durante su lucha contra Marx. O el hecho de que una proporción tan importante de la Internacional –que representaba ciertamente a la mayoría de sus miembros reales– se pasara finalmente al campo bakuninista.

De hecho, el cisma no se produjo simplemente entre marxistas convencidos y bakuninistas convencidos. Cuando los delegados de la Federación del Jura y unos cuantos expatriados residentes en Ginebra se reunieron en Sonvillier en noviembre de 1871, en la conferencia que señala el comienzo real del intento de formar una Internacional anarquista, la circular que publicaron recibió el apoyo de las federaciones bakuninistas de España e Italia. Y también la de los seguidores belgas de Cæsar de Pæpe, que se situaba a mitad de camino entre el

anarquismo y la socialdemocracia, al tiempo que suscitó interés en Holanda e Inglaterra. La simpatía que despertó no se debía al punto de vista anarquista de quienes la elaboraron, sino al hecho de que se hacía eco de un descontento creciente, incluso entre los primeros seguidores de Marx, por el modo en que éste trataba de colocar la autoridad centralizada del Consejo General bajo su propio control. Sea que se considerara que la amenaza consistía en dictadura personal o en rigidez organizativa, resultaba repugnante no solamente para los anarquistas sino también para hombres educados en las tradiciones democráticas de los movimientos obreros de la Gran Bretaña y de los Países Bajos. Por ello respondieron favorablemente al párrafo clave de la circular de Sonvillier, que formulaba con una moderación rara en las polémicas socialistas del siglo XIX el ideal libertario de una organización descentralizada de la clase obrera.

> No queremos acusar de malas intenciones al Consejo General. Las personas que lo componen son víctimas de una fatal necesidad. Deseaban, con la mejor buena fe y para que pudieran triunfar sus particulares doctrinas, introducir el espíritu autoritario en la Internacional. Las circunstancias han aparentado favorecer semejante tendencia, y consideramos perfectamente natural que esta escuela, cuyo ideal es la conquista del poder político por la clase obrera, creyera que la Internacional, después de los recientes acontecimientos, ha de cambiar su antigua organización y transformarse en una organización jerárquica guiada y gobernada por un ejecutivo. Pero aunque podemos reconocer que estas tendencias y estos

> hechos existen, hemos de luchar contra ellos en nombre de la revolución social por la que estamos trabajando y cuyo programa se expresa en las palabras “Emancipación de los trabajadores por los trabajadores mismos”, con independencia de toda autoridad dirigente, incluso aunque esa autoridad hubiera sido consentida y designada por los propios trabajadores. Exigimos que el principio de la autonomía de las secciones sea mantenido en la Internacional como hasta ahora ha sido reconocido como la base de nuestra Asociación. Exigimos que el Consejo General, cuyas funciones han sido moderadas por las resoluciones administrativas del Congreso de Basilea, vuelva a su fundón normal, que es la de actuar como oficina de correspondencia y estadística [...]. La Internacional, este germen de la sociedad humana del futuro, ha de ser [...] una representación fiel de nuestros principios de libertad y de federación. Ha de rechazar todo principio que tienda al autoritarismo y a la dictadura.

Los hombres de Sonvillier creían que estaban manteniendo los objetivos originales de la Internacional. Y fue dentro de este espíritu como, tras el gran cisma de La Haya, se reunió el Congreso de Saint-Imier de 1872. Asistieron delegados de España, Italia y el Jura; entre ellos figuraban muchos de los nombres más ilustres de la historia anarquista: Bakunin, Cafiero, Malatesta, Costa, Fanelli, Guillaume, Schwitzguébel. Dos communards refugiados, Carnet y Pindy, representaron a Francia, y otro, Gustave Lefrançais, a dos secciones de los Estados Unidos. El Congreso de Saint-Imier se ocupó principalmente de la creación de la nueva Internacional, o, más

bien, como pretendían sus miembros, de la reforma de la antigua. Los bakuninistas siempre consideraron a su Internacional como la auténtica heredera de la organización fundada en 1864, y la cuenta de sus congresos seguía a partir del Quinto Congreso (Ginebra) de 1866.

Este punto de vista contaba con cierta justificación, pues pronto quedó claro que el grupo marxista, con sus cuarteles generales en Nueva York, tenía escaso apoyo en la base de la Internacional. Su único intento de celebrar un congreso en Ginebra en 1873 fue, como admitió el historiador bolchevique Stekloff, "un asunto lamentable", en el que participaron exclusivamente suizos y alemanes exiliados en Suiza. Como exclamó Marx cuando se lo contaron: "El juego se acabó"

La Internacional de Saint-Imier, por otra parte, reunió en su Congreso de 1873 (también en Ginebra) a gran número de delegados, no solamente de España, Italia y el Jura sino también de Francia, Holanda, Bélgica y Gran Bretaña, incluyendo –y éste fue el golpe más sorprendente– a Eccarius, el antiguo lugarteniente de Marx. Resulta difícil estimar a cuántos militantes reales de la Internacional representaban estos delegados, de la misma manera que calibrar el apoyo numérico de la Internacional en cualquier momento de su existencia. Stekloff cita estimaciones que calculan la cifra de militantes de la organización unida en 1870 en cinco o incluso siete millones de personas, pero descalifica acertadamente estas cifras como "pura invención". Las estimaciones, bastante de fiar, del número de militantes de la Federación Española, una de las mayores, lo sitúan en 60.000 miembros en 1872. Y

sobre esta base cabe suponer que la militancia total de la Internacional con anterioridad al Congreso de La Haya era probablemente inferior al millón de personas. Incluso en su mejor momento, en 1873, la Internacional de Saint-Imier contaba con bastantes menos militantes, muchos de los cuales seguramente no pasaron de ser inactivos titulares de un carnet. A pesar de todo, puede suponerse con seguridad que de 1872a 1877 los bakuninistas tenían un seguimiento muy superior al de los marxistas.

La Internacional mermada no empezó a cobrar inmediatamente un carácter específicamente anarquista. El Congreso de Saint-Imier se ocupó principalmente de cuestiones de organización, y sus decisiones resultaron aceptables para una gama de antimarxistas tan dispares como los conservadores sindicalistas ingleses y los anarquistas extremos partidarios de la insurrección. Proclamó la autonomía de las secciones y de las federaciones y negó competencia legislativa a los congresos, que deberían limitarse a expresar "las aspiraciones, las necesidades y las ideas del proletariado en las diversas localidades o países, de modo que puedan armonizarse o unificarse". Estableció "un compromiso amistoso de solidaridad y defensa mutua" dirigido contra la amenaza del centralismo.

Sólo una resolución de Saint-Imier fue específicamente anarquista, y ésta rechazaba el énfasis puesto en la acción política en los congresos anteriores desde la reunión de Lausana de 1867. "Las aspiraciones del proletariado –mantenía en un tono característicamente bakuninista– no pueden tener

otro objetivo que el de la creación de una organización económica absolutamente libre y de una federación basada en el trabajo y en la igualdad y enteramente independiente de todo gobierno político. Y [...] esa organización sólo puede llegar a existir mediante la acción espontánea del proletariado mismo, por medio de sus asociaciones de oficios, y por medio de comunas autogobernadas." Se atacaba claramente la idea marxista de un estado de la clase obrera al declarar que "no puede haber más organización política que la organización del gobierno en favor de los intereses de clase y en detrimento de las masas. Y [...] el proletariado, si tomara el poder, pasaría a convertirse en una clase dominante y explotadora". Sobre la base de estas afirmaciones, el Congreso aprobó una resolución antipolítica, declarando que "la primera tarea del proletariado es la destrucción de toda clase de poder político".

La intención anarquista de esta resolución es manifiesta, pero en su manera de expresarse había moderación suficiente para hacerla aceptable a los colectivistas belgas y holandeses y a los sindicalistas británicos, que conservaban su desconfianza por los métodos políticos que habían heredado de su pasado owenita. La Federación Belga, que tenía un considerable seguimiento de masas en la minería valona y en las ciudades textiles, se pronunció en favor de la Internacional de Saint-Imier en diciembre de 1872. En enero de 1873, el Consejo General de Nueva York, marxista, publicó una resolución suspendiendo a la Federación del Jura. Este hecho proporcionó excusa adecuada para que las federaciones italiana, española, belga y holandesa cortaran sus relaciones con él. A finales de enero de ese año la Federación Británica celebró su congreso,

en el que algunos de los antiguos partidarios de Marx en el Consejo General, singularmente Hales, Eccarius y Hermann Jung, denunciaron los intentos dictatoriales de su antiguo dirigente. Finalmente los delegados decidieron que el Congreso de La Haya se había constituido ilegalmente y que sus resoluciones entraban en conflicto con las normas de la Asociación. Sin embargo, con británica precaución, no se adhirieron específicamente a la Internacional de Saint-Imier, pero enviaron delegados al Congreso de ésta en Ginebra de 1873.

Este fue el más numeroso de los congresos de la Internacional antiautoritaria, aunque sólo participaron realmente treinta y dos delegados de siete países. De Inglaterra acudieron Hales y Eccarius; de España, Farga Pellicer; Pindy y Brousse de Francia; Costa de Italia y Guillaume y Schwitzguébel de Suiza. Fue una reunión de discusión, en la que las diferencias entre anarquistas y no anarquistas salieron fácilmente a la luz. La primera discusión importante se refería a la cuestión del Consejo General. Sin duda había que abolirlo; así se votó con entusiasta unanimidad. Pero cuando se planteó la cuestión de crear algún otro organismo para la administración centralizada se produjeron agudas diferencias de opinión. Por ironía, fueron Paul Brousse y Andrea Costa, que se convertirían más tarde en dirigentes de partidos políticos socialistas en Francia e Italia, quienes mantuvieron la actitud anarquista extrema de oponerse a toda organización central continuada. El sindicalista inglés John Hales, atacó lisa y llanamente su punto de vista y sus comentarios revelaron inmediatamente las amplias divergencias existentes en las filas

antimarxistas. “El anarquismo –declaraba– equivale al individualismo, y el individualismo es el fundamento de la forma de sociedad existente, la forma que deseamos derribar. El anarquismo es incompatible con el colectivismo. [...] El anarquismo es la ley de la muerte; el colectivismo es la ley de la vida.”

Los delegados belgas y del Jura tendieron un puente entre las dos posiciones extremas y defendieron una decisión de compromiso de establecer una oficina federal que carecería de autoridad ejecutiva y que se ocuparía sólo de reunir estadísticas y mantener una correspondencia internacional. Para evitar el control por parte de cualquier grupo local, como había ocurrido en el caso del Consejo General de Londres, se decidió que el funcionamiento de la oficina federal se trasladaría anualmente al país en que hubiera de celebrarse el siguiente congreso de la Internacional. Pero dado que la Internacional estaba proscrita en Francia, tras la Comuna de París, y en España e Italia, en los años setenta, llevaba una agitada vida, los congresos siguientes se celebraron de hecho únicamente en Suiza y en Bélgica. Ello suponía que en realidad el destino de la Internacional antiautoritaria quedaba estrechamente ligado a los acontecimientos interiores de las federaciones belga y del Jura.

También se suscitaron desacuerdos en lo que respecta a la cuestión de la huelga general, que los belgas, anticipándose a los anarcosindicalistas de la década siguiente, defendían como el medio principal de iniciar la revolución social. Los holandeses e italianos apoyaban su razonamiento, pero los ingleses se

oponían a él, arguyendo que la necesaria preparación de una huelga general hacía impracticable este instrumento en una situación crítica. La delegación del Jura siguió de nuevo un camino intermedio, declarando, en palabra de Jacques Guillaume, que la huelga general era “la única clase de huelga adecuada para producir la emancipación completa de los trabajadores”, pero que no había que despreciar la huelga parcial como arma efectiva durante las fases prerrevolucionarias de la lucha. De toda esta discusión no surgió ninguna opinión general, y los delegados se contentaron con una tibia resolución de compromiso: “El congreso, considerando que en el estado actual de organización de la Internacional no es posible una solución completa de la cuestión de la huelga general, recomienda urgentemente a los trabajadores que emprendan la constitución de una organización sindical internacional y se comprometan en una activa propaganda socialista”.

Los dos primeros congresos de la Internacional de Saint-Imier fueron singularmente pobres en pensamiento o discusión originales, y mostraron una tendencia a quedarse en un compromiso a medias tintas que las secciones del movimiento, ávidas de una acción espectacular, desautorizaban. Los resultados empezaron a manifestarse cuando se celebró en Bruselas el congreso siguiente, en septiembre de 1874. En esta ocasión apareció por vez primera una delegación alemana; sus dos miembros eran lassallianos, hecho que al menos da prueba de la falta de rigidez partidista de la Internacional reformada. Por otra parte, los anarquistas italianos se negaron a participar. Habían formado un Comité Social Revolucionario Italiano que,

tras haber organizado la frustrada insurrección de Bolonia, se veía empujado a la clandestinidad por las persecuciones del gobierno. Su mensaje al Congreso señalaba que, dado que las circunstancias les habían obligado a modos de acción conspirativos, era manifiestamente absurdo que participaran en un congreso abierto. Dado su talante en aquel momento, comprensiblemente parecían preferir la excitación de los sueños insurreccionales a las insípidas discusiones que habían ocupado a los congresos desde 1872.

En Bruselas se puso de manifiesto que el único vínculo real entre los grupos nacionales era su oposición a la táctica centralizados de Marx y del ahora extinto Consejo General, y que la antigua división entre libertarios y autoritarios había pasado de hecho a la nueva organización. No había acuerdo en cuestiones tan importantes como la acción política, la dictadura del proletariado, el destino del estado y la posibilidad de un período de transición antes de alcanzar una sociedad basada en la organización comunal. Los delegados alemanes y Eccarius, que representaba a Gran Bretaña, se pronunciaron en favor del socialismo de estado. Los delegados de España y del Jura, con algunos de los belgas, mantuvieron un anarquismo purista. De Pæpe, la figura más destacada de los belgas, adoptó una posición intermedia que prefiguraba su posterior giro hacia el socialismo de estado. Su informe sobre “la organización de los servicios públicos” fue lo que puso sobre el tapete la cuestión y lo que ocupó gran parte de la discusión durante el Congreso de Bruselas.

De Pæpe proponía un plan derivado en gran parte del federalismo de Proudhon. Pensaba en una sociedad organizada en una red de comunas, federaciones de comunas, y, finalmente, una federación mundial de federaciones. Las comunas se ocuparían de cuestiones de interés local, y la federación mundial de la coordinación general entre las organizaciones regionales y de materias de interés mundial como la exploración científica y "la irrigación del Sahara". De Pæpe, en su informe, utilizó la palabra "estado" algo ambiguamente para definir su idea de organización supracomunal: "Contra la concepción liberal del estado policía oponemos la noción del estado que no se basa en la fuerza armada, pero cuya función consiste en educar a los miembros más jóvenes de la población y en centralizar las actividades públicas que puedan ser mejor realizadas por el estado que por la Comuna"

Esta vaga fraseología muy bien habría podido pasar inadvertida si de Pæpe, en determinado momento, no hubiera expresado un apoyo condicionado a la idea de una "dictadura colectiva" transitoria. En un pasaje que los anarquistas consideraban particularmente ofensivo, argüía:

> Dada la tendencia política de la clase obrera en ciertos países, y notablemente en Gran Bretaña y Alemania –tendencia política cuyo impulso es hoy constitucional pero que mañana puede ser revolucionario– que no se dirige a la destrucción del estado existente, organizado de arriba a abajo, sino a la toma del estado y a la utilización de su gigantesco poder centralizado con el objetivo de emancipar

> al proletariado [...] podemos preguntarnos muy bien si la reconstitución de la sociedad sobre la base del grupo industrial, la organización del estado de abajo a arriba, en vez de ser el punto de partida y la señal de la revolución social, no puede demostrar ser su resultado más o menos remoto. [...] Nos vemos llevados a preguntarnos si con anterioridad a que la agrupación de los obreros por la industria se halle adecuadamente adelantada, las circunstancias no pueden obligar al proletariado de las grandes ciudades a establecer una dictadura colectiva sobre el resto de la población, y ello durante un período lo suficientemente largo para apartar todos los obstáculos que puedan oponerse a la emancipación de la clase obrera. Si ocurriera así, parece obvio que una de las primeras cosas que tendría que hacer semejante dictadura colectiva sería apoderarse de todos los servicios públicos, expropiar para beneficio público las compañías ferroviarias, las grandes obras públicas, y declarar que todas sus posesiones, la maquinaria, los edificios y la tierra, se habían convertido en propiedad estatal, habían pasado a ser propiedad pública.

Los delegados del Jura protestaron en nombre del anarquismo, e incluso algunos de los belgas se opusieron a de Pæpe. Verrycken, en particular, mantenía que colocar a los obreros en el poder en vez de la burguesía no representaría ganancia alguna. Pero de Pæpe mantuvo su posición, y al hacerlo subrayó lo que, en todo caso, la discusión estaba poniendo en claro: que el cisma en el interior de la vieja Internacional no había silenciado el diálogo fundamental sobre la estrategia revolucionaria. Insistió en que “las alternativas del

estado de los trabajadores y la anarquía todavía se enfrentan entre sí". Reconociendo tácitamente esta diferencia, que los marxistas habían dejado como manzana de la discordia en el centro mismo de la Internacional de Saint-Imier, el Congreso decidió no pasar a votación la cuestión de los servicios públicos en una sociedad futura. La cuestión quedó aplazada para ser discutida el año siguiente.

En lo que respecta a la acción política, cuando ésta alzó de nuevo su controvertida cabeza, hubo más unanimidad. Solamente Eccarius y los lassallianos afirmaron que los obreros debían comprometerse en la actividad constitucional y parlamentaria. Los belgas se unieron con los delegados del Jura y con los españoles para negar por completo la utilidad de la participación de la clase obrera en las actividades parlamentarias. Pero la decisión se basó nuevamente en un compromiso. "Debe dejarse que la federación y el partido social- demócrata de cada país decida su propia línea de conducta política." Con sus fervorosas tentativas de lograr decisiones que no molestaran a nadie, el Congreso de Bruselas acentuó simplemente las divisiones en el interior de la Internacional y apresuró la decadencia que se estaba haciendo ya visible.

Cierto es que geográficamente y en otros sentidos la Internacional todavía parecía estar creciendo durante 1875 y 1876. Su influencia revivía con fuerza en Francia y en torno al lago Leman, y proclamaba tener nuevos grupos de afiliados en América latina, Portugal, Alejandría y Grecia. Pero estaba perdiendo en favor del socialismo parlamentario a

communards tan influyentes como Jules Guesde y Benoît Malón, mientras que su fuerza en los países ribereños del mar del Norte estaba menguando acentuadamente. En 1875 no se reunió congreso alguno. Se habló de organizar uno en París durante la primavera de 1876, pero no se materializó. La siguiente reunión plenaria tuvo lugar en Berna, hacia finales de octubre de 1876, más de dos años después del Congreso de Bruselas.

En Berna reaparecieron los italianos, con Malatesta y Cafiero a su cabeza, mientras que los españoles, los franceses y los suizos estuvieron razonablemente representados; hubo por vez primera un delegado suizo-alemán. Pero de Inglaterra no acudió nadie, y belgas y holandeses sólo enviaron un delegado para ambos países, de Pæpe. Este aportó al congreso una fría tranquilidad al subrayar la medida en que los trabajadores de los Países Bajos estaban siendo influidos por los ejemplos alemán e inglés y refugiándose en un modelo social-democrático nordeuropeo que empezaba a diferenciarse claramente del modelo anarquista de las regiones alpina y mediterránea.

Los italianos dieron vida a las reuniones con apasionados discursos en favor de la “propaganda por los hechos”, pero en general el Congreso de Ginebra estuvo más falto de vida de lo normal. Los autoritarios más agresivos habían desaparecido. Por su parte, de Pæpe deseaba llegar a compromisos terminológicos con los bakuninistas que en realidad no significaban un abandono de la posición sobre el estado de los trabajadores que había defendido en Bruselas.

Por esta época se ponía de manifiesto que la Internacional tal como estaba constituida, tenía escasas razones prácticas de existencia. Fue de Pæpe quien subrayó la situación al proponer que al año siguiente se convocara un Congreso Socialista Universal con la esperanza de reunificar el movimiento obrero europeo. Los españoles se opusieron a la propuesta, pero se abstuvieron de votar, al igual que los italianos, que les siguieron en la extrema izquierda anarquista. De Pæpe reunió los votos belgas y holandeses en favor de la proposición y fue apoyado por los delegados franceses y del Jura, que ocupaban el centro anarquista moderado.

El Congreso Universal Socialista tuvo lugar, en efecto, en Gante del 9 al 16 de septiembre de 1877. Inmediatamente antes, la Internacional de Saint-Imier celebró su propio congreso, del 6 al 8 de septiembre, en la ciudad industrial de Verviers, donde los tejedores valones eran acusadamente anarquistas. Habría de ser el último Congreso de la Internacional; fue también el único que puede calificarse de totalmente anarquista tanto por su composición como por sus decisiones.

Estuvieron presentes muchos de los dirigentes anarquistas más importantes. Kropotkin, con el nombre de Levashov, representaba a los grupos rusos expatriados. Paul Brousse encabezaba la delegación francesa y González Morago la española. Guillaume representaba a los suizos francófonos y Werner a los germanoparlantes. Andrea Costa acudió con mandatos de grupos de Grecia y de Alejandría, así como de grupos italianos. Y la hermosa mujer de Costa, Anna Kulichov,

que posteriormente desempeñaría un papel importante en la fundación del Partido Socialista Italiano, participó también con el papel algo indefinido de delegado con voto consultivo. Además estaban representados grupos anarquistas de Alemania, México, Uruguay y Argentina. La ausencia más significativa fue la de De Pæpe, que tras evitar cuidadosamente la reunión de Verviers participó en el Congreso Universal Socialista de Gante dos días más tarde.

Las decisiones del Congreso de Verviers fueron las más inequívocamente anarquistas que la Internacional adoptó jamás. Gran parte de la discusión se centró en torno a la distribución del producto del trabajo, y, aunque no se llegó a ninguna conclusión definida, estaba claro que el sentimiento general se centraba en la idea anarco-comunista de compartir el conjunto de los bienes según las necesidades. La tarea de colectivizar la propiedad –decidieron los delegados– debía ser emprendida por grupos de trabajadores sin intervención alguna desde arriba. Todos los partidos políticos –aunque se titularan socialistas– debían ser combatidos, puesto que todos ellos eran reaccionarios por su confianza en el poder y por dejar de reconocer que las verdaderas divisiones de la sociedad seguían líneas económicas y no líneas políticas. Finalmente, en lo que respecta a la cuestión de los sindicatos, los delegados al Congreso de Verviers aprobaron una resolución que anticipaba de manera notable las exigencias de los anarcosindicalistas veinte -años más tarde. Los sindicatos eran inadecuados si se proponían simplemente aumentar los salarios o reducir el número de horas de trabajo. Debían trabajar en favor de la

destrucción del sistema salarial y hacerse con el control de la producción.

El Congreso de Verviers, al menos, dio una falsa apariencia de vigor y unidad. El Congreso de Gante, lejos de suscitar la solidaridad socialista, traicionó simplemente las esperanzas de sus patrocinadores belgas al subrayar las diferencias entre los anarquistas y sus rivales. Solamente once anarquistas fueron del Congreso de Verviers al de Gante. Los treinta y un delegados restantes de este último congreso eran autoritarios, que iban desde Wilhelm Liebknecht a de Pæpe y sus seguidores. Sólo se produjo el acuerdo universal en torno a una cuestión: por unanimidad –salvo la abstención aislada de Andrea Costa– el Congreso proclamó que era deseable la fundación de una federación internacional de sindicatos y aprobó una resolución que hacía un llamamiento a organizarse por ramas de industria, a todos los trabajadores que no lo habían hecho. Pero en cuestiones como la propiedad estatal de los medios de producción y la actividad política de la clase obrera, los anarquistas votaron en compacta minoría contra el resto del Congreso.

Las divisiones entre los delegados eran demasiado profundas y manifiestas para ser ignoradas por los más optimistas defensores de la unidad socialista. Así se reconoció cuando la resolución clave sobre un pacto de solidaridad entre los movimientos participantes resultó derrotada. No había una nueva Internacional omnicomprensiva, y la irreconciliabilidad de las dos facciones se puso de manifiesto cuando los socialdemócratas tuvieron una reunión secreta esa misma

noche a la que no fueron invitados los anarquistas. En ella se elaboró de hecho un pacto de solidaridad limitado, y se lograron acuerdos para establecer unos cuarteles generales centrales en Gante.

Antes de disolverse, el Congreso en su conjunto volvió sobre la cuestión de la solidaridad y decidió finalmente establecer una Oficina de Correspondencia y Estadística para Socialistas de la Clase Obrera, que se instalaría permanentemente en Verviers. De hecho, ni se creó esta oficina ni se fundaron los cuarteles generales en Gante. Y el Congreso Universal Socialista hizo poco más que afianzar, al menos a ojos de los socialistas continentales, la idea de que era imposible colaborar con los anarquistas.

Entretanto, la propia Internacional de Saint-Imier se desintegraba rápidamente, y esto ocurría en un momento en que los movimientos español e italiano eran fuertes, cuando volvía a despertarse el movimiento en Francia y cuando las ideas anarquistas se extendían grandemente con el establecimiento de federaciones en varios países de América latina. El colapso de la Internacional provenía principalmente de que desde el cisma de 1872 había girado en torno al eje de Bélgica y el Jura, las dos regiones donde las condiciones políticas permitían una actividad abierta y sostenida. Los movimientos de España e Italia, numéricamente grandes, y los activos núcleos de Francia, eran víctimas de persecuciones gubernamentales, que les hacían difícil siquiera mantener sus propias organizaciones y que fomentaban el tipo de separatismo de que habían hecho gala los italianos al negarse a

estar representados en el Congreso de Bruselas de 1874. Un cambio en la situación de Bélgica y del Jura necesariamente había de afectar a la Internacional en su conjunto. Y, como hemos visto ya, de Pæpe, con la mayoría de los socialistas belgas, se había vuelto hacia la socialdemocracia. A finales de 1876, la Internacional dependía, para su existencia continuada, de la Federación del Jura.

Pero también en el Jura estaba cambiando la situación desde los primeros tiempos de entusiasmo anarquista de que Kropotkin había sido testigo en 1872. Las condiciones económicas habían empeorado, y los artesanos del campo dependían mucho más de la manufactura de relojes que unos años antes. Ello condujo a una mayor precaución, y la reducida vitalidad de la Federación del Jura se puso de manifiesto cuando su *Bulletin*, que durante algún tiempo había sido la principal publicación anarquista, dejó de aparecer en marzo de 1878. Del movimiento se apartaron incluso algunos de los militantes más activos. Jacques Guillaume, el fiel discípulo de Bakunin, que había sido el más activo inspirador de la Federación del Jura y uno de los miembros clave de la Internacional de Saint-Imier, se desilusionó por el fracaso de los diversos congresos en conseguir resultados positivos. Marchó a París en la primavera de 1878 y se retiró a la inactividad política para reaparecer más de dos décadas después como abogado del sindicalismo. De los importantes dirigentes nativos solamente Schwitzguébel permaneció en activo. Y los últimos congresos del Jura, celebrados en 1879 y 1880, estuvieron dominados por dirigentes extranjeros, Kropotkin, Reclus y Cafiero, que aprovecharon la ocasión para

exponer sus teorías lejos del peligro de fuerzas de policía hostiles. Poco después, la que en otro tiempo fuera influyente Federación del Jura, desapareció del escenario como organización activa.

Pero ya antes la Internacional de Saint-Imier se había deslizado sin ruido al reino de la inactividad. Nunca se disolvió formalmente, pero a partir de 1877 no se convocó congreso alguno. La idea de una organización internacional, sin embargo, no se había perdido. En 1880 los grupos anarquistas belgas, que se habían reorganizado tras la defección de De Pæpe y que todavía contaban con alguna fuerza entre los mineros valones, celebraron un congreso en Bruselas en el que se discutió la idea de reconstruir la Internacional. Los belgas entraron en contacto con anarquistas de otros países y consiguieron apoyo para su plan de un congreso encaminado a constituir una organización totalmente libertaria. Se escogió Londres como lugar de reunión, y se creó un comité allí con Gustave Brocher como presidente y Malatesta como miembro activo.

Cuando se reunió el Congreso, el 14 de julio de 1881, en las salas de una taberna de Charington Street, aparecieron cuarenta y cinco delegados que afirmaban representar a sesenta federaciones y cincuenta y cinco grupos individuales, con un total de 50.000 militantes. Muchas de las organizaciones tenían sólo una existencia fantasmal, y es probable que el número de miembros estimado fuera exagerado. A pesar de todo, fue una reunión lo suficientemente formidable para causar la alarma de los círculos gobernantes europeos. El embajador británico en

París, por ejemplo, informaba de que el ministro francés de Asuntos Exteriores había expresado su preocupación por el hecho de que el gobierno británico hubiera permitido que se celebrara en su territorio semejante reunión. A pesar de la ausencia de fieles de congresos anteriores como Guillaume, Cafiero (que estaba enfermo en Italia), y Costa y Brousse, ganados para el socialismo parlamentario, entre sus delegados figuraba una amplia formación de nombres célebres del anarquismo. Malatesta y Merlino, Kropotkin y Nikolai Chaikovsky, Louise Michel y Emile Pouget representaban a los diversos países. Entre los delegados ingleses figuraban Joseph Lane y Frank Kitz, que posteriormente desempeñarían importantes papeles en la facción anarquista de la Liga Socialista. El doctor Edward Nathan-Ganz representaba a la Federación Mexicana de Trabajadores, y una anciana señora de Nueva Inglaterra, Miss M. P. Le Comte, acudió por cuenta de los Revolucionarios de Boston. Entre los delegados franceses había por lo menos un espía de la policía, Serreaux, que editaba el periódico "anarquista" *La Révolution Sociale* con dinero facilitado por el prefecto de policía de París, y unos cuantos delegados más, sospechosos de ser *agents provocateurs*. Kropotkin afirmó posteriormente que había otros cinco además de Serreaux, pero esto parece una exageración.

La diversidad de actitudes que caracterizó a los anarquistas a finales del siglo XIX era ya evidente en el Congreso de Londres. Algunos pensaban en términos de actividad conspiratoria. Otros, como Kropotkin, sostenían que un movimiento revolucionario ha de brotar siempre de un amplio

levantamiento popular. La idea de la propaganda por los hechos y los diversos aspectos de la violencia revolucionaria fueron objeto de una abundantísima discusión. Parece que hubo acuerdo acerca de la inevitabilidad general de la violencia (pues la corriente pacifista no había entrado todavía en el movimiento anarquista), pero sus formas más extremadas suscitaban considerable discusión. La fase terrorista del anarquismo no había empezado aún, pero el Congreso se celebró poco después del asesinato de Alejandro II por La Voluntad Popular y este acontecimiento tuvo influencia en las discusiones. Los partidarios de la violencia extrema eran impulsados por diversos motivos. Serreaux, el agente de policía, figuraba naturalmente entre los más volubles en lo que respecta a esta cuestión. Por otra parte, no había razón alguna para dudar de la sinceridad del doctor Nathan-Ganz, de México, que estaba obsesionado por la idea de la "química" como arma en la lucha de clases y por la necesidad de una organización paramilitar. Propuso incluso una "academia militar" para anarquistas y llegó a interrumpir las discusiones para llamar la atención sobre la necesidad de "educación en la química".

Kropotkin trató de dar un ambiente más realista a la asamblea. En particular, hablando como científico, fustigó las frivolidades que había oído acerca del uso de la química. Con todo, a pesar de la influencia moderadora de hombres como él, no hay duda de que la creciente hostilidad de los gobiernos en muchos países inducía a los anarquistas a pensar en términos de organización clandestina y de acciones espectaculares. En este sentido, el congreso de 1881 inició un período, que se

extendió a lo largo de la década de 1890, en que los anarquistas en general se alejaron de la idea de grandes movimientos obreros en favor de la de grupos secretos para la acción directa. En el espíritu de muchos de los delegados había cierta indecisión acerca de si deseaban crear una organización abierta como la extinta Internacional o una organización clandestina como la Fraternidad Internacional de Bakunin. Incluso Kropotkin, en conversación privada cuando menos, propugnaba movimientos paralelos públicos y secretos.

Finalmente se decidió formar una nueva Internacional abierta, crear una oficina de correspondencia permanente y convocar un congreso en Londres al año siguiente. Mientras tanto, una resolución política cubrelotodo contemplaba para el futuro un período de grandes luchas revolucionarias y hacía un llamamiento en favor de la utilización de métodos inconstitucionales, la creación de un buen número de imprentas clandestinas, el fomento de la propaganda por los hechos (con un amistoso saludo a "las ciencias técnicas y químicas"), y la agitación entre los atrasados trabajadores del campo, entre los cuales los anarquistas comprendían acertadamente que podían encontrar más simpatía que los socialistas autoritarios.

En términos prácticos, el Congreso consiguió muy poco. La "Internacional Negra" que fundó seguiría siendo durante mucho tiempo un espectro aterrador para los gobiernos. Pero no era más que un espectro, y su fantasmal presencia sólo parece haber influido sobre el movimiento obrero en los Estados Unidos. Como organización no funcionó jamás; la

oficina de correspondencia no llegó a tener una existencia activa y el propuesto congreso de Londres de 1882 nunca llegó a reunirse.

En realidad, hasta 1907 no tuvo lugar el siguiente congreso internacional de anarquistas. Durante el cuarto de siglo que media entre éste y el anterior hubo una serie de reuniones que a veces se mencionan como si se tratara de congresos internacionales, pero todas ellas fracasaron o su alcance fue limitado. De esta última especie fue un congreso celebrado en Ginebra en 1882. Con la única excepción de un delegado italiano, cuantos participaron en él procedían de Francia o del Jura. Se puso mucho énfasis en la absoluta autonomía de los grupos "en la aplicación de los medios que les parezcan más eficaces". Y el espíritu de la reunión se puso de manifiesto cuando el delegado de Cette arrancó un aplauso unánime al finalizar su discurso con las palabras siguientes: "Estamos unidos porque estamos divididos".

En realidad, se trataba de una época en que los anarquistas se inclinaban hacia un separatismo extremo. Una propuesta de celebrar un congreso internacional en Barcelona en 1884 fracasó porque tropezó con la indiferencia de muchos países y con la positiva hostilidad de Francia. En 1887 tampoco consiguió resultado alguno una propuesta similar de celebrar un congreso en París, pero en 1889, con ocasión de la Exposición Universal de esta última ciudad, de hecho tuvo lugar una pequeña conferencia en el Faubourg du Temple, en la que participaron una docena de delegados de Inglaterra, Alemania, España e Italia, junto con representantes de los grupos

franceses. Parece que esta asamblea giró en torno a los más estriaos principios anarquistas; no se aprobaron resoluciones ni tuvieron lugar votaciones. Tampoco se consideraron planes de organización, y parece que las reuniones se dedicaron simplemente a un prolijo intercambio de opiniones sobre materias de importancia limitada. En 1892 la policía francesa informó que un grupo de anarquistas de París estaba planeando la creación de una oficina de correspondencia internacional, pero no hay prueba de ello en ninguna parte. Parece que todo el plan se fraguó en la mente de un agente que andaba escaso de hechos interesantes de que informar. Al año siguiente los anarquistas de Chicago anunciaron un congreso, y los editores de *La Révolte*, en París, hicieron un llamamiento a los movimientos europeos para que participaran en él. Sin embargo, ningún delegado cruzó el Atlántico, y el congreso mismo, evidentemente, fue cosa de muy escasa trascendencia. Según Emma Goldman, fue prohibido por la policía de Chicago y tuvo lugar secretamente en un salón del ayuntamiento en el que la docena de delegados fue introducida subrepticiamente por un funcionario simpatizante.

Estos esfuerzos más bien tristes son los únicos congresos internacionales específicamente anarquistas que he conseguido rastrear desde 1881 hasta el final del siglo XIX. Su escasa sustancia se debe al menos en parte al hecho de que entre 1889 y 1896 se produjo un persistente esfuerzo por parte de los anarquistas por infiltrarse en los congresos de la Segunda Internacional, en cuyo proceso de creación estaban entonces implicados los socialdemócratas.

La Segunda Internacional se creó en 1889, cuando se celebraron en París dos congresos socialistas rivales. Uno de ellos fue organizado por los seguidores de Jules Guesde; a él acudieron los marxistas del resto de Europa. El otro fue organizado por los seguidores posibilistas de Paul Brousse, que ahora pugnaba con su antiguo camarada anarquista Guesde por el control del socialismo parlamentario en Francia. Los anarquistas, con admirable imparcialidad, se infiltraron en ambas reuniones. A la de los guesdistas acudieron Sébastien Faure, Dómela Nieuwenhuis (dirigente del resucitado movimiento anarquista de Holanda), y el inglés Frank Kitz. A la reunión posibilista acudieron el italiano Saverio Merlino y el orador-carpintero francés Joseph Tortelier, conocido como partidario de la huelga general. Los anarquistas defendieron vigorosamente sus puntos de vista en ambas reuniones. La gran rivalidad existente entre los dos congresos acaso explique por qué no se hizo ningún esfuerzo concertado para expulsarlos.

Cuando los socialistas se unieron en el Congreso de Bruselas de 1891, sin embargo, la presencia de los anarquistas se convirtió en uno de los principales problemas. Deliberadamente, no fueron invitados; sin embargo aparecieron, y fueron tratados de una manera muy confusa. El doctor Merlino, el delegado italiano que se había distinguido ya por sus fogosas interrupciones en 1889, de modo más bien sorprendente fue admitido, pero al segundo día fue deportado por la policía belga. Los anarquistas, posteriormente, acusaron a los marxistas de informar de su presencia. El congreso mismo expulsó a los anarquistas españoles al segundo día, pero los

anarquistas belgas habían sido excluidos desde el principio. Finalmente, a Dómela Nieuwenhuis se le permitió quedarse, y ella trató en vano de introducir en la discusión cuestiones tan espinosas como el parlamentarismo y el sufragio universal. Nieuwenhuis, que en realidad pertenecía a la tendencia pacifista del movimiento anarquista (Tolstoi y sus seguidores siempre permanecieron fuera del anarquismo organizado y fueron un tanto hostiles a él), también abogó en favor de una fuerte resolución en pro de una huelga general en caso de guerra, pero fue derrotada por la mayoría marxista.

En el Congreso de Zúrich de la Segunda Internacional de 1893 los anarquistas se presentaron por la fuerza, tratando de ser admitidos sobre la base de que también eran socialistas y herederos de la Primera Internacional. El marxista alemán Bebel encabezó el ataque contra ellos. Bebel era un adicto de los abusos verbales frecuentes entre los seguidores de Marx, y, entre los gritos de indignación de sus oponentes, vociferó: “No tienen programa ni principios, como no sea su objetivo común de combatir a los socialdemócratas, a los que consideran peores enemigos que la burguesía. No podemos tener relaciones con ellos”. Los anarquistas fueron expulsados por la fuerza, protestando ruidosamente. El viejo garibaldino Amilcare Cipriani puso en solfa la brutal intolerancia de los marxistas y luego dimitió de su mandato. Después se aprobó una resolución francesa declarando que sólo aquellos socialistas que admitieran la necesidad de la acción política serían admitidos en el futuro a los congresos de la Segunda Internacional. Tras su expulsión, los anarquistas, que sumaban sesenta, celebraron su propio congreso improvisado, y

posteriormente una reunión pública a la que asistieron unos centenares de personas, pero esto fue poco más que una manifestación de solidaridad mutua. *La Révolte*, con palabras que podrían haberse empleado respecto de cualquier otra reunión internacional anarquista, comentó:

> Ha habido muchos discursos y muchas peroratas, pero no vemos que esta reunión haya producido resultado práctico alguno. No se improvisa un congreso en veinticuatro horas. Y además, ¿de qué sirve gritar desde lo alto del tejado que se quiere hacer esto y lo otro? Hay que dejar para los socialdemócratas eso de gastar saliva en balde.

Fue en Londres, en 1896, donde se libró la última batalla acerca de la admisión a la Segunda Internacional; fue también la más dura. Esta vez los anarquistas estaban fuertemente atrincherados en las delegaciones francesa y holandesa, y muchos de sus dirigentes habían acudido a Londres con la intención de celebrar un congreso paralelo en caso de que fueran expulsados del congreso de la Segunda Internacional. Entre ellos figuraban Kropotkin, Malatesta, Nieuwenhuis, Landauer, Pietro Gori, Louise Michel, Élisée Reclus y Jean Grave, así como un fuerte grupo sindicalista de Francia encabezado por los dirigentes anarquistas del ala revolucionaria de la Confédération Générale du Travail (CGT), como Pelloutier, Tortelier, Pouget y Delesalle.

La disputa sobre los anarquistas convirtió el Congreso de Londres en la más tormentosa de las reuniones de la Segunda Internacional. Además de los sindicalistas franceses, que

fueron admitidos por una regla incoherente que exceptuaba a los delegados sindicales de aceptar la necesidad de la acción política, había más de treinta delegados anarquistas. El presidente, el alemán Paul Singer, trató de cerrar la cuestión de las admisiones sin permitir hablar a los anarquistas. Keir Hardie, dirigente del Independent Labour Party, que ese día era el delegado presidente, protestó diciendo que debía concederse plena oportunidad de expresarse a ambos bandos antes de que se celebrara la votación. Gustav Landauer, Malatesta y Nieuwenhuis hablaron largamente, y este último resumió eficazmente sus alegatos al decir:

> Este Congreso ha sido convocado como un Congreso Socialista general. Las invitaciones nada dicen acerca de anarquistas y socialdemócratas. Hablan sólo de socialistas y sindicalistas. Nadie puede negar que personas como Kropotkin y Reclus y todo el movimiento anarco-comunista se sitúan sobre la base del socialismo. Si son excluidos, se ha presentado equivocadamente el objetivo del Congreso.

La decisión acerca de la admisión de los anarquistas fue aplazada por una disputa surgida en el interior de la delegación francesa acerca de esta misma cuestión. Por una mayoría de cincuenta y siete a cincuenta y cinco los franceses habían votado en junta privada en contra de la exclusión de los anarquistas. Sin embargo, en vez de aceptar una decisión mayoritaria tan desagradable para ellos, los marxistas franceses, encabezados por Millerand, decidieron retirarse y solicitar al Congreso que autorizara la existencia de dos delegaciones francesas, cada una con su propio voto.

Semejante propuesta era contraria al procedimiento general de la Segunda Internacional, que daba un solo voto a cada país, y solamente fue apoyada por los marxistas alemanes porque favorecía sus intereses. Bernard Shaw y el socialista belga Vandervelde atacaron la moción, la cual únicamente pudo prosperar porque los alemanes tenían el apoyo de cierto número de pequeñas delegaciones, como las de Polonia, Bulgaria y Rumania.

Finalmente los anarquistas fueron expulsados el segundo día, según una moción que de nuevo eximía específicamente a los delegados sindicales. Al fin todas las delegaciones votaron en favor de la expulsión, salvo la facción sindicalista francesa y la delegación holandesa. Sin embargo, muchos anarquistas siguieron asistiendo como delegados sindicales para continuar la disputa durante la verificación de los mandatos, de modo que al final quedó poco tiempo para debatir los problemas para cuya discusión se había reunido el congreso. A pesar de la exclusión de los anarquistas, el anarquismo, de hecho, dominó el Congreso de Londres de la Segunda Internacional.

Lo que perdieron los anarquistas al ser expulsados lo ganaron en publicidad y en la simpatía de los socialistas de mentalidad más liberal. Habían planeado una velada en el Holborn Town Hall el 28 de julio, y su expulsión ese mismo día hizo que la reunión resultara un gran éxito. Al igual que todos los dirigentes anarquistas, en el estrado aparecieron Keir Hardie y Tom Mann para pronunciar discursos afirmando los derechos de las minorías. William Morris, cercano ya a su muerte, envió un mensaje para decir que solamente la enfermedad le

impedía añadir su propia voz al coro de protesta. Pero el verdadero triunfo de los anarquistas siguió siendo su éxito al convertir el Congreso de la Segunda Internacional en un campo de batalla sobre la cuestión del socialismo libertario o socialismo autoritario. No sólo se presentaron efectivamente como campeones de los derechos de la minoría sino que también provocaron que los marxistas alemanes demostraran una intolerancia dictatorial. Este fue un factor importante en el conjunto de hechos que impidieron al movimiento obrero británico seguir la dirección marxista señalada por dirigentes como H. M. Hyndman.

Tras el Congreso de Londres, estaba claro que no podía plantearse de nuevo la cuestión de la unidad entre las dos alas opuestas del movimiento socialista. Los socialdemócratas lo reconocieron al aprobar una resolución que, al orientar la política para el envío de invitaciones a los congresos futuros, declaraba explícitamente, por vez primera: “los anarquistas serán excluidos”. Los anarquistas lo reconocieron al no hacer nuevos intentos de invadir la Segunda Internacional.

Sin embargo, no fue hasta 1907, después de que la policía frustrara sus planes de celebrar un congreso en París en 1900, cuando los anarquistas se reunieron finalmente para planear de nuevo su propia Internacional. Durante el período que media –y acaso como reacción frente a la complejidad organizativa del ala sindicalista del movimiento– los anarquistas puristas habían tendido a destacar el modelo de los grupos militantes individuales que actuaban con autonomía. De tal modo que en Francia (que era,

declaradamente, un ejemplo extremo), no existió siquiera nada parecido a una federación nacional durante los primeros años del siglo XX. Esto no significaba que faltaran vínculos nacionales e internacionales, pero no eran de carácter organizativo. La literatura anarquista pasaba libremente de país a país, y las obras de hombres como Bakunin, Kropotkin y Malatesta fueron traducidas a muchos idiomas. Además de este ínter- cambio de ideas y propaganda había también una relación constante entre los militantes anarquistas, debido en gran parte al hecho de que la vida del revolucionario entregado a menudo obligaba a un exilio temporal o incluso a buscar en el extranjero un hogar completamente nuevo. Enrico Malatesta agitó y conspiró no solamente en Italia, sino también en Francia, Inglaterra, España, Oriente, Estados Unidos y Argentina, y hubo muchos como él. De esta manera, los grupos anarquistas frecuentemente tenían oportunidad de entrevistarse con intelectuales y oradores extranjeros y de escuchar sus opiniones. Por otra parte los vínculos de amistad personal o de experiencias compartidas creaban un círculo de dirigentes en la sombra, menos materializado todavía que la misteriosa organización internacional que asomó en el fondo de la mente de Henry James cuando escribió *The Princess Casamassima*, pero acaso, a su manera, tan influyente como ésta. El anarquismo era internacional en la teoría y en gran medida también en la práctica, incluso aunque en términos organizativos sólo lo fuera esporádicamente.

Aunque en 1907 la mayoría de los anarquistas había de buscarse en los países latinos, fueron los grupos belgas y holandeses los que tomaron la iniciativa del Congreso de

Ámsterdam. Este se celebró del 24 al 31 de agosto y fue la más larga reunión de esta índole. Participaron unos ochenta delegados de casi todos los países europeos, así como de Estados Unidos, América latina y Japón. Sus deliberaciones estuvieron dominadas por Malatesta, no sólo por su prestigio como persona vinculada a Bakunin y veterano de la insurrección y la conspiración en muchos países, sino también debido a su dinámica personalidad y a su florida elocuencia. Entre los demás delegados figuraban muchos hombres y mujeres jóvenes que habían dado un nuevo vigor al movimiento en los últimos años, como Emma Goldman, Rudolf Rocker, el intelectual italiano Luigi Fabbri, el ruso Alexander Schapiro, Tom Keell director de *Freedom*, el sindicalista holandés Christian Cornelissen, y Pierre Monatte, un joven y capacitado militante del ala revolucionaria de la CGT francesa.

Debido al calibre mental de quienes participaron en él, fue éste uno de los congresos anarquistas más vivos. Se celebró en medio de una atmósfera de confianza, debido en gran parte al impulso dado a la difusión de las doctrinas anarquistas por el trasplante del sindicalismo revolucionario de Francia a España, Italia, América latina. Lo mismo sucedió en los países germánicos del norte, con vigorosas minorías anarcosindicalistas en Alemania, Suecia y Holanda.

La cuestión del sindicalismo estuvo dramáticamente representada por un gran debate entre Malatesta y Monatte, que destacaron la existencia de dos corrientes de opinión anarquistas claramente identificables en este período. Monatte concebía el sindicato revolucionario como medio y fin de la

acción revolucionaria. Mediante los sindicatos los trabajadores podían llevar adelante su lucha contra el capitalismo y precipitar su final por la huelga general tantas veces soñada. Después, los sindicatos podrían convertirse en la estructura básica de la nueva sociedad, en la que la solidaridad de los trabajadores encontraría una forma concreta por medio de la organización industrial.

Pese a su devoción idealista a la causa anarquista, Malatesta tenía un espíritu demasiado práctico para ignorar el arma que las formas de acción sindicalista podían colocar en sus manos. Pero insistía en que el sindicalismo debía ser considerado solamente como un medio. Y como un medio imperfecto, puesto que se basaba en una rígida concepción clasista de la sociedad que ignoraba el hecho de que los intereses de los trabajadores variaban tanto que "a veces los trabajadores están moral y económicamente mucho más cerca de la burguesía que del proletariado". Por otra parte, sumergirse en los problemas sindicales y tener una simple fe en la huelga general era algo no solamente carente de realismo sino que conducía a los militantes revolucionarios a descuidar otros medios de lucha. Y en particular, a ignorar el hecho de que la gran tarea revolucionaria podía no consistir simplemente en que los obreros dejaran de trabajar, como había señalado Kropotkin, sino en "seguir trabajando por su propia cuenta". Los sindicalistas extremos, en opinión de Malatesta, buscaban una ilusoria solidaridad económica en vez de una solidaridad moral real. Colocaban los intereses de una simple clase por encima del auténtico ideal anarquista de una revolución que buscara "la liberación completa de toda la humanidad,

esclavizada en el presente, desde el triple punto de vista económico, político y moral”

Las otras dos cuestiones, el antimilitarismo y la organización del movimiento anarquista, ocuparon también la atención del Congreso. Los delegados identificaban la lucha contra la guerra con la lucha contra una sociedad autoritaria, y la resolución que surgió finalmente combinaba ambas concepciones:

> Los anarquistas incitan a sus camaradas y a todos los hombres que aspiran a la libertad a luchar de acuerdo con las circunstancias y con sus propios temperamentos, y por todos los medios –revuelta individual, rechazo individual o colectivo del servicio militar, desobediencia pasiva y activa y huelga militar– por la destrucción radical de los instrumentos de dominación. Expresan la esperanza de que todos los pueblos afectados responderán a cualquier declaración de guerra con la insurrección, y consideran que los anarquistas deben dar el ejemplo.

Se trataba de una resolución que parecía muy audaz pero que era muy vaga, y, como se apresuró a sugerir uno de los delegados, no proporcionaba lo que se necesitaba realmente: “un programa de propaganda y de acción antimilitarista concreto”. Sin embargo, dado el énfasis anarquista en la acción autónoma y su desconfianza por cualquier clase de decisión centralizada, esto podía interpretarse como vinculante para los grupos y los individuos: un programa concreto era precisamente lo que un congreso internacional no podía dar.

La organización, en este momento, era una cuestión crucial para el movimiento anarquista. Muchos militantes, particularmente los franceses, se habían mantenido alejados del Congreso a causa de su oposición a cualquier organización más elaborada que la del grupo local laxo, y se produjo todavía bastante debate sobre la cuestión de hasta dónde había que llegar en la organización. Finalmente el Congreso llegó a la conclusión –rechazada por muchos críticos en el interior del movimiento– de que "las ideas de anarquía y organización, lejos de ser incompatibles, como a veces se ha pretendido, de hecho se complementan y se iluminan mutuamente". Como manifestación práctica de esta creencia, los anarquistas reunidos decidieron crear otra Internacional, y establecer una oficina, de la que Malatesta, Rocker y Schapiro habían de ser miembros, encargada de "crear archivos anarquistas internacionales" y de mantener relaciones con los anarquistas de los diversos países. La oficina debía funcionar en Londres y preparar un nuevo congreso internacional en 1909.

En realidad se repitió un esquema ya conocido. El congreso de 1909 nunca se celebró y la nueva Internacional tuvo una breve y enfermiza existencia. Su oficina empezó a publicar un boletín de información mensual, pero éste dejó de aparecer a principios de 1909, con el número doce, tras quejarse de que "la apatía ha vencido a los que en el congreso clamaban con más fuerza en favor de una Internacional Anarquista". En 1911 la oficina –y con ella la Internacional– cesó en sus actividades.

Hacia 1914 el péndulo se había apartado de nuevo de la indiferencia, y los grupos judíos del East End de Londres

pusieron en pie el proyecto de un nuevo congreso internacional en esta dudad, pero estalló la guerra antes de que se hubiera celebrado. Con la guerra llegó no solamente el aislamiento de los movimientos nacionales por fronteras hostiles y su persecución por parte de gobiernos beligerantes en interés de la seguridad, sino también el cisma en la cuestión del apoyo a los aliados, que se ha discutido ya en relación con Kropotkin. Por estas diversas razones, los movimientos anarquistas, salvo en España, neutral, salieron de la guerra enormemente debilitados. El Congreso de Ámsterdam siguió siendo su última reunión internacional importante hasta el final del período que se estudia en el presente libro.

Sin embargo, a principios de la década de 1920, y a partir del ala anarcosindicalista del movimiento, pudo surgir una Internacional antiautoritaria de moderado éxito y, por vez primera, duradera. En el período inicial del sindicalismo, los anarquistas, especialmente en Francia e Italia, se mezclaban con los sindicalistas reformistas de las mismas federaciones. Estos organismos al principio buscaron la unidad dentro de la Internacional Sindical, fundada en Ámsterdam en 1905. En ella, durante algunos años, los anarcosindicalistas formaron un ala izquierda, constantemente incómoda. Y, hacia 1911, el deseo de romper con la mayoría reformista de la Internacional de Ámsterdam llegó hasta el punto en que empezaron a considerar seriamente la idea de formar una organización independiente. Esta idea, de hecho, había estado circulando desde el Congreso anarquista de 1907, cuando Christian Cornelissen fundó un *Bulletin International du Mouvement Syndicaliste*, que sirvió como medio para intercambiar

opiniones e información entre las facciones sindicalistas revolucionarias de los diversos países de Europa y América.

A finales de 1913, delegados de doce países de Europa y América del Sur asistieron a un congreso internacional sindicalista celebrado en Londres. La guerra se produjo antes de que pudiera abrirse camino la organización que trató de fundar, y hacia 1918 el impulso sindicalista en favor de una organización internacional se desvió temporalmente por la Revolución rusa. Después de octubre de 1917, los bolcheviques cortejaron asiduamente a los anarcosindicalistas en aquellos países en que éstos representaban a la mayoría en los movimientos revolucionarios. Y en el congreso fundacional de la Comintern, en julio de 1920, aparecieron representantes de casi todas las organizaciones anarcosindicalistas de Europa, así como de la IWW norteamericana.

Desde el principio de este congreso estuvo claro que los sindicalistas se sentían incómodos con la forma rígidamente partidista que los bolcheviques pretendían imponer a la Comintern. Los dirigentes rusos, en consecuencia, decidieron que podía ser más fácil acomodarles en una organización separada de sindicalistas revolucionarios. Con esta intención, después de un año de preparación, se reunió un congreso en Moscú en julio de 1921 para fundar la Internacional Sindical Roja, más conocida como Profintern. Los anarcosindicalistas, que habían celebrado una breve reunión internacional en Berlín, en diciembre de 1920, para discutir su actitud respecto de la Profintern, acordaron participar en ella siempre que fuera completamente independiente de los partidos políticos y se

encaminara a la reconstrucción de la sociedad por medio de la "organización económica de las clases productivas". Este esfuerzo por crear una política sindicalista para un órgano comunista se vio frustrado porque el congreso de la Profintern estuvo eficazmente dominado por la Alianza Central de Sindicatos Rusos, controlada por los bolcheviques.

El resultado inmediato fue una escisión en las filas anarcosindicalistas. Las organizaciones más pequeñas del norte de Europa –Alemania, Suecia, Holanda y Noruega– se separaron inmediatamente, pero las organizaciones mayores de España, Italia y Francia permanecieron en la Profintern durante algún tiempo con la esperanza de formar una minoría efectiva. A iniciativa de la Freie Arbeiter Union alemana, los grupos secesionistas celebraron una conferencia en Düsseldorf durante el mes de octubre de 1921 y decidieron convocar un Congreso Sindicalista Revolucionario general en Berlín a finales del año siguiente. Entretanto, las organizaciones española e italiana abandonaron la Profintern en 1922. El ala anarquista de la CGTU francesa se escindió, dejando a la mayor parte de la organización en el campo comunista. Así, aunque muchos sindicalistas individuales se habían convertido al comunismo, muchas de las organizaciones anarcosindicalistas de la Europa occidental habían roto sus lazos con Moscú cuando se reunió el Congreso de Berlín el 22 de diciembre de 1922.

A este congreso asistieron delegados de doce países, en representación de unas organizaciones que afirmaban tener en total más de un millón de miembros. Las más importantes eran la Unione Sindacale Italiana, con 500.000 miembros; la

Federación Obrera Regional Argentina, con 200.000 miembros; la Confederado General de Trabalho portuguesa, con 150.000 miembros, y la Freie Arbeiter Union alemana, con 120.000 miembros. Había organizaciones menores de Chile, Dinamarca, Noruega, México, Holanda y Suecia, cuya Sveriges Arbetares Central, que entonces pretendía pasar de los 30.000 miembros, había quedado como el más duradero de todos los sindicatos. El Comité de Défense Syndicaliste Révolutionnaire francés representaba a 100.000 anarcosindicalistas que habían roto con la Profintern, y 30.000 obreros de la construcción de París enviaron una delegación separada. Por último, había representantes de los anarcosindicalistas rusos exiliados.

La principal decisión del congreso fue establecer una Internacional de Sindicalistas Revolucionarios y subrayar su continuidad con el pasado anarquista al adoptar la antigua denominación de Asociación Internacional de Trabajadores. Los delegados aprobaron también un amplio documento titulado Los principios del sindicalismo revolucionario, cuyos diez parágrafos reformulaban sucintamente los principios básicos del sindicalismo revolucionario. Rechazaban el nacionalismo, el militarismo y la actividad política. Al señalar que el objetivo de la corriente sindicalista sería el comunismo libertario, al menos reconocían la otra corriente del pensamiento anarquista y a su desaparecido dirigente, Kropotkin.

Durante los años veinte la nueva Internacional se extendió considerablemente. La CNT española entró en ella con casi un millón de miembros en 1923, y también se afiliaron pequeñas

federaciones de Polonia, Bulgaria y el Japón. En la América latina se fundó en 1928 una Asociación Continental de Trabajadores, compuesta por sindicatos de Argentina, México, Brasil, Costa Rica, Paraguay, Bolivia, Guatemala y Uruguay, con un cuartel general en Buenos Aires primero y en Montevideo después. Esta organización entró en la Asociación Internacional de Trabajadores como sección americana de la misma.

En su mejor momento, la Asociación Internacional de Trabajadores llegó a sumar más de tres millones de miembros, pero debe recordarse que no todos ellos eran, en modo alguno, anarquistas convencidos, y que el número de militantes de algunas de las organizaciones que la constituían, como la CNT española, fluctuaba enormemente según las circunstancias políticas y económicas. Además, la difusión de las dictaduras durante los años de entreguerras pronto empezó a clarear el movimiento sindicalista. Las mayores organizaciones se convirtieron en sus primeras víctimas. La Unione Sindacale Italiana entró en un colapso con el advenimiento del fascismo. Fue seguida por la extinción de los movimientos portugués, argentino y alemán, y finalmente, en 1939, el mayor de los sindicatos, la CNT, quedó reducido a un puñado de exiliados por la victoria de Franco en la guerra civil.

Estas desventuras políticas hicieron extremadamente precaria la vida de la Asociación Internacional de Trabajadores. Desde su fundación, en 1922, el centro permaneció en Berlín durante una década, donde el principal trabajo organizativo fue realizado por alemanes, suecos y holandeses, encabezados por Rudolf Rocker, durante muchos años figura principal de la

AIT. Cuando en 1932 creció poderosamente la amenaza de la dictadura nazi, la Oficina Internacional fue trasladada a Ámsterdam y permaneció allí hasta 1936. Ese año el sindicalismo asumió un papel de primera importancia con el estallido de la guerra civil española, y la Oficina se trasladó a Madrid, donde, en el centro del conflicto, desempeñó un importante papel al defender la causa anarquista ante los movimientos obreros de otros países. Finalmente, en 1939, la Oficina hizo su último traslado a Estocolmo, donde ha permanecido desde entonces, amparada y apoyada por la todavía activa Sveriges Arbetares Central.

La razón de que la Internacional anarcosindicalista haya sobrevivido, aunque sea como una sombra de su antiguo ser, mientras que las organizaciones internacionales de anarquistas puros hayan tenido todas ellas vidas breves e ineficaces –o no hayan conseguido siquiera sobrevivir a su congreso fundacional– puede encontrarse, al menos en parte, en la naturaleza de las organizaciones sindicales. Sus miembros más militantes pueden ser libertarios liberados, pero la mayor parte de su base estará compuesta por trabajadores que tratan de conseguir las mejores condiciones de vida posibles aquí y ahora. Por esta razón, incluso el sindicato revolucionario, tiene que compartir con los sindicatos corrientes una estabilidad, y, si se quiere –aunque acaso esto se niegue abiertamente– una centralización de estructura que jamás pudieron encontrarse entre los grupos puramente anarquistas, dedicados a la propaganda por la palabra o por los hechos.

El anarquista puro, sea un intelectual, un partidario de la acción directa o un profeta laico, es un individualista que trabaja con otros individualistas. El militante sindicalista –aunque se califique a sí mismo de anarcosindicalista– es un organizador que trabaja con las masas. A su manera desarrolla una concepción organizativa, y esto le hace más capaz de llevar a cabo planes ampliamente elaborados y de mantener en funcionamiento una organización compleja durante un largo período de tiempo. Como veremos, hubo hombres de esta clase tanto en la CGT francesa como en la CNT española. En el caso de la Asociación Internacional de Trabajadores, los intelectuales alemanes, suecos y holandeses, que hicieron funcionar la organización, fueron hombres que combinaban los ideales libertarios con un respeto por la eficacia derivado de sus propias culturas germánicas.

Al observar de nuevo la historia de las internacionales anarquistas, parece evidente que lógicamente el anarquismo puro va en contra de su propia naturaleza cuando trata de crear organizaciones internacionales o siquiera nacionales elaboradas, que, para sobrevivir, necesitan cierta dosis de rigidez y de centralización. El grupo afín, laxo y flexible, es la unidad natural del anarquismo. Para tener un carácter internacional no precisa ser más elaborado, puesto que las ideas anarquistas fueron capaces de extenderse por gran parte de la tierra –en los tiempos en que eran históricamente adecuadas– mediante una red invisible de contactos personales y de influencias intelectuales. Todas las internacionales anarquistas fracasaron, principalmente, porque eran innecesarias.

Pero el sindicalismo, incluso en su forma revolucionaria, necesita organizaciones relativamente estables y consigue crearlas precisamente porque actúa en un mundo que solamente en parte está gobernado por los ideales anarquistas, porque tiene que considerar la situación diaria del trabajador y hacer compromisos con ella. Porque tiene que mantener la fidelidad de masas de trabajadores que sólo remotamente son conscientes del objetivo final del anarquismo. El relativo éxito y el eventual carácter duradero de la segunda Asociación Internacional de Trabajadores no es, por tanto, un auténtico triunfo del anarquismo. Es, más bien, un monumento alzado a un período en el que algunos anarquistas aprendieron a comprometerse profundamente con las realidades cotidianas de un mundo pre-anarquista.

CAPÍTULO IX

EL ANARQUISMO EN FRANCIA

En Inglaterra el anarquismo apareció por vez primera, con Winstanley y Godwin, como una doctrina social diferenciada. El mayor apoyo numérico lo consiguió en España. En Rusia produjo, con Kropotkin, Bakunin y Tolstoi, su más distinguido grupo de teóricos. Pero por muchas razones Francia merece el lugar de honor entre los países que han contribuido a la tradición anarquista. Y no simplemente porque sea la patria de Proudhon, de quien obtienen su inspiración última muchas variedades del anarquismo, o porque los discípulos mutualistas de este autor en la Primera Internacional crearan el prototipo de movimiento anarquista organizado. Se debe también a que en Francia las diversas implicaciones del anarquismo fueron exploradas con una pasión y llevadas hasta sus últimas consecuencias lógicas de un modo raro en otros lugares. Fue en Francia donde primero se desarrolló la única forma de anarquismo que consiguió un auténtico apoyo de masas: el anarcosindicalismo. En Francia la tendencia contradictoria del individualismo extremado fue llevada hasta sus más tenebrosas conclusiones por una serie de asesinos profesionales. Sin embargo, en Francia, el anarquismo, como doctrina de intensidad casi espiritual, se apoderó también de la

imaginación de poetas y pintores en tal medida que sus vinculaciones con el simbolismo y el postimpresionismo forman uno de los aspectos más interesantes de ese mundo del *fin-de-siecle* en que logró su fértil y sensacional apogeo.

Como he mostrado, los primeros brotes del anarquismo francés pueden encontrarse entre los enragés de 1793 y entre los trabajadores mutualistas de Lyon con que se mezcló Proudhon durante la década de 1840. En 1848 el anarquismo estaba característicamente vinculado a Proudhon, y en cierto sentido éste y los discípulos que le apoyaron con *Le Répresentant du Peuple* y el Banco Popular –Darimon, Duchêne, Landlois, Ramón de la Sagra– establecieron la forma primitiva del grupo funcional anarquista, dedicado no ya al partidismo político sino a las tareas de propaganda y de organización económica.

De la importancia de Proudhon y del modo en que personificó continuadamente el punto de vista anarquista durante los oscuros tiempos bonapartistas, de 1849 hasta su muerte en 1865, he hablado ya suficientemente. Pero antes de empezar a estudiar la expansión del anarquismo hasta convertirse en un movimiento diferenciado mediante las actividades de sus seguidores, resulta deseable considerar a tres hombres menos conocidos que durante este período inicial hicieron aportaciones independientes a la tradición anarquista francesa.

Muchos de los revolucionarios que se pasaron al anarquismo como consecuencia de 1848 lo hicieron en virtud de una visión

a largo plazo. Pero al menos un hombre, con independencia de Proudhon, hizo la defensa de la actitud libertaria durante el Año de la Revolución mismo: “La anarquía es el orden; el gobierno es la guerra civil”. Con este lema, tan voluntariamente paradójico como cualquiera de los de Proudhon, Anselme Bellegarrigue hizo su breve y oscura aparición en la historia anarquista. Bellegarrigue parece haber sido un hombre de cierta cultura, pero se sabe muy poco de su vida antes de 1848. Regresó a París el 23 de febrero de ese año después de un viaje a Estados Unidos, donde se había encontrado con el presidente Polk en un vapor del Mississippi y había desplegado su admiración por los aspectos más individualistas de la democracia norteamericana. Según él mismo, Proudhon le impresionó tan poco como la revolución que estalló en París a la mañana de su regreso. Un joven de la Guardia Nacional alardeó ante él, frente al ayuntamiento de que esta vez nadie les robaría su victoria a los trabajadores. “¿Su victoria? Ya os la han robado –replicó Bellegarrigue–. ¿Acaso no habéis nombrado un gobierno?”

Parece que Bellegarrigue abandonó París muy pronto, pues ese mismo año publicó en Toulouse la primera de sus obras que ha llegado hasta nosotros, un panfleto titulado *Au fait! Au fait! Interprétation de l´idée démocratique*. El epígrafe, en inglés, reza: “A people is always governed too much” [El pueblo siempre está demasiado gobernado]. A lo largo de 1849 Bellegarrigue escribió artículos atacando la República en un periódico de Toulouse, *La Civilization*. Pero a principios de 1850 se había trasladado ya a la pequeña aldea de Mézy, cerca de París, donde, con cierto número de amigos que habían

formado una Asociación de Librepensadores, trató de crear una comunidad dedicada a la propaganda libertaria y al naturismo. Sus aparentemente inocuas actividades pronto llamaron la atención de la policía; uno de sus miembros, Jules Cledat, fue detenido, y luego la comunidad se dispersó.

Bellegarrigue regresó a París, donde ahora planeaba un periódico mensual dedicado a sus ideas. El primer número de *L´Anarchie: Journal de l´Ordre* apareció en abril de 1850. Fue la primera publicación que adoptó realmente la etiqueta anarquista, y Bellegarrigue combinaba las funciones de director, editor y redactor único. Debido a la falta de fondos sólo aparecieron dos números; y aunque más tarde Bellegarrigue planeó un *Almanach de l´Anarchie*, no parece que llegara a publicarse. Poco después el fugaz pionero libertario desapareció en las profundidades de América latina, donde se dice que fue maestro en Honduras e incluso –brevemente– una especie de funcionario gubernamental en El Salvador, antes de morir –como había nacido– en un momento y lugar desconocidos.

Bellegarrigue está muy cerca de Stirner en la terminación individualista del abanico anarquista. Se distanció de todos los revolucionarios políticos de 1848, e incluso Proudhon, a quien se parecía en muchas de sus ideas y de quien obtuvo más de lo que se inclinaba a admitir, fue tratado por él con escaso respeto, admitiendo simplemente que “a veces se sale de la vieja rutina para forjar unas pocas ideas luminosas de interés general”.

En ocasiones Bellegarrigue hablaba en el lenguaje del egoísmo solipsista. “Lo niego todo; me afirmo solamente a mí mismo. [...] Yo existo, esto es un hecho positivo. Todo lo demás es abstracción y cae dentro de la X matemática, en lo desconocido. [...] No puede haber en la tierra interés superior al mío, ningún interés ante el cual esté obligado a sacrificar, siquiera parcialmente, mis propios intereses.” Sin embargo, en aparente contradicción con lo anterior, Bellegarrigue se adhería a la tradición anarquista central en su idea de la sociedad como necesaria y natural, que tiene “una existencia primordial que resiste a todas las destrucciones y a todas las desorganizaciones”. En la comuna encuentra la expresión de la sociedad; la comuna no es una construcción artificial, sino un “organismo fundamental”. Si los gobernantes no interfieren en ella, puede confiarse en que conciliará los intereses de los individuos que la componen. Es interés de todos observar “las reglas de la armonía providencial”, y por esta razón hay que suprimir todos los gobiernos, los ejércitos y las burocracias. Esta tarea no puede ser realizada por los partidos políticos, que buscan siempre la dominación, ni por la revolución violenta, que necesita dirigentes al igual que cualquier otra operación militar. El pueblo, una vez ilustrado, ha de actuar por sí mismo. “Hará su propia revolución, por la sola fuerza de su derecho, la fuerza de la inercia, la negativa a cooperar. De la negativa a cooperar brota la abrogación de las leyes que legalizan el asesinato, y la proclamación de la equidad.”

Esta concepción de la revolución mediante la desobediencia civil sugiere que Bellegarrigue, en América, pudo haber entrado en contacto al menos con las ideas de Thoreau. En el énfasis

que pone Bellegarrigue en la posesión como garantía de la libertad hay mucho de anticipación del anarquismo individualista americano, aunque, naturalmente, compartía esta idea con Proudhon. Su imagen del progreso del individuo libre le coloca claramente fuera de la tendencia colectivista o comunista del anarquismo.

> Trabaja y consiguientemente especula; especula y consiguientemente consigue ganancia. Gana y consiguientemente posee; posee y consiguientemente es libre. Por la posesión se coloca a sí mismo en una situación de oposición por principio al estado, pues la lógica del estado excluye rigurosamente la posesión individual.

Una corriente del anarquismo diferente está representada por otros dos hombres de la década de 1850 que merecen nuestra atención. A diferencia de Proudhon y Bellegarrigue, tanto Ernest Coeurderoy como Joseph Déjacque se vieron implicados físicamente en la revolución de 1848. Como jóvenes de veinte años, participaron activamente en el levantamiento de febrero, y Déjacque, al menos, luchó en las barricadas de la insurrección obrera en junio de 1848. Fue encarcelado, pero puesto en libertad a tiempo para participar, como Coeurderoy, en la insurrección del 13 de junio de 1849, cuando los republicanos de la montaña se alzaron tardíamente contra la presidencia de Luis Napoleón. Coeurderoy huyó a Suiza y fue condenado en rebeldía a la deportación. Déjacque se libró con una sentencia leve, pero dos años más tarde huyó también para evitar un severo castigo por haber escrito versos

revolucionarios; fue condenado en rebeldía a dos años de prisión.

Coeurderoy gastó el resto de su vida en el exilio, viajando incansablemente de país en país –España, Bélgica, Italia, Suiza– y muriendo en la miseria cerca de Ginebra en 1862. Déjacque viajó más; llegó a Nueva York en 1854, y allí y en Nueva Orleans pasó siete años de su vida. En 1861 regresó a Francia y parece que murió en los años sesenta, aunque las noticias acerca de su muerte son vagas y contradictorias. Según una, murió loco en 1864; según otra, se suicidó en 1867. Y según una tercera, halló consuelo en la religión y murió apaciblemente en un momento no especificado. La misma incertidumbre que rodea su despedida de la vida sugiere la oscuridad en que pasó sus últimos años. Los paralelismos son notables no solamente entre las vidas de Coeurderoy y de Déjacque, sino que sus escritos revelan también la misma clase de sombría desesperación, una desesperación que puede haber estado muy difundida entre los desilusionados exiliados del Segundo Imperio.

Coeurderoy, que fue un físico y un intelectual, es conocido por una autobiografía filosófica titulada *Jours d'exil*, que publicó en Bruselas en 1854. En la misma década publicó también cierto número de obras polémicas, entre las que figuran *Révolution dans l'homme et dans la société*, la amargamente irónica *Hurrah! ou la révolution par les cosaques*, y una *Lettre a Alexander Mermen*, cuyas ideas influyeron considerablemente sobre él.

El itinerario de Coeurderoy parece haberle conducido del jacobinismo, pasando por el blanquismo, a un rechazo final, en el exilio, de todos los grupos revolucionarios autoritarios y políticos. Señaló su ruptura con ellos publicando en 1852 un panfleto en el que atacaba, entre otros venerados expatriados, a Mazzini, Ledru-Rollin, Cabet y Pierre Leroux. Significativamente, omitió a Proudhon de la lista de aquéllos a quienes con tanto énfasis rechazaba.

Coeurderoy no fue un escritor muy claro o específico. Su estilo era románticamente opulento, y era dado a los pasajes difusos de profecía rapsódica. Al mismo tiempo, albergaba una pasión por la destrucción tan excepcional como la de Bakunin. Creía que podía ser necesaria una nueva barbarie antes de que la sociedad pudiera ser regenerada. Anhelaba vehementemente prender fuego al mundo viejo, empezando por la casa de su propio padre:

> El desorden es la salvación, es el orden. ¿Qué es lo que teméis del levantamiento de todos los pueblos, de la liberación de todos los instintos, del enfrentamiento de todas las doctrinas? (...) Los revolucionarios anarquistas solo ponemos nuestra esperanza en el humano diluvio, sólo confiamos en el caos. Carecemos de otro recurso que no sea la guerra general.

La idea de una guerra general liberadora, del levantamiento general de los pueblos, perseguía a Coeurderoy. La vena apocalíptica del anarquismo en ninguna parte alcanza la intensidad que adquiere en *Hurrah! ou la révolution par les*

cosaques, donde lo destructivo y lo satánico se combinan en una sobrecogedora visión del hombre que se alza y afirma su dignidad a través del paradójicamente revivificador proceso de la guerra:

> ¡Adelante! ¡Adelante! ¡La Guerra es la Redención! Dios la quiere: ¡el Dios de los criminales, de los oprimidos, de los rebeldes, de los pobres, de todos los que están atormentados, el Dios Satánico, cuyo cuerpo es de azufre, cuyas alas son de fuego y cuyas sandalias son de bronce! El Dios del coraje y de la insurrección que libera las furias en nuestros corazones, ¡nuestro Dios! ¡Basta de conspiraciones aisladas, basta de partidos charlatanes, basta de sociedades secretas! ¡Ponte en pie. Hombre! ¡Levántate, pueblo! ¡Alzaos todos los que no estáis satisfechos! ¡Alzaos por el derecho, el bienestar y la vida! Alzaos, y en pocos días seréis millones. ¡Adelante en grandes océanos humanos, en grandes masas de bronce y de hierro, a la vasta música de las ideas! ¡El dinero no prevalecerá contra un mundo que se alza! ¡Adelante de norte a sur, adelante todos los pueblos desde el levantamiento a la conquista del sol! ¡Que la tierra tiemble bajo vuestros pies! ¡La guerra es la vida! ¡La guerra contra el mal es la guerra del bien!

He aquí la visión de la revolución mundial en la imagen de Armagedón, pero por debajo de toda la violencia verbal se esconden ideas propugnadas más serenamente por Kropotkin e incluso por Proudhon: que son inutilizables los métodos políticos, que la liberación del pueblo es tarea propia de él

mismo, que ningún poder es capaz de resistir en contra de una humanidad resuelta y unida en la guerra contra la injusticia y el mal social.

Coeurderoy se alzaba contra la conjuración y la sociedad secreta, características de su propio pasado blanquista. En este sentido su alegato en favor de la violencia no se anticipó realmente a la actitud de quienes surgieron con posterioridad a 1870 como propagandistas por los hechos. No comprendió que el hecho es un acto provocador aislado o preparatorio. Lo veía como algo apocalíptico, como parte de un proceso irresistible y acumulativo de liberación por medio de la destrucción.

En Déjacque, por otra parte, encontramos al verdadero antecesor de los teóricos de la propaganda por los hechos y de los asesinos ascéticos de la década de 1890. Pero encontramos también a un hombre para quien la paradoja de un orden natural nacido del desorden era tan provocativa como lo había sido para Proudhon. Como Proudhon, Déjacque era un trabajador manual –era tapicero–, y, como él, poseía un espíritu original, una capacidad natural para la escritura y una considerable erudición autodidacta. Se calificaba a sí mismo de "poeta social", y publicó dos volúmenes de versos gravosamente didácticos: *Lazaréennes y Les Pyrénées nivelées*. En Nueva York, de 1858 a 1861, publicó un periódico anarquista titulado *Le Libertaire, Journal du Mouvement Social*[6]

6 A menudo se atribuye a Sébastien Faure, que fundó Le Libertaire en 1895, haber inventado la expresión libertario como sinónimo adecuado de anarquista. Sin embargo, el hecho de que Déjacque utilizara el término en 1858 sugiere que puede haber sido ya muy empleado antes de que Faure lo adoptara.

en cuyas páginas publicó por entregas su visión de la Utopía anarquista, titulada *L'Humanisphére*. Expuso su "guerra a la civilización por medios criminales" en un tratado titulado *La question révolutionnaire* escrita en 1852 en los apacibles jardines de Jersey. Lo leyó ante un auditorio unánimemente desaprobador en la Sociedad de la República Universal, en Nueva York, antes de ser publicado finalmente en esta ciudad en 1854.

La defensa de la violencia por Déjacque fue tan extremada que incluso puso en dificultades a los anarquistas de la generación posterior. Cuando Jean Grave empezó a reimprimir *L´Humanisphére* en 1899 eliminó muchos pasajes que podían interpretarse como incitaciones a realizar actos delictivos. A diferencia de Coeurderoy, Déjacque mantuvo la idea de la acción conspiratoria y secreta como medio para destruir la vieja sociedad en orden a abrir el camino a la nueva. Pensaba en una campaña para la abolición final de la religión y de la propiedad, de la familia y del estado, que debía ser llevada a cabo por pequeños grupos anarquistas, cada uno de los cuales había de incluir a tres o cuatro practicantes de la acción directa dispuestos a emplear el hierro, el veneno y el fuego para apresurar la destrucción del orden antiguo. Está claro que, a pesar de su declarada admiración por Proudhon, Déjacque iba mucho más lejos que él, atacando instituciones –como la familia– a las que Proudhon tenía por núcleos sagrados de una sociedad libre. Recomendaba medios que Proudhon, aunque nunca se declaró pacifista, habría considerado repugnantes debido a su amoralidad. En su convencimiento de que había que desatar todas las coerciones morales en favor de la causa

revolucionaria, Déjacque se anticipó a Nechayev, pero no aceptó la idea de éste de la disciplina jerárquica como una necesidad para el movimiento revolucionario.

Déjacque contrapesaba su pasión por la destrucción con una pasión igualmente fuerte por el orden, pasión que desplegó en *L'Humanisphére*. Por razones que he examinado ya, el anarquismo raramente construyó utopías, pero el universo humanisférico de Déjacque, quien imaginó, que se desarrollaba hacia el año 2858, se halla dentro de la auténtica tradición de la utopía. De manera notable anticipa la visión del futuro que proyectó H. G. Wells en su libro *Men Like Gods*. "El hombre al empuñar el cetro de la ciencia –escribe Déjacque– tiene el poder que antiguamente se atribuía a los dioses, en los buenos tiempos viejos de la alucinaciones de la ignorancia, y hace llover o que haga buen tiempo, gobierna las estaciones según su voluntad."

Como consecuencia de estos poderes semejantes a los divinos, el hombre humanisférico hace que florezcan los desiertos y que haya en los polos una primavera eterna. Ha canalizado el calor de los volcanes y domesticado a los animales de presa, de modo que los leones son el juguete de los niños. En una fantasía futurista de esta índole pronto se empieza a ver la influencia de Fourier. Y cuando llegamos a las verdaderas propuestas de Déjacque sobre la organización social, la influencia del falansterio es evidente; se trata de un Fourier modificado por su contrario, por Proudhon.

En el mundo futuro de Déjacque desaparecerán las grandes metrópolis del siglo XIX y en su lugar se alzarán monumentales salas de reunión, llamadas ciclidiones, susceptibles de dar cabida a un millón de personas, y concebidas por Déjacque como “altares del culto social, iglesias anarquistas de la humanidad de Utopía”. Allí, con total libertad de discusión, se escucharán “las voces grandes y libres del público”. Allí tendrán lugar las solemnes ceremonias del mundo libertario y sus magnas exposiciones universales –idea que obsesionaba a los anarquistas del siglo XIX tanto como a los príncipes liberales de mediada la era victoriana– con un esplendor grandilocuente.

Al mismo tiempo, la vida de trabajo real de la gente se descentralizaría en humanisferios, que guardan un acentuado parecido con los falansterios de Fourier, aunque sin la organización jerárquica de éstos. Cada uno había de contener a cinco mil o seis mil personas, albergadas en grandes edificios de doce alas radiales como enormes estrellas de mar. Aunque el autor determine tan rígidamente la forma física de la comunidad humanísferica, la vida en su interior se rige según unos principios de completa libertad. De este modo se permite que sus miembros cambien de alojamiento o de trabajo siempre que lo deseen, pues el trabajo está organizado según el principio de la atracción de Fourier. La familia ha de ser abolida, el amor, libre, y los niños han de estar alojados separadamente y cuidados por aquellos cuyos instintos de maternidad o paternidad se hallen bien desarrollados. Las tiendas y almacenes están integrados en la estructura en forma de estrella del humanisferio. En el centro se halla la sala de reunión, el lugar destinado a tratar de “cuestiones de

organización social”, en el que la aparentemente rígida estructura física del humanisferio está contrapesada por su libertad intelectual.

> En este parlamento de la anarquía, cada uno es su propio representante y el igual de sus asociados. ¡Oh, es muy diferente de lo que ocurre entre los civilizados! No se perora, no se debate, no se vota, no se legisla, sino que todos, jóvenes y viejos, hombres y mujeres, tratan en común de las necesidades del humanisferio. Es la propia iniciativa de cada individuo lo que le da la palabra o se la retira, según que crea útil hablar o no [...] Ni la mayoría ni la minoría hacen ley. Si una proposición puede reunir suficientes trabajadores para ser puesta en práctica, independientemente de que sean la mayoría o una minoría, se lleva adelante, en la medida en que está de acuerdo con la voluntad de quienes la apoyan. Y generalmente ocurre que la mayoría se une a la minoría, o la minoría a la mayoría, (...) cediendo cada uno al atractivo de encontrarse unido con los demás.

En otras palabras: la solidaridad natural se convierte en la fuerza unificadora y activadora del humanisferio, como ocurre en el mundo visto por todos los anarquistas. Cierto es que en cada humanisferio habrá de existir una oficina administrativa, pero “su única autoridad es el libro de estadística”. De la misma manera que todo individuo será su propio señor en todos los aspectos, también cada humanisferio será autónomo. La única relación existente entre las diversas comunidades será económica, basada en el intercambio de productos. Pero este

intercambio ha de ser libre en su naturaleza, derivado de la benevolencia universal y sin que se mantenga ninguna contabilidad de las obligaciones. “El intercambio tiene lugar naturalmente y no arbitrariamente. Así, un humanisferio puede dar un día más y recibir menos; poco importa, pues mañana sin duda recibirá más y dará menos.”

Tenemos aquí, mezclada con tantas cosas derivadas manifiestamente de Fourier y de Proudhon, una anticipación clara de las ideas de organización económica elaboradas por Kropotkin en *La conquista del pan*. Teniendo en cuenta que Jean Grave volvió a publicar *L´Humanisphére*, es posible que su amigo Kropotkin conociera las ideas de Déjacque.

He tratado con cierta amplitud de Bellegarrigue, Coeurderoy y Déjacque para mostrar la variedad del pensamiento de los anarquistas franceses, incluso durante el período inicial de los años cincuenta. Ninguno de estos hombres, sin embargo, ejerció una influencia apreciable, directamente o con el tiempo. Cuando el anarquismo empezó a cobrar importancia en Francia durante la década de 1860 fue al principio de carácter mutualista, derivando casi enteramente de las ideas que elaboró Proudhon en sus últimos meses en *De la capacidad política de las clases obreras*. Aunque algunos de los dirigentes mutualistas, como Tolain y Limousin, se alejaron de la actitud abstencionista de Proudhon respecto de la política, al aparecer como candidatos en las elecciones, el movimiento fue en general de carácter apolítico. Trató de introducirse en las asociaciones obreras de diversas especies que estaban empezando a surgir como consecuencia de la política de

Napoleón III de tratar de conseguir el apoyo de las clases inferiores. El mutualismo no solamente se convirtió en una influencia dominante en muchas de estas organizaciones, particularmente cuando tenían una orientación cooperativista, sino que sus defensores empezaron también a reavivar, en diversas direcciones, el periodismo libertario.

Algunos de los propagandistas más activos eran amigos de Proudhon, como Darimon, que en *La Presse* propugnaba una banca popular, y Langlois, que escribía en *Rive Gauche* y el órgano de los jóvenes intelectuales republicanos. Pero lo más característico de esta corriente era el deseo de los trabajadores proudhonianos de crear sus propios periódicos. En junio de 1865 apareció *La Tribune Ouvriere*, anunciada por sus editores como "una especie de termómetro del desarrollo intelectual de las clases trabajadoras". En los cuatro números de *La Tribune Ouvriere* los colaboradores más activos fueron los artesanos implicados ya en la creación de la Internacional, particularmente Tolain y Limousin. Evitaban los ataques políticos directos al gobierno, y dedicaban gran atención a criticar las concepciones burguesas del arte y de la ciencia desde el punto de vista legado por Proudhon en *Du Principe de l´art*. Pero su evidente anticlericalismo no resultó del agrado del gobierno y la revista fue pronto suprimida. Sus editores intentaron entonces publicar un periódico en Bruselas para introducirlo en Francia. Sin embargo, el primer número de *La Presse Ouvriere* fue incautado por los funcionarios de aduanas y aunque al único número de su sucesora, *La Fourmi*, se le permitió pasar la frontera, la policía publicó la advertencia de que recogería cualquier otro. Los mutualistas, opuestos como

eran a la actividad clandestina, aceptaron la situación y empezaron a colaborar en un periódico republicano amistoso, *L´Avenir National.*

Las asociaciones de trabajadores y de crédito mutuo eran la panacea que propugnaban los mutualistas en *L´Avenir National*. Lo mismo hicieron en el periódico declaradamente proudhoniano y socialista *Le Courrier Français*, que fundó el poeta Vermorel poco después. El propio Vermorel era un periodista agudo y nada dado a los compromisos, y en las páginas de *Le Courrier Français* volvió al periodismo de París algo del fuego proudhoniano de 1848 y 1849. Duchéne y Tolain, Jules Guesde y Paul Lafargue escribían en sus páginas, donde la vigorosa crítica al gobierno y a los financieros a la vez daba pábulo a la pretensión de Vermorel de haber alzado nuevamente la bandera del socialismo y haberle proporcionado su primer órgano auténtico y declarado desde la desaparición de *Le Peuple*. Su destino no fue distinto al de los periódicos de Proudhon. Descalabrado por las persecuciones, las multas y los procesos por difamación, llegó a su fin en 1868.

Entretanto, sin embargo, estaba empezando a existir un considerable movimiento obrero, dominado en gran parte por las ideas proudhonianas, como consecuencia de las actividades de la Internacional. Los comienzos de la Asociación en Francia habían sido lentos. Tolain, Fribourg y Limousin fueron designados corresponsales franceses en el congreso inaugural de Londres de 1864, pero sólo nueve meses más tarde, el 8 de julio de 1865, abrieron la oficina de París de la Internacional. Al

principio escaseaba el apoyo, en gran parte debido a que los blanquistas, temerosos de que la Internacional les arrebatara buena parte de su seguimiento entre los obreros de París, acusaron a la organización de ser un instrumento de los bonapartistas. Sugerencia a la que, al menos, daba ciertos visos de verosimilitud el interés de Jeróme Bonaparte en la delegación obrera a la exposición de Londres de 1862, Finalmente, en un esfuerzo por disipar las sospechas, los miembros de la comisión convocaron a 150 militantes obreros parisinos a una reunión secreta. En ella insistieron sobre el carácter obrero de su organización, en su deseo de reclutar a tantos republicanos como fuera posible, en su intención de evitar la acción política. Sus esfuerzos tuvieron éxito. Se designó una comisión nueva, ampliada, que incluía a algunos de los antiguos críticos, y la Internacional empezó a difundirse por las provincias. De este modo, hacia septiembre de 1865 los delegados franceses a la Conferencia de Londres pudieron informar que contaban con corresponsales en Lyon, Marsella, Rouen, Nantes y cierto número de ciudades más pequeñas.

A pesar de todo, el número real de miembros de la Internacional en Francia siguió siendo pequeño durante mucho tiempo. En el momento del Congreso de Ginebra de 1866 parece que no llegaba a los 500. Con todo, escasamente cuatro años después, en vísperas de la guerra franco-prusiana, la Internacional pretendía tener en Francia 245.000 miembros. Hay varias razones de este rápido crecimiento. Los trabajadores que se estaban organizando en asociaciones sindicales permanecieron durante mucho tiempo apartados de la Internacional, en gran parte porque al principio se creía que

sus dirigentes desaprobaban las huelgas. Después, a principios de 1867, los obreros del bronce fueron a la huelga y la Internacional decidió apoyarles. Tolain fue a Londres a recoger fondos y su éxito impresionó tanto a los patronos que accedieron a las demandas de los huelguistas. A consecuencia de ello entró en la Internacional una asociación tras otra, y aquélla, durante este período de inquietud laboral, siguió ayudando a los trabajadores siempre que entraban en huelga.

Tan pronto como la Internacional empezó a dar pruebas de esta clase de actividad, llegó a su fin la tolerancia que al principio había mostrado el gobierno imperial. El pretexto para las primeras actuaciones oficiales en contra de la organización fue la participación de sus miembros en las manifestaciones republicanas de noviembre de 1867. El 30 de diciembre, Tolain y sus colegas de la comisión de París fueron procesados con acusaciones de pertenecer a una organización de más de veinte miembros no autorizada. En marzo de 1868 fueron multados y la Asociación disuelta. Continuó creciendo semisecretamente. Con anterioridad a la condena de la primera comisión, ya había sido elegida una segunda el 8 de marzo de 1868; sus principales miembros eran Eugéne Varlin y Benoît Malón. Al cabo de unos meses fueron detenidos también porque Varlin había organizado una recaudación de fondos para apoyar una huelga de trabajadores de la construcción en Ginebra. Esta vez los condenados fueron encarcelados por tres meses y la Internacional disuelta una vez más. Siguió funcionando, sin embargo, e incluso salió de un tercer juicio, de modo que al comienzo de la guerra franco-

prusiana la legalmente inexistente federación francesa era la más fuerte numéricamente de toda la Internacional.

El acceso de Varlin y Malón a posiciones de influencia era revelador de cambios profundos en la orientación de la Internacional en Francia, que empezaron a comienzos de 1868. Siguió estando inspirada por ideas anarquizantes, pero el reclutamiento de grandes conjuntos de trabajadores organizados desplazó el acento del mutualismo al colectivismo. Además, la influencia de Bakunin y de su Alianza empezaba a dejarse sentir en Francia. Elie y Élisée Reclus habían estado estrechamente vinculados a Bakunin desde 1864. Durante los años inmediatamente posteriores cieno número de destacados militantes franceses se unió a su Alianza. Entre ellos figuraban Benoît Malón, Albert Richard de Lyon, y Bastelica de Marsella, mientras que Varlin, a consecuencia de sus actividades en Ginebra, estableció contactos duraderos con la Federación del Jura. A través de estos hombres y de muchos militantes menos conocidos, particularmente del sur, las ideas de Bakunin empezaron a impregnar el movimiento obrero, que hacia 1869 estaba ya empezando a crear cámaras federadas de asociaciones sindicales, anticipación estricta de las Bourses de Travail creadas por el anarcosindicalismo veinte años más tarde. Considerable influencia ideológica sobre estos acontecimientos de Francia la tuvo *L'Egalité*, que se publica en Ginebra, pero orientada primariamente para su distribución en Francia. Este periódico había empezado su publicación originariamente como órgano de la alianza bakuninista, pero posteriormente se convirtió en el primer portavoz de la tendencia libertaria en el interior de la Internacional. Entre sus

colaboradores estaban los hombres que hacia 1868 modelaban las actitudes del movimiento en Francia: Reclus, Malón, Varlin y Richard.

Hay que decir, al mismo tiempo, que no todos los colectivistas franceses que estaban dentro de la Internacional, eran discípulos personales de Bakunin. Varlin, a pesar de todas sus relaciones con los anarquistas de Ginebra y del Jura, parece haber pasado independientemente a su posición colectivista. El bakuninismo puro sólo tuvo influencia en el valle del Ródano. Fue la existencia de grupos de simpatizantes personales en las ciudades del Midi lo que indujo a Bakunin, en septiembre de 1870, a desempeñar su único papel directo en la historia del anarquismo francés, cuando viajó a Lyon para participar en el levantamiento comunalista que fue también la primera insurrección francesa en la que desempeñaron un papel notable los anarquistas. He descrito ya ese fracaso más bien cómico, cuya principal importancia en el contexto que nos ocupa aquí reside en servir de ejemplo de la falta de preparación de los bakuninistas del Midi para cualquier acción seria. Tal vez el aspecto más sorprendente del levantamiento de Lyon es que no desacreditó al anarquismo en el valle del Ródano. En realidad, el hecho de que los anarquistas fueran los únicos que intentaran siquiera una acción-revolucionaria seria en la región en este período puede haber hablado en favor suyo. Ciertamente, cuando la doctrina volvió a aparecer en Francia tras las proscripciones que siguieron a la Comuna de París, fue en Lyon donde consiguió sus primeros éxitos.

Entretanto, en la Comuna de París de 1871, los internacionalistas desempeñaron un papel importante y valeroso. Durante la guerra franco-prusiana su actitud había sido confusa. Tolain y sus amigos habían publicado una declaración proclamando vagamente la solidaridad internacional de los trabajadores. A principios de agosto de 1870, algunos de los internacionalistas de París habían fraguado una conjura abortada para hacerse con el Palais-Bourbon y proclamar la República Social, pero el antimilitarismo que en las décadas siguientes se convertiría en una actitud anarquista predominante no apareció de una forma clara. Incluso durante la Comuna, las secciones francesas de la Internacional no estuvieron del todo unidas en su apoyo, pues Tolain y algunos mutualistas más se quedaron al margen. A pesar de todo, algunos miembros de las diversas facciones anarquistas hicieron una aportación notable a las actividades de la Comuna y particularmente a la organización de los servicios públicos. Entre ellos figuraban los mutualistas Courbet, Longuet y Vermorel, los colectivistas libertarios Varlin, Malón y Lefrançais, y los bakuninistas Elie y Élisée Reclus y Louise Michel. Sin embargo la Comuna se afirma realmente por sí misma como un episodio en la historia revolucionaria. Ni los blanquistas ni los anarquistas, y ni mucho menos los marxistas, pueden presentarla como exclusivamente suya. En un sentido más amplio puede ser cierto que la Comuna combatió bajo la bandera del federalismo proudhoniano. En su Manifiesto al pueblo francés del 19 de abril de 1871 hay frases que podían haber sido escritas por el propio Proudhon:

> La autonomía absoluta de la Comuna extendida a todas las localidades de Francia, garantizando a cada una todos sus derechos y a todo francés el pleno ejercicio de sus aptitudes como hombre, como ciudadano y como trabajador. La autonomía de la Comuna tendrá como únicos límites sólo la autonomía igual de todas las demás comunidades que se unan al contrato; su asociación ha de asegurar la libertad de Francia.

Pero incluso dentro de la Comuna los mutualistas y colectivistas hicieron escasos esfuerzos por llevar sus ideas a la práctica durante el período en que compartieron el control de París. Se contentaron con hacer todo lo que estaba a su alcance para que funcionaran los servicios existentes y con unas cuantas medidas reformistas para el mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores. Lo más que puede decirse es que mostraron a menudo que los trabajadores pueden ser administradores eficientes.

A efectos de la historia anarquista, las consecuencias de la Comuna acaso fueron más importantes que el levantamiento mismo. Consecuencia inmediata de su derrota fue la supresión de todas las actividades socialistas y la aprobación de una ley específica, en marzo de 1872, prohibiendo la Internacional como organización subversiva. Esto significó que durante más de una década toda actividad socialista o anarquista fue ilegal en Francia, habiendo de ser llevada a cabo clandestinamente. La otra consecuencia importante fue la huida en masa de todos los internacionalistas que no fueron –como Varlin– fusilados sumariamente por las tropas versallesas o deportados –como

Louise Michel– a establecimientos penitenciarios. Muchos de estos expatriados se instalaron precisamente en la frontera, en los cantones suizos francófonos. Constituyeron un elemento importante en la Internacional de Saint-Imier y trataron de crear una base desde la que dirigir a Francia propaganda anarquista.

En la propia Francia, fue en la región sudoriental, próxima a Suiza y más abierta, por tanto, a la influencia de la Federación del Jura y de los communards exiliados, donde primero empezó a aparecer la actividad anarquista tras los meses de represión que siguieron a la Comuna. Las primeras organizaciones fueron pequeños grupos secretos que hacia finales de 1872 empezaron a reanudar sus relaciones con los bakuninistas al otro lado de la frontera, a celebrar reuniones secretas en Lyon o en Saint-Etienne. Sus participantes se adhirieron a la Internacional de Saint-Imier, y sus resoluciones, en favor de los grupos autónomos y de la abstención de las actividades parlamentarias, fueron de tono anarquista. Poco después, un grupo de refugiados bakuninistas del sur de Francia creó un comité de propaganda en Barcelona. A principios de junio de 1873, publicó el primer número de *La Solidarité Révolutionnaire*, que publicó diez números y tuvo una influencia considerable sobre los nacientes grupos del Midi y particularmente en el primer congreso anarquista importante de Francia posterior a la Comuna, celebrado durante la noche del 15 de agosto en el sótano de una taberna de Lyon.

Los treinta delegados eran todos colectivistas, pues, aunque los mutualistas reaparecieron más tarde, durante la misma

década, e incluso recuperaron cierta influencia en los sindicatos hasta finales de los años ochenta, las dos corrientes libertarias estaban ahora claramente diferenciadas. Mientras que los colectivistas pasaron rápidamente a ser más extremistas en su ardor revolucionario, los mutualistas, siguiendo el ejemplo de Tolain, que ahora había aceptado el compromiso y entrado en las filas de la respetabilidad como senador de la Tercera República, se volvieron rápidamente más reformistas. De este modo pronto dejó de ser posible considerarles siquiera como representantes de un punto de vista aproximadamente anarquista.

El Congreso de Lyon se ocupó en gran parte de cuestiones de organización, y mostró que los antiautoritarios –que todavía no se calificaban abiertamente de anarquistas– planeaban crear de nuevo un movimiento de alcance nacional. Ciertos grupos de la región habían aceptado ya el consejo de Bakunin –transmitido a través de un obrero de Saint-Etienne llamado Gillet– de reorganizarse según la tradicional estructura conspiratoria de los grupos de cinco. Resulta sin embargo dudoso que semejante fragmentación se llevara siempre a la práctica, y había un impulso compensador hacia una forma más amplia de organización federal. Esto es lo que trató de realizar el congreso secreto de Lyon. Se reafirmó la autonomía de los grupos, pero al mismo tiempo se creó un consejo regional para la Francia oriental, planeándose consejos similares para el norte, el centro y el sur. El consejo regional del este llegó a existir realmente, en gran parte gradas a la energía de Gillet, y envió delegados al Congreso de Ginebra de la Internacional de Saint-Imier.

Las esperanzas de recrear la Internacional en Francia se vieron frustradas a finales de 1873 por una serie de detenciones de propagandistas activos que condujo al juicio de la conjura de Lyon de abril de 1874. Veinticinco bakuninistas fueron acusados de conspirar contra el estado. No parece haber dudas de que al menos algunos de ellos, como Gillet y Camille Carnet, un antiguo asociado de Bakunin en la Comuna de Lyon, habían intentado crear una organización insurreccional para aprovecharse de la confusión que podría seguir a un intento ampliamente esperado de restauración de la monarquía. Sin embargo, las pruebas fueron insuficientes para que la acusación pudiera llevarse hasta el final. Los acusados fueron condenados en última instancia por asociarse a la prohibida Internacional y por ocultar armas. Carnet, en el momento de su detención, está armado hasta los dientes, con un revólver cargado, un cuchillo y un puñal. Todos los acusados, salvo tres, fueron encarcelados, y la Internacional dejó de funcionar en Francia incluso como organización secreta.

Habían de transcurrir varios años antes de que apareciera un movimiento anarquista identificable en territorio francés. Cuando así ocurrió, los antiautoritarios no eran ya la fuerza dominante en el socialismo de este país. En el intervalo habían surgido movimientos de orientación política, y por ironía sus más importantes dirigentes procedían de las filas anarquistas. El primero en apartarse de ellas fue Jules Guesde, quien en noviembre de 1877 fundó una revista socialista mensual que ostentaba el viejo título bakuninista, *L'Egalité*, pero que tendía hacia el marxismo, que habría de dominar el Parti Ouvrier

fundado por Guesde en 1882. El rival antiautoritario de *L'Égalité* fue *L´Avant-garde* de Paul Brousse, que empezó a aparecer en agosto de 1877 en Chaux-de-Fonds, en el Jura suizo. En este período Brousse era uno de los anarquistas franceses exiliados más opuestos a los compromisos. El primer número de su publicación apareció bajo el lema: "Colectivismo, Anarquía, Federación Libre". Postulaba la destrucción completa del estado y su sustitución por una sociedad basada en el contrato y "la formación libre de grupos humanos en torno a cada necesidad, a cada interés, y la federación libre de estos grupos". Sin embargo, Brousse, tras la supresión de *L´Avant-garde* a finales de 1878 y su propio encarcelamiento, breve, cambió rápidamente de orientación hasta entrar también en las filas socialistas. Se convirtió en dirigente de una facción disidente en el interior del Partido Obrero que propugnaba la bien antianarquista doctrina del posibilismo y que buscaba un camino para el socialismo en la legislación de fábricas y el gobierno municipal.

Pero antes de este *volte-face* extraordinario, Brousse había sido uno de los promotores más activos del revivir del anarquismo francés. Regresó secretamente a Francia en la primera mitad de 1877 para reanudar los contactos con los militantes de Lyon, e inició una serie de reuniones en la aldea suiza fronteriza de Perly. Unos cincuenta franceses cruzaron la frontera clandestinamente para la primera de estas reuniones. Más tarde, en un congreso especial de Chaux-de-Fonds, en agosto de 1877, se reunieron los delegados de doce grupos para fundar la Federación Francesa de la Internacional, con un programa que aceptaba el principio de la propaganda por los

hechos sostenidos ya por las federaciones italiana y española. La Internacional misma se hallaba entonces moribunda, pero las reuniones de 1877 fueron muestra al menos de un resurgimiento de los sentimientos anarquistas en el valle del Ródano. Al año siguiente, debido en gran parte a las actividades de Kropotkin y Andrea Costa, empezaron a aparecer los primeros grupos parisinos, aunque su crecimiento experimentó un retroceso cuando Costa y cierto número de sus asociados fueron detenidos.

Hasta 1881 el movimiento anarquista no se separó claramente de la tendencia socialista general en Francia. Hasta esa época guesdistas, mutualistas y anarquistas colectivistas –que ahora se volvían hacia el comunismo anarquista– participaron juntos en la serie de Congresos Obreros Nacionales que se celebraron durante la segunda mitad de la década de 1870 con la esperanza de crear un movimiento obrero unificado. Únicamente los blanquistas, encabezados por Edouard Vaillant, se mantuvieron al margen. Los dos primeros congresos, celebrados en París (1876) y Lyon (1878) estuvieron ampliamente dominados por mutualistas moderados. Pero en la época en que se celebró en Marsella el tercer congreso en 1879 era manifiesto un cambio considerable en el clima político general de Francia. Las tendencias reaccionarias de principios de la Tercera República estaban decreciendo y habían empezado a aparecer abiertamente varios movimientos de izquierda. En el congreso de 1879 el nuevo ambiente se vio reflejado en el triunfo del colectivismo sobre el mutualismo. Socialistas y anarquistas votaron juntos en favor de la propiedad pública de los medios de producción. Estaban en

desacuerdo, con todo, en lo que respecta a la cuestión de la actividad parlamentaría, y, la victoria guesdista en este punto preludiaba la ruptura, de la difícil unidad entre las diversas facciones.

Posteriormente, pero todavía en 1879, la Cámara de Diputados votó una amnistía general para cuantos habían participado en la Comuna. Los exiliados regresaron de los países en que se habían refugiado; los presos regresaron de Nueva Caledonia y multitudes entusiasmadas les dieron la bienvenida en las estaciones. El influjo de estos militantes entregados dio mayor vigor a las diversas facciones socialistas; también reforzó sus diferencias de perspectiva. En los congresos regionales de Marsella y de Lyon, en julio de 1880, las mayorías anarquistas hacían aprobar resoluciones que rechazaban la actividad política, mientras que en París resultaban victoriosos los socialistas autoritarios. El verdadero fraccionamiento del movimiento comenzó en el Congreso Obrero Nacional de El Havre, en el que los mutualistas se escindieron por completo para formar su Union des Chambres Syndicalistes, de corta vida. Los anarquistas se quedaron en el congreso, pero las irreconciliables diferencias tácticas que surgieron durante sus reuniones hicieron difícil la colaboración ulterior entre ellos y los socialistas. La crisis final se produjo en mayo de 1881 acerca de una cuestión de procedimiento relativamente carente de importancia en el Congreso Regional del Centro, en París. Las nueve organizaciones anarquistas participantes ordenaron a sus delegados que identificaran a sus grupos sin revelar sus nombres personales. La mayoría guesdista se negó a aceptar esta condición, y los anarquistas se

retiraron para celebrar su propio Congreso Revolucionario-Socialista del 25 al 29 de mayo. En él participaron unos 200 militantes que votaron en favor de la propaganda por los hechos y de la abolición de la propiedad –aunque se tratara de la propiedad colectiva– y contra la participación en la acción política. Siguieron cismas semejantes en las provincias. Con ello la identidad diferenciada del movimiento anarquista en Francia se vio ulteriormente reforzada por la participación de muchos grupos y de cierto número de dirigentes anarquistas franceses importantes en el Congreso de la "Internacional Negra" de 1881.

El año 1881 puede considerarse, pues, como el momento en que un movimiento separado y declaradamente anarquista inicia en Francia su carrera independiente. Resulta difícil estimar la fuerza real de este movimiento en sus fases iniciales. A efectos de grupos y de miembros a la vez, parece haber sido mucho más pequeña de lo que puede sugerir su fama en Francia durante los años ochenta. Los anarquistas mismos a menudo hacen declaraciones exageradas de su fuerza. En 1882, por ejemplo, los delegados que asistieron al Congreso Internacional de Ginebra hablaban de 3.000 militantes solamente en la ciudad de Lyon, y de otros 2.000 en la región circundante. Por razones distintas, los periódicos conservadores también tendían a exagerar la fuerza anarquista. En 1883 *L'Univers* estimaba que había 5.000 militantes activos del movimiento en París. Sin embargo, las pruebas recientemente espigadas por Jean Maitron a partir de informes de policía confidenciales y de estimaciones

anarquistas más sobrias[7] sugieren que habría unos cuarenta grupos en todo el país, con un número de aproximadamente 2.500 militantes reales. Lyon y París eran los centros más activos, con 500 militantes cada una; había grupos fuertes en Burdeos, Marsella y Saint-Etienne. Durante la década siguiente el crecimiento de la fuerza numérica no fue grande. Una estimación policial de finales de 1894 da un total de poco más de 4.500 activistas. Pero parece haberse basado parcialmente en las listas de suscriptores de periódicos anarquistas, y los suscriptores no eran necesariamente anarquistas activos. El poeta Stéphane Mallarmé se suscribía regularmente a los periódicos libertarios, pero ni siquiera la imaginación más elástica permite considerarle como militante anarquista.

Sobre la base de estas cifras parece razonable suponer que durante los años ochenta hubo en Francia unos cincuenta grupos anarquistas con una militancia activa media de 3.000 miembros. Hay que añadir una gama de simpatizantes cuya fuerza queda apuntada por el hecho de que a finales del decenio los dos diarios anarquistas destacados de París, *Le Révolté* y *Le Pére Peinard*, vendían en conjunto más de 10.000 ejemplares a la semana.

Pocos vínculos organizativos había entre los grupos. Tras cierto número de inútiles intentos de organización regional, nacional e internacional en 1881 y 1882, la tendencia en favor de la autonomía del grupo se hizo progresivamente más fuerte. No llegó a existir activamente una organización nacional de anarquistas franceses hasta la víspera de la primera guerra

7 *Histoire du movement anarchiste in France* (1880-1914), París, 1955.

mundial. Pero la falta de unidad organizativa no significaba necesariamente falta de solidaridad o de comunicación. En la práctica existía una real unidad de sentimientos en el movimiento francés y una relación intelectual constante entre grupos e individuos, fomentado por el surgimiento de periódicos que circulaban a nivel nacional y por la presencia de cierto número de propagandistas eminentes que gozaban del prestigio, ya que no del poder, que se concede corrientemente a los dirigentes políticos. Élisée Reclus, el geógrafo internacionalmente famoso; Louise Michel, heroína de la Comuna y veterana de los establecimientos penitenciarios; Jean Grave, el zapatero convertido en editor y propagandista infatigable; Sébastien Faure, antiguo seminarista jesuita que se convirtió en el principal filósofo y educador libertario; Émile Pouget, director del indomable *Le Pére Peinard* y posteriormente entregado intérprete del anarcosindicalismo: estos hombres y mujeres fueron figuras nacionales en la Francia del *fin-de-siécle*. Su actividad como escritores y conferenciantes dio mucha más importancia al movimiento anarquista, a ojos tanto de los trabajadores como de los intelectuales, de la que podría esperarse considerando únicamente su fuerza numérica.

Además, debe recordarse que los anarquistas franceses redujeron deliberadamente sus grupos a hombres y mujeres dispuestos a participar en la propaganda regular por medio de la palabra hablada o escrita y por los hechos. Tras el derrumbamiento de la Internacional ya no trataron de crear la gran militancia de afiliados nominales que generalmente desean tener los partidos políticos. Su influencia real –

contrapuesta a su fuerza numérica– había de quedar probada antes de que terminara el siglo por su capacidad para dominar, al menos durante una década, el mayor movimiento obrero de la Francia anterior a la guerra del catorce, el movimiento sindicalista revolucionario que llegó a su punto culminante en los tiempos dorados de la CGT. No alcanzaron esta posición de influencia debido a su número de miembros, sino por su apasionada entrega a unos ideales que parecían coincidir con los anhelos y la experiencia de los trabajadores franceses en aquella época en que el insultante despliegue de la riqueza iba de la mano con la más negra miseria. Cuando la corrupción ostentosa y la represión pura y simple tentaban a los espíritus de los pobres a sueños desesperados de una igualdad idílica alcanzada por medio de la revolución social.

Pero antes de que se iniciara la fase sindicalista del anarquismo francés hubo un período claramente definido de carácter algo distinto. Empezó con la separación de los anarquistas del movimiento socialista principal en 1881 y finalizó con el proceso de los treinta en 1894. Fue sobre todo un período de actitudes dramáticas y de culto a la violencia revolucionaria, que llegó a su punto culminante con la serie de sensacionales actos de terrorismo que caracterizaron el comienzo de la década del noventa. No todos los anarquistas, ni con mucho, eran terroristas durante este período. De hecho sólo una pequeña minoría estuvo implicada en actos de violencia. Pero la idea de la violencia ejerció una fascinación extraordinaria incluso entre aquellos cuyo espíritu más moderado alejaba de su práctica.

Distintas influencias contribuyeron a esta actitud. En 1877, Paul Brousse, cuyo papel en la resurrección del anarquismo después de la Comuna hemos señalado ya, pasó a ser un converso de la idea de la propaganda por los hechos desarrollados ya por los internacionalistas italianos. Al año siguiente Andrea Costa –uno de los exponentes más destacados de la tendencia en Italia– propagó sus puntos de vista en París. Las tendencias bakuninistas de los anarquistas del valle del Ródano los hicieron simpatizar naturalmente con la idea de la violencia conspirativa. Y las apasionadas discusiones del Congreso de Londres de la Internacional de 1881 sobre las cuestiones de la insurrección y el terrorismo fomentaron la tendencia. La separación de otras corrientes del movimiento socialista eliminó indudablemente ciertas influencias moderadoras, fomentando al mismo tiempo el desarrollo, precisamente, de aquellos rasgos teóricos y tácticos que diferenciaban a los anarquistas de los marxistas y los mutualistas. Finalmente, existió también la influencia siniestra del prefecto de policía de París, Louis Andrieux, y de una criatura suya, Serreaux, un *agent provocateur* belga cuyo verdadero nombre era Egide Spilleux.

Serreaux entró en contacto con los grupos de París en 1880 y llamó la atención de éstos por su elocuente defensa de la violencia. Muy poco después de su aparición, empezó a hablar de fundar un periódico anarquista, y ofreció 3.000 francos para el depósito exigido por la ley y un subsidio de 1.500 francos al mes durante seis meses, con el fin de que quedara garantizado el afianzamiento del periódico. El dinero procedía realmente de Andrieux, pero Serreaux pretendía que lo regalaba una anciana

dama londinense simpatizante de la causa anarquista. Se preocupó de encontrar una cómplice que pudiera desempeñar el papel de heredera benevolente, y ella lo desempeñó lo bastante bien para dar el pego a uno de los anarquistas franceses más destacados, Emile Gautier, que fue a visitarla. Jean Grave y Élisée Reclus, a quienes Serreaux abordó primero, sospechaban de su historia, lo mismo que Kropotkin y Malatesta. Pero el deseo de tener una revista propia apaciguó las dudas de muchos de los camaradas de París, y el 12 de septiembre de 1880 se lanzó un periódico mensual que llevaba el título de *La Révolution Sociale*.

La Révolution Sociale fue el primer periódico anarquista que apareció en Francia tras la represión de la Comuna. Todo el movimiento quedó entusiasmado, al igual que su fundador real, Andrieux, que observó en sus memorias: "Dar un periódico a los anarquistas fue tender una línea telefónica entre el centro conspiratorio y el despacho del Prefecto de Policía". Pero el papel de Serreaux no consistía solamente en espiar: también debía provocar. Y las columnas de *La Révolution Sociale*, en las que colaboraban también Gautier, Merlino, Cafiero y Louise Michel, mantenían un tono violento además de publicar nombres –con calculada indiscreción– e incluso direcciones de grupos anarquistas y de sus miembros más destacados. Pronto surgieron las sospechas de los camaradas más astutos, pero *La Révolution Sociale* siguió apareciendo durante más de un año y sólo llegó a su fin en septiembre de 1881 porque Andrieux abandonó la Prefectura.

En París no apareció nuevamente un periódico anarquista regular hasta 1885, cuando *Le Révolté*, que Jean Grave había ido a publicar a Ginebra en 1883, fue trasladado a la capital francesa. Aquí continuó apareciendo –aunque en 1887 cambió su título por el de *La Révolte*– hasta la oleada de represión policíaca que condujo a su desaparición en marzo de 1894.

En el intervalo que media entre 1881 y 1885 el centro del periodismo anarquista había pasado a la militante ciudad de Lyon, con sus estrechos vínculos con los anarquistas de Ginebra y del norte de Italia y con su fidelidad tradicional a la tradición bakuninista. Allí apareció, a principios de 1882, el primer número de *Le Droit Social*. Sus editores eran hombres de entusiasmo y tenacidad extraordinarias y de una declarada militancia que continuamente ponía al periódico en conflicto con las autoridades. *Le Droit Social* desapareció bajo el peso de las multas en julio de 1882. Su sucesor, *L´Etandard Révolutionnaire*, aparecía menos de tres meses después. La sucesión de periódicos con diferentes títulos pero con idéntica política y con los mismos colaboradores continuó durante más de dos años hasta que, el 22 de junio de 1884, apareció el último número de *Le Droit Anarchique*. Era el noveno de la serie de periódicos anarquistas lioneses. El séptimo se había titulado, con desafiante humor, *L'Hydre Anarchiste*. Los editores de esta memorable dinastía de periódicos de Lyon pretendían distribuir una media de 7.000 ejemplares. No hay duda de que incluso haciendo concesiones a las exageraciones acostumbradas –con *Le Révolté* de Ginebra como único rival– *Le Droit Social* y sus sucesores desempeñaron un papel extraordinariamente importante en la configuración del

anarquismo francés durante los primeros años de la década de 1880.

Queda todavía un periódico anarquista del decenio que a mi modo de ver refleja más elocuentemente que cualquiera de los que he mencionado el espíritu del período de la propaganda por los hechos. Se trata de *Le Pére Peinard*, cuyo primer número apareció el 24 de febrero de 1889 bajo la animosa dirección de Émile Pouget. Representaba una orientación nueva dentro del periodismo anarquista. En manos de Kropotkin y de Grave, *Le Révolté* había empleado un lenguaje culto, simplificado y depurado de afectaciones académicas, pero no corrompido por la lengua vulgar. Pouget se reveló contra el lenguaje de la clase media y no sólo contra la moralidad de la clase media y la política de la clase media, e incitó deliberadamente a sus redactores a emplear el argot de los bulevares del extrarradio. Además, en sus exhortaciones a sus lectores –"Ies bons bougres"– no perdía ocasión de recomendar acciones decisivas y espectaculares. El resultado fue un periódico humorístico, imprevisible, insolente e irascible que todavía resulta entretenido por su vigor y sus excentricidades, mientras que las solemnes elucubraciones de Grave en *Le Révolté* exigen un esfuerzo incluso al investigador moderno mejor dispuesto.

El violento espíritu de los tiempos se manifestaba también de otras muchas maneras. Se ponía de manifiesto en los nombres adoptados por los grupos anarquistas –La Pantera de París, El Odio de Burdeos, los Terribles de La Ciotat–. Aparecía en las canciones escritas por los chansonniers anarquistas, entre las

cuales “La Dinamita”, de Marie Constant, una de las numerosas zapateras revolucionarias de la época, figuraba entre las más populares:

> Nos peres ont jadis dansé
> Au son du canon du passé;
> Maintenant la danse tragique
> Veut une plus forte musique:
> Dynamitons, dynamitons.

Mucha gente, en lo que respecta a la dinamita, no se limitaba a hablar. En realidad, dada la cantidad de propaganda violenta oral y escrita que empezó a brotar de las fuentes anarquistas en Francia después del Congreso de Londres de 1881 y el entusiasmo suscitado por el asesinato populista del zar Alejandro II en 1881, resulta sorprendente que la oleada de terrorismo ascendiera tan lentamente hasta llegar a su punto culminante a comienzos de los años noventa.

El primer acto de violencia que tuvo amplia resonancia durante este período fue un intento de voladura de una estatua de Thiers en Saint-Germain en junio de 1881. Dado que el prefecto Andrieux admitió tener previo conocimiento del plan y no hizo nada por impedirlo, es posible que la acción fuera planeada por él y por Serreaux y consiguientemente no puede considerarse como genuina propaganda anarquista por los hechos. Unos meses más tarde se produjo la primera tentativa de asesinato por parte de un anarquista francés. Emile Florian, un joven tejedor en paro, caminó desde Reims hasta París con la intención de pegarle un tiro al dirigente

republicano Gambetta. Al no poder aproximarse a su pretendida víctima, Florian decidió matar al primer burgués con que se tropezara, y el 20 de octubre disparó contra un cierto doctor Meymar hiriéndole levemente, después de lo cual trató de suicidarse. Su intento solamente es importante porque trazó un modelo. Todos los actos terroristas de los anarquistas franceses habían de ser actos de individualistas, o al menos de círculos reducidos de tres o cuatro personas, dictados por decisiones personales y no por decisiones de grupo. En este sentido la práctica del terrorismo en Francia fue acentuadamente distinta de Rusia, donde casi todos los asesinatos políticos fueron realizados por grupos organizados en el Partido Social-Revolucionario.

El primer asesinato real no se produjo hasta la primavera de 1884, cuando un jardinero llamado Louis Chaves, defensor convencido de la propaganda por los hechos y que había sido despedido de su trabajo en un convento de Marsella, decidió vengarse con lo que le parecía un acto de propaganda de pionero. Aceptaba como inevitable su propia muerte, y escribió a *L'Hydre Anarchiste* una carta de explicación que calculó sería recibida el día en que se produjera.

> Se empieza por uno y llegar a cien, como dice el proverbio. De modo que yo quisiera tener la gloría de ser el primero en empezar. No cambiaremos las condiciones existentes con palabras o con papeles. Mi último consejo para los verdaderos anarquistas, para los anarquistas activos, es que se armen, siguiendo mi ejemplo, con un buen revólver, un buen puñal, y una caja de cerillas [...]

Después regresó al convento y mató a la madre superiora.

Cuando llegó la policía para detenerle disparó contra ella sin previo aviso y murió de los tiros de ésta.

Chaves se convirtió en el acontecimiento de las revistas anarquistas, que alabaron su heroísmo y celebraron su acción como un ejemplo. Uno de ellos abrió incluso una suscripción para comprar un revólver para vengarle, pero nadie se adelantó a utilizarlo. Hubieron de transcurrir casi ocho años antes de que otro asesino anarquista tuviera éxito en su intento.

Entretanto, fue otra clase de acción directa la que condujo a algunos de los incidentes más dramáticos de la historia del anarquismo francés. Esta serie de acontecimientos empezó en la ciudad minera de Monceau-les-Mines, dominada por una compañía particularmente despiadada con cuya dirección colaboraban diligentemente los representantes locales de la iglesia y el estado. Una organización conocida como La Banda Negra empezó a enviar cartas de amenaza a los directores de la empresa y a los funcionarios del gobierno. En agosto de 1882 los miembros de la banda realizaron una serie de actos antirreligiosos. Derribaron primero las cruces de los caminos y luego, la noche del 15 de agosto, se reunieron en considerable número para saquear y quemar una capilla y una escuela religiosa en una aldea cercana. Después de lo cual tocaron a rebato y empezaron a marchar sobre Monceau, pero fueron dispersados antes de que llegaran a la ciudad. Las autoridades

actuaron rápidamente y detuvieron a veintitrés hombres, a quienes se sometió a juicio en una atmósfera de excitación y temor. El tribunal era custodiado por varias compañías de infantería y por gendarmes. Las pruebas aportadas al juicio indican que La Banda Negra, cuyos miembros se calculaban en unos 800, era una organización terrorista obrera de tipo primario. Una de esas organizaciones que hace su aparición cuando la desesperación de unos trabajadores casi iletrados y medio muertos de hambre se enfrenta con una represión despiadada y carente de imaginación. Sus miembros se reunían de noche en el bosque, y los neófitos eran iniciados en complicadas ceremonias acompañadas de juramentos macabros.

A pesar de los esfuerzos de la acusación por implicar a los anarquistas en los incidentes de Monceau-les-Mines, no se aportaron pruebas que indicaran que tenían algo que ver con ello. Por el contrario, los anarquistas de Lyon quedaron sorprendidos y admirados cuando tuvieron conocimiento de las hazañas de los mineros, e inmediatamente enviaron representantes a la región. No hay duda, sin embargo, de que miembros de los grupos anarquistas locales participaron en una serie posterior de voladuras de iglesias y de casas de directivos durante los años 1883 y 1884. En los juicios relacionados con estas explosiones se demostró sin embargo, que al menos una de ellas fue maquinada por un agente de policía al objeto de implicar a los terroristas sospechosos.

Seguramente los acontecimientos de Monceau-les-Mines se habrían olvidado si al gobierno francés no se le hubiera

ocurrido que la primera serie de ataques era el signo de una conjura insurreccional detalladamente tramada por parte de la ya extinta Internacional de Saint-Imier. Actuando sobre este supuesto; la policía inició, a mediados de octubre, una serie de detenciones en París y en el sudeste de Francia, y el 8 de enero de 1883 sesenta y cinco destacados anarquistas fueron juzgados en Lyon. Con Piotr Kropotkin y Émile Gautier, entre ellos, figuraban casi todos los militantes destacados del este de Francia.

El ambiente en que se celebró el proceso de Lyon se hizo particularmente tenso por la explosión, poco después de que empezaran las detenciones, de una bomba colocada en el restaurante del teatro Bellecour de Lyon, lugar denunciado ya en *Le Droit Social* como centro de reunión de "la flor y nata de la burguesía", que debía ser destruido como primer acto de la revolución; solamente resultó muerto un empleado del establecimiento. El crimen jamás fue aclarado satisfactoriamente, aunque a finales de 1883 un periodista anarquista llamado Cyvoct fue condenado a base de pruebas circunstanciales a trabajos forzados en la Isla del Diablo. Los anarquistas negaron siempre toda relación con el asunto y proclamaron la inocencia de Cyvoct. Si recordamos lo dispuestos que estaban a presentar como héroes a otros terroristas de la época, sentimos la tentación de aceptar sus negativas. Sospechando que, como al menos una de las voladuras de Monceau-les-Mines, el desaguisado pudo haber estado inspirado por la policía. No podía haber ocurrido en un momento más adecuado –durante el juicio de los miembros de

La Banda Negra y el comienzo de las amplias detenciones de dirigentes anarquistas.

He estudiado ya en el capítulo dedicado a Kropotkin los rasgos principales del proceso de Lyon. Acusados de pertenecer a la prohibida Internacional, Kropotkin, Gautier y algunos de los restantes inculpados probaron efectivamente que la Internacional había dejado de existir. Pero ello no impidió que contra ellos se dictaran sentencias, que mostraban claramente la intención del gobierno francés de decapitar el movimiento anarquista antes de que se hiciera demasiado poderoso. Kropotkin y Gautier, los dos intelectuales de importancia nacional, y Bernard y Bordat, los dirigentes del poderoso movimiento de Lyon, fueron sentenciados a cinco años cada uno. Liégon, Ricard y Martin, los militantes más activos de Villefranche, Saint-Etienne y Vienne, respectivamente, fueron sentenciados a cuatro años cada uno.

La misma avidez gubernamental por manipular a los tribunales en favor de la conveniencia política se puso de manifiesto en el otro proceso anarquista famoso de 1883, el de Louise Michel y Émile Pouget. Durante la década de 1880, antes de que los anarquistas empezaran a entrar en gran número en el movimiento obrero organizado, tendieron a prestar atención a los grupos más oprimidos de la sociedad, y particularmente, en París, a los parados, a quienes animaron a protestar contra su situación mediante acciones ilegales. El 9 de marzo de 1883 una concentración al aire libre de parados en las proximidades de los Inválidos fue dispersada por la policía. Unos 500 de los manifestantes, encabezados por Louise Michel

y Pouget, que era portador de una bandera negra, marcharon en dirección del Boulevard Saint-Germain. En la rue des Canettes, los manifestantes, al grito de “¡Pan, trabajo o muerte!”, saquearon una tahona. Otras dos tiendas fueron saqueadas de modo semejante y el pan que había en ellas fue distribuido entre los participantes en la marcha. Luego, tras dejar que la procesión llegara hasta la Place Maubert, la policía les atacó. Pouget luchó caballerosamente para permitir escapar a Louise Michel, pero ésta fue detenida y a su debido tiempo compareció ante el tribunal. El caso se complicó por el hecho de que en la habitación de Pouget se encontraron octavillas dirigidas a “los soldados que han decidido ayudar a la Revolución”, haciendo un llamamiento para que quemaran sus cuarteles, mataran a sus oficiales y se unieran al pueblo insurgente en su lucha contra la policía. Las octavillas habían sido impresas en Ginebra, pero Pouget asumió la tarea de distribuirlas en Francia. Louise Michel, con muy pocas pruebas, fue acusada de incitar al pillaje de las panaderías. Fue sentenciada a seis años de confinamiento solitario, y Pouget a ocho.

En este momento el gobierno francés podía haberse felicitado por la flexibilidad de la justicia, que había acabado por un largo período de tiempo con los anarquistas más inteligentes y activos de Francia. Pero la opinión pública estaba inquieta por el juicio y por las sentencias, y finalmente obligó a conceder una amnistía que liberó a Louise Michel y a Pouget, así como a los condenados por el proceso de Lyon. Lejos de perjudicar al movimiento anarquista, los procesos de París y de

Lyon aumentaron su prestigio entre los trabajadores y entre amplios sectores de las clases cultas.

De hecho, a finales de los años ochenta, intelectuales y artistas reconocían el lugar del anarquismo en la compleja estructura de incitaciones para la liberación de los vínculos sociales, morales y artísticos que caracterizaron a la Francia del *fin-de-siécle*. El primer grupo de estudiantes ácratas se formó en París en 1890. A partir de ese año muchos escritores y pintores empezaron a identificarse con el anarquismo, que se convirtió en algo parecido a una moda entre los círculos artístico-literarios, como habría de serlo en Londres, Nueva York y San Francisco en los años cuarenta del presente siglo. Una celebridad visitante, Oscar Wilde, al responder a un cuestionario que la revista simbolista *L'Hermitage* sometió a varios escritores en 1893, observaba que en otro tiempo había sido políticamente partidario de los tiranos, pero que ahora era anarquista. Hablaba como muchos de sus colegas franceses, como puede verse por los periódicos anarquistas y por las revistas literarias filo-anarquistas.

Entre los pintores, Camille Pissarro y su hijo Luden estuvieron íntimamente implicados en el movimiento anarquista. Contribuían regularmente con dibujos y litografías a *Le Pére Peinard* y a *Les Temps Nouveaux*, la publicación fundada por Jean Grave en 1895 después de que *La Révolte* dejara de aparecer. Grave, de hecho, atrajo a sus páginas a muchos de los importantes pintores experimentales y de los más vigorosos caricaturistas de los años noventa. No solamente los dos Pissarro, sino también Paul Signac, Van Dongen, Félix Vallotton,

Steinlen, Caran d'Ache y Van Russelberghe aportaron ilustraciones para *Les Temps Nouveaux*. Unos años después, Vlaminck y otros pintores fauve encontraron en el anarquismo una doctrina que iba con ellos.

En lo que respecta a los escritores, muchas de las figuras características de los años noventa revolotearon como insectos espléndidos y fascinados en torno a la peligrosa llama del anarquismo. Octave Mirbeau, Richepin, Laurent Taübade, Bernard Lazare y Paul Adam colaboraron todos en *Les Temps Nouveaux*. Por su parte, el poeta simbolista Stuart Merrill fue uno de los "ángeles" que ayudaron a la revista a salir de sus intermitentes crisis financieras. En 1892 otro destacado simbolista, Frances Vielé-Griffin, convirtió su revista, *Les Entretiens Politiques et Littéraires* y en un órgano del anarquismo literario. Entre sus colaboradores figuraban Paul Valéry, Henri de Regnier, Rémy de Gourmont y Stéphane Mallarmé. La más violenta de las revistas anarquistas, *L'Endehors* una especie de *Pére Peinard* intelectual dirigido por un encendido excéntrico que se llamaba a sí mismo Xo d'Axa, pero cuyo verdadero nombre era Galland, publicó la obra de escritores como Émile Verhaeren y Saint-Pol Roux. De un modo u otro, casi todos los escritores simbolistas importantes estaban vinculados con el anarquismo en sus aspectos literarios.

Lo que atraía al anarquismo a pintores y escritores no era, evidentemente, la prosaica actividad diaria de los grupos. Acaso ni siquiera lo era principalmente la propia idea de la anarquía. Era más bien un espíritu de osadía y experimentación

que Mallarmé expresó con sensibilidad al testimoniar sobre la conducta de un anarquista amigo suyo en el proceso de los treinta en 1894. Lo describió como “un espíritu agudo, curioso para todo lo nuevo”. Lo que atraía a intelectuales y artistas era el cultivo anarquista de la independencia de espíritu y la libertad de experimentación y de acción por sí mismas. Significativamente, cuando los terroristas llevaron a cabo su sensacional serie de atentados y asesinatos en 1892 y 1893, la intelligentsia libertaria, lejos de desertar del anarquismo, vio en estos actos de protesta aislada expresiones magníficas de individualidad. Vio también, con su gusto de *fin-de-siécle* por las variedades de la experiencia, una terrible pero intrigante sensibilidad en la vida de los asesinos. Y, acaso sobre todo, reconoció el elemento de misticismo pervertido que formaba parte de la actitud anarquista, y que Paul Adam calificó al referirse a Ravachol, el más formidable de los asesinos, como “le Rénovateur du Sacrifice Essentielle”.

La serie de acciones terroristas que inició Ravachol en marzo de 1892 constituye el pasaje más dramático y discutido de la historia del anarquismo francés. Duró solamente un breve período –de marzo de 1892 a junio de 1894–, pero en tan corto plazo hubo en París once explosiones de dinamita en las que resultaron muertas nueve personas. El embajador serbio fue gravemente herido por un zapatero anarquista, y el presidente de la República resultó muerto por la daga de un asesino. Como consecuencia de estos actos, cuatro de los asesinos fueron ejecutados, se aprobaron leyes represivas contra los grupos revolucionarios y el movimiento anarquista se enfrentó

con su peor crisis, para sobrevivir a ella y resurgir finalmente modificado y renovado.

Como he mostrado, el terrorismo de los años noventa había ido precedido de un decenio en el que los anarquistas franceses habían hablado mucho de la violencia sin mostrar grandes inclinaciones por convertir sus palabras en acción. Cuando ha transcurrido tanto tiempo, no resulta fácil decidir por qué en 1892 aparecieron simultáneamente varios jóvenes decididos a actuar violentamente y dispuestos a sacrificarse a sí mismos por lo que consideraban la justicia. A diferencia de sus homólogos medievales, estos asesinos no pertenecían a ninguna orden ni actuaban en grupo disciplinado alguno. Obraron por su propia iniciativa, llevando su individualismo a un extremo propio de Stirner. La sociedad les consideraba como a criminales; ellos se consideraban a sí mismos jueces y ejecutores. Muchos de sus amigos anarquistas les aplaudían, e incluso les elevaban a la condición de mártires, pero la mayoría se negaba a imitarles. Y en esta vacilación en seguir su ejemplo estaban en lo justo desde su punto de vista anarquista, puesto que matar es la suprema forma de poder, y el terrorista que mata por su propia responsabilidad es seguramente el más irresponsable de los tiranos. El acto de asesinar completa en realidad un círculo que une el anarquismo con su contrario. Acaso uno puede conmoverse por las sinceras intenciones de estos hombres y por la fatalidad de su destino, pero sus actos siguen siendo tan negativos como cualquier otro asesinato. A pesar de todo, sus sombras rondan oscuramente a cualquier historiador del anarquismo; no puede descalificarlos como

intrusos. Exigen ocupar su lugar solamente por el derecho de la tragedia.

Los actos terroristas de 1892 y 1894 siguen una curiosa cadena de causa y efecto que empieza con un incidente aparentemente insignificante en los arrabales de París. El 1 de mayo de 1891 un grupo de anarquistas trató de llevar a cabo una manifestación en el suburbio de Levallois. La policía los dispersó y salió en busca de los dirigentes, a quienes atrapó en una taberna de Clichy. Los anarquistas estaban armados y se produjo un tiroteo en el que uno de ellos resultó herido. El herido y otros dos hombres fueron detenidos y llevados a juicio, en el que el fiscal, Bulot, pidió la pena de muerte. El jurado absolvió al herido y, por instigación del presidente del tribunal, Benoît, sentenció a los otros dos a largas penas de prisión.

Este caso, que suscitó relativamente pocos comentarios en la prensa anarquista, despertó la ira profunda de un tintorero llamado Koenigstein, que utilizaba el nombre de Ravachol. Ravachol se había convertido al anarquismo en su juventud y, en gran parte debido a su extrema pobreza, había atravesado las orillas del inframundo criminal. Se trataba de una época en la que en los círculos anarquistas se discutía largamente la justificación del robo. Hombres de elevados principios y de vida ejemplar, como Élisée Reclus y Sébastien Faure, se dejaban llevar tanto por sus convicciones sobre la inmoralidad de la propiedad que estaban dispuestos a perdonar cualquier clase de hurto por razones puramente teoréticas. Otros, como Jean Grave, veían en la práctica del crimen una corrupción que

incapacitaba a los hombres para los elevados ideales de una sociedad libre. Ravachol era uno de los que ponían en práctica las teorías de Reclus y de Faure, y su vida es acaso una lección de cosas en apoyo de la verdad de los argumentos de Grave. Empezó con pequeños hurtos y siguió con el contrabando y la falsificación de licores, en nada de lo cual tuvo mucho éxito. Durante esta época elaboró una filosofía primitiva que combinaba ingenuamente una defensa de la violencia en el presente con una idílica visión de la fraternidad futura. La expresaba como sigue en una de las canciones que cantaba acompañándose él mismo con un acordeón:

Pour établir l´egalité
II faut le coeur plein de colere,
Réduire les bourgeois en poussiere;
Alors au lieu d'avoir la guerre,
Nous aurons la Fraternité.

Pronto decidió abandonar los poco rentables caminos de los delitos menores en favor del robo a gran escala. A principios del verano de 1891 cometió dos sórdidos delitos que sólo se esclarecieron pasado algún tiempo y ninguno de los cuales entra en la categoría de la propaganda por los hechos. Uno fue el pillaje de la tumba de la condesa de la Rochetaillée, en Terrenoire, en busca de anillos y joyas. No encontró nada de valor, y al cabo de un mes estuvo complicado en el único asesinato cuya participación pudo probarse de manera concluyente. La víctima fue Jacques Brunel, un mendigo nonagenario conocido como el Eremita de Chambles, que había vivido de limosna durante cincuenta años y a quien se

atribuía haber acumulado una considerable fortuna. Los rumores, que en estos casos suelen mentir, en el del Eremita resultaron ciertos. Cuando Ravachol y sus cómplices mataron al anciano se llevaron 15.000 francos. Al año siguiente, sometido a juicio por el asesinato, Ravachol declaró que sus motivos no eran enteramente egoístas: “Si he matado, ha sido en primer lugar para satisfacer mis necesidades personales. Y luego para ayudar a la causa anarquista, pues obramos en favor de la felicidad de la gente”

Se desconoce cuánto aportó a la causa, pero es seguro que utilizó parte de sus ganancias para mantener a las familias de los hombres encarcelados en relación con el asunto de Clichy. Entretanto, cuatro de sus cómplices en el asesinato del Eremita de Chambles fueron atrapados y encarcelados por su participación en el asunto. Ravachol fue detenido, pero escapó, y la policía mostró una singular falta de interés por seguirle la pista. Ello dio pie a rumores de que se trataba de un informador. Un redactor de *Le Révolté* le describía como “simplemente una nueva edición del agente Serreaux, que antes publicaba *La Révolution Sociale* de triste memoria en beneficio de monsieur Andrieux”

El deseo de sacudirse este estigma puede haber sido uno de los motivos que ahora empujaron a Ravachol a una serie de crímenes que no pudieran ser interpretados como acciones de un agente de la policía o cometidas por ánimo de lucro personal. Sus víctimas fueron los que habían desempeñado el papel más importante en la persecución de los hombres implicados en el incidente de Clichy. El 11 de marzo de 1881

voló la casa del presidente Benoît. Dieciséis días después, el 27 de marzo, la del fiscal, Bulot. En ninguna de las dos explosiones resultó dañado nadie. Dos días después Ravachol fue detenido, tras una lucha dramática, en un restaurante en el que uno de los camareros le reconoció y avisó a la policía.

El 26 de abril, en una sala fuertemente custodiada, Ravachol fue sentenciado a trabajos forzados a perpetuidad. Dos meses después apareció en Montbrison para enfrentarse al juicio por matar al Eremita de Chambles. Ahora le amenazaba una pena de muerte, pero mostró una calma ante el tribunal que asombró a cuantos le contemplaban. Acogió la condena a muerte con un grito de: “Vive L´anarchie!” y caminó hasta la guillotina cantando una canción anticlerical.

Ravachol pertenece a la tradición del héroe-bandido. Su valor fue innegable. Incluso parece que eran sinceros su idealismo y su sentido misionero. Creía de veras que sus terribles actos conducirían realmente a un mundo en el que los hombres jamás volverían a infligir a los hombres semejantes horrores. Se consideraba a sí mismo tal como lo describió el novelista Octave Mirbeau: “el fragor del trueno al que sigue el goce del día de sol y el cielo sin nubes”. La miseria y la experiencia de la injusticia infligida a él mismo y a los demás habían arraigado profundamente en su espíritu, y actuó por fines que consideraba justos. Pero olvidó hasta qué punto los medios pueden envilecer el fin, hasta qué punto el desprecio por las vidas individuales –incluso por la vida de un anciano sin valor como el Eremita de Chambles– puede conducir al desprecio de

la vida en su conjunto. Estuvo trágicamente equivocado, y pagó estoicamente sus errores.

Cuando Ravachol compareció ante sus jueces en Montbrison, pronunció las palabras siguientes: “He hecho el sacrificio de mi persona. Si lucho todavía, es por la idea anarquista. Me importa poco mi condena. Sé que seré vengado”. Cuando pronunció estas palabras, el proceso de la venganza había empezado ya. Cuatro días después de su primera voladura, explotó misteriosamente una bomba ante los cuarteles Lobau en París. Luego, el día antes de ser sentenciado en su primer juicio, otra bomba, colocada en el restaurante en el que había sido detenido, mató al propietario y a un cliente. Hasta 1894 no fue detenido en Londres y sometido a juicio en Francia el autor de estos actos. Se trataba de un ebanista, Théodule Meunier, y representaba un tipo de terrorista algo diferente de Ravachol. Era un joven de vida ejemplar, un trabajador excelente y sobrio. Pero era también, como le describía su antiguo camarada Charles Malato, “el tipo más notable de revolucionario iluminado, asceta y visionario, tan apasionado en su búsqueda de la sociedad ideal como Saint-Just y tan despiadado como él en su búsqueda del camino hacia ella”. La violencia natural que surgió en Ravachol no formaba parte del carácter de Meunier, pero la fría racionalidad que le impulsaba era igualmente destructiva. Meunier escapó a la guillotina, pero durante los largos años que tuvo que soportar en la colonia penitenciaria nunca se arrepintió de la matanza de personas inocentes a que habían conducido sus actos. “Sólo hice lo que tenía que hacer –le dijo a Jean Grave más de veinte

años después. Si tuviera que volver a empezar, haría lo mismo.”

Tras la ejecución de Ravachol transcurrieron unos meses de calma en la campaña terrorista. Después, el 8 de noviembre de 1892, fue colocada una bomba en las oficinas de una compañía minera en la Avenue de l’Opéra. Cuatro policías resultaron muertos cuando otra bomba hizo explosión en la comisaría de policía de la Ruc des Bons-Enfants. El asesino no fue descubierto inmediatamente, y transcurrió otro año más antes de que la fiebre terrorista alcanzara de repente su paroxismo en toda una serie de actos sensacionales.

Dieron comienzo el 13 de noviembre de 1893, cuando otro trabajador honesto, sobrio y fanático, Léauthier, inspirado por la idea de que “si golpeo al primer burgués con que me tropiece no estaré golpeando a un inocente”, atacó al embajador de Serbia con un cuchillo de zapatero, hiriéndole gravemente. Cuatro semanas después, el 9 de diciembre, Auguste Vaillant arrojó una bomba desde la galería de la Cámara de Diputados y sembró el terror en los corazones de los legisladores franceses.

A diferencia de Meunier y Léauthier, Vaillant era un bohemio bonachón, que había crecido en la miseria, que cambiaba continuamente de ocupación. Convertido al socialismo y luego al anarquismo, emigró finalmente a la Argentina, donde durante tres años trató de cultivar una concesión de tierra en la provincia del Chaco. Fracasó y regresó a Francia en marzo de 1893. Allí trató de encontrar un trabajo que le permitiera algún

bienestar a su compañera y a su hijo, angustiándose por la miseria en que se veían obligados a vivir. Hasta tal punto se apoderó de su espíritu que por fin decidió realizar una hazaña simbólica que fuera “el grito de toda una clase que exige sus derechos y que pronto añadirá la acción a las palabras”. La evidente tortura mental que le condujo a planear y llevar a cabo su atentado hace de él uno de los terroristas más atractivos. Aquí tenemos al menos un espíritu que actuaba con pasión, movido por la devoción y la piedad por los seres humanos cercanos a su corazón. Creía confusamente que un gesto grande podía despertar a los hombres de la pesadilla de la injusticia.

Pero, el terror que produjo su atentado no dejó lugar para la piedad o la comprensión. Nadie había muerto por su causa, pero Vaillant fue condenado a muerte. Era la primera vez desde el comienzo del siglo en que se dictaba semejante sentencia contra un hombre que en realidad no había matado a nadie. Sin embargo, a pesar de la petición de clemencia que hizo circular uno de los diputados heridos, el presidente, Sadi Carnot, se negó a firmar la gracia.

Vaillant subió al cadalso tan valerosamente como Ravachol, gritando: “¡Viva la anarquía! ¡Mi muerte será vengada!”. Y lo fue. Terrible y repetidamente. Un mes después de su ejecución fue arrojada una bomba en el café Terminus de la Gare St. Lazare. Veinte personas resultaron heridas, y una de ellas murió.

El terrorista, que fue detenido inmediatamente, era un joven llamado Émile Henry, el hijo de un communard famoso. Posteriormente confesó con orgullo haber colocado la bomba que había explotado en la comisaría de policía de la rue des Bons-Enfants. Henry fue acaso el más notable –y ciertamente el más feroz– de los terroristas franceses. Tenía una extraordinaria inteligencia y una capacidad literaria considerable, pero había sacrificado la posibilidad de una buena carrera para entregarse a la propaganda anarquista. Al principio se había opuesto a la teoría de la propaganda por los hechos, pero la ejecución de Ravachol ejerció un gran efecto sobre él. A partir de entonces dio un giro de ciento ochenta grados para convertirse en un defensor de los actos violentos que "despiertan a las masas [...] y les muestran el lado vulnerable de la burguesía". Con la lógica implacable que sustituye a la pasión en un espíritu frío, Henry siguió su nueva orientación hasta su último extremo. Y ese extremo le condujo al ataque indiscriminado a personas que eran ciertamente inocentes de las injusticias que odiaba. Lo único que lamentaba, según dijo posteriormente, era que la explosión no hubiera causado más víctimas.

El crimen de Henry produjo un estremecimiento de terror en toda Francia y horrorizó a los propios anarquistas cuando comprendieron el destino al que su década de sueños violentos les había conducido. "El acto de Henry –dijo el militante Charles Malato– ha golpeado sobre todo a la anarquía." El hecho tuvo un efecto tonificante similar sobre los anarquistas literarios. Laurent Tailhade había considerado "un bello gesto" el atentado de Vaillant; Víctor Barracund había visto a Ravachol

como “una especie de Cristo violento”. Sin embargo, pocos fueron los que, tras el terrible acto de Henry, no se hicieron eco de las admirables palabras con que Octave Mirbeau separó el anarquismo esencial de las acciones que se cometían en su nombre:

> Un mortal enemigo de la anarquía no hubiera actuado mejor que este Émile Henry cuando arrojó su inexplicable bomba en medio de personas pacíficas y anónimas que habían ido al café a beber un vaso de cerveza antes de irse a la cama. [...] Émile Henry dice, afirma y pretende que es un anarquista. Es posible. Hoy está de moda entre los criminales utilizar esto como justificación cuando han dado un buen golpe. [...] Todo partido tiene sus locos y sus criminales, pues todo partido está compuesto de hombres.

La lección no fue olvidada. Con la explosión en el café Terminus puede fecharse el comienzo de una nueva tendencia del anarquismo francés en el sentido de asumir una responsabilidad más realista con el mundo de su época. Pero la era del terror no había terminado aun. Apenas había terminado una serie de tres explosiones, poco después de la detención de Henry, cuando un anarquista belga, Pauwels, se voló a sí mismo en la Madeleine. El 4 de abril una explosión en un restaurante –el último de los atentados con bomba– hirió por ironía al admirador de Vaillant, Laurent Tailhade. Pero la venganza final por la que había clamado Vaillant todavía tenía que llegar, y puso un dramático final a los años de violencia. El 24 de junio el presidente Carnot llegó a Lyon en visita veraniega. El mismo día llegó de Cette el anarquista italiano

Santo Caserío. A las nueve en punto de la noche se mezcló con la multitud que se apretujaba en torno al presidente y le asestó una puñalada en el hígado al grito de: “Vive la révolution! Vive l'anarchie!” que se había convertido en ritual. Carnot murió a consecuencia de la herida. Fue un acto de justicia primitiva. Carnot no había mostrado ninguna piedad por Vaillant, y Caserío, el vengador de la sangre, tampoco mostró piedad por él. Pero para quienes veían algo más allá de la ley de la vendetta fue meramente el último de una serie de actos de sacrificio inútiles y heroicos que no beneficiaron a la causa del anarquismo ni aminoraron el peso de la injusticia soportada por el hombre del siglo XIX.

Así lo comprendieron los anarquistas, ayudados por la lucha por la supervivencia que el movimiento tenía que padecer como consecuencia indirecta de la campaña terrorista. En el pánico que siguió al atentado de Vaillant, la Cámara de Diputados aprobó una serie de medidas que han pasado a la historia política francesa con el nombre infamante de *les lois scélérates*. La primera convirtió en delito no solamente incitar a actos criminales sino incluso defenderlos. La segunda se refería a las “asociaciones de malhechores”, y las definía por su intención más que por sus actos. Finalmente, tras la muerte de Carnot, una tercera ley prohibió los actos de propaganda anarquista “por cualesquiera medios”

Un uso riguroso de estas leyes cuando menos habría empujado al movimiento anarquista a la más completa clandestinidad. Y esto es lo que el gobierno esperaba hacer. Su primer blanco fue la prensa anarquista. El 21 de febrero de

1894 se prohibió la publicación de *Le Pére Peinard. La Révolte* dejó de aparecer menos de tres meses más tarde. Muchos intelectuales anarquistas fueron detenidos, y el 6 de agosto algunos de los más conocidos fueron llevados ante los tribunales en el proceso de los treinta.

La acusación urdió el proceso de los treinta con un maquiavelismo que acabó en su propia derrota. Colocó entre los acusados a una famosa banda de "anarquistas ilegales" encabezada por un mexicano llamado Ortiz. En buenas palabras, se trataba de cacos profesionales que aportaban a la causa parte de sus ganancias. Al sentar en el banquillo a diecinueve conocidos teóricos anarquistas junto a estos Robín Hoods de última hora, la acusación esperaba confundir las cosas ante el jurado y presentar a hombres como Jean Grave y Sébastien Faure, Paul Reclus y Emile Pouget, como verdaderos cómplices de criminales. El juicio se prolongó durante un mes, y, a pesar de la evidente parcialidad de los jueces, las vinculaciones que la acusación trataba de probar fueron fácilmente refutadas. Al final solamente Ortiz y dos de sus compañeros fueron condenados a prisión. El veredicto que absolvía a los verdaderos dirigentes anarquistas puso punto final no solamente a la época terrorista sino también a la reacción que había producido.

La esencial vitalidad del anarquismo francés y la fortaleza de su arraigo en el terreno político del siglo XIX se demostraron por la rapidez con que el movimiento ascendió desde las profundidades de 1894, cuando su prensa estaba aniquilada, sus dirigentes aguardaban el juicio y su estructura de grupos

autónomos había quedado casi completamente dispersa, hasta el punto culminante de su influencia, que se produjo en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. El período comprendido entre 1881 y 1894 había sido una época de aislamiento. Los anarquistas vagaban por un páramo de grupos sociales marginales y veían el camino del reino milenario en actos desesperados por una parte y en visiones idílicas por otra. El período que media entre 1894 y 1914 fue testigo de un equilibrio fecundo entre lo visionario y lo práctico. Estuvo acompañado de una tendencia a la experimentación no sólo en las maneras de poner en aprietos al sistema de autoridad existente sino también en los medios de educar a hombres y mujeres para una vida más plena y más libre. Esta experimentación se llevó incluso a organizaciones que pudieran ser consideradas como esbozos fragmentarios del futuro. El anarcosindicalismo, así como el movimiento en favor del establecimiento de colonias anarco-comunistas en el campo francés (que tuvo por resultado la creación de muchas comunidades que perduraron hasta los años treinta), y el movimiento de educación libertaria (que condujo a la formación de algunas escuelas progresivas famosas, entre ellas La Ruche de Faure, y las Universités Populaires, con sus cursos nocturnos para adultos), todo mostraba que el anarquismo buscaba soluciones constructivas.

Cierto es, naturalmente, que había otros campos de actividad en los que lo único que estaba en juego era la resistencia a la autoridad establecida. Así ocurría particularmente en el caso de la Ligue Antimilitariste y de otras organizaciones de oposición a la guerra, cuyos elementos más activos eran los

anarquistas. Por último, el fin de la era terrorista y el encarcelamiento del famoso Ortiz no terminaron con las actividades ilegales. En los extremos del movimiento, y particularmente entre la facción individualista, que pasó a ser relativamente fuerte a partir de 1900 y empezó a publicar su propia revista sectaria, *L'Anarchie* (1905-1914), había grupos e individuos que vivían en gran parte del delito. Entre ellos destacaron algunas de las figuras más originales y al mismo tiempo más trágicas de la historia anarquista. La banda encabezada por Marius Jacob actuó con éxito durante cinco años, de 1900 a 1905, realizando centenares de robos y jactándose de robar solamente a quienes no producían[8]. Pero estaba también la mucho más siniestra banda de Bonnot, formada por neo-stirneristas, que en 1913 se embarcó en una carrera de bandolerismo a gran escala. Muchos de sus miembros murieron en tiroteos con la policía. Pero se trataba de excepciones que iban en contra de las tendencias generales constructivas del anarquismo durante las dos décadas siguientes a 1894.

No dispongo de espacio suficiente para tratar ampliamente de todas estas variantes de la actividad anarquista francesa en su período más fecundo. Me limitaré a decir algo sobre la organización y la prensa del movimiento, y tal vez algo más acerca del anarcosindicalismo y sus relaciones con el movimiento anarquista en sentido estricto. De los años

---

8 En cierta ocasión Jacob estaba desvalijando una casa cuando comprendió que pertenecía al escritor Pierre Loti; la abandonó sin llevarse nada.

noventa en adelante, nos interesan de hecho dos formas paralelas e interrelacionadas de doctrina libertaria –o acaso tres, si se tiene en cuenta a los individualistas, que se opusieron duramente a la tendencia sindicalista y rechazaron incluso el anarco-comunismo que la había precedido–. El movimiento anarquista mismo siguió siendo una organización de propagandistas –ahora por la palabra más que por los hechos–. Seguía en su mayoría la doctrina del comunismo libertario de Kropotkin, y se configuraba, como antes, en grupos autónomos. La desconfianza hacia la unidad organizativa perduró casi hasta vísperas de la primera guerra mundial. Únicamente en 1908, bajo el estímulo del Congreso Internacional de Ámsterdam de 1907, empezó a cambiar esta tendencia y se hicieron los primeros esfuerzos de organización regional en el norte y el centro de Francia. Posteriormente, en 1911, se creó una Alianza Anarco-Comunista, apoyada débilmente por militantes individuales, pero de ella surgió finalmente un Congreso Nacional, celebrado en París en agosto de 1913, que creó una Fédération Communiste Révolutionnaire Anarchiste, de ámbito nacional. La breve vida de la FCRA terminó con el estallido de la primera guerra mundial, pero sus sucesores, con diversas denominaciones, han mantenido en Francia una precaria existencia en tiempo de paz hasta el presente.

La fuerza numérica del movimiento en el siglo XX resulta difícil de determinar debido a la falta de todo intento de registrar el número de miembros. En el congreso de agosto de 1913 participaron sesenta grupos, pero ciertamente existían otros dado que había oposición al congreso. En lo que se

refiere a individuos, un dirigente anarquista de la época, A. Hamon, estimaba que con el cambio de siglo el número de adheridos al anarquismo era de 60.000 “o quizá 100.000”, declaración cuya misma vaguedad la hace sospechosa. Jean Maitron, al criticar a Hamon, ha aportado cifras que sugieren que entre los grupos de París había algo más de 500 militantes, al igual que veinte años antes. Y a partir de estas pruebas pretende que a principios de siglo el movimiento en Francia no era mayor que en los años ochenta. Sin embargo, cuando se tienen en cuenta las múltiples formas de actividad anarquista que se habían desarrollado además de los grupos de propaganda, y cuando se recuerda el número de anarquistas convencidos que trabajaba en el interior de los sindicatos, parece seguro que los adheridos activos de las diversas clases eran bastante más numerosos que los 3.000 militantes franceses de los años ochenta, aunque incluso la menor de las cifras de Hamon parece demasiado generosa.

La influencia anarquista se dejaba sentir con mucha fuerza durante las décadas que siguieron a 1894 a través de su prensa y por medio de la participación activa en los sindicatos. La prensa anarquista salió enriquecida de las persecuciones de 1894. Pouget, que había huido a Inglaterra para evitar el proceso de los treinta, siguió publicando *Le Pére Peinard* en el exilio. Tras su regreso a Francia en 1895 fundó *La sociale*, pero al año siguiente volvió a adoptar el antiguo título. *Le Pére Peinard* continuó hasta 1900, año en que Pouget lo abandonó para editar el diario de la Confédération Genérale du Travail, que reprodujo el viejo título proudhoniano de *La Voix du Peuple*. Entretanto Jean Grave, consciente de que había

empezado una nueva era en las actividades anarquistas, volvió al periodismo con una publicación de apropiado título, *Les Temps Nouveaux.* Éste no era un simple sustituto de *La Révolte*, puesto que adoptó una orientación nueva al apoyar desde el principio la tendencia en desarrollo del anarcosindicalismo. Finalmente, en diciembre de 1895, Sébastien Faure creó la más duradera de todas las publicaciones anarquistas de ámbito nacional, *Le Libertaire*, que continuó apareciendo, con las interrupciones ocasionadas por las dos guerras mundiales, hasta finales de la década de 1950.

En este período también se hicieron esfuerzos por crear diarios anarquistas. Con la excepción de *La Voix du Peuple*, que era un diario sindicalista y sólo parcialmente anarquista en su orientación, ninguno de ellos tuvo éxito durable. El más importante fue *Le Journal du Peuple,* fundado por Sébastien Faure en el momento culminante de la agitación por el caso Dreyfus. Publicó artículos de socialistas de izquierda y no sólo de anarquistas y seguía una línea agudamente anticlerical, pero nunca fue un éxito financiero y desapareció en diciembre de 1899 después de diez meses de publicación. Dos años más tarde Faure fundó en Lyon un segundo diario anarquista, *Le Quotidienne* que vio aparecer casi 300 números hasta que fracasó también por falta del apoyo adecuado. Está claro que fuera de los sindicatos, el seguimiento de los anarquistas no era lo bastante amplio para apoyar algo más frecuente que las publicaciones semanales. Incluso éstas estaban siempre cargadas de deudas y tenían que recibir los subsidios de grupos que las apoyaran.

La doctrina del anarcosindicalismo se desarrolló mediante la creciente participación de los anarquistas franceses en el movimiento sindical durante la década de 1890. En los años siguientes se difundió fuera de Francia y sustituyó en gran parte al comunismo anarquista como actitud libertaria dominante no sólo en los países latinos sino también en Alemania, Holanda y Escandinavia.

Ni el enfoque básico del anarcosindicalismo ni las formas de acción propugnadas por sus partidarios eran enteramente nuevos. En la Inglaterra de 1830, bajo la influencia teórica de Robert Owen, la Grand National Consolidated Trades Union no se había limitado a apoyar las reivindicaciones de los trabajadores por mejores condiciones de vida bajo el capitalismo. Había contemplado también el establecimiento de una sociedad socializada por medio de un movimiento separado de la actividad política. Y el método propiciado por los sindicalistas owenitas para poner fin al capitalismo y acomodarse en el mundo nuevo era la Gran Fiesta Nacional de la Clase Obrera. Era una versión primitiva de la huelga general, concebida y propugnada por un conserje de restaurante, el inglés William Benbow en 1833. Incluso en Francia, el énfasis sindicalista en la necesidad de que los trabajadores llevaran a cabo su propia liberación databa ya de *De la capacidad política de las clases obreras* de Proudhon. Varlin y los bakuninistas franceses también habían reconocido con anterioridad a la Comuna de París el papel de los sindicatos en la lucha social. Por su parte, los colectivistas no marxistas habían apoyado la huelga general en el interior de la Internacional, particularmente como un medio de resistencia a la guerra. Lo

original del anarcosindicalismo era su adaptación de estos elementos del pasado a las circunstancias del mundo industrial de finales del siglo XIX y la creación de una teoría que convirtió al sindicato en el centro de la lucha de clases y también en el núcleo de la nueva sociedad. El acento puesto en el sindicato más que en la comuna como unidad social básica, y en la acción industrial en contraposición a la acción conspirativa o insurreccional, eran los dos puntos en que los anarcosindicalistas diferían de los anarco-comunistas y de los colectivistas.

El movimiento sindical empezó a formarse de nuevo en Francia tras la legislación de 1884 que permitía las asociaciones obreras para la defensa de intereses económicos. Los anarquistas empezaron a entrar casi inmediatamente en los nuevos sindicatos. Entre los primeros en hacerlo figuraba el carpintero Joseph Tortelier, un celebrado orador y gran defensor de la huelga general, como medio de revolución social.

Sin embargo, hubo de transcurrir algún tiempo antes de que empezara a aparecer en los sindicatos una tendencia claramente revolucionaria. La primera organización general, la Fédération Nationale des Syndicats, se creó en 1886. Fue un organismo reformista controlado por los socialistas del Parti Ouvrier de Guesde. Dos años después empezó a surgir una tendencia anarquista. Animados por el gobierno de Waldeck-Rousseau, que confiaba en conseguir la paz social cortejando a los trabajadores, los sindicatos de París fundaron en 1888 una Bourse de Travail, para competir con los bureaux de placement

que funcionaban en beneficio de los empresarios. Se esperaba que las actividades de las Bourses de Travail moderaran la militanda de los obreros, pero ocurrió todo lo contrario. Los agrupa- mi en tos locales de sindicatos formados por las Bourses sedujeron a los anarquistas por su falta de centralizados Pusieron a su alcance un medio de oponerse a las tendencias centralizadoras de los guesdistas en la Fédération Nationale des Syndicats. Por otra parte, los anarquistas confiaban en que las Bourses tendrían como consecuencia el control sindical de la oferta de trabajo, creando así un útil instrumento de poder económico.

El movimiento se extendió rápidamente, estableciéndose Bourses de Travail en muchas ciudades de provincias, y los anarquistas se hicieron en seguida con el control de las más importantes. Hacia 1892 existían las suficientes para constituir una Fédération des Bourses de Travail, en la que también se infiltraron eficazmente los anarquistas. En 1894 Fernand Pelloutier se convirtió en secretario adjunto de la federación y en 1895 accedió al cargo de secretario general, mientras que otro anarquista, Paul Delesalle, se convertía en su adjunto. Pelloutier era un joven y brillante periodista que inicialmente había sido radical y se había pasado a los guesdistas. Desilusionado de los partidos políticos por su experiencia, decidió que la acción industrial, que culminara en la huelga general, era la mejor protección para los trabajadores en las condiciones existentes y también su mejor camino hacia la revolución social final. Es una exageración decir –como ha dicho G. D. H. Colé– que “Pelloutier fundó el sindicalismo”, pero cuando menos es cierto que su entusiasmo idealista y

puro le convirtió en su primer y más importante dirigente. Los anarquistas en general llevaron consigo a las Bourses de Travail su odio al estado y su antimilitarismo extremo, representado sobre todo por Georges Yvetot, que sucedió a Pelloutier en la secretaría de la federación tras la prematura muerte de este último en 1901.

Entretanto los anarquistas también habían empezado a penetrar en la organización rival, la Fédération Nationale des Syndicats. Aliados a los blanquistas y al grupo socialista revolucionario, dirigido por Jean Allemane, consiguieron desalojar a los guesdistas del control de la FNS. Ahora era posible la colaboración entre las dos organizaciones. En un Congreso conjunto celebrado en Nantes en 1894 una gran mayoría de los delegados decidió que "el último medio revolucionario es la huelga general". Se constituyó un comité especial dominado por las facciones revolucionarias, para transmitir a los trabajadores esta idea de reino milenario.

La verdadera fusión de las dos federaciones no se produjo inmediatamente (aunque un congreso conjunto la había propugnado ya en 1893) en gran parte debido a que los militantes de las Bourses de Travail no se sentían inclinados a abandonar su descentralizada forma de organización. Como consecuencia de ello, el movimiento sindicalista de Francia no quedó unido hasta 1902. En 1895 se dio un primer paso por el camino de la unificación cuando la Fédération Nationale des Syndicats se transformó en la Confédération Genérale du Travail Al establecer una estructura de dos secciones –una de sindicatos nacionales y otra de federaciones locales– esperaba

inducir a la afiliación a las Bourses de Travail, pero Pelloutier y sus seguidores entraron en la Confédération durante unos meses y se retiraron. Mientras tanto, en 1898, la CGT planeó un ensayo de huelga general en apoyo de una proyectada huelga de ferroviarios, los cuales, como funcionarios públicos, quedaban exceptuados de las disposiciones de la ley sindical que legalizaba las huelgas. Los ferroviarios, con todo, se intimidaron por las amenazas del gobierno. La gran huelga general experimental acabó en un fracaso que desacreditó a los moderados de la CGT, pues éstos habían permitido que los planes de la huelga llegaran a manos de las autoridades. Ello permitió a los anarquistas reforzar su influencia dentro de la Confederación, y hacia 1902 las actitudes de las dos organizaciones eran lo suficientemente próximas para concluir una unión. En la CGT ampliada, un antiguo blanquista, Victor Griffuelhes, se convirtió en secretario general, pero los anarquistas Yvetot y Delesalle encabezaban la sección de Bourses de Travail. Por su parte, Pouget estaba al frente de la sección de federaciones nacionales al tiempo que dirigía *La Voix du Peuple.*

En los años que van de 1902 a 1908 los anarquistas llegaron al punto culminante de su influencia entre los trabajadores franceses. La CGT, naturalmente, no fue jamás una organización completamente anarquista. Una amplia minoría de sus miembros seguía manteniendo una actitud reformista, mientras que los anarquistas, en la mayoría revolucionaria, competían con los blanquistas, los allemanistas y con una nueva generación de sindicalistas “puros”, de los que Pierre Monatte era un ejemplo característico, que veían en el

sindicato militante el único medio y el único fin de la actividad revolucionaria. La CGT en su conjunto tampoco representaba a la mayoría de los trabajadores franceses. Los teóricos del anarcosindicalismo más bien se alegraban de ello pues creían que una organización relativamente pequeña de militantes entregados podía activar a las masas indiferentes en una situación crítica. No podían perder su potencia entretanto perdiéndose entre una masa de inscritos inactivos. La concepción bakuninista de la élite revolucionaria desempeñó un papel importante en la teoría anarcosindicalista.

Durante la primera década del siglo XX la CGT emprendió la marcha de la acción laboral y convirtió aquélla en un tenso período de huelgas, sabotajes, violencia policíaca e intentos sindicalistas de minar la moral de las fuerzas armadas. Acaso no se consiguió materialmente mucho en el mejoramiento de las condiciones de trabajo. Pero a los anarcosindicalistas esto no les parecía importante: deseaban crear un ambiente de lucha, en el que se reforzara la hostilidad de clase y los obreros aprendieran de la experiencia la necesidad de una solución revolucionaria para el problema social.

Los sindicalistas revolucionarios elaboraron sus teorías en este contexto de lucha intensa. Partiendo de su concepción de la sociedad, dividida en productores y parásitos, consideraban a los sindicatos como una unión de lucha por parte de los productores. Unión reforzada por el hecho de que vinculaba a los hombres por lazos muy fundamentales: los lazos del trabajo común y de los intereses económicos comunes. Sólo en la lucha industrial el trabajador se enfrenta realmente a su

enemigo más cercano, el capitalista. Solamente en esta lucha puede practicar la “acción directa”, la acción no pervertida por los intermediarios. A ojos del sindicalista revolucionario la acción puede ser violenta o no serlo. Puede adoptar la forma del sabotaje, del boicot, de la huelga. Su forma más elevada es la huelga general, que los anarcosindicalistas consideraban no solamente como el medio de destruir el capitalismo, sino también como el medio de acabar con el estado y de entrar en el milenio libertario. Era una doctrina que reforzaba el tradicional rechazo anarquista de la acción política, puesto que el sindicato parecía constituir una alternativa práctica al partido político. Y tampoco hacía que disminuyera su odio contra el estado, la Iglesia y el ejército, todos los cuales aparecían al fondo como defensores del enemigo directo, el capitalista.

Semejante doctrina resultaba atractiva no solamente para los militantes obreros, sino también para los intelectuales, de quienes los anarcosindicalistas desconfiaban. El más imaginativo de ellos fue Georges Sorel. Sorel, que en sus *Reflexiones sobre la violencia* hace el más completo desarrollo de sus ideas, no tenía una vinculación directa con el movimiento sindicalista y era rechazado por sus teóricos, Pelloutier, Pouget, Pataud e Yvetot. Ingeniero de profesión, se había interesado por Marx y luego por Bergson y trató de combinar las ideas de tan diferentes filósofos con la experiencia práctica del movimiento sindicalista para crear su propia teoría del desarrollo social. Según ella, la lucha de clases es valiosa porque contribuye a la salud y el vigor de la sociedad. Hay que proseguirla por la violencia –dice Sorel con

palabras que parecen presagiar a escritores como Malraux y Sartre– porque la acción violenta da lugar a momentos extremos “en que hacemos un esfuerzo por crear un hombre nuevo en nuestro interior” y “tomamos posesión de nosotros mismos”. Estos momentos son, para Sorel, la verdadera libertad; no le preocupaba el mundo más allá de ellos. De este modo, aunque ensalzaba la idea de la huelga general, no lo hacía por creer que conseguiría su objetivo milenario, sino porque la idea de su éxito es un “mito social” inestimable para sostener el entusiasmo de los trabajadores y mantener su voluntad de participar en la lucha, que ha de perdurar siempre. Algunos elementos de Sorel recuerdan ciertamente a Proudhon, a quien admiraba, pero Sorel jamás pretendió ser anarquista, y su lugar en la historia anarquista es marginal. Sus ideas podían haberle conducido a la derecha tan fácilmente como a la izquierda. Posteriormente, de hecho, estuvo complicado en movimientos monárquicos y antisemitas, pasando, por fin, al panteón de los profetas del fascismo italiano.

La influencia del anarcosindicalismo llegó en Francia a su punto culminante hacia 1906, con la celebrada *Carta de Amiens*, que proclamó la completa autonomía del movimiento sindicalista y negó todo compromiso político de éste con la derecha o con la izquierda. Empezó a declinar hacia 1908. En parte se debió a una serie de huelgas desastrosas que condujeron al encarcelamiento de los principales dirigentes sindicalistas-revolucionarios –Griffuelhes, Pouget, Yvetot y otros– y a su sustitución por el grupo sindicalista “puro” encabezado por Léon Jouhaux, que se inclinó rápidamente

hacia la derecha. A consecuencia de ello los sindicatos nacionales, que siempre habían sentido una inclinación hacia el reformismo del movimiento sindical británico, consiguieron gradualmente un poder mayor dentro de la Confederación. Los anarquistas siguieron bien atrincherados en las Bourses de Travail. Su influencia sobre la política de la CGT en su conjunto decayó rápidamente de 1909 a 1914, debilitándose, su fuerza en las posiciones clave, y la organización dejó de mostrar su sello peculiar.

Durante el apogeo, del, anarcosindicalismo, los grupos de propaganda estrictamente anarquistas prosiguieron su acción, y las relaciones entre estas dos corrientes del movimiento fueron con frecuencia tensas. Los individualistas se opusieron desde el principio a toda participación en los sindicatos. En el extremo opuesto, Jean Grave y T*emps Nouveaux* simpatizaban en general con los sindicalistas. Durante varios años Sébastien Faure mantuvo en *Le Libertaire* una oposición basada en una concepción purista del anarco-comunismo, pero luego pasó a una benevolente neutralidad. A medida que transcurría el tiempo, y los sindicalistas más jóvenes empezaban a pensar en función de una revolución realizada solamente por medio de la actividad industrial, muchos de los anarquistas, que permanecían fuera de los sindicatos, empezaron a sentirse inquietos por la visión de un futuro dominado por sindicatos monolíticos. El debate entre Malatesta y Pierre Monatte en el Congreso Internacional de Ámsterdam de 1907 puso de relieve una diferencia de punto de vista. Diferencia qué se hizo mayor cuando empezó a desarrollarse un tipo de sindicalismo revolucionario cuyos exponentes ya no consideraban necesario

declarar de algún modo su vinculación con el anarquismo. Tanto para el anarco-comunismo como para el anarco sindicalismo en Francia, la primera guerra mundial precipitó una decadencia que había comenzado ya varios años antes. El antimilitarismo ruidosamente proclamado de anarquistas y sindicalistas no produjo efectos espectaculares cuando se echó sobre ellos la prueba de la guerra. Muchos de los anarquistas en edad militar fueron movilizados sin resistencia, y muchos de sus dirigentes, incluyendo a Jean Grave, Charles Malato y Paul Reclus, proclamaron su apoyo a los aliados. Cierto que Sébastien Faure y E. Armand, los individualistas más destacados, se mantuvieron firmes en su oposición, pero la falta de unidad en el interior del movimiento aceleró su decadencia. La prensa anarquista dejó de aparecer; los grupos anarquistas fueron disueltos. No se puso en marcha ningún movimiento clandestino efectivo.

Cuando la guerra acabó, la Revolución rusa, con la concreción de su éxito, se convirtió igualmente en una influencia desintegradora. Creó enormes diferencias de opinión dentro de la CGT. Al principio los comunistas y los sindicalistas revolucionarios se aliaron y formaron un Centre Syndicaliste Révolutionnaire con la Confederación del que los anarquistas, dirigidos por Pierre Besnard, consiguieron un control temporal. En 1921 el Centre se escindió para formar una organización: rival, la CGT Unitaire. Al principio parecieron dominar de nuevo los anarquistas, y consiguieron provocar en diversas partes de Francia, un movimiento huelguístico cuyo fracaso les desacreditó y permitió que los comunistas se hicieran con el control de la CGTU en su Congreso de Saint-Étienne de 1922.

Poco después la CGTU se unió a la Profintern; produciéndose una nueva escisión; cuándo los anarquistas rompieron con ella para formar una Unión Federal de Sindicatos Autónomos. Éstase alió a la Asociación Internacional de Trabajadores fundada recientemente en Berlín, y que en 1925 se convirtió en la CGT Syndicaliste Révolutionnaire. La CGTSR sobrevivió hasta 1939, pero nunca pasó de ser un pequeño movimiento sectario, y de 1923 en adelante el anarcosindicalismo desempeñó un papel insignificante en la actividad de la clase obrera francesa.

La decadencia del movimiento anarquista se producía en la mili- tanda más que en el número de afiliados. Con posterioridad a 1918 revivieron los grupos y las publicaciones anarquistas, pero el atractivo revolucionario que el anarquismo, en sus diversas formas, había casi monopolizado entre 1880 y 1910 se marchitó a la luz de la Revolución rusa. Muchos de los activistas más jóvenes desertaron pasándose al Partido Comunista, mientras que no surgieron nuevos dirigentes de talla y muchos de los supervivientes de la élite anteriores a la guerra quedaron desacreditados por haberla apoyado. El anarquismo francés no emprendió nuevos caminos. Se limitó a seguir con debilitado vigor las sendas creadas en los fecundos años que siguieron a 1894. Con el declinar de la importancia de la clase artesanal, que en el pasado tanto había contribuido a él, parecía discordar con el talante de los obreros franceses. Pero lo mantenía vivo en gran parte la fascinación que la lógica de las doctrinas extremas ejerce para cierto tipo de franceses de todas las clases.

Con todo, aunque el movimiento libertario nativo se convirtió en una especie de fósil viviente, durante los años que median entre 1918 y 1939 París y algunas partes del sur de Francia siguieron siendo centros anarquistas notables, debido a la disposición de muchos gobiernos franceses de las décadas del veinte y del treinta a dar asilo a los refugiados políticos. Oleada tras oleada, a medida que la pesadilla totalitaria iba cubriendo Europa, los anarquistas extranjeros convergían en Francia. Llegaron primero de Rusia, luego de Italia y Alemania, y finalmente de España hacia 1939, probablemente había más anarquistas extranjeros que nativos en territorio francés. En él murieron Néstor Makhno y Alexander Berkman. Aquí vivió Camillo Berneri, el último de los grandes anarquistas italianos, hasta que le llamó a España su sentido del deber. Pero se trataba sólo de hombres de paso, que aguardaban –generalmente en vano– el día en que la fortuna les llamara de nuevo a la lucha en sus propios países. Tuvieron muy poca influencia sobre el movimiento francés. Su presencia nada hizo para detener la decadencia que se había apoderado de él desde el momento en que separó sus raíces de la vida popular.

CAPÍTULO X

EL ANARQUISMO EN ITALIA

La tendencia de los movimientos anarquistas a adaptarse a las características locales se ha puesto de manifiesto particularmente en Italia, donde la actitud revolucionaria que se desarrolló durante el Risorgimento ha sido una de las influencias modeladoras del movimiento libertario. Los primeros militantes anarquistas del país fueron antiguos mazzinianos o garibaldinos. Bajo la monarquía de los Saboya el anarquismo siguió llevando durante largos períodos de tiempo el mismo tipo de vida clandestina que los movimientos republicanos de principios del siglo XIX. Y las tradiciones de conspiración, insurrección y acciones teatrales creadas por los carbonarios contribuyeron a determinar los modos de acción anarquistas. Incluso la laxa organización del movimiento se parecía a la que adoptaron los carbonarios cuando eran perseguidos. También los héroes libertarios típicos, como Errico Malatesta y Carlo Cafiero, vivieron una vida extravagante al modo de Garibaldi y Pisacane.

Pero si el movimiento de liberación nacional influyó sobre el anarquismo italiano –y también, como veremos, sobre los métodos anarquistas de otros países–, las ideas de los anarquistas extranjeros influyeron a su vez sobre el desarrollo general de los movimientos revolucionarios en Italia. Incluso antes de la llegada de Bakunin en 1864, las ideas de Proudhon ejercían su influencia sobre el pensamiento republicano italiano, particularmente a través de los escritos y prédicas de aquel Don Quijote del Risorgimento que fue Carlo Pisacane, duque de San Giovanni.

Pisacane había desempeñado un destacado papel, en su juventud, en la revolución de 1848, cuando fue jefe del Estado Mayor del Ejército de la república romana de Mazzini. En 1857 se anticipó a la aventura siciliana de Garibaldi, aunque con resultados más trágicos, al navegar desde Génova con un pequeño ejército de republicanos en el vapor Cagliari y desembarcar en la costa de Calabria. Los insurrectos locales que esperaba no se unieron a él, y fue derrotado por las fuerzas borbónicas muriendo en el campo de batalla.

Pisacane se convirtió en uno de los héroes-mártires del Risorgimento, pero sus ideas libertarias sólo se divulgaron ampliamente después de su muerte, con la publicación en París (con el título de Saggi) de una selección de sus ensayos. Durante los años del exilio, entre 1848 y la fatal aventura calabresa, había leído mucho a Proudhon y a Fourier, entrando en discusiones polémicas con Mazzini acerca de la naturaleza de la próxima revolución italiana. La actitud de Pisacane no era diferente de la de Bakunin en su fase paneslavista. Pensaba en

una revolución nacional por medio de una revolución social. Había que elevar a los campesinos antes de que la nación pudiera ser libre. Esto sólo era posible ofreciéndoles la liberación económica, la liberación del yugo de sus tiranos inmediatos, los terratenientes. Por ello, se convirtió Pisacane en socialista proudhoniano. Exigía, como Proudhon, que todo hombre tuviera "garantizado el fruto de su trabajo" y que "cualquier otra propiedad fuera no solamente abolida sino denunciada como hurto". Pisacane, en realidad, iba mucho más lejos que Proudhon en la dirección del colectivismo. Esperaba que las plantas industriales se convirtieran en propiedad colectiva y que la tierra fuera cultivada por las comunas de modo que la gente compartiera una cuota igual del producto de la agricultura.

Pisacane no solamente aceptó la teoría económica básica de Proudhon sino que adoptó también sus ideas sobre el gobierno. Consideraba que el objetivo último de la revolución no era el estado centralizado de jacobinos y blanquistas, sino "la única forma de gobierno justa y segura: la anarquía de Proudhon". Exigía la simplificación de las instituciones sociales, y declaraba además que "la sociedad, constituida en sus relaciones reales y necesarias, excluye toda idea de gobierno". Pero tal vez el vínculo más sorprendente entre el anarquismo italiano y las primitivas tradiciones del Risorgimento se halla en el alegato de Pisacane en favor de lo que más tarde sería conocido como propaganda por los hechos.

> La propaganda de la idea es una quimera –escribía–. Las ideas son consecuencia de los hechos, y no éstos de

aquéllas. El pueblo no será libre cuando haya sido educado sino que será educado cuando sea libre. Lo único que puede hacer un ciudadano para el bien del país es cooperar con la revolución material. En consecuencia las conjuras, las conspiraciones, los atentados, etc., son esa serie de hechos por los cuales Italia avanza hacia su objetivo.

Sería fácil escribir la historia del anarquismo en Italia como el relato de los esfuerzos por llevar a la práctica estas admoniciones.

Pisacane no dejó movimiento alguno tras de sí. A pesar de todo, ejerció una gran influencia sobre los republicanos más jóvenes, tanto a través de sus allegados personales como a título póstumo, mediante sus escritos. Esta influencia contribuyó a preparar la amistosa acogida que recibió Bakunin cuando llegó a Florencia en 1864. Es significativo que tanto en la Fraternidad Florentina como en la Fraternidad Internacional fundada posteriormente en Nápoles figuraran varios antiguos compañeros de Pisacane.

La influencia de Proudhon también impregnó Italia en la forma más directa del mutualismo. La primera revista socialista fundada en Italia, *ll Proletario*, publicada por el florentino Nicolo lo Savio, fue de inspiración proudhoniana. Con todo, al igual que en Francia, en Italia los mutualistas tendían a la moderación y al conservadurismo, y su papel en el desarrollo del anarquismo es despreciable. El movimiento anarquista italiano comienza virtualmente con la llegada de Bakunin.

He mostrado ya cómo Bakunin abandonó finalmente en Florencia su primitivo paneslavismo y adoptó el anarquismo como doctrina revolucionaria como consecuencia, el nacimiento del anarquismo en Italia coincidió con el nacimiento del movimiento anarquista internacional en su prototipo primario, la Fraternidad Florentina. He indicado también lo muy poco que se sabe acerca de esa organización, de corta vida, y he descrito a su sucesora, la Fraternidad Internacional, como un verdadero acontecimiento dentro de la vida de Bakunin y en el desarrollo internacional del anarquismo. Aquí estudiaré la Fraternidad Internacional en la medida en que puede considerarse como un movimiento italiano.

En los documentos constitucionales elaborados por Bakunin y sus allegados inmediatos, la sección italiana de la Fraternidad se denominaba, indistintamente, La Societá per la Rivoluzione Democrática Sociale y La Societá dei Legionari della Rivoluzione Sociale Italiana. No hay razón alguna para suponer que se tratara ce organizaciones distintas. La pasión de Bakunin por los títulos altisonantes es suficiente para explicar la duplicación. El mando supremo de la sociedad parece haber coincidido en general con el Comité Central de la Fraternidad Internacional de Bakunin en Nápoles. Varios miembros de este centro dirigente de militantes iniciados habrían de desempeñar posteriormente importantes papeles en la historia anarquista. Giuseppe Fanelli, un veterano del cuarenta y ocho, era entonces diputado del parlamento italiano. Cayó de tal modo bajo el encanto de Bakunin que más tarde marchó a la extraña misión, coronada de éxito, por otra parte, de convertir a las

masas españolas al anarquismo. Saverio Frisda, un físico homeópata siciliano, era también miembro de la Cámara de Diputados, pero para la Fraternidad Internacional era más importante como francmasón de grado treinta y tres con gran influencia en las logias del sur de Italia[9]. Carlo Gambuzzi, un abogado napolitano, habría de convertirse en íntimo amigo personal de Bakunin y en el amante de su mujer Antonia, además de ser durante muchos años un activo dirigente del movimiento anarquista italiano. El último miembro importante de esta élite inicial fue Alberto Tucci, otro joven abogado napolitano.

Resulta difícil calcular las dimensiones del movimiento que dirigieron estos hombres, en gran parte a causa de las pretensiones de la organización sobre el papel. Fue creado un Comité Central italiano y el conjunto del país se dividió con optimismo en regiones, en cada una de las cuales los miembros serian controlados por un estado mayor designado por el comité central. Durante esta fase, los bakuninistas, pese a aceptar en general las ideas anarquistas de organización de la sociedad para después de la revolución, todavía no se habían liberado de las formas autoritarias de la tradición conspiratoria dentro de su propia organización. Sin embargo, parece claro que las únicas partes de Italia en que estaban en actividad las ramas de la Fraternidad eran la ciudad de Nápoles y, en Sicilia, Palermo y Sciacca. No existen cifras de confianza acerca de los

9 El propio Bakunin, al igual que Proudhon, era francmasón; el estudio de las vinculaciones entre la Masonería Continental y el movimiento anarquista inicial está todavía por hacer.

miembros de estos grupos, pero probablemente eran pequeños. Además, unos cuantos viejos asociados de Bakunin en Florencia pueden haberse adherido a la Fraternidad como miembros individuales, pues no hay huella alguna de una rama florentina. Parece incluso que las secciones existentes languidecieron tan pronto como Bakunin abandonó Nápoles para ir a Ginebra en agosto de 1867. Parece también acertado suponer que la Fraternidad Internacional, que no se disolvió formalmente hasta 1869, se convirtió en Italia, como en otros lugares, en una organización fantasma de los asociados cercanos a Bakunin.

Durante estos primeros años la vinculación entre Bakunin y sus seguidores italianos fue estrecha. Fanelli, Friscia y Tucci le acompañaron en la Liga por la Paz y la Libertad y posteriormente dimitieron con él para convertirse en miembros fundadores de la Alianza de la Democracia Social. Fanelli, Gambuzzi, Tucci y Friscia, con Raffaele Mileti de Calabria y Giuseppe Manzoni de Florencia, formaron el núcleo del Comité Nacional de la Alianza. También aquí es difícil decir qué fuerza consiguió esta sociedad en Italia, pues a principios de 1869 la organización fue disuelta y sus ramas se convirtieron automáticamente en secciones de la Asociación Internacional de Trabajadores. Los militantes italianos se habían opuesto a este paso, pero fue a partir de esta época –los primeros meses de 1869– cuando empezó a surgir en Italia un movimiento anarquista influyente.

Al principio este movimiento estuvo limitado al Mezzogiorno, y su rama más activa era la de Nápoles, bajo la dirección de

Gambuzzi y del sastre Stefano Caporosso. Se unieron a él muchos artesanos locales y, en el Congreso de Basilea de la Internacional, en septiembre de 1869, Caporosso informaba de una militancia de 600 personas. Dos meses más tarde, la sección napolitana fundó la primera revista anarquista italiana, *L´Eguaglianza*, dirigida por el ex-sacerdote Michel Ángelo Statuti. Sus ideas parecen haberse anticipado a las desarrolladas posteriormente por Georges Sorel, pues afirmaba que las huelgas eran útiles sólo porque desarrollaban el espíritu de solidaridad entre los trabajadores.

Tres meses más tarde *L´Eguaglianza* fue prohibida por la policía, pero la sección napolitana no dejó de florecer. En realidad, tras intervenir en una huelga de curtidores se extendió tan rápidamente que a principios de 1870 la policía local informaba de la existencia de 4.000 militantes. Aparecieron otras ramas en Campania y Sicilia, pero el movimiento tardó todavía un poco en difundirse al resto de Italia. De hecho, las persecuciones policíacas, el encarcelamiento de Gambuzzi y Caporosso y el descubrimiento de *agents provocateurs* entre los miembros de la sección de Nápoles tuvieron como consecuencia un descenso incluso en el sur.

A mediados de 1871, sin embargo, apareció un nuevo grupo de militantes de carácter diferente al de los veteranos de luchas anteriores, reunidos al principio en torno a Bakunin. Sus dirigentes, Carlo Cafiero, Errico Malatesta y Carmelo Palladino, eran todos jóvenes de poco más de veinte años, hijos educados de terratenientes del sur de Italia. Todos procedían de regiones

en las que la miseria campesina era endémica (Cafiero y Palladino de Apulia y Malatesta de Capua, en la Campania). De hecho eran el equivalente italiano de los nobles rusos de conciencia herida que en la misma década sintieron la ardiente necesidad de “ir al pueblo”. Su sentimiento de la injusticia infligida a los pobres y a los desamparados les hizo intolerantes para con el liberalismo pietista de Mazzini. Y con un Garibaldi envejecido y que vacilaba en comprometerse de nuevo en la lucha. Bakunin fue el dirigente hacia quien se dirigieron, aunque Cafiero coqueteó brevemente con Engel y Marx. El triunvirato de Cafiero, Malatesta y Palladino reconstruyó la sección de la Internacional en el Mezzogiorno. Su obra avanzó lentamente, dificultada por nuevas persecuciones policíacas. Y acaso hubiera dado muy pocos resultados de no haber decidido Mazzini emprender una orientación que le puso en manos de Bakunin y que dio a éste la oportunidad de intervenir masivamente en la política de izquierda italiana.

Mazzini, en su ancianidad, se había vuelto muy conservador y muy desconfiado para con los elementos activistas dentro del movimiento republicano italiano. Le inquietaba la creciente influencia del socialismo en Europa, y había denunciado ya la Comuna de París por su ateísmo y su negación del nacionalismo auténtico. En el momento que nos ocupa se volvió contra la Internacional y la atacó en términos parecidos en La Roma del Popolo. Muchos de sus seguidores, que habían admirado el heroísmo de los communards y sabían que algunos de los mejores eran internacionalistas, sintieron repugnancia por esta actitud. Una de las revistas republicanas de izquierda, *Il Gazzetino Rosso* de Milán, publicó el 24 de julio de 1871 una

dura réplica de Bakunin, titulada Réplica de un internacionalista a Giuseppe Mazzini. Bakunin acusaba al veterano dirigente de “volver la espalda a la causa del proletariado” en un momento en que había padecido los horrores de los últimos días de la Comuna. Inmediatamente después de concluir este artículo, Bakunin, que comprendió que en aquel momento la influencia del anarquismo en Italia se hallaba en un punto de equilibrio, empezó a trabajar en un ensayo mucho más largo titulado La teología política de Mazzini y la Internacional, que apareció en otoño de 1871.

La consecuencia inmediata de esta polémica fue la difusión de la organización internacionalista, que entonces empezaba a abrirse camino en el Mezzogiorno y en sus antiguas plazas fuertes de Toscana, Romaña y las Marcas. El 18 de octubre Cafiero dio a Engels una lista de las ciudades en las que se había iniciado la actividad internacionalista; incluía, además de los antiguos centros del sur, Florencia, Parma, Ravena, Pisa, Turín, Milán, Roma y Bolonia. Es difícil señalar cuántas de estas ciudades contaban con secciones activas en esta época. Pero cuando la Federación del Jura publicó su circular de Sonvillier contra el Consejo General en noviembre de 1871, las ramas de Bolonia, Milán y Turín la apoyaron junto con las del sur de Italia.

Por esta época, sin embargo, empezaba a producirse un rápido cambio. Bakunin había hecho circular en un congreso de trabajadores mazzinianos, en noviembre de 1871, un nuevo panfleto titulado Circular a mis amigos italianos que indujo a algunos de los delegados a retirarse del congreso antes que

perdonar la actitud de Mazzini. Al mes siguiente apareció en la Italia central un movimiento de Fascio Operaio (de sindicatos obreros). Este movimiento §e orientó desde el principio hacia el socialismo. En febrero de 1872, una reunión de los militantes de Ravena, Lugo y Forlí se adhirió a la Internacional, adoptando la exigencia anarquista de comunas autónomas. Al mes siguiente las catorce secciones del Fascio de la Romaña convocaron en Bolonia la primera reunión anarquista que tuvo verdaderamente dimensión nacional, pues asistieron también delegados de Nápoles, Turín, Génova, Mantua y Mirándola. El congreso estuvo dominado por un grupo de jóvenes romañolos encabezado por Andrea Costa, un estudiante de filología a quien su entusiasmo por la Comuna de París había conducido a la Internacional. Se uniría a Malatesta y Cafiero como una de las mentes dirigentes del anarquismo italiano durante la mayor parte de la década de 1870.

El Congreso de Bolonia echó por tierra todas las esperanzas que hubieran podido albergar los marxistas de afianzar su influencia, al menos por el momento, en el naciente movimiento socialista italiano. En lo que respecta a la cuestión de la acción política que dividía a Marx y Bakunin, sus delegados votaron en contra de la participación en las elecciones. Afirmaron categóricamente que “todo gobierno autoritario es obra de los privilegiados en detrimento de las clases desheredadas”. También se pronunciaron en favor de una insurrección general encaminada a la solución del problema social. Organizativamente, el congreso tuvo por consecuencia la fundación de una Federación de la Región de Bolonia. Descartó cualquier pronunciamiento en la lucha Marx-

Bakunin, acordando permanecer autónoma y tratar igualmente con el Consejo General y con la Federación del Jura como oficinas de correspondencia. Marx y Engels, que creían que quien no estaba con ellos estaba contra ellos, decidieron que los italianos "se habían desenmascarado a sí mismos como bakuninistas puros". No se equivocaban como el tiempo se encargó rápidamente de demostrar.

La Romaña se convirtió entonces en el centro de la militancia anarquista, en gran parte debido al enérgico trabajo organizativo de Costa. En el resto de Italia se formaron muchas secciones de la Internacional, pero hubo escasa coordinación regional, salvo en Umbría. Solamente la iniciativa de los romañolos y de Fanelli en Nápoles, angustiosamente estimulado por Bakunin –quien deseaba consolidar sus fuerzas para la lucha en la Internacional– reunió a los anarquistas del país en un congreso nacional. Este congreso, que se celebró en Rímini el 4 de agosto de 1872, tuvo importancia histórica. No solamente afianzó la tendencia antiautoritaria del socialismo en Italia durante una década sino que también, indirectamente, fue decisivo para el destino de la Internacional en su conjunto.

Estuvieron representadas veintiuna secciones, y su distribución mostraba los desplazamientos geográficos que se estaban produciendo en la influencia anarquista. El en otro tiempo dominante Mezzogiorno solamente envió delegados de dos secciones. En esta región de campesinos miserables el anarquismo había sido incapaz de hacer progresos fuera de las grandes ciudades. Salvo una sección de Roma, el resto de los

delegados procedía de las provincias del norte y del centro: Romana, Toscana, Umbría y Emilia. Milán, cuyo delegado, Vincenzo Pezza, estaba enfermo debido a su reciente encarcelamiento, envió un mensaje arropado en términos fervientemente antimarxistas. Entre los delegados estaban representadas las dos generaciones de militantes: Fanelli y Friscia por la vieja izquierda publicana, y Costa, Cafiero y Malatesta por la generación más joven.

El congreso creó la Federación Italiana de la Internacional como una simple red de secciones autónomas, cuyos únicos órganos comunes serían las oficinas de correspondencia y estadística. Las acostumbradas resoluciones anarquistas contra la acción política fueron aprobadas por unanimidad, y luego, al tercer día, el Congreso pasó a la cuestión de sus relaciones con el Consejo General y su actitud ante el Congreso de La Haya. Bakunin y sus seguidores en las federaciones española y del Jura habían incitado a los italianos a enviar a La Haya a tantos delegados como fuera posible. Dirigidos por la agresiva retórica de Cafiero y Costa, los italianos aprobaron una amplia y drástica resolución en la que rompían “toda solidaridad con el Consejo General de Londres”. Se negaban a reconocer al Congreso de La Haya y hacían un llamamiento a todos los internacionalistas que compartían su oposición a los métodos autoritarios para que enviaran representantes a un congreso antiautoritario separado que debía celebrarse en Neuchâtel. Así, la Federación Italiana, la ultima en ser fundada en vida de la vieja Internacional, fue la primera en iniciar la ruptura que todos los anarquistas, en el fondo de su corazón, consideraban inevitable.

Los italianos no incluyeron en su resolución apoyo alguno al Congreso de La Haya. Carlo Cafiero acudió a él, pero sólo como observador. Cuando regresaba pasando por Suiza se unió a otros cuatro delegados italianos y participó con ellos en el Congreso de Saint-Imier que confirmó la ruptura con las secciones marxistas de la Internacional.

La militancia desplegada por los italianos en el Congreso de Rímini no disminuyó durante los meses siguientes. No solamente cortaron sus relaciones con los marxistas sino que también se negaron a cualquier alianza con los republicanos de izquierda y cada día se aproximaban más a una actitud bakuninista coherente. Esto no implicaba una mera insistencia en las formas libertarias de organización económica y social. Implicaba también la decisión de que, como declaraba una publicación clandestina, “hoy la propaganda ya no es bastante; debemos organizamos para la lucha”. Está claro que lo que esto significaba era la lucha insurreccional. A medida que esta actitud se volvía más extremada, también el movimiento anarquista se hacía más fuerte en Italia. Cuando en marzo de 1873 se celebró en Bolonia el segundo congreso nacional, sus cincuenta y tres delegados representaban a 150 secciones, siete veces más que las representadas en el primer congreso habido siete meses antes.

El gobierno italiano observaba con preocupación este rápido crecimiento de la Federación. El ministro del Interior envió instrucciones a las autoridades provinciales para que destruyeran la Internacional en sus regiones. La policía penetró en el Congreso de Bolonia y detuvo a Cafiero, Costa y

Malatesta. Los restantes delegados se limitaron a cambiar de lugar de reunión y prosiguieron sus deliberaciones, con resoluciones adecuadamente desafiantes que atacaban la persecución de que habían sido objeto. Además de la reafirmación de principios generales, la resolución más importante adoptada por el Congreso de 1873 fue un llamamiento en favor del trabajo de propaganda entre los campesinos, con la esperanza de destapar la gran reserva de los "catorce millones de campesinos de Lombardía y de las provincias del sur que agonizan a causa de la fiebre y el hambre y que aguardan ansiosamente la hora de la emancipación". El intento de realizar esta esperanza e inducir a los campesinos a la acción habría de tener una gran influencia en la futura actividad anarquista.

En la Italia del siglo XIX ser objeto de la persecución policíaca no era nada deshonroso ni siquiera temible. Los sufrimientos de los héroes del Risorgimento se habían convertido casi en una señal de mérito. Los esfuerzos del gobierno por desacreditar a la Internacional simplemente dieron a sus secciones nuevos militantes. En los primeros meses de 1874, que había de ser uno de los años dramáticos del anarquismo italiano, la policía y los anarquistas –que preparaban estimaciones separadas– llegaron aproximadamente a la misma conclusión: que los miembros de la Internacional pasaban de 30.000. Además, debido en gran parte a las actividades de Costa, que estaba en contacto constante con Bakunin, este pequeño ejército de anarquistas quedó finalmente unido por una red organizativa que operaba a

través de diez federaciones regionales, extendiéndose a todos los distritos de Italia e incluso a Cerdeña.

En este momento fue cuando los anarquistas italianos decidieron trasladar el centro de sus actividades de los salones de los congresos al campo abierto de la lucha revolucionaria. Cafiero y Malatesta no aparecieron realmente hasta 1876 como misioneros de la propaganda por los hechos, llevándola como un nuevo evangelio al resto del movimiento anarquista internacional. Aquel año Malatesta declaraba en el *Bulletin* de la Federación del Jura: "La Federación Italiana cree que el hecho insurreccional, destinado a afirmar con actos los principios socialistas, es el medio de propaganda más eficaz". Adoptado por los teóricos de Francia y España, este punto de vista italiano dominó las actividades anarquistas europeas durante la década de 1880. Pero como cuestión de táctica práctica, surgió de las circunstancias del movimiento italiano ya en 1873.

Por entonces los anarquistas habían conquistado un considerable apoyo popular. Pero –recordando las tradiciones revolucionarias italianas– habían comprendido que sólo podían conservar su posición si emulaban dramáticamente las hazañas de los garibaldinos y de los mazzinianos. "La acción violenta –decía Andrea Costa, recordando aquellos momentos– se consideraba [...] una necesidad [...] para plantear el problema, para mostrar el nuevo ideal por encima de los antiguos." El invierno de 1873-1874 fue de miseria e intranquilidad. Sus huelgas y las manifestaciones de los parados dieron a los anarquistas oportunidad de hacer una demostración de acción

directa a pequeña escala. Pero esto no era suficiente; lo que se necesitaba era un programa de acción deliberadamente planeado. Con esta finalidad los militantes dirigentes de la Federación dieron nueva vida a la antigua idea de Bakunin de una organización secreta interna para iniciar la acción insurreccional. De acuerdo con ello, a finales de 1873 crearon, como grupo en la sombra dentro de la Internacional, un Comité Italiano para la Revolución Social que actuaba enteramente por medios clandestinos. Su objetivo era provocar una serie de levantamientos bien planeados en partes de Italia cuidadosamente seleccionadas. Así se esperaba iniciar una reacción en cadena de toda una serie de insurrecciones regionales, en las que las secciones de la Internacional orientarían los levantamientos de las masas hacia una revolución social general.

El Comité de Revolución Social planeó una acción detallada para el verano de 1874. La noche del 7 al 8 de agosto, los anarquistas de la Romaña asaltarían Bolonia y la noticia del éxito sería la señal para levantamientos en Roma, Florencia, Palermo y Livorno, así como en las zonas campesinas de Apulia y Sicilia. Después se esperaba que la conflagración se extendiera a través de Italia y se realizara la “liquidación social”. Era un proyecto temible, pero la acción de los internacionalistas distó mucho de igualar sus intenciones. La policía consiguió a través de confidentes un amplio conocimiento de sus planes, y el día anterior al gran levantamiento detuvo a Andrea Costa, el organizador clave de la insurrección. La conjura había recibido una herida; pero no había sido desarticulada. El 7 de agosto, por la mañana,

apareció en las ciudades y aldeas de toda Italia una proclama del Comité Italiano para la Revolución Social llamando a los trabajadores “a luchar hasta la muerte por la abolición de todos los privilegios y la emancipación completa de la humanidad”.

Los planes de la insurrección de Bolonia fueron bien estudiados. Un millar de boloñeses debían reunirse en dos puntos situados fuera de la ciudad. Allí se les unirían 3.000 insurgentes de otras ciudades de la Romaña. La fuerza unida marcharía en dos columnas sobre la ciudad, donde Bakunin estaba esperando para sumarse a ella. Una columna atacaría el arsenal –dos sargentos habían prometido ya dejar abiertas las puertas–. Luego distribuirían las armas a los demás insurrectos, que, entretanto, habrían alzado barricadas con materiales reunidos previamente en determinados puntos clave.

Los rebeldes boloñeses se reunieron en número considerable. Por lo que respecta a las fuerzas de otras ciudades que habían prometido reunirse en Imola, en vez de las 3.000 personas esperadas, llegaron menos de 200. De todos modos partieron hacia Bolonia, pero fueron interceptadas en el camino por los carabinieri y las tropas, y quienes evitaron la detención huyeron a los montes. Los boloñeses, tras aguardar en vano la columna de apoyo, enterraron sus armas en los campos y se dispersaron. Los levantamientos proyectados en otras ciudades italianas resultaron frustrados por la acción de la policía, que estaba alerta. Solamente en Apulia consiguió Malatesta alzar quijotescamente el estandarte de la revuelta a pesar de que sus esperanzas estaban manifiestamente

condenadas al fracaso. Hay un sombrío humor en su propia descripción de los acontecimientos. Muestra la calidad de este hombre que pronto habría de convertirse en el verdadero dirigente del anarquismo italiano y que seguiría siéndolo durante medio siglo.

> Varios centenares de confederados habían prometido estar en Castel del Monte. Llegué allí, pero de todos los que habían jurado acudir nos encontramos solamente seis. No importa. Se abre la caja de las armas; está llena de trabucos viejos. *Non fa niente*, nos armamos y le declaramos la guerra al ejército italiano. Llevamos adelante la campaña durante varios días, tratando de comprometer a los campesinos en nuestro bando, pero sin obtener respuesta alguna. Al segundo día tenemos un combate con ocho carabinieri, que dispararon contra nosotros imaginando que somos muy numerosos. Tres días después advertimos que estábamos rodeados de soldados; sólo podíamos hacer una cosa. Enterramos las escopetas y decidimos dispersarnos. Yo me oculté en un vagón de heno y de este modo conseguí escapar de la zona de peligro.

Malatesta fue realmente detenido en Pesaro cuando iba hacia el norte, camino de Suiza, y se reunió en la cárcel con los demás dirigentes anarquistas. El resultado final del gran plan de liquidación social fue que la Internacional quedó aplastada en Italia por varios meses. Muchos de sus militantes activos estaban entre rejas o en el exilio, sus secciones fueron dispersadas y su prensa prohibida. Por otra parte, los insurrectos se granjearon una gran simpatía popular, no

porque fueran anarquistas sino por haber desafiado al gobierno de Víctor Manuel. La consiguiente absolución de estos hombres manifiestamente culpables ante la ley por parte de jurados respetables se convirtió en un gesto popular adicional contra un régimen que poco había hecho por paliar los males económicos y sociales. En junio de 1876 todos los insurrectos habían sido declarados “no culpables” y puestos en libertad. Su principal sufrimiento había sido ocasionado por la lentitud de la justicia, que mantuvo en la cárcel sin juicio a algunos de ellos durante casi dos años.

La Internacional empezó a reconstruir su organización en 1876, reforzada por el éxito propagandístico de los juicios, con sus interminables discursos revolucionarios –Andrea Costa solamente permaneció en el estrado de los testigos durante tres días– y por el retorno de sus militantes más activos a la vida pública. Las federaciones regionales fueron puestas nuevamente en funcionamiento y celebraron conferencias en Bolonia, Florencia y Jesi, sin ser molestadas por la policía. La prensa anarquista revivió con la aparición de *Il Nuovo Risveglio* en Livorno y de *Il Martillo* en Fabriano. Finalmente, se convocó un congreso nacional para finales de octubre en Florencia. También esta vez la policía se puso en movimiento, temiendo –o pretendiendo temer– que el objetivo real del congreso fuera planear otra serie de levantamientos. Andrea Costa y otros delegados fueron detenidos en la estación cuando llegaron a Florencia, mientras la sala de reuniones del congreso era ocupada por la policía. Pero todavía quedaron en libertad casi cincuenta delegados, y el congreso se celebró finalmente en un

bosque en las faldas de los Apeninos, -con una lluvia incesante durante todo el día.

Cafiero y Malatesta dominaron el congreso. Bajo su influencia los delegados adoptaron un programa intransigentemente insurreccional y antipolítico. Más importante, al menos teóricamente, fue una resolución que mostraba que los italianos se alejaban del colectivismo bakuninista hacia el anarco-comunismo: “Cada uno debe hacer por la sociedad todo lo que le permitan sus capacidades. Y tiene derecho a exigir de la sociedad la satisfacción de todas sus necesidades, en la medida que sea posible, dado el estado de la producción y la capacidad de la sociedad”.

Sin embargo, cualesquiera que fuesen sus ideas sobre las cuestiones económicas, los sueños del hecho revolucionario, como piedra que precipita un alud, obsesionaban todavía las mentes de los dirigentes anarquistas. A pesar del fracaso del levantamiento de Apulia en 1874, Cafiero y Malatesta seguían convencidos de que en los corazones del campesinado del sur había material inflamable. Durante el verano de 1877, tras complicados preparativos, instalaron sus cuarteles generales, en la aldea montañosa de San Lupo, cerca de Benevento, en la Campania. Habían reclutado al revolucionario ruso Stepniak y a un guía montañero llamado Salvatore Fariña, que al final resultó ser un espía de la policía. Sus actividades condujeron a la llegada de los carabinieri antes de que hubieran madurado los planes de los conspiradores. Tras un breve tiroteo, en el que uno de los policías resultó mortalmente herido, veintiséis anarquistas cargaron sus bagajes a lomo de mula y se

internaron en los Apeninos. Dos días después, la mañana del 8 de agosto –era domingo–, la pequeña tropa descendió a la aldea de Letino llevando sus banderas rojas y negras. En presencia de los campesinos reunidos, Cafiero destituyó al rey Víctor Manuel y sus compañeros quemaron solemnemente los registros de contribuciones locales.

Los aldeanos aplaudieron este último acto, y el padre Fortini, párroco de Letino, dio la bienvenida a los anarquistas como "verdaderos apóstoles enviados por el Señor para predicar su divina ley". Fueron distribuidos los mosquetes de la milicia y Cafiero exhortó al pueblo a utilizarlos y a defender su propia libertad. Luego, guiados por el padre Fortini, la banda de anarquistas pasó a la aldea vecina de Gallo, donde el padre Tamburini también les dio la bienvenida y fue de casa en casa gritando a la gente: "No temáis nada. Son gente honrada. Ha habido un cambio de gobierno y queman las listas de la contribución". En Gallo los insurrectos no solamente quemaron las listas sino que también se apropiaron del dinero para seguridad del recaudador y rompieron en el molino local la medida con la que se medía el impuesto en harina.

Todo esto causó las delicias de los campesinos. Era una buena acción práctica que podía ahorrarles unas cuantas liras de impuestos debido a la confusión que resultaría de ello. Pero ni los hombres de Letino ni los de Gallo se sintieron inclinados a tomar las armas por la causa. Observaron muy razonablemente que, aunque estaban agradecidos a los insurrectos por lo que habían hecho, sus parroquias no podían defenderse por sí solas contra toda Italia. "Mañana llegarán los

soldados y tirarán contra todo el mundo.” Sus profecías resultaron en parte verdaderas. Un batallón y medio de infantería, dos escuadrones de caballería y dos compañías de bersaglieri fueron desplegados contra la pequeña banda de insurrectos, que partió hacia los montes una vez más. Se empaparon de lluvia, atravesaron ventiscas y finalmente se perdieron en la niebla. Por último se refugiaron en una casa de campo, donde fueron rodeados y capturados, demasiado agotados para oponer una resistencia eficaz. Su pequeño y cómico intento fue una profecía del destino que aguardaba a los esfuerzos anarquistas por llegar al campesinado italiano. A diferencia de los trabajadores del campo del sur de España, los del sur de Italia fueron impermeables al mesianismo libertario. En Italia el anarquismo habría de seguir siendo en su mayor parte un movimiento de las pequeñas ciudades.

El levantamiento de Benevento inició otro ciclo de represión gubernamental: encarcelamientos, prohibiciones de publicaciones y organizaciones, seguidos de las acostumbradas absoluciones de los presos internacionalistas por tribunales hostiles a la monarquía de los Saboya. A finales de año, se reorganizó la Internacional, legalmente prohibida. En abril de 1878 un congreso secreto celebrado en Pisa decidió una “insurrección general” a escala nacional, “sin reparar en sacrificios, pues no está muy lejos el día en que el proletariado armado derrocará lo que quede de la burguesía, el trono y el altar”. Una serie de congresos locales aprobaron debidamente el plan, pero los fracasos de Bolonia y Apulia y Benevento habían minado el entusiasmo incluso de los militantes más partidarios de la insurrección. Los planes de una revolución de

ámbito nacional nunca pasaron del estadio de las conversaciones.

En cambio, acaso como consecuencia de la frustración colectiva, comenzaron los actos de violencia individuales. El 17 de noviembre de 1878, ante la noticia de que el nuevo rey Umberto conducía un coche por las calles de Nápoles, un cocinero llamado Giovanni Passanante saltó sobre su carruaje y trató de apuñalarle con un cuchillo en el que estaban grabadas las palabras: "¡Viva la república internacional!" No había prueba alguna de la vinculación de Passanante con un grupo anarquista. La opinión popular –y tal vez no injustificadamente– vio una relación entre su acción y las exhortaciones recientemente aparecidas en la prensa libertaria a acabar con "todos los reyes, emperadores, presidentes de las repúblicas y sacerdotes de todas las religiones", como "auténticos enemigos del pueblo". Al día siguiente de la tentativa de Passanante fue arrojada una bomba en un desfile monárquico en Florencia y resultaron muertas cuatro personas. Dos días después explotó una bomba en medio de una multitud en Pisa, sin ningún resultado fatal. Hay una gran posibilidad de que la bomba de Florencia fuera arrojada por un *agent provocateur*, pero es seguro que la de Pisa la lanzó un anarquista.

Estos actos se convirtieron en un pretexto para una persecución todavía mayor contra la Internacional. A finales de 1878 todo militante anarquista conocido, fuera o no sospechoso de complicidad con los actos terroristas, estaba en la cárcel o en el exilio. El gobierno intentó persuadir a los

tribunales de que consideraran asociación de malhechores a la Internacional, lo cual justificaría automáticamente la detención de sus miembros. El intento fracasó, pues los tribunales comprendieron que no era posible hacer a la Internacional responsable de los actos de unos individuos que –como Passanante– podían no pertenecer a ella. Pero la consecuencia final de la incesante presión mantenida por la policía durante el invierno de 1878 y la primavera de 1879 fue el aplastamiento de la Internacional como organización.

Su fracaso en el intento de revivir se debió en gran parte a que los dinámicos jóvenes dirigentes que habían guiado el movimiento a lo largo de los años comprendidos entre 1871 y 1877 ya no estaban en activo en Italia. Cafiero y Malatesta se hallaban en el exilio. El primero, presidiendo el grupo de expatriados que se había reunido en Lugano, y el segundo viajando por Europa y Oriente en busca de la aventura revolucionaria. Más seria todavía que su ausencia fue la deserción de Costa. En 1877 Costa acudió al último congreso de la Internacional de Saint-Imier en Verviers, y siguió allí, en colaboración con Paul Brousse, una línea coherentemente extremista. Poco después, en París, fue detenido y encarcelado durante dos años por actividades relacionadas con el renacimiento del movimiento anarquista allí. En 1879, todavía en la cárcel, anunció su abandono del anarquismo. Escribió una carta, que el socialista moderado Bignami publicó en II Plebe de Milán, anunciando que ahora creía en la acción política. Aunque es imposible seguir la evolución mental por la que Costa llegó a su nuevo punto de vista, resulta significativo que ya en 1877 se hubiera vuelto en contra del insurreccionismo y

tratará de convencer a Cafiero y a Malatesta de que abandonaran sus planes para el levantamiento de Benevento. Costa habría de poner su gran elocuencia y su popularidad en la Romaña al servicio de la causa del socialismo parlamentario. En 1882 fue elegido para la Cámara de Diputados, y durante los años siguientes desempeñó un destacado papel en la creación del Partido Socialista en Italia.

Todos los íntimos de Costa en la élite anarquista le denunciaron. Sólo uno de ellos, Cafiero, le siguió finalmente en su apostasía. En marzo de 1882, inesperadamente, publicó una declaración en Milán, haciendo un llamamiento a los anarquistas italianos para que se unieran a la socialdemocracia, y poco después apoyó las candidaturas de socialistas parlamentarios. Con todo, sus antiguos amigos encontraron una explicación piadosa para la deserción de Cafiero cuando, en la primavera de 1883, fue hallado vagando desnudo por las colinas que rodean Florencia. Nunca recuperó la salud mental, y murió en 1892 en un manicomio, atormentado por la idea de que las ventanas de su habitación podían darle una ración de luz solar superior a la que le correspondía.

La deserción de Costa fue consecuencia de sus convicciones personales, pero coincidió con un deslizamiento general hacia el socialismo parlamentario entre los trabajadores italianos. De 1878 en adelante los anarquistas se convirtieron en una minoría en decadencia. Cierto es que en diciembre de 1880, cuando se reunió un congreso socialista con delegados de quince ciudades del norte de Italia en la villa ticinesa de Chiasso, los refugiados anarquistas de Lugano consiguieron lo

que desde su punto de vista era una victoria. Cafiero, como presidente del congreso, propugnó elocuentemente una política de abstencionismo político. Los anarquistas consiguieron un nuevo y formidable recluta en la persona de Amilcare Cipriani, un veterano, todavía joven, del Risorgimento. Había combatido con Garibaldi en Aspromonte y acababa de regresar de Nueva Caledonia, donde había estado deportado por su participación en la Comuna de París. Cipriani fue quien formuló una declaración, a la que se adhirió la gran, mayoría del congreso, proclamando qué solamente una insurrección armada ofrecía alguna esperanza a las clases trabajadoras italianas. Pero esta declaración fue principalmente obra de exiliados que ya empezaban a perder de vista las realidades de Italia a comienzos de la década de 1880. Su ineficacia quedó demostrada por su escasa plasmación en acciones reales.

Los exiliados de Lugano crearon, en efecto, un nuevo Comité Revolucionario, y –si hay que dar crédito a los informes de la policía– planeaban un levantamiento en la Romaña para la primavera siguiente. Los anarquistas italianos serían ayudados por una legión de exiliados políticos rusos y communards franceses encabezados por Cipriani. Es seguro que Cipriani y Cafiero cruzaron la frontera y viajaron secretamente a Roma en enero de 1881, pero Cipriani fue detenido en Rímini y Cafiero volvió a atravesar la frontera en sentido inverso.

Por aquella época la actividad anarquista en Italia había descendido en realidad al funcionamiento esporádico de los grupos locales, con escasa organización regional y sin que

quedara nada de organización nacional. Al Congreso Internacional de 1881 solamente asistieron dos delegados italianos, Malatesta y Saverio Merlino. Este último, un joven abogado que había sido compañero de escuela de Malatesta y que se había introducido en el movimiento por su interés en el caso de los insurrectos de Benevento. Malatesta representaba a una federación regional, la de Toscana, y unos dieciséis grupos individuales, en su mayoría del Mezzogiorno. Piamonte y la Romaña se hallaban representados también. Pero ni Malatesta ni Merlino tenían mandatos de grupos de antiguas plazas fuertes anarquistas tan importantes como Bolonia, Roma o Milán. Por otra parte, Malatesta representaba a grupos expatriados de Constantinopla, Marsella, Ginebra y Alejandría.

Aquí surge ya un esquema que habría de caracterizar al anarquismo italiano al menos durante un cuarto de siglo. Durante este período hubo en Italia muchos anarquistas individuales. Continuaron formando grupos locales, pero, en parte por la persecución policíaca y en parte por su desconfianza por la organización, raramente formaron federaciones como las de los años setenta. Una ilusoria apariencia de gran actividad la daba el gran número de publicaciones anarquistas que aparecían. Durante los seis años comprendidos entre 1883 y 1889, por ejemplo, Max Nettlau, el infatigable bibliógrafo, señala trece ciudades en las que se publicaban semejantes revistas. Todas ellas, sin embargo, fueron de efímera duración, sobreviviendo algunas Un solo número y sin que la más longeva pasara de unos pocos meses de vida. Ahora el anarquismo se mantenía en Italia por la actividad fenomenal de unos cuantos individuos, entre los

cuales Malatesta y Merlino destacaron particularmente durante los años ochenta y noventa. Los grupos existentes desaparecían constantemente. Cambiaban de militantes no solamente a causa de la represión gubernamental sino porque los anarquistas compartían la inclinación de tantos otros italianos de este período a emigrar a donde hubiera la posibilidad de una vida mejor.

Lo que distinguió a los italianos de los anarquistas de otros países fue que con la emigración, se convirtieron en misioneros de sus ideas. Hombres y mujeres como Malatesta, Merlino, Pietro Gori, Camillo Berneri y su hija, Marie Louise Berneri, ejercieron una influencia continuada sobre el pensamiento y la actividad anarquista internacional hasta mediados del presente siglo. En todo Oriente, los primeros grupos anarquistas fueron italianos. En América latina y en Estados Unidos los inmigrantes italianos desempeñaron un papel muy importante en la difusión de las ideas anarquistas durante la década de 1890. Publicaron más revistas para emigrados que los restantes grupos nacionales juntos.

Cierto que los dirigentes anarquistas italianos, y particularmente Malatesta, se opusieron a las acciones del terrorismo individual. Pero los asesinos italianos cobraron una dudosa fama durante los últimos años del siglo XIX por la inexorabilidad con que actuaban como verdugos autodesignados de los jefes de estado de muchas partes de Europa. El asesinato por Caserío del presidente francés, Sadi Carnot, en 1894, fue solamente el primero de una serie de espectaculares asesinatos políticos realizados por italianos. En

1897 Michele Angiolillo viajó a España y mató al primer ministro reaccionario, Antonio Cánovas. En 1898 Luigi Luccheni realizó uno de los más abominables asesinatos políticos al apuñalar a la trágica y dulce emperatriz Isabel de Austria en Ginebra. Y en 1900 el rey Umberto de Italia, que ya había escapado a dos atentados, fue muerto finalmente por Gaetano Bresci cuando asistía a una fiesta campestre en Moscú. Caserio, Angiolillo y Luccheni parecen haber sido fanáticos obsesos que actuaron por iniciativa propia con el deseo de golpear las cabezas simbólicas del sistema de injusticia y de autoridad que aborrecían. Bresci, por otra parte, parece haber sido el agente predilecto de un grupo anarquista de Paterson, en New Jersey.

Los actos de estos asesinos contribuyeron a. dar al anarquismo su mala reputación y proporcionaron una excusa para la continuada persecución del movimiento en general por parte del gobierno italiano. No fueron, sin embargo, algo característico del movimiento durante los años ochenta y noventa. Hubo otros anarquistas italianos que viajaron al extranjero con la esperanza de crear colonias de Utopía que demostraran experimentalmente la posibilidad de vivir en un comunismo voluntario. La más famosa fue la Colonia Cecilia del Brasil. Cierto número de anarquistas abandonó Italia en febrero de 1890 para hacerse cargo de la tierra que les había concedido el gobierno del Brasil de acuerdo con su política de fomentar la inmigración. Durante el primer año se produjo un comienzo coronado por el éxito, y en la primavera de 1891 vivían y trabajaban en la colonia unas 200 personas. Pero solamente duró cuatro años. A mediados de 1894 había partido el último de sus miembros. El fracaso fue debido a

varias causas: indudablemente, una de ellas fue la inadecuación de la tierra concedida a los colonos. Más importantes aún fueron las crecientes y acusadas diferencias de opinión que surgieron en torno a todas las cuestiones de acción y de organización imaginables, y que finalmente dividieron a la comunidad –como habían dividido a tantas otras comunidades– en facciones irreconciliables.

La mayoría de los anarquistas italianos, sin embargo, no fueron asesinos individualistas ni utópicos de mentalidad comunitaria. En este período, tanto en Italia como en el extranjero, combinaron la agitación con una precaria existencia económica. La carrera de Malatesta durante estos años, pese a ser excepcional en su aventurerismo dramático, parece resumir casi todo el carácter del movimiento tras el colapso de la Internacional a finales de la década de 1880.

Malatesta, que –pese a las leyendas que cristalizaron rápidamente en torno a él– no estaba en absoluto emparentado con el Tirano de Rímini, procedía de la clase propietaria agraria del sur de Italia. Como estudiante de medicina en la Universidad de Nápoles, se unió al movimiento republicano estudiantil y fue expulsado por participar en manifestaciones. Poco después se hizo anarquista, y a partir de su conversión decidió subordinar todos sus demás intereses a la causa revolucionaria. Aprendió el oficio de electricista y cuando sus padres le legaron una propiedad en Capua se desprendió de ella inmediatamente dando las casas a los arrendatarios.

Las actividades de Malatesta en Italia durante los años setenta, que hemos descrito ya, tuvieron el contrapunto de sus primeras expediciones al extranjero. Tras ser absuelto en relación con el levantamiento de Apulia en 1874, viajó en torno al Mediterráneo durante dos años, conspirando en España y tratando vanamente de llegar a Bosnia para participar en la rebelión contra los turcos que estalló en 1875. Regresó a Italia para dirigir la insurrección de Benevento de 1877. Tras ser absuelto por este asunto, reemprendió sus andanzas –que esta vez le llevaron desde Alejandría, pasando por Siria y Turquía, hasta Grecia– perseguido por la policía y fundando grupos anarquistas italianos en casi todos los países en que entró. Tras un breve intervalo en la Romaña viajó durante algún tiempo por países francófonos. En París desafió al renegado anarquista Jules Guesde –que era ya un destacado socialista parlamentario– a un duelo que nunca tuvo lugar. Finalmente, llegó a Londres a tiempo para participar en el Congreso Internacional de 1881. Allí encontró a Cafiero, y colaboró con él en Insurrecciones de corta vida, que probablemente fue la primera revista anarquista italiana en el exilio que apareció fuera de Suiza.

Malatesta no regresó a Italia hasta 1883, cuando Merlino y él trataron de reorganizar la Internacional para contrarrestar la creciente influencia de Costa y su propaganda política. Bajo su influencia se reforzaron los grupos de Roma, Florencia y Nápoles. Malatesta fundó una revista, *La Questione Sociale*, dedicada particularmente a atacar al Partido Socialista. El y Merlino fueron detenidos poco después. Fueron juzgados en Roma en febrero de 1884 y sentenciados a condenas de tres

años de prisión por pertenecer a una organización prohibida. Al mismo tiempo se condenaba a treinta meses a cada uno de los cincuenta y ocho florentinos que firmaron una declaración en su apoyo. Se recurrió contra las sentencias, y, finalmente, al cabo de un año, fueron reducidas. Entretanto, los presos quedaron en libertad y llevaron a cabo sus actividades de propaganda hasta que estalló en Nápoles la epidemia de cólera de 1885. Malatesta y sus amigos se trasladaron inmediatamente a la ciudad afectada, donde trabajaron con completo desprecio por su propia seguridad hasta el fin de la epidemia. Se dice que el gobierno italiano ofreció una medalla a Malatesta, pero no pensó en amnistiarlos. En consecuencia él y muchos de sus camaradas florentinos escaparon a la Argentina antes de que llegara el momento de presentarse ante el tribunal. La leyenda de Malatesta nos cuenta cómo, perseguido en todo momento por la policía, se introdujo en una caja que al parecer contenía una máquina de coser. De este modo fue trasladado a bordo del barco de un capitán amigo.

En Buenos Aires encontró Malatesta los comienzos de un movimiento inspirado por Ettore Mattei, un emigrante de Livorno que en 1884 había fundado el Circolo Comunista-anarchico. Malatesta abrió un taller de mecánica y volvió a publicar *La Questione Sociale*. En un intento misionero característico, la convirtió en una revista bilingüe italo-española. Cuando escasearon los fondos Malatesta y un grupo de compañeros suyos emprendieron una expedición de prospección minera por las tierras vírgenes de la Patagonia. Encontraron realmente oro en uno de los ríos, pero fueron

desposeídos casi inmediatamente por una compañía que había sobornado a los funcionarios del gobierno para que trasladaran la concesión.

Malatesta regresó a Europa durante el verano de 1889. Se estableció en Niza, desde donde esperaba influir sobre los asuntos de su tierra publicando una revista, *Associacione,* que había de ser distribuida clandestinamente en Italia. Pronto la policía francesa empezó a perseguir sus actividades. Abandonó el país por el clima más tolerante de Londres. Alquiló una casa en Fulham, instaló una imprenta y reanudó la publicación de *Associacione.* La revista expiró cuando Malatesta cayó enfermo de pulmonía. Uno de sus camaradas escapó con los fondos editoriales.

Entretanto en Italia se habían producido nuevos estallidos de agitación, particularmente durante las celebraciones del Primero de Mayo de 1890. Estos disturbios, fomentados algunos de ellos por republicanos y anarquistas y otros, por evidentes reacciones populares espontáneas contra las estrecheces económicas, contribuyeron a producir un visible renacimiento de la influencia anarquista. En enero de 1891 se reunieron en Capulago, en Ticinio, unos ochenta y seis delegados, que afirmaban representar a varios centenares de grupos de toda Italia, Malatesta y Cipriani fueron los principales oradores de la reunión, que decidió fundar el Partido Anarquista-Socialista-Revolucionario. Se quiso unir a todas las organizaciones y puntos de vista libertarios dispersos en un movimiento insurreccional contrario a toda clase de gobierno, fuera de derecha o de izquierda. La división entre las

dos tendencias de la izquierda quedó finalmente establecida cuando los socialistas, reunidos poco después en Génova, decidieron formar un nuevo partido unido del que estarían formalmente excluidos los anarquistas.

Después del congreso Malatesta viajó secretamente a Italia, donde empleó algún tiempo organizando grupos en la región de Carrara. Entre los trabajadores de las canteras de mármol había una fuerte tradición anarquista que perduró hasta la década de 1950. De regreso a Suiza, fue detenido en Lugano. Los italianos pidieron su extradición, pero los suizos se negaron a ello y Malatesta regresó a Londres en septiembre de 1891. Al año siguiente estaba en España y en 1894 regresó a Italia. En 1896 participó en las tormentosas sesiones del Congreso de Londres de la Segunda Internacional, donde los anarquistas fueron finalmente expulsados de las filas del socialismo mundial. Al año siguiente volvió de nuevo a Italia y se estableció en Ancona. Aquí empezó a publicar otro periódico, y obtuvo tanta influencia entre los trabajadores de las fábricas y portuarios que las autoridades pronto empezaron a inquietarse por su presencia. Se buscó un pretexto para detenerle y condenarlo a seis meses de cárcel por actividades subversivas. Acaso fuera una suerte para su propia seguridad que todavía se hallara confinado durante las jornadas de mayo de 1898, cuando estallaron fuertes algaradas en el Mezzo-giorno que se extendieron a Florencia y Milán. En estas ciudades se produjeron luchas callejeras y varios manifestantes resultaron muertos por las fuerzas gubernamentales. Bresci mató al rey Umberto en venganza por la severa represión de aquel año.

Como consecuencia del tenso ambiente que siguió al levantamiento de 1898 Malatesta no fue puesto en libertad al expirar su condena. Fue confinado con cierto número de dirigentes del movimiento, por cinco años en la isla de Lampedusa. No permaneció mucho tiempo allí. Un día de tormenta él y tres de sus camaradas se apoderaron de un bote y se hicieron a la mar desafiando las agitadas olas. Fueron lo suficientemente afortunados para ser recogidos por un barco que iba rumbo a Malta, desde donde Malatesta navegó hasta los Estados Unidos. Su vida dio una vez más un giro sensacional que estuvo a punto de acabar con él. Se vio implicado en una disputa con los anarquistas individualistas de Paterson. Insistían en que el anarquismo implicaba la ausencia de toda organización y en que todo hombre debe actuar en solitario según sus impulsos. Al final, en un turbulento debate, el impulso individual de un compañero le indujo a disparar contra Malatesta, que resultó malherido, pero se negó obstinadamente a dar el nombre de su agresor. El cuasi-asesino huyó a California y Malatesta finalmente se recuperó. En 1900 tomó pasaje para Londres, que se había convertido en su lugar de exilio favorito.

No regresó a Italia hasta 191 3, y empleó gran parte del tiempo que media hasta esta fecha en hacer funcionar un pequeño taller de electricista. Trató de influir en los asuntos de su país escribiendo en la prensa y publicando panfletos que circulaban ampliamente en Italia, donde su influencia, incluso desde el exilio, continuó siendo fuerte, particularmente en el sur y en Toscana y Romaña.

Ni siquiera en Londres, donde desempeñó un papel muy secundario en el movimiento anarquista, centrado en torno a Kropotkin y Freedom, pudo mantenerse Malatesta al margen de los disturbios. Apenas evitó verse comprometido en el famoso asunto de Sidney Street. Un miembro de la banda de terroristas letones implicada en aquella extraña batalla había sido mecánico de su taller. Dos años después, en 1912, fue encarcelado por injurias, pues con mucha propiedad había calificado a un tal Belleli de espía de la policía. También fue condenado a la deportación. Solamente las enérgicas protestas de Kropotkin a John Burns, entonces ministro del gobierno Campbell-Bannerman, impidieron el cumplimiento de la orden.

Durante la ausencia de Malatesta el movimiento anarquista italiano siguió siendo una minoría, y además no siempre activa, en comparación con los socialistas parlamentarios. A pesar de todo, su influencia se mantuvo en parte por la angustia económica y en parte por los métodos violentos habitualmente empleados por el gobierno para reprimir las huelgas y manifestaciones. En tiempos de lucha, éstas, indujeron a muchos trabajadores a guiarse por los consejos anarquistas de la acción directa. Por esta razón el número de militantes del movimiento fluctuó mucho. Algunos lugares, como Carrara, Forlí, Lugo, Ancona y Livorno, fueron siempre plazas fuertes anarquistas, y el movimiento tuvo influencia generalmente en la Toscana, la Romaña y en la región de Nápoles. Pero los grupos anarquistas tendían en todas partes a ser poco estables, debido a la persecución policíaca. Por otra parte los intentos de crear una organización nacional fracasaron debido al énfasis en la autonomía local que los italianos compartían con los

franceses. El Partido Anarquista-Socialista-Revolucionario fundado en los años noventa no llegó a cristalizar en nada. El congreso general anarquista celebrado en Roma en 1907, por influencia del Congreso Internacional de Ámsterdam del mismo año, no llevó a una organización nacional efectiva. Algunos de los intelectuales anarquistas, encabezados por Luigi Fabbri, trataron de crear un movimiento de educación progresiva centrado en torno a la revista de Fabbri, Universita Popolare, y en este terreno consiguieron una influencia limitada.

Al igual que en Francia, fue el sindicalismo lo que produjo un renacimiento real de la tendencia libertaria a principios del siglo XX en Italia. Ello explica el énfasis de Malatesta sobre la relación entre el comunismo anarquista y el sindicalismo en el Congreso de Ámsterdam. Durante los primeros años del presente siglo surgieron dos grupos en los sindicatos italianos: los federalistas, que propugnaban fuertes sindicatos nacionales, y los cameralistas, que ponían el acento en la solidaridad local a través de las Cámaras de Trabajo, parecidas a las Bourses de Travail francesas. Al principio las dos tendencias trabajaron hombro con hombro, pero en seguida surgieron disputas en tomo a la cuestión de la huelga general, que los cameralistas (que posteriormente habrían de convenirse en sindicalistas) apoyaban. En 1904 se formó un Secretariado Nacional de Resistencia y los sindicalistas consiguieron controlarlo. En 1906, cuando fue convocado un congreso nacional de sindicatos para examinar la creación de una Confederación General del Trabajo (CGL), a imitación de la CGT francesa, quedaron en minoría. La Confederación fue controlada desde el principio por los socialistas moderados, en

contra de los cuales implantaron los sindicalistas, en 1907, un Comité de Sociedades de Resistencia basado en las Cámaras del Trabajo y en los sindicatos locales. Muchos anarco-comunistas se unieron a esta organización, que cobró fuerza y prestigio por la afiliación de los ferroviarios. Poco después de su formación los sindicalistas encabezaron una huelga general en Milán y una huelga de trabajadores agrícolas en la Toscana que condujo a una lucha seria entre la policía y los huelguistas. El fracaso de estas huelgas debilitó temporalmente a los sindicalistas. En 1909 celebraron un Congreso de la Resistencia Sindicalista en Bolonia, al que asistieron delegados de las Cámaras del Trabajo locales y de los ferroviarios. Se decidió afiliarse a la CGL reformista con el propósito de infiltrarse en ella. La táctica no tuvo éxito y en 1911 los ferroviarios abandonaron la CGL seguidos de muchas de las Cámaras del Trabajo y de muchos sindicatos locales. Finalmente, en noviembre de 1912, los sindicalistas celebraron un congreso en Módena para considerar la fundación de una organización propia. Los delegados representaban a 100.000 trabajadores. Los ferroviarios, los trabajadores agrícolas y de la construcción y los metalúrgicos componían los grupos mayores. Sus resoluciones pusieron de manifiesto la amplia influencia del anarcosindicalismo francés. Apoyaban los métodos de la acción directa y declaraban que “una huelga general de los trabajadores de todas las ramas de la producción es el único camino que lleva a la expropiación definitiva de las clases burguesas”. Finalmente, el congreso creó la Unione Sindacale Italiana como rival declarado de la CGL. Su influencia aumentó rápidamente, y, aunque una minoría de la USI que apoyaba a los aliados rompió con ella durante la guerra, en 1919

pretendía tener 500.000 miembros, principalmente obreros industriales de Turín y Milán. Desarrolló incluso su propio grupo de intelectuales, el más importante de los cuales fue Arturo Labriola. Sus ideas provenían en gran parte de Pelloutier, con cierto tinte de misticismo soreliano.

Entretanto, en 1913, Malatesta regresó a Italia con la esperanza de dar nueva vida al movimiento anarquista ortodoxo, contrarrestando así la creciente influencia de los sindicalistas. Una vez más, publicó un semanario en Ancona y llevó a cabo su labor de propaganda a pesar de la interferencia constante de la policía. En junio de 1914, estalló repentinamente el descontento popular en la región del Adriático, debido a que la policía había abatido a tiros a cierto número de manifestantes sin empleo. Bajo la dirección de Malatesta, en Ancona se convocó inmediatamente una huelga general, extendiéndose con rapidez por la Romaña y las Marcas. Participaron trabajadores urbanos y rurales, y luego otras zonas de Italia. Durante la “Semana Roja” que siguió, los servicios ferroviarios quedaron en gran parte paralizados y estallaron serias luchas en muchas de las ciudades y en las zonas campesinas. A los anarquistas les parecía el comienzo de lo que Malatesta llamó después “un período de lucha civil, al final del cual deberíamos ver resplandecer victoriosamente nuestro ideal”. Durante unos días, el movimiento, de dimensión nacional, bajo la dirección de los anarquistas y de la Unione Sindacale Italiana, parecía estar a punto de derribar a la monarquía. De hecho, no fue tanto el poder del gobierno como la deserción de los sindicalistas moderados lo que le puso fin.

Tras un breve período de vacilación, la CGL ordenó a sus miembros volver al trabajo y la huelga se vino abajo.

El final de la primera guerra mundial presenció un nuevo resurgimiento de las esperanzas revolucionarias en Italia, fomentado por el ejemplo de la Revolución rusa. Cuando Malatesta, a finales de 1919, regresó de Londres, donde había pasado exiliado los años de guerra, fue recibido como un héroe popular. En 1920 fundó en Milán el primer diario anarquista italiano, *Umanità Nova*. Ese año se extendió por Italia una oleada de huelgas, y en agosto, en gran parte por influencia de la Unione Sindacale Italiana dirigida por Armando Borghi, los metalúrgicos de Milán y Turín ocuparon las fábricas. Una vez más parecía el comienzo de una era revolucionaria, la oportunidad de una generación. "Si dejamos pasar este momento favorable –decía Malatesta– más tarde pagaremos con lágrimas de sangre el temor que hemos inspirado a la burguesía." Pero se repitió el esquema creado por la Semana Roja de 1914. La CGL aconsejó moderación. Los obreros abandonaron las fábricas a cambio de vagas promesas de reforma. Al cabo de unas semanas se produjeron detenciones en masa de los dirigentes de las huelgas y de anarquistas y militantes sindicalistas, incluyendo a Malatesta y a Borghi, que fueron encarcelados sin juicio durante diez meses, para ser finalmente absueltos en 1922.

Es ahora cuando, incitados por la desilusión que siguió al fracaso de la huelga general, los terroristas individualistas –que pese a la influencia de Malatesta, siempre habían sobrevivido como una pequeña minoría entre los anarquistas italianos–

intervinieron terrible y trágicamente. Durante la noche del 2 3 de marzo de 1921 un grupo de ellos se dispuso a actuar en Milán, colocando bombas en un teatro, en una central eléctrica y en un hotel. Resultaron muertas veintiuna personas y heridas muchas más. El hecho causó un daño inmenso a la reputación de los anarquistas, tanto entre los obreros como entre las demás clases. Además de conducir a nuevas detenciones, dio a los fascistas una justificación para su campaña contra la izquierda y una excusa para emplear también la violencia. Asaltaron y destrozaron las oficinas de *Umanità Nova* e impidieron su reaparición en Milán con amenazas y persecuciones.

Italia se hallaba ya en la pendiente de la dictadura y los anarquistas quedaron tan paralizados por su propia falta de decisión como los socialistas y los comunistas. Malatesta reanudó en Roma la publicación de *Umanità Nova*, pero sólo sobrevivió unos meses, hasta que Mussolini tomó el poder. Luego, a medida que el terror fascista se difundía, todas las organizaciones anarquistas, al igual que la Unione Sindacale Italiana, fueron eliminadas implacablemente. Los militantes fueron al extranjero o desaparecieron en las cárceles y colonias penitenciarias. Solamente Malatesta quedó en libertad, perseguido por la policía pero incólume hasta su muerte en 1932. Después de todo, tal vez había algo de sinceridad en las manifestaciones de respeto que el revolucionario renegado Mussolini le había dedicado a menudo. Acaso fue simplemente que sus hazañas habían vuelto su nombre, como el de Tolstoi en Rusia, demasiado célebre mundialmente para que fuera posible olvidarlo fácilmente. Siguió siendo el símbolo, en Italia,

de un movimiento que por otra parte sobrevivió en el exilio al terror fascista. Los grupos de expatriados, particularmente en las Américas, mantuvieron vivo el anarquismo italiano hasta 1944, cuando pudo revivir de nuevo en su país. Su influencia aunque muchísimo menor que en el pasado, se ha convertido en el más fuerte de los diminutos movimientos libertarios que sobreviven en el mundo de los sesenta.

CAPÍTULO XI

EL ANARQUISMO EN ESPAÑA

por Pere Gabriel

La configuración inicial del anarquismo en España ha de situarse en el llamado sexenio revolucionario de 1868-1873, en estrecha relación con la organización obrera de inspiración internacionalista. Sus antecedentes más inmediatos nos remiten a la influencia de Proudhon y del pensamiento socialista anterior. Se han dado diversas explicaciones sobre el porqué de su implantación y, lo que es quizás más significativo, su perdurable influencia en la España de los siglos XIX y XX. Se trata de una cuestión difícil que no está resuelta. En cualquier caso, podemos destacar algunas interpretaciones que, en general, tienden a insertar la problemática del anarquismo dentro de la evolución política global del país y de su desarrollo económico y social. Interpretaciones alejadas de la explicación exclusivamente racial y folklórica. Durante mucho tiempo, y conforme a la visión de *The Spanish Labyrinth* (1943) de Gerald Brenan, el anarquismo hispánico ha sido catalogado como fundamentalmente rural. La aparente contradicción que podría

significar su presencia y fuerza en Cataluña, precisamente uno de los pocos territorios industrializados de la península, quedaría resuelta recurriendo al papel de la inmigración y de la política ciegamente represiva de la burguesía en Cataluña (J. Vicens Vives) o, además, al papel de la propia estructura de la industria catalana con un elevado grado de dispersión y de pequeñas empresas (P. Vilar). En todas partes el anarquismo fue una fuerza revolucionaria que supo conjugar un milenarismo campesino con el sueño artesanal de una vuelta atrás en los primeros estadios de desarrollo de una sociedad industrial. Y España en el siglo XIX y buena parte del XX habría sido precisamente una sociedad básicamente campesina, atrasada, con algunos núcleos e intentos de incipiente desarrollo industrial. Por último, podría añadirse, sin una explícita contradicción con lo anterior, un nuevo factor señalado con especial intensidad más recientemente: el papel del federalismo como reacción a un estado centralista (J. Termes).

La caracterización de la sociedad española del siglo XIX debe ayudar a comprender el significado de la aparición y de las específicas características del anarquismo hispano. De alguna forma en 1808-1837 se ha de situar el llamado período revolucionario burgués, período de ruptura de los pilares básicos del Antiguo Régimen en España. 1835-1837 puede ser el momento de culminación de este proceso, con la consolidación de una nueva concepción de la propiedad y la transformación del estado en órgano de gobierno de la burguesía. Es muy importante la cualificación de esta nueva burguesía. Parece claro, después del trabajo reciente de

algunos historiadores (en especial, Jordi Nadal, Josep Fontana y Jordi Maluquer), que el impulso decisivo de la revolución burguesa no provino de una nueva burguesía industrial –muy minoritaria en el conjunto español a pesar de la existencia de un fuerte núcleo industrialista catalán– sino de la burguesía mercantil de base agraria (en especial, la andaluza) que iba a incorporarse a gran parte de la antigua aristocracia gracias sobre todo a las desamortizaciones. Así, en 1808-1837, al lado de la transformación burguesa del estado, se habría configurado una nueva clase dominante en el país, burguesa y terrateniente. Fundamentalmente su propuesta –que mantuvo a lo largo del siglo por encima de múltiples luchas– fue la de un capitalismo liberal agrario. De ahí pueden haber partido las graves contradicciones del proceso de desarrollo económico del siglo XIX español, pues a partir del 1837, y en especial en 1854-1856, sólo se intentó reafirmar el modelo mediante una cierta obra reformista, en ningún caso las fuerzas dominantes del estado pensaron en el desarrollo de un capitalismo industrial.

Una primera consecuencia importante de todo ello fue una brusca y rápida proletarización del campo español, especialmente intensa a partir de la desamortización de 1855. En 1860, sobre un total de unos 6,5 millones de individuos de población activa, había unos 2,5 millones de obreros agrícolas y, en conjunto, unos 4 millones de asalariados. Esta liberación de mano de obra de la agricultura, al no ir acompañada del crecimiento de un sector industrial capaz de absorberla, fue sin duda uno de los principales motivos de los desequilibrios económicos –y de las consiguientes explosiones sociales–

existentes en la España decimonónica. Que la situación no sufrió variaciones ostensibles a lo largo del siglo lo pone de manifiesto, a falta de datos más precisos, la acusada estabilidad de la estructura de la población activa entre 1860 y 1900: el llamado usualmente sector primario (agricultura) ocupa entre un 65 y un 60 por ciento de la población activa total; el sector secundario (industria) da trabajo a un 15-14 por ciento; el sector terciario (servicios) un 20-18 por ciento. Esto supone una población dedicada al campo de unos 4,5 millones de personas frente a una población "industrial" de un millón de individuos y una población en servicios de 1,25 millones. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que las cifras de la que llamamos población "industrial" esconden una gran proporción de personas dedicadas a actividades artesanales. La población obrera en un sentido más moderno, empleada en sectores como el textil, la minería o la metalurgia, no llegó a superar el medio millón de individuos: unos 200.000 empleados en el textil y la minería hacia 1860, y unos 500.000 obreros ocupados en el textil, la minería, la construcción y la industria del mueble hacia 1900. Por su parte, la evolución de la población total fue la siguiente: 10,5 millones en 1797, 15,5 millones en 1857 y 18,5 millones de personas en 1900; entre 1860 y 1900 la población activa significó alrededor del 40 por ciento de la población total.

Hay otro elemento, usualmente poco destacado por los historiadores del movimiento obrero español, que puede ser de suma importancia para explicar justamente sus especiales características. Frente a la acusada estabilidad de la estructura de la población activa, en España a lo largo del siglo sí se

produjo una rápida “urbanización” de la población. Si se considera población urbana la residente en municipios de más de 10.000 habitantes, ésta habría crecido del modo siguiente: un 14 por ciento de la población total en 1820, un 16 por ciento en 1857, un 30 por ciento en 1887 y un 32 por ciento en 1900. Hay que tener en cuenta que el movimiento obrero también en España ha sido en gran medida un movimiento urbano.

Como veremos, la situación no se alteró profundamente hasta bien entrado el siglo XX. Para entonces el anarquismo ya había sido en diversos momentos una esperanza revolucionaria, había impulsado una “nueva cultura” asumida especialmente por el campesinado andaluz y el proletariado industrial de Cataluña.

La incidencia en España de un primer socialismo, el llamado socialismo “utópico” o “protosocialismo”, no fue un simple reflejo de las ideas socialistas europeas, especialmente francesas o británicas. Tuvo en España una elaboración propia y pretendió configurar, como ha señalado Jordi Maluquer, una alternativa al modelo social imperante en el país, una alternativa más popular. En sus líneas fundamentales, la influencia del pensamiento socialista se produjo entre 1833 y 1868. Su evolución puede sintetizarse de la siguiente manera: inicial difusión del saintsimonismo en Cataluña, fuerte implantación del fourierismo en Cádiz con la existencia en Madrid de un núcleo derivado del mismo, influencia del belga De Colins y del francés Proudhon en el gallego Ramón de la Sagra, núcleo cabetiano en Barcelona. Una característica

común fue la búsqueda de una cierta respuesta industrialista al modelo agrarista imperante.

La influencia clara del pensamiento de Saint-Simon puede advertirse en dos casos concretos: en el catalán Pere Felip Monlau, que firmó con el seudónimo de José Andrew de Covert-Spring en El Propagador de la Libertad y El Vapor de Barcelona, en 1835-1837, y en el andaluz Francisco Díaz-Morales. El médico barcelonés Monlau aglutinó un grupo de jóvenes, entre los cuales destacarían Pere Mata, Manuel Milá i Fontanals y Antoni Ribot i Fontseré. Su ortodoxia en el terreno de la teoría fue manifiesta. En sus escritos pretendió formular las bases ideológicas de un amplio movimiento industrialista. El cosmopolitismo saint-simonista se justificaba en relación justamente a la difusión del nuevo ideario industrialista. No tuvo ninguna tentación igualitarista ni democrática: para Monlau el gobierno debía ser ejercido por los más capaces con el fin de llevar a la sociedad al bienestar material, el cual permitiría la única y auténtica libertad. La sociedad era clasista: habían las “clases ociosas”, que vivían de rentas, y las “clases laboriosas”, que vivían de sus obras. El gobierno debía favorecer a toda costa el trasvase de riquezas desde los ociosos hacia los productores, nunca al revés. Criticó, como Saint-Simon, el *laissez-faire* y proclamó la necesidad de una evaluación “objetiva” de la producción, basada en los esfuerzos, el tiempo y los materiales empleados. El estado debía organizar sobre unas nuevas bases la distribución, teniendo en cuenta las necesidades de la producción y de los productores.

De todas formas, la ortodoxia teórica de Monlau se rompía en el terreno político. Su propósito no fue reclutar Apóstoles para una nueva fe, sino articular un movimiento de opinión. Combatió tanto a los moderados como a los progresistas españoles, precisamente porque su programa no iba destinado a reforzar las posiciones de la burguesía industrial. En concreto: instigación a la conquista del poder político por una burguesía industrial; inmediata victoria contra los carlistas; reducción y reestructuración del aparato del estado; liquidación de las mayores propiedades y del poder político de los grandes terratenientes; reconversión de la política económica con unos nuevos objetivos: crecimiento industrial, elevación del nivel de vida obrero y mejora de la instrucción pública.

Monlau supo conectar con la juventud más radical de Barcelona y con algunos hombres de la nueva burguesía. Sin embargo no logró arrastrar al grueso de la misma. Su fracaso se ha de ver en relación con el miedo de la burguesía catalana del momento a la amenaza de la agitación democrática e igualitarista de las sociedades secretas, así como de la difusión del republicanismo entre los obreros. El repliegue de la burguesía catalana se produjo después de las bullangas de 1835-1836, las cuales entre otros desórdenes habían supuesto el incendio de la fábrica de vapor Bonaplata, Rull, Vilaregut y Cía., y otros edificios industriales de Barcelona. Ciertamente, la mayoritaria adscripción de la burguesía textil catalana al moderantismo español advino más adelante, pero en 1837 las posiciones de Monlau y de *El Vapor* podían parecer poco claras pues había el peligro de perder parte de las posiciones de poder conquistadas.

Paralelamente a la propuesta saint-simoniana de Pere Felip Monlau en Barcelona, se inició el desarrollo de una escuela societaria fourierista en Cádiz, escuela con una mayor continuidad y coherencia que desde un mundo comercial en decadencia vino a lanzar asimismo una nueva propuesta de racionalización del capitalismo. La escuela tuvo como fundador al oficial de marina Joaquín Abreu y Orta, el cual conoció el fourierismo y al propio Fourier en Francia en 1833 a través del ensayo falansteriano agrícola de Condé-sur-Vesgues. A su vuelta a Cádiz el 1834 inició la sistemática difusión de los fundamentos básicos y generales del fourierismo. Primero en una serie de artículos publicados bajo el seudónimo de "el Proletario" en *El Vapor* de Barcelona y en *El Grito de Carteya* de Algeciras. Con sus escritos en el periódico moderado de Madrid *El Correo Nacional* en 1838-1842, en *El Constitucional* de Barcelona en -19381840 y en *El Nacional* de Cádiz en 1841 consiguió una mayor audiencia. Sus últimos artículos conocidos pertenecen a La Organización del Trabajo, periódico fundado en 1848 en Madrid por uno de los miembros de la escuela, Fernando Garrido.

Joaquín Abreu respetó en gran medida la ortodoxia fourierista: infelicidad humana proveniente de las limitaciones de las facultades humanas impuestas por la "sociedad civilizada"; desorden económico y social generado por el enfrentamiento entre los diversos sectores de la producción y una distribución injusta del producto social; desarrollo coetáneo de un nuevo "feudalismo industrial" basado en el poder de las grandes compañías cuya competencia desembocaba en la violencia y la guerra; retribución al

trabajador con un simple salario de subsistencia, etc. Sin embargo, Abreu intentó una cierta profundización del aspecto social de la teoría de Fourier. La preocupación por la explotación del proletariado se convirtió en un tema central y marginó un tanto las otras preocupaciones fourieristas (condición de la mujer, desarrollo integral de la personalidad humana, los falansterios). Ante una situación caracterizada, según él, por el dominio del capital sobre el trabajo y en la que el "talento" (los intelectuales) estaba al lado del capital, era necesario pedir el dominio del trabajo sobre el capital y el sostén del trabajo por los intelectuales. Señaló como contradicción fundamental del sistema burgués el hecho de que mientras para mantener la situación se exigía el mantenimiento del "orden", justamente el "orden burgués" impuesto suponía el mantenimiento de la explotación del obrero, con lo cual se favorecía la lucha de clases y el "desorden". Abreu no fue más allá. No combatió la propiedad privada y sí el igualitarismo. Preconizó, conforme al fourierismo, un nuevo orden armónico en el que el aumento de la producción fuese el producto de la convergencia de las fuerzas productivas (el capital, la ciencia y el trabajo) y de una distribución "equitativa" (proporcional al capital y al esfuerzo intelectual y físico). La educación y la fórmula del "trabajo atractivo" (supresión de la obligatoriedad del mismo y oferta de una gama de ocupaciones casi infinita) harían posible que toda la humanidad fuese productiva y por tanto que la producción creciese enormemente.

Era lógico que Abreu criticase, como hizo, el incipiente sindicalismo catalán. Para él, la lucha sindical era ineficaz: la

fuerza pertenecía a los fabricantes y a la burguesía y si en algún caso concreto los trabajadores conseguían alguna mejora, ésta sería sólo momentánea. La solución no era otra que la de la sustitución de todo el sistema. Para ello, también en concordancia con la ortodoxia fourierista, era preciso confiar en convencer a los intelectuales, a los hombres de gobierno, los cuales serían quizás capaces de favorecer la existencia de algunas experiencias ejemplares. El ejemplo de los falansterios, armónicos y productivos, permitirían avanzar más que mil palabras o mil luchas violentas.

La escuela gaditana estuvo formada en gran parte por comerciantes. Destacaron Sotero Prieto, quien posteriormente dirigiría algunos grupos falansterianos en Tampico y Guadalajara, México, Faustino Alonso, Pedro Luis Huarte, Joaquina de Morla y Manuel Sagrario de Beloy. El momento de mayor predicamento de la escuela fue en 1841-1843, coincidiendo con el bienio esparterista. Publicó múltiples traducciones de textos fourieristas y animó, a través de Sagrario de Beloy, un intento de falansterio que debía establecerse en Tempul, en Jerez de la Frontera. La escuela no fue homogénea. Huarte puede ser considerado el lector más fiel y ortodoxo de Fourier, con una preocupación especial por el proletariado agrícola; preconizó una reforma agraria basada en el establecimiento de explotaciones de extensión óptima y copropiedad entre los terratenientes y los campesinos. Por su parte, Faustino Alonso realizó una interpretación más bien derechista de Fourier: su preocupación fue la de distanciar a la escuela de la política así como del igualitarismo y del comunismo owenista. También conservadora fue Moría,

aristócrata autora de *Una palabra a las españolas* (1841). Una consideración especial merece Manuel Sagrario. En su proyecto falansteriano procuró huir del utopismo: el incremento de la producción debía conseguirse mediante la "unidad de acción" y la "dirección jerárquica" (es decir, con una planificación previa y una coordinación de todas las actividades) y el proyecto sólo podía intentarse si las autoridades (la Diputación Provincial, las Cortes) aceptaban conceder una detallada lista de franquicias tributarias y otras ayudas. Su papel posterior como presidente de la Junta Central de Minería de Cartagena (en 1843) hace de él quizás un industrialista.

El grupo gaditano prosiguió su existencia hasta 1868 aproximadamente. Pero la hegemonía del grupo fourierista ortodoxo quebró a partir de 1848. Y es que el pensamiento socialista utópico tuvo en España una primera fase, precisamente hasta 1848, en la cual se preocupó especialmente de divulgar y conocer el pensamiento de los fundadores del mismo. En esta fase, en general, procuró distanciarse respecto de las opciones políticas concretas. Se creyó que el pensamiento "científico" debía permanecer alejado de la lucha partidista. Sin embargo, después de 1848 las distintas corrientes convergieron hacia el republicanismo radical. Éste fue el caso de Cádiz, y, como veremos, también el del cabetianismo barcelonés. El grupo fourierista posterior a 1848, con Ramón de Cala, Fernando Garrido, Rafael Guillén, Cristóbal y Pedro Bohorquez, Juan Orts, entre otros, fue el organizador del movimiento republicano de Cádiz en los años sesenta después de haber militado en los años cincuenta en el ala radical del partido democrático. Es en relación con esta

evolución que hay que ver el intento fracasado por parte del grupo de ampliar su audiencia mediante la acción de Garrido en Madrid desde 1845. Allí creó los periódicos *La Atracción* (1847) y *La Organización del Trabajo* (1848), en los cuales aún fueron patentes las protestas de apoliticismo, de parte de los iniciadores de-la escuela (Alonso Huarte, el propio Abreu, el mismo Garrido). Pero su influencia en Madrid desembocó en un grupo claramente político, el del partido democrático, con Sixto Cámara, francisco Javier Moya, Beltrán del Rey, el mismo Fernando Garrido, etc.

En el panorama del primer socialismo español un caso especial lo constituye el gallego Ramón de la Sagra. No fue el inspirador de ninguna escuela y su influencia más bien fue limitada. Perteneció de alguna forma al grupo de intelectuales europeos que, entre 1830 y 1848, quisieron sintetizar las aportaciones de los primeros socialistas franceses y de la economía política inglesa para formular un sistema global nuevo. De sólida formación científica, sus trabajos en Cuba (en especial, su *Historia económica, política y estadística de la Isla de Cuba*, 1831), donde residió desde 1823 a 1835, le reportaron un acusado prestigio internacional. Por otra parte, allí conoció al belga barón De Colins, que ejercía una fuerte influencia sobre él hasta 1848. Después, se unió estrechamente a Proudhon en París y colaboró en la experiencia del Banco del Pueblo de 1849. Un elemento importante de sus esfuerzos teóricos lo constituye su intento de explicar la explotación del proletariado. En una primera etapa preconizó una solución reformista basada en la intervención del estado y la participación de los trabajadores en los beneficios de la

empresa. A partir de 1844, intentó junto con De Colins la difusión de un colectivismo. Y, finalmente, a través de Proudhon y reteniendo parte del racionalismo del belga, edificó su propia utopía, basada ahora en la eliminación del papel del comerciante y de la usura gracias a la universalización de los Bancos del Pueblo, juntamente con la colectivización de la tierra según la propuesta de De Colins.

La influencia de Cabet se centró en Barcelona en los años cuarenta y vino a sumarse al igualitarismo del republicanismo catalán impulsado especialmente por Abdó Terradas. Éste se relacionó en 1843 con Cabet en Francia, pero ello no le impidió proseguir en su línea de lucha política inmediata. El comunismo cabetiano era un ideal al que la sociedad podría acercarse una vez estuviese implantado el sufragio universal y la república federal. De todas formas, dentro del republicanismo catalán se constituyó un núcleo cabetiano estricto que desde 1845 se relacionó con *Le Populaire*. Y en 1847 se publicó en Barcelona La Fraternidad como órgano del grupo, encabezado por Narcís Monturiol y con Ignasi y Pere Montaldo, Joan Rovira, Francesc Suñer i Capdevila, J. Anselm Clavé, F. José Orellana entre otros. La mayoría eran jóvenes titulados universitarios. La Fraternidad tradujo múltiples artículos de *Le Populaire* y el grupo inició la publicación del *Viaje a Icaria*. Durante algunos años el grupo vino a representar una cierta huida ante la realidad española, de lleno en la década de gobierno moderado, y sus llamamientos a la propaganda pacífica y en contra de la lucha política le acarrearon fuertes críticas de los entonces clandestinos republicanos y dirigentes sindicales. Algunos de los miembros del grupo (Joan Rovira e Ignasi Montaldo, en

primer lugar) participaron en la experiencia icariana iniciada en 1848 en Estados Unidos. De todas formas, también aquí, la mayor parte de los cabetianos barceloneses con Monturiol, Clavé, Pere Montaldo, Ceferí Treserra, entre otros, se pasaron al partido democrático y figuraron al frente del republicanismo barcelonés durante el bienio progresista de 1854-1856.

Es importante observar que el socialismo utópico español, especialmente en sus ejemplos más consistentes e influyentes como es el caso del fourierismo gaditano y el cabetianismo barcelonés, desembocó en la lucha política y, a través del partido democrático, en el republicanismo. Como veremos, la gran mayoría de los primeros dirigentes del anarquismo español habían militado en el partido republicano.

El influjo de Proudhon había quedado limitado inicialmente, como ya he señalado, al caso aislado de Ramón de la Sagra. Sin embargo, la influencia del pensamiento proudhoniano iba a tener suma importancia en la configuración inicial del anarquismo. Y ello se produjo a través sobre todo de la relación del pensamiento de Francesc Pi i Margall con Proudhon en los años cincuenta. Sin discutir la originalidad del federalismo pactista de Pi i Margall, lo cierto es que antes de 1854, éste conoció los escritos de Proudhon. A través suyo se puede encontrar una cierta presencia del proudhonianismo en el movimiento obrero barcelonés de 1854-1856. También, de clara raíz proudhoniana, fue la defensa que del “socialismo” hizo Pi i Margall en 1864 desde *La Discusión* de Madrid, contra Castelar. Ahora bien, un conocimiento bastante completo de Proudhon no fue posible hasta 1868-1873, cuando se produjo

un verdadero alud de traducciones de sus obras, traducciones efectuadas sobre todo por el propio Pi i Margall, y también por los republicanos Robert Robert, G. Lizárraga, A. Álvarez, J. Comas, etc. De hecho, el antiestatismo y el federalismo de Proudhon penetraron en el movimiento obrero juntamente con la influencia de Pi i Margall. Se hace difícil discernir el rastro de uno y otro. Pero los primeros anarquistas nunca dejaron de reconocer que llegaron al anarquismo después de haber pasado por el federalismo pimargalliano. Se complacieron, asimismo, en recordar una y otra vez a Pi i Margall y su obra *La Reacción y la Revolución* (1854). En realidad, las formulaciones federalistas y antiestatistas de Proudhon que arribaron en 1868-1873 no significaron nada nuevo para los dirigentes del movimiento obrero. En cambio, en estos años, sí ejercerían una gran influencia las ideas económicas proudhonianas, especialmente contenidas en *Systeme des contradictions economiques* (1846), obra traducida por Pi i Margall en 1870. Permitieron dotar a aquellos primeros dirigentes obreros bakuninistas de una interpretación del funcionamiento del capitalismo. Un caso diferente es el del mutualismo como estrategia obrera, el cual ciertamente desde los primeros momentos los bakuninistas hispánicos rechazaron como reformista.

Hasta ahora he señalado la difusa y paralela influencia del socialismo utópico, de Proudhon y de Pi i Margall en la configuración inicial del anarquismo español. Podrían añadirse nombres de otros críticos sociales como Volney y *Las ruinas de Palmira* o Eugéne Sue y *El judío errante*, *Los misterios de París* o *Martin el expósito*. De todas formas parece incontestable que

la aparición del anarquismo se produjo en concreto a través de la influencia de Bakunin, el cual pudo contar pronto con un círculo bakuninista reducido pero coherente y muy activo, y muy en especial a través de un corto texto que iba a ser el eje de un conjunto de influencias diversas: el programa de la Alianza de la Democracia Socialista. Este programa planteó en forma sintética un gran número de cuestiones que si bien eran presentadas como aspiraciones respondían a un entramado de ideas sociales fácilmente comprensibles: igualitarismo económico, y por lo tanto necesaria abolición de la propiedad privada y del derecho de herencia; igualitarismo social, y por lo tanto preocupación por la educación en la confianza que el acceso igualitario a la misma favorecería la desaparición de las diferencias intelectuales entre los hombres; antiestatismo y rechazo de la política dado que se afirmaba como fundamental para explicar las desigualdades sociales la "cuestión económica" (la lucha entre el capital y el trabajo); anuncio de un cierto colectivismo, relacionado obviamente con el igualitarismo económico proclamado, y también en la creencia de la fundamentalidad de la cuestión económica.

Los puntos y las ideas de este programa aliancista, que sirvieron para agrupar un núcleo bakuninista dirigente de la Internacional en España a partir de 1869, han de ser completados con el programa socializador elaborado en aquellos momentos por los congresos internacionales de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT).

Como es sabido, el proceso ideológico de la Primera Internacional se puede caracterizar, a partir de 1864, por el

esfuerzo de Marx y sus partidarios, quienes, apoyándose en los delegados belgas y en especial en Cæsar de Pæpe, vencieron a los proudhonianos y mutualistas franceses encabezados por Henri Tolain. De Pæpe, con la ayuda de los marxistas, consiguió en 1868 y 1869 el triunfo de la idea de la socialización de los medios de producción. La polémica Marx-Bakunin fue posterior, iniciada en 1869, y fue una lucha ya entre colectivistas. En realidad, visto desde España, no había excesivas diferencias entre el programa aliancista, bakuninista, y los documentos oficiales de la AIT. Se centraban solamente en la explicitación del antiestatismo –el cual por otra parte planeaba implícitamente en muchos de los acuerdos de la Internacional– y en la proclamación taxativa de la abolición del derecho a la herencia –la cual sin constituir una decisión firme de la AIT había obtenido una mayoría de votos en el congreso de Basilea. No ha de parecer extraño, pues, que los primeros bakuninistas hispánicos se pudiesen presentar, desde 1869-1870, momento de su aparición, como unos ortodoxos defensores de la Internacional, ni que al mismo tiempo llenasen en parte el programa aliancista con las ideas obreristas y colectivistas expresadas sobre todo por los belgas.

En definitiva, el principal elemento diferenciador, característico, del primer anarquismo español había de ser el anti estatismo. Para su justificación ideológica puede recurrirse ciertamente a Proudhon y Bakunin, pero también a Pi i Margall y su obra *La reacción y la Revolución*. Esto, claro está, sin olvidar una razón fundamental: la poca capacidad socialmente integradora del estado español en el siglo XIX. Además del antiestatismo, el bakuninismo hispano había de recibir su

visión del mundo capitalista de un conjunto de formulaciones teóricas, entre las cuales destacarían, por una parte, las elaboraciones de la AIT y las propuestas belgas, y por otra parte, la interpretación “económica” de Proudhon, así como su concepción idealista de la historia. El bakuninismo representó una concreción ideológica, una estrategia revolucionaria determinada, una “manera” de enfrentarse con el problema obrero, la revolución, pero no aportó antes de 1874 una interpretación acabada del funcionamiento del capitalismo y de la alternativa socialista a plantear; esto, a pesar de la aceptación entusiasta del colectivismo por Bakunin.

Las primeras relaciones entre el movimiento obrero español, catalán sobre todo, y las Asociación Internacional del Trabajadores se produjeron poco después de la revolución política de septiembre de 1868, justamente con el grupo de hombres de la internacional relacionados estrechamente con Bakunin. Al conocer la noticia de la revolución septembrina, el comité ginebrino de la AIT aprobó un mensaje dirigido a los trabajadores españoles, con fecha del 21 de octubre de 1868, que fue redactado por Charles Perron y corregido por el propio Bakunin. De ahí surgió el famoso viaje de Giuseppe Fanelli a España: el núcleo suizo no tenía ninguna dirección española y se decidió enviar a Fanelli. Este llegó a Barcelona a finales de octubre y, juntamente con Elie Reclus, Arístides Rey, Fernando Garrido y José María Orense, participó en una excursión de propaganda republicano federal (Tarragona, Tortosa y Valencia). El 4 de noviembre Fanelli llegó a Madrid, donde consiguió relacionarse con un grupo de trabajadores adscritos al Fomento de las Artes. El 24 de enero de 1869 se constituía

un núcleo provisional de la AIT, con la participación entre otros de Enrique Borrel, Ángel y Francisco Mora, Tomás González Morago, Ángel Cenegorta, Anselmo Lorenzo, el litógrafo catalán Juli Rubau Donadeu, etc. Poco después, Fanelli volvió a Barcelona (febrero de 1869) y repitió la experiencia madrileña: se reunió con un grupo de trabajadores en casa del pintor Josep Lluís Pellicer. El núcleo internacionalista barcelonés, con Rafael Fargas Pellicer, el médico Gaspar Sentiñón, los estudiantes andaluces José García Viñas y Trinidad Soriano, etc., crearon simultáneamente el 2 de mayo de 1869 una sección de la AIT y una de la Alianza de la Democracia Socialista.

Son de notar dos aspectos importantes de la estancia de Fanelli en España. El italiano encontró trabajadores a través de los dirigentes republicanos federales, tanto en Barcelona como en Madrid; por otra parte, no se preocupó demasiado de distinguir la AIT de la Alianza de la Democracia Socialista y en los primeros tiempos, los internacionalistas hispánicos pensaron que el programa de la Alianza había sido aprobado por la Internacional.

Sin duda en el movimiento obrero de 1868-1870 predominaron los republicanos federales, y se confió especialmente en el cooperativismo y la ilustración de las masas trabajadoras, como principales medios de emancipación del proletariado. Alejar a los obreros de aquel societarismo reformista no fue nada fácil. Los mismos neófitos bakuninistas no empezaron a romper con el republicanismo federal hasta el mes de octubre de 1869. En este sentido hay que destacar el

papel del tipógrafo Rafael Farga Pellicer y del médico Gaspar Sentiñón, los cuales pronto iniciaron una correspondencia epistolar con Bakunin y llegaron a conocerlo personalmente, en septiembre de 1869, con motivo de su estancia en Suiza como delegados españoles en el congreso de Basilea de la Internacional. Juntamente con Farga y Sentiñón, otro introductor importante del bakuninismo fue el ingeniero Celso Gomis, quien, exiliado el invierno de 1869-1870 en Ginebra, formó parte de la Alianza ginebrina y en marzo o abril de 1870 pasó a residir a Madrid. Fueron estas relaciones más directas con Bakunin las que permitieron establecer algunas diferencias entre la AIT y la Alianza, y las que facilitaron la primera difusión del bakuninismo.

La Alianza Internacional se disolvió en los primeros meses de 1869 y hasta agosto de 1871 sólo subsistió la Alianza ginebrina. Algunos españoles –de Madrid y Barcelona– formaban parte de la Alianza Internacional y al disolverse ésta, algunos conservaron su afiliación a la Alianza ginebrina (entre otros, Farga Pellicer, Josep Lluís Pellicer, Gaspar Sentiñón, Celso Gomis, Julio Rubau Donadeu, Ángel Cenagorta, Tomás González Morago, Francisco Mora). Por otra parte, en abril de 1870; los bakuninistas barceloneses crearon una Alianza de la Democracia Socialista en España, con una total autonomía organizativa respecto de Ginebra y seguramente como forma de impulsar y preparar el congreso obrero de Barcelona de junio de 1870. La Alianza española pronto contó con grupos en Barcelona, Palma de Mallorca, Valencia, Sevilla, Córdoba y Cádiz.

Madrid no constituyó su grupo hasta junio de 1871, un año después. Esta Alianza fue así el primer instrumento organizativo del anarquismo hispánico y de hecho hasta 1880-1881 había de asegurar el control o la dirección del movimiento obrero internacionalista en España.

Efectivamente, el primer congreso obrero español celebrado en Barcelona en junio de 1870 constituyó la Federación Regional Española de la AIT. En este congreso, al cual asistieron 89 delegados (74 de los cuales eran catalanes; 50 de Barcelona), los bakuninistas consiguieron el triunfo gracias a sus alianzas tácticas con los sindicalistas, aceptando el apoliticismo de éstos y sin poder imponer sus tesis antipolíticas. La presencia bakuninista fue mayoritaria en las delegaciones de fuera de Cataluña (con los hermanos Mora, Borrel, Lorenzo, y González Morago de Madrid, Francesc Tomás i Oliver, de Palma de Mallorca, Francisco Cobeño de Jerez, Francisco Cea de Valladolid, etc.). Por su parte, el grupo bakuninista de Barcelona, a pesar de ser también bastante numeroso, no dominó la delegación obrera barcelonesa. Sus miembros más activos fueron: los catalanes Farga Pellicer, Emili Hugas (tipógrafos), Josep Flamarich (ebanista), Jaume Balasch (fundidor) y Ramón Franquesa (naipero), juntamente con los andaluces José García Viñas (estudiante de medicina), Antonio García Meneses (estudiante de ingenieros) y Trinidad Soriano (también ingeniero). La nueva FRE de la AIT pasó a ser dirigida por un comité federal formado por la delegación madrileña.

Los bakuninistas dominaron también los principales órganos de prensa internacionalista. En Barcelona, La Federación (1869-1874) era redactada por Farga Pellicer, Hugas, Sentiñón, García Viñas, Soriano, etc. En Madrid *Solidaridad* (1870-1871) por Lorenzo, Mora, González Morago, Gomis, etc. También bakuninista fue la primera época de *La Emancipación* (1871-1873), hasta finales de 1871. Después, *El Condenado* (1872-1873) de Tomás González Morago hubo de combatir las posiciones marxistas de *La Emancipación*. Finalmente, *El Obrero* (1869-1871) de Palma de Mallorca era dirigido por Francesc Tomás.

No es éste el lugar para explicar con detalle la evolución de la Federación Regional Española de la AIT, pero puede ser útil recordar algunos puntos importantes. Parte del comité federal hubo de huir a Lisboa en junio-julio de 1871 a raíz de la represión anti-internacionalista generada por los hechos de la Comuna parisina de marzo-mayo de 1871. Después, una conferencia clandestina celebrada en Valencia, sustituyó el previsto congreso segundo. Allí se reafirmó Madrid como lugar de residencia del comité federal y éste fue compuesto por los hermanos Mora, Lorenzo, Víctor Pagés, Paulino Iglesias, José Mesa, Valentín Saez, Inocente Calleja e Hipólito Pauly. La marginación de González Morago fue el producto del enfrentamiento personal que había mantenido con Francisco Mora en Lisboa, y de alguna forma significó un primer indicio de la división del grupo internacionalista madrileño. En la Conferencia internacional de Londres de septiembre de 1871, a la cual asistió Anselmo Lorenzo, Marx inició el ataque frontal contra Bakunin e hizo aprobar unas tesis “politicistas” (“la

acción política de la clase obrera”) que fueron contestadas por el congreso de la Federación del Jura en Sonvillier (circular de Sonvillier, noviembre de 1871). En España la práctica totalidad de la Federación Regional apoyó la circular de Sonvillier en contra de Marx. A pesar de ello, la estancia de Paul Lafargue en Madrid iba a favorecer una correspondencia de parte del grupo internacionalista madrileño con Engels y la constitución de una minoría internacionalista marxista alrededor de Francisco Mora, José Mesa y Paulino Iglesias.

La dirección bakuninista de la FRE se confirmó en el congreso de Zaragoza de abril de 1872, con la elección de un nuevo consejo federal, aliancista, que fijó su residencia en Valencia. Pero sobre un total de 44 delegados, sólo 16 eran miembros de la Alianza, y esto si se cuenta como a tales a Mora, Mesa, Calleja, Iglesias, Pauly y Pagés, que ya habían iniciado su evolución hacia el marxismo. Los meses que siguieron fueron de combate abierto entre ambas facciones, y de nuevo los bakuninistas vencieron. Para formar parte de la delegación española al congreso internacional de La Haya triunfó por amplia mayoría la candidatura formada por los aliancistas Farga Pellicer, González Morago, Alonso Marselau y Charles Alerini.

Esta delegación marchó después del congreso de La Haya a la reunión de Saint-Imier y firmó el llamado Pacto de Saint-Imier. Con ello la FRE pasó a militar en la llamada Internacional antiautoritaria, la cual, como es ya sabido, después de 1874 empezó a estar dominada por los planteamientos anarquistas posteriores a Bakunin, de Malatesta, Kropotkin y otros,

iniciando el camino del insurreccionalismo, de la actividad revolucionaria clandestina y de un cierto alejamiento de la vía sindical. En España, el congreso celebrado en los últimos días de diciembre de 1872 y primeros de enero de 1873 significó la total reafirmación de la dirección anarquista, con la aprobación del Pacto de Saint-Imier. Se sustituyó el comité federal por una comisión federal, en la cual figuraron los aliancistas Tomás, Severino Albarracín (que era un maestro valenciano), Miguel Pino (mecánico de Málaga) y Vicente Fonbuena (fundidor). Respecto del comité federal elegido en Zaragoza se mantuvieron Tomás y Albarracín. En Córdoba apareció ya una tendencia anarquista y antisindicalista, mediante una carta de grupos revolucionarios franceses.

El estallido de posiciones insurreccionalistas en el bakuninismo español se produjo en 1873, durante la Primera República. Por una parte, la comisión federal se vio directamente implicada en los hechos cantonalistas de julio en Alcoy. Por la otra, en Barcelona, se dibujaron ya dos tendencias dentro de la Federación obrera local –y dentro del propio grupo de la Alianza–. Las propuestas insurreccionalistas fueron acaudilladas por José García Viñas y por Miguel Nácher; contaron también con el apoyo de un grupo de exiliados franceses residentes en Barcelona. Desde Madrid, también González Morago llamó a la insurrección social contra la República.

Esta aparición del anarquismo insurreccionalista debe verse, entre otras cuestiones, relacionado con el alejamiento de la dirección bakuninista respecto del movimiento obrero catalán.

Desde 1870 la dirección de la Federación Regional se estableció fuera de Cataluña, lugar sin duda mayoritario en el conjunto del movimiento obrero español. Y esto, precisamente porque de esta manera la dirección anarquista era más fácil. Es muy significativo en este sentido el que el insurreccionalismo en Cataluña sólo tuviese como defensores o bien a dirigentes no estrictamente obreros y no catalanes como García Viñas y Soriano, a bien el grupo de exiliados franceses. Estos habían llegado a Barcelona huyendo de la represión de la Comuna. Sus cabezas de fila eran el químico Charles Alerini, Camille Carnet y el médico Paul Brousse, los cuales residieron en Barcelona hasta finales de 1873 y publicaron *La Solidarité Révolutionnaire* (junio-septiembre 1873). Su papel no fue desdeñable, especialmente en 1873.

Al insurreccionalismo, que fracasó, pronto se añadieron la justificación de las represalias individuales contra el "explotador", el "ocioso", el "capitalista parásito". Lógicamente, la clandestinidad impuesta en enero de 1874, cuando cayó la República, agudizó estos planteamientos. La Federación Regional Española y su núcleo dirigente anarquista, después de desaconsejar la táctica sindicalista de la huelga, anunciar una vía estrictamente revolucionaria y proclamar como un deber las represalias (congreso clandestino de Madrid, celebrado en junio de 1874), decidió transformarse en una organización rigurosamente secreta (conferencias comarcales del verano de 1875) y creó unos grupos de acción, los cuales en la práctica vinieron a sustituir lo poco que quedaba de la organización sindical (conferencias comarcales del verano de 1876). En 1877-1878 fueron ya patentes las

divergencias internas de los propios miembros de la Alianza. De alguna forma, el papel dominante de los insurreccionalistas y nihilistas (García Viñas, Soriano, Albarracín, Nácher, González Morago, el propio Anselmo Lorenzo, Jaume Balasch) provocó la retirada momentánea de dirigentes como Rafael Farga Pellicer, Francesc Tomás –el cual abandonó las veleidades revolucionaristas después del fracaso de 1873–, Josep Llunas i Pujols o Antoni Pellicer Paraire. Y es que la unidad del aliancismo hispánico se había mantenido en gran parte gracias a la existencia de un centro internacional –los congresos de la Internacional antiautoritaria–, pero el congreso de Verviers (septiembre 1877) sancionó la desaparición de la AIT y proclamó la "liberación" por parte del anarquismo de la rémora del movimiento obrero sindical.

De todas formas, en España iba a producirse a partir de 1880 una nueva experiencia de unión del anarquismo con el sindicalismo. Su espectacular éxito fue sin embargo más aparente que real. Al tiempo que la caída del gobierno monárquico del conservador Cánovas iba acompañada de las esperanzas de una cierta liberalización política en el país, el grupo catalán anarcosindicalista consiguió eliminar a Lorenzo de la comisión federal de la FRE y marginar además a Soriano, García Viñas, González Morago, etc. (conferencia extraordinaria clandestina celebrada en Barcelona el 6-9 de febrero de 1881). Y es que en su mayor parte el grupo anarquista catalán no había seguido la evolución del resto de los bakuninistas españoles. Su fe en el sindicalismo era aun fuerte. Farga Pellicer, Llunas, Tomás, Pellicer, etc. fueron y serían por mucho tiempo partidarios de una futura sociedad

basada en la propiedad colectiva, en la cual la gestión de los medios de producción correspondería a las asociaciones de los trabajadores (los sindicatos). Veían en las organizaciones sindicales en lucha contra el capitalismo el embrión organizativo de la futura sociedad. Eran, en definitiva, y en un sentido estricto, anarcocolectivistas. En marzo de 1881 este grupo ya hizo pública su intención de constituir una Federación de Trabajadores legal. La convocatoria del congreso constituyente, redactada por Farga Pellicer, fue impresa el 10 de julio. Finalmente, el congreso se reunió en Barcelona el 23 de septiembre de 1881 con 140 delegados. La nueva comisión federal estuvo compuesta, hasta 1883, por Francesc Tomás, Farga Pellicer, Eudald Canibell, Josep Llunas y Antoni Pellicer Paraire. La nueva Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE), de alguna manera continuadora de la FRE de la AIT, había nacido a contra corriente en relación a la evolución del anarquismo europeo: en el congreso de Londres de julio de 1881 la plana mayor del anarquismo cosmopolita había insistido en sus conocidas tesis revolucionaristas y nihilistas.

Sin embargo, la FTRE tuvo unos comienzos espectaculares. Al año justo, en Sevilla, celebró su segundo congreso con 254 delegados, en representación de 663 secciones y 57.934 afiliados. Se había alcanzado sin muchas dificultades las cifras de afiliación de la FRE en 1873. Es importante detenerse un poco en la distribución geográfica de la afiliación. La FTRE tenía como núcleos claros de implantación parte de Cataluña (Barcelona, Reus, Olot, Vic, Manlleu) y parte de Andalucía (Málaga, Cádiz, Sevilla); además núcleos dispersos en el País

Valenciano (Valencia, Xátiva y Alcoy), Madrid, Zaragoza, Valladolid, Bilbao, La Coruña, etc. Aparentemente la estructura era similar a la de 1870-1873. Si observamos la cuestión con un mayor detalle pueden apreciarse, de todas formas, algunas diferencias muy significativas. En primer lugar, en Cataluña no se superó el nivel anterior: los afiliados en 1882 eran unos 13.000 frente a cerca de 20.000 en 1873; además, hay que tener en cuenta la presencia, inexistente en 1870-1873, de organizaciones de tendencia socialista moderada como es el caso de una Asociación Internacional de Trabajadores, contrarréplica de la FTRE impulsada por las Tres Clases de Vapor y los socialistas marxistas madrileños. En segundo lugar, en Andalucía sí se recuperaron y aumentaron con creces las anteriores cifras: mientras su fuerza venía a representar un 17 por ciento del total peninsular en 1872-1873 (por el número de sindicatos), en 1882 su peso en relación al conjunto había ascendido al 66 por ciento, más de los dos tercios de los afiliados, o un 54 por ciento, si nos referimos al número de sindicatos. En Andalucía, además, no existían intentos obreristas distintos, el obrerismo anarquista agotaba todo el movimiento obrero.

Aún más diferencias. En 1872-1873, a pesar de una clara polarización de las fuerzas organizadas obreras en Cataluña y Andalucía (con un claro dominio catalán), había un cierto grado de dispersión: en el País Valenciano, radicaban un 8 por ciento del total de sindicatos, en Castilla un 6 por ciento, etc. En 1882 la polarización (ahora con un dominio andaluz) era mucho más acusada: el papel del País Valenciano había descendido al de

un 4 por ciento, el de Castilla a un 2,5 por ciento, y porcentajes cada vez menores.

En definitiva, un hecho básico fue el que paradójicamente cuando el obrerismo español pasó a ser dirigido por el anarquismo barcelonés, el peso de la nueva federación estaba en Andalucía. Y la cuestión, como se puso de manifiesto de inmediato, no era baladí. El obrerismo catalán, no ya el internacionalista, era muy distinto del andaluz. Como ha señalado recientemente T. Kaplan, en Andalucía el anarquismo aspiraba a un cierto poder local a corto plazo. No parece pues extraño que el grupo anarco-colectivista catalán se encontrase con múltiples dificultades. Su objetivo, como fue explícitamente confesado, fue el de organizar un sindicalismo no reformista pero sí estable. Su aspiración a la revolución social no era en ningún caso inmediata.

El enfrentamiento concreto se produjo a partir de la resistencia que encontró la dirección catalana por parte de los derrotados en febrero de 1881 y que de alguna forma se sintieron apoyados por las tesis ya mencionadas del congreso anarquista de Londres (julio 1881). En Andalucía, las protestas contra la dirección de la comisión federal y de su órgano La Revista social fueron dinamizadas por grupos clandestinos partidarios de la violencia y de las represalias, llevadas a la práctica en 1881-1882. Crearon una organización llamada Los Desheredados con sede en Sevilla, que celebró su primer congreso en enero de 1883 y que estuvo encabezada por Miguel Rubio, Francisco Gago y Mansi Pedrote. Junto a esta tendencia, otro factor iba a precipitar la desorganización de la

FTRE. Los temores de la dirección anarco-colectivista catalana de que el terror iba a desencadenar una represión generalizada pronto se confirmaron. Las autoridades pretendieron, a partir de diciembre de 1882, que determinados crímenes comunes fueron el producto de la acción de una organización secreta de asesinos anarquistas denominada La Mano Negra. Los procesos de La Mano Negra se iniciaron en mayo de 1883 y fueron acompañados del encarcelamiento de numerosos militantes andaluces de la FTRE. Así, el número de presos sociales-en Cádiz y Jerez pasó de unos 300 en febrero de 1883, cuando empezó la represión generalizada contra los obreros, a unos 2.000 en Cádiz y 3.000 en Jerez en septiembre del mismo año.

En esta situación, en octubre de 1883, la FTRE celebró su tercer congreso en Valencia. Allí hubo aún representadas 222 federaciones locales y 539 secciones, con 152 delegados. En el congreso, el grupo catalán parece haberse retirado: a pesar de que logró la condena formal de los asesinatos de La Mano Negra, en un intento tardío de salvar la organización obrera, favoreció el traspaso de la comisión federal, el máximo órgano de dirección, a Valladolid. Después, rápidamente la Federación de Trabajadores de la Región Española se vino abajo.

Celebró a pesar de todo diversas reuniones y congresos. En septiembre de 1884, en un congreso extraordinario celebrado en Barcelona, 64 delegados encabezados por la nueva comisión federal, decidieron disolver nominalmente la federación. Se volvía a repetir el proceso de 1874: la vuelta a la clandestinidad. Los intentos de enderezar de nuevo un camino público y de organización sindical de amplias masas de

trabajadores fracasaron sucesivamente. En mayo de 1885 a instancias de Serrano Oteiza en Madrid se reunió un congreso en el que sólo asistieron 27 federaciones locales. En mayo de 1887, un nuevo congreso celebrado en Madrid sólo pudo contar con delegaciones directas de 7 federaciones locales. Entonces, la comisión federal pasó a Barcelona. Finalmente, en mayo de 1888, parte de esta comisión federal convocó un congreso "amplio", que debía reunir al máximo número posible de sociedades obreras independientemente de su afiliación a la FTRE, pero sólo logró la asistencia de delegados de 38 secciones. Allí se decidió impulsar una Federación de Resistencia al Capital basada en unos denominados Pactos de Unión y Solidaridad. Por su parte, el grupo anarquista disidente se reunió secretamente en Valencia (octubre 1888) donde decidió disolver totalmente la FTRE y elaboró unas Bases para la Organización Anarquista de la Región Española.

La derrota organizativa del anarcocolectivismo catalán abrió el camino, indirectamente, a un período que podríamos denominar de intelectualización del anarquismo español. En este período, caracterizado en general por una clara distanciación entre sindicalismo y anarquismo, es de advertir que el repliegue y la debilidad organizativa del movimiento obrero fue patente. El espacio abandonado por el anarquismo no fue ocupado por los escindidos de 1872, el socialismo marxista, ni por ninguna otra tendencia ideológica. Así, lo pone de manifiesto la evolución numérica de la Unión General de Trabajadores, fundada en 1888 al mismo tiempo que el Partido Socialista Obrero Español: sus 3.355 afiliados de 1889 eran sólo 6.154 en 1896; en 1900, iniciado ya el crecimiento que esta

central sindical iba a experimentar en el siglo XX, contaba con 14.737 federados.

Para el anarquismo hispánico, presidido por la elaboración teórica de Kropotkin y *Le Révolté* de Ginebra (1879-1885) y *Freedom* de Londres (1885-), de Malatesta, y *La Questione Sociale* de Florencia (1883-1884), de Grave, y *Le Révolté* (1885-1887), *La Révolte* (1887-1894) y *Les Temps Nouveaux* (1895-) de París, los últimos quince años del siglo XIX fueron el momento de las revistas de "sociología" y de la primera gran oleada de traducciones de textos de anarquistas europeos. Hay que destacar en este sentido, fundamentalmente, *Acracia* (1886-1888), *Ciencia Social* (1895-1896) y *Natura* (1903-1905), revistas de Barcelona, así como los periódicos *La Tramontana* (1881-1895) y *El Productor* (1887-1893), también de Barcelona; *La Idea Libre* (1894) y *La Revista Blanca* (1898-1905) de Madrid, etc. En todos estos órganos de prensa fue creciente el rechazo del sindicalismo, al que se acusaba de reformista. Por otra parte, hay que citar como primeras traducciones de obras significativas *A los jóvenes* (1885), *Anarquía* (18 89), *La conquista del pan* (1893), *Las prisiones* (1897), *Palabras de un rebelde* (1901), *Campos, fábricas y talleres* (1901) y muchas otras de Kropotkin, *Entre campesinos* (1889), *La anarquía* (1893), *En el café* (1903), etc., de Malatesta, *La sociedad al día siguiente de la revolución* (1887), *La sociedad futura* (1895), etc. de Jean Grave, o *A los campesinos* (1887), *Evolución y revolución* (1887), *¿Por qué somos anarquistas?* (1894) de Élisée Reclus.

De todas formas, el anarcocomunismo kropotkiano, impuesto claramente dentro del anarquismo europeo, fue en España de difícil aceptación. Básicamente, se trataba de imaginar una sociedad comunista (y no ya "colectivista"), al mismo tiempo que se tendía a romper con el contenido clasista del primer anarcocolectivismo; de ahí que se hablase sobre todo de la rebelión del "pueblo" (no ya exclusivamente del obrero), del ideal interclasista de la anarquía (no ya de un nuevo mundo basado de alguna forma en el sindicalismo). Dirigieron la resistencia el grupo anarcocolectivista catalán (Farga, Llunas, Tomás, Pellicer, etc.), como se puede ver en los primeros años de El Productor, así como algunos anarquistas más jóvenes, en especial Ricardo Mella, el cual publicó en Sevilla *La Solidaridad* (1888-1889)» periódico calificado por Max Nettlau como "la última ciudadela del colectivismo". Es significativo la mayoritaria afirmación colectivista de los trabajos premiados en el Primer Certamen Socialista, celebrado en 1885 en Reus y que reunió la colaboración de la casi totalidad de los dirigentes anarquistas del momento; en un Segundo Certamen Socialista, celebrado en Barcelona en 1889 el colectivismo iniciaba ya su retirada. El fracaso anarquista ante la celebración del 1 de mayo de 1890, que veremos más adelante, así como la estancia en España de Malatesta en 1891, favorecieron el abandono generalizado del colectivismo y el robustecimiento de la corriente minoritaria comunista que Emili Hugas y Martí Borras habían mantenido desde Gracia (Barcelona) con *La Justicia humana* (1886) y *Tierra y Libertad* (1888-1889), o que ya en 1882 había tenido un defensor aislado en el sevillano Miguel Rubio.

La polémica provocó, finalmente, la aparición de un “anarquismo sin adjetivos”, más filosófico y ecléctico, que se negó a la discusión de un programa previo para la sociedad del futuro y para el anarquismo. Se alinearon en esta dirección elementos jóvenes como Fernando Tarrida del Mármol, Joan Montseny, Teresa Mañé, Pere Esteve, etc., así como Anselmo Lorenzo y José López Montenegro. Esta línea intelectualista, en parte esterilizadora de una acción práctica en el campo obrero, facilitó, por su coincidencia con el fenómeno nietzcheano, la relación del anarquismo con el mundo intelectual vigente. En un ambiente cultural dominado por una crisis ideológica anarquizante, muy especialmente en Barcelona, Pere Corominas, Pompeu Gener, Jaume Brossa, etc., así como Miguel de Unamuno, Azorín, Eduardo Marquina, Julio Camba o Pío Baroja fueron algunos de los intelectuales jóvenes que, en los años finales del siglo, se aproximaron a la prensa anarquista, y en concreto colaboraron con intensidad en *La Revista Blanca* publicada por Joan Montseny (Federico Urales) en Madrid. Hay que decir, por otra parte, que en el pensamiento anarquista se impusieron, con una menor espectacularidad que en las discusiones sobre el comunismo pero igualmente con una gran fuerza, corrientes ideológicas como el positivismo inglés (especialmente a través de Ricardo Mella y Josep Prat) o como el materialismo de Büchner (a través de la tertulia librepensadora de *La luz* de Barcelona, con Gaspar Sentiñón, Celso Gomis, Tarrida del Mármol, etc.). El darwinismo, el malthusianismo social o el mismo pensamiento de Nietzsche (y a través suyo de Max Stirner), en cambio, sólo fueron aceptados de una forma muy limitada. En Darwin inicialmente los anarquistas vieron la afirmación de una ley

materialista, científica, sobre el origen de la vida, y esto favoreció su entusiasta aceptación en los años ochenta. Pero bien pronto hubo voces críticas, especialmente en relación de la interpretación conservadora que justificaba en Darwin-Malthus, la "natural" desigualdad social como el producto de la tradicional subyugación del débil por el fuerte, y que veía, al mismo tiempo, la lucha por la existencia no ya como inevitable, sino incluso como positiva. Los primeros ataques anarquistas al darwinismo y al maltusianismo son de 1890-1893. El rechazo definitivo se produjo con la aceptación del *Mutual Aid* (1902) de Kropotkin, traducido en 1906 por Josep Prat pero conocido anteriormente a través de su traducción parcial en diversas revistas, por Lorenzo y Tarrida del Mármol.

Distinto fue el caso de Nietzsche y de Stirner, así como el de la corriente literaria individualista de fin de siglo (Nordau, Ibsen, Carlyle, etc.). Si bien el anarquismo recogió fácilmente buena parte de sus críticas o ataques a los convencionalismos y limitaciones de la burguesía, la afirmación radical del individualismo egoísta y del aristocratismo, así como la crítica del racionalismo, chocaron desde un principio con la esperanza de conciliar individualismo y solidaridad social, con el igualitarismo y el populismo, con la fe ciega en las posibilidades de la razón, etc., elementos consubstanciales a las teorías anarquistas kropotkinianas imperantes entonces. De hecho, la influencia de Nietzsche y Stirner fue pronto marginada a pesar de que contribuyó a configurar un "anarquismo individualista", minoritario pero de todas formas presente a lo largo del tiempo en España.

Resumiendo, a principios del siglo XX, el anarquismo hispánico poseía doctrinalmente, algunas ideas básicas, claramente formuladas. Así, la gran influencia recibida de la concepción liberal clásica de la sociedad se ponía de manifiesto en su creencia de que la sociedad era naturalmente armónica. Para que la armonía social hiciera su aparición sólo era preciso que la ciencia substituyese a la ley. De ahí surgía un gran interés por la evolución de las ciencias sociales contemporáneas –con una admiración especial ya mencionada por el positivismo inglés (Spencer) e italiano. Todo ello estaba impregnado de un cierto determinismo vulgar que comportaba, por ejemplo, afirmaciones de un "economismo de la tripa" como ésta: "pese a todas las febriles imaginaciones de los místicos de la izquierda, somos ante todo estómagos e intestinos [...] y porque somos ante todo animales con necesidades de nutrición y de reproducción, ¿cuál otra metafísica podía superar a la imperiosa cuestión económica de donde arrancan y por la cual perduran las luchas humanas?" (Ricardo Mella). En fin, su internacionalismo, su fe en el papel revolucionario del pueblo trabajador, su especial concepto de la lucha de clases (menos rígidos que el del marxismo porque no se esforzaba demasiado en determinar cuáles eran las clases en lucha; para Josep Prat, por ejemplo, eran "la de los poseedores de la riqueza social, la de los encargados de defender esta posesión –gobierno, curas y militares– y la de los que nada poseen"), su ateísmo que pretendían demostrado científicamente, es decir, todos ellos conceptos heredados de los primeros tiempos, adquirían una significación especialmente cuando se entrelazaban con una interpretación muy simple del capitalismo. Están infravaloradas claramente

las posibilidades de resistencia del mismo: el capitalismo no puede en ningún caso dar a los obreros lo que éstos quieren porque, si lo pretendiera, se negaría a sí mismo y dejaría de funcionar.

En este marco general, con un anarquismo intelectualizado y publicista al cual le era difícil contar con el respaldo de una estructura organizativa obrera amplia, se produjo un hecho que puso de manifiesto tanto las contradicciones sociales generadas por el régimen de la Restauración, sin duda de un claro contenido oligárquico, como la incapacidad de parte del anarquismo para dirigir una respuesta no suicida a la situación. No es necesario detenerse en la dura condición del campesinado andaluz. Después de la desaparición de la FTRE, pronto hubo distintos intentos de reorganizar la disuelta Unión de Trabajadores del Campo, especialmente a partir de 1888. En este sentido tuvo un papel destacado el antiguo republicano, internacionalista de primera hora, Fermín Salvochea, quien procuró unificar las diversas tendencias anarquistas para favorecer la reconstrucción de una, ahora, Organización de Agricultores de la Región Española, desde *El Socialista*, periódico de Cádiz que publicó a partir de 1886. Mientras la mayoría de los delegados al congreso fundador de la OARE (Córdoba, diciembre de 1891) se mostraba partidaria de algún tipo de actividad sindical, la minoría se lanzó a la preparación insurreccional en la región de Jerez de la Frontera. Permanecen desconocidos los detalles de los preparativos; no está probado que tuviese en ellos ninguna intervención concreta el italiano Errico Malatesta que en aquellos momentos, acompañado de Pere Esteve, realizaba un viaje de propaganda precisamente

por la zona de Jerez. En cualquier caso, lo cierto es que el 8 de enero de 1892 unos quinientos o seiscientos campesinos de la comarca penetraron en Jerez de la Frontera y pretendieron hacerse con la población. La rebelión iba a ser, como en 1882 con el oscuro asunto de La Mano Negra, utilizado por las autoridades para desencadenar una amplia represión. En este caso los principales acusados fueron algunos dirigentes importantes: el mismo Salvochea –que se encontraba durante los hechos en la cárcel–, José Sánchez Rosa, Félix Grávalo, Manuel Díaz Caballero. Ninguno de ellos tuvo una participación directa en la insurrección, pero se les acusó de instigadores. En febrero del mismo año fueron condenados a muerte 4 jornaleros acusados de diversos asesinatos, más de treinta fueron condenados a cadena perpetua y más de doscientos sufrieron proceso que terminó con diversas penas.

La fracasada insurrección de Jerez de la Frontera iba a dar pie al inicio de una oleada de atentados y bombas protagonizadas por elementos anarquistas. La lista de las acciones más importantes, que afectaron especialmente a Barcelona, es la siguiente: bomba lanzada por Paulino Pallas contra el capitán general de Cataluña, Arsenio Martínez Campos, el septiembre de 1893; bomba lanzada por Santiago Salvador contra el teatro del Liceo en noviembre de 1893 que causó veinte muertos entre los espectadores; atentado contra la procesión del corpus a su paso por la calle de Canvis Nous (junio 1896) que produjo doce muertos. Este último atentado, en especial, fue utilizado por el gobierno para desencadenar una generalizada represión contra el anarquismo catalán y pronto fue conocido como el proceso de Montjuic. Fueron detenidos unos 400

acusados de militar en el anarquismo, entre ellos José López Montenegro y Joan Montseny, maestros, así como los propagandistas Anselmo Lorenzo, Tarrida del Mármol, Sebastiá Suñé, Joan Baptista Esteve, Teresa Claramunt, etc. y el intelectual Pere Coromines. 87 encartados, encarcelados en el castillo de Montjuic, fueron incluidos en un proceso militar. Las diligencias fueron efectuadas sin garantías jurídicas y las pruebas se basaron en las declaraciones de los principales implicados, en especial de Tomás Ascheri, obtenidas mediante tortura por el teniente de la guardia civil Narciso Portas. Fueron torturados, con especial intensidad, el propio Ascheri, Francesc Callís, Antoni Nogués, Josep Molas, Lluís Mas –que se volvió loco–, Sebastiá Suñé, Joan Baptista Ollé, Francesc Gana, etc. La sentencia definitiva no se dictó hasta abril de 1897: fueron condenados a muerte Ascheri, Nogués, Molas, Mas y Joan Alsina, hubo diversas penas más y se dictó el destierro de 63 absueltos. La denuncia del proceso se produjo de inmediato, el mismo 1896, y alcanzó una gran resonancia en el extranjero, especialmente gracias a la actividad de Tarrida del Mármol que después de ser liberado escribió *Les Inquisiteurs d'Espagne* (1897). La campaña por la revisión del proceso de Montjuic, a la cual siguieron las campañas por la revisión de los procesos de Jerez y de La Mano Negra, se convirtieron en el cometido central de una parte importante del anarquismo hispano (así en el caso de Federico. Urales y de sus órganos de prensa *La Revista Blanca* y *Tierra y Libertad*). Es significativo observar que se trataban de unas ruidosas, denuncias del régimen dirigidas no específicamente a los obreros, sino a los “elementos liberales” de la sociedad española, a la “conciencia del país”. También por este camino la aproximación entre el

anarquismo y la joven intelectualidad española del momento tiene una explicación.

El terrorismo individual anarquista, que recibió su justificación doctrinal a partir de la llamada teoría de la propaganda por el hecho, había tenido ya en 1878-1879 unas primeras manifestaciones (atentados frustrados contra Alfonso XII por el catalán Oliva Moncusí y por el gallego Otero González, respectivamente). Su momento álgido fue, de todas formas, el de los años noventa. En agosto de 1897, el anarquista italiano Michele Angiolillo Lombardi mató en el balneario de Santa Agueda (Guipúzcoa) al jefe del gobierno conservador Antonio Cánovas del Castillo. El italiano afirmó haber querido vengar la iniquidad del proceso de Montjuic. Asimismo, el escritor y periodista catalán Ramón Sempau atentó contra Narciso Ponas, el "verdugo" de Montjuic, en septiembre de 1897, en Barcelona.

En los primeros años del siglo iba a tener lugar una renovada importancia e incidencia del anarquismo en España; tuvo su origen, de nuevo, en un remozado contacto con el sindicalismo. Hay que tener en cuenta que en estos años se produjo una relación recíproca entre el anarquismo, sobre todo el catalán, y el sindicalismo revolucionario francés. Por parte española, los principales promotores fueron Anselmo Lorenzo, Josep Prat y Joan López Montenegro. La relación, iniciada en los últimos años noventa, tuvo su punto álgido en 1907-1909, estrechamente vinculada a la constitución de la organización obrera sindical catalana Solidaridad Obrera. Sin embargo, las diferencias ideológicas entre el sindicalismo revolucionario y el

anarquismo eran considerables. Se podría decir, siguiendo a Lagardelle en un texto traducido al castellano por aquel entonces, que, mientras el sindicalismo se afirmaba a partir de las preocupaciones económicas más inmediatas del obrero y, en un cierto sentido, elaboraba su teoría a partir de la práctica cotidiana, el anarquismo, en cambio, consideraba más bien que era la idea la que engendraba la acción; por esto los anarquistas acusarían a menudo a los sindicalistas de pragmatismo y de anti-intelectualismo, y por esto, de hecho, el sindicalismo era sólo para los anarquistas un cierto terreno favorable a la propaganda de las "ideas liberadoras". Más aún: el anarquismo era un movimiento de liberación humana por el contrario, para los sindicalistas era fundamental la lucha de clases y en especial el papel de la clase obrera. La coincidencia aparente en un común antiestatismo era muy débil, porque el anarquismo, básicamente, oponía al estado el individualismo, mientras que el sindicalismo, en cambio, quería de hecho sustituirlo. Asimismo, no se debería confundir el antiparlamentarismo anarquista con el extraparlamentarismo sindicalista, ni el antipoliticismo anarquista con el apoliticismo sindicalista. De todas formas, al anarquismo le era del todo punto necesario sostener y apoyar el sindicalismo, en otro caso su influencia y su propia vitalidad se diluían. Es en este sentido que hay que interpretar los continuados esfuerzos de algunos anarquistas españoles para reconstruir una nueva central sindical después del fracaso de la Federación de Trabajadores de la Región Española y paralelamente a los escasos resultados prácticos de los años de alejamiento relativo del movimiento obrero. Al fracaso de aquellos intentos (de Vicente García en diciembre de 1899, de Francisco Abayá en enero de 1899, etc.;

tuvo un momentáneo éxito en cambio Francesc Tomás en junio-octubre de 1900 con la Federación Regional de Sociedades de Resistencia que logró agrupar unos 50.000 obreros pero que se vino abajo después de la huelga general de Barcelona de 1902), contribuyó seguramente el hecho de que eran una simple continuación de los modelos ofrecidos con la FRE de la AIT o con la FTRE, modelos en los cuales la influencia y dirección del anarquismo eran explícitos, así en objetivos como una revolución social urgente, aspiración a la anarquía, etc. Y esto era así a pesar de una renovada insistencia en temas como el de la jornada de las ocho horas y el de la estrategia de la huelga general, la cual recibió un nuevo impulso con la primera influencia del sindicalismo revolucionario francés. En el primer 1º de Mayo de 1890 los anarquistas habían intentado promover la huelga general, en contra de los planteamientos socialistas limitados a la celebración de una única jornada de protesta. La huelga general fue efectiva en parte de Cataluña, donde se aprovechó el conflicto de las Tres Clases de Vapor con la patronal; pero a los diez días la huelga se extinguió totalmente y terminó con un cierto fracaso de las posiciones de los obreros.

La idea de la huelga general, definida sobre todo por el francés F. Pelloutier, se basaba en el fondo en la famosa parábola de Saint-Simon: si los productores dejaban de trabajar, el sistema social imperante se hundiría. Los anarquistas establecieron una relación especial entre una reivindicación concreta como era la de la jornada de las ocho horas y el inicio de una situación que se consideraba revolucionaria. Esta fue la estrategia anarquista ante la jornada

del 1º de Mayo e iba a serlo también ante el conflicto de los metalúrgicos abierto en Barcelona a finales de 1901. Una huelga de oficio por la reivindicación de una jornada laboral de 9 horas fue, a instancias de los anarquistas con un papel destacado de Ignasi Clariá, Mariano Castellote, Teresa Claramunt, Joan Homedes, etc., generalizada y se convirtió en una huelga general. La huelga fue imponente y afectó a cerca de cien mil obreros barceloneses (febrero 1902). Pero al final los metalúrgicos continuaron trabajando 10 horas. Hubo más de 1.500 despedidos. Las sociedades obreras quedaron exhaustas. El fracaso final de la huelga desconcertó enormemente a los principales teóricos anarquistas, los cuales se sorprendieron ante el hecho de que una huelga general no fuese necesariamente revolucionaria, no abriese el camino a la generalización de la revolución en España.

Muchos anarquistas se lanzaron a criticar despectivamente el reformismo de las masas, pero poco a poco se abrió camino la configuración doctrinal de un nuevo sindicalismo. Hay que percatarse de que el fenómeno afectó a gran parte del movimiento europeo. La división entre unos sectores “puros” y una tendencia “sindicalista” se produjo tanto dentro del anarquismo como dentro del socialismo marxista. Así se puso de manifiesto en agosto de 1907 en los congresos internacionales de Ámsterdam (anarquista) y de Stuttgart (socialista). En Ámsterdam, los anarquistas individualistas (E. Armand) y los comunistas más puros (Malatesta) rechazaron el sindicalismo y se reafirmaron partidarios de la huelga general revolucionaria; los anarquistas sindicalistas (Monatte), por su lado, defendieron la acción económica del proletariado y la

construcción de un sindicalismo autónomo. Los socialistas marxistas se dividieron de una manera parecida. A raíz de todo esto iba a surgir la posibilidad de una colaboración no ortodoxa, colaboración no exenta de tensiones, entre determinados socialistas y determinados anarquistas dentro de un mismo modelo de sindicalismo. En Cataluña, los principales anarquistas que impulsaron la colaboración fueron Tomás Herreros, Anselmo Lorenzo, Josep Prat, Josep Negre, etc.; por parte socialista hay que destacar a Antoni Fabra Ribas y Antoni Badia Matamala. Solidaridad Obrera surgió de la reorganización de la unión local de sociedades obreras de Barcelona iniciada en junio de 1907. En el primer manifiesto-programa firmado por delegados obreros, tanto anarquistas, socialistas como algunos republicanos, destacaba la explícita proclamación de una neutralidad respecto de las concepciones políticas de los posibles afiliados, ello con el fin de "facilitar la unión de todos los trabajadores y su acción económica". La nueva organización obrera se convirtió en catalana en septiembre de 1908 cuando un congreso constituyó en Badalona una Confederación Regional de Sociedades de Resistencia Solidaridad Obrera. En este congreso el equilibrio de fuerzas entre socialistas y anarquistas fue patente; los resultados programáticos fueron así ambiguos: aceptación de la táctica de la acción directa pero ésta no debía impedir la adopción de otras medidas si las circunstancias así lo exigían. El equilibrio se mantuvo también en el órgano dirigente con la presencia de socialistas (Badia Matamala), sindicalistas (Josep Román) y anarquistas (Tomás Herreros). El proyecto era ambicioso y conflictivo. Solidaridad Obrera marginaba de hecho a la UGT en Cataluña y, además, pronto afirmó su

voluntad de convertirse en una organización de ámbito español; de ahí las reticencias de la dirección española del PSOE. Por otra parte, a algunos anarquistas les costaba aceptar la progresiva “sindicalización” de los anarquistas que participaban en Solidaridad Obrera.

La nueva experiencia pronto se iba a ver implicada en unos dramáticos hechos que serían conocidos como la Semana Trágica, hechos reveladores de la acusada inestabilidad política y social del régimen de Alfonso XIII Para aumentar la intervención militar española en Marruecos, el gobierno Maura llamó a los reservistas. Tanto los socialistas como los anarquistas no dudaron en participar en la protesta generalizada de la izquierda política española. En Barcelona, el embarque de tropas de reservistas se inició el día 11 de julio de 1909. Anarquistas y socialistas acordaron impulsar una huelga general, que efectivamente se decretó para el día 26 de julio, lunes. Se constituyó un comité de huelga con presencia de unos y otros (Rodríguez Romero o Francisco Miranda por los anarquistas, Fabra Ribas por los socialistas y Villalobos Moreno por los sindicalistas). El día 26 la huelga fue general y pacífica pero a partir del martes, dada la intervención del ejército en la calle y la proclamación del estado de guerra, se convirtió en una verdadera insurrección popular que afectó no sólo Barcelona sino parte de las localidades cercanas. La insurrección no fue dominada hasta los primeros días de agosto. Resultaron muertas más de cien personas y hubo más de un centenar de edificios religiosos incendiados. El comité de huelga había intentado el apoyo de los sectores republicanos y de Solidaridad Catalana para dirigir la insurrección hacia la

proclamación de la república, pero ni unos ni otros quisieron sumarse claramente al movimiento. Al final, durante los meses de agosto, septiembre y octubre, el gobierno maurista desencadenó una fuerte represión: detención de miles de personas, puestas una gran parte de ellas bajo la jurisdicción militar, 175 desterradas, encartadas unas 2.000, condenadas a muerte y ejecutadas 5, condenadas a cadena perpetua 59.

El gobierno pretendió presentar a Francesc Ferrer i Guardia como el "autor" y "jefe de la rebelión" Ferrer i Guardia había impulsado desde 1900 un movimiento de renovación pedagógica mediante la denominada Escuela Moderna, y había ayudado económicamente a los anarquistas. En 1906 se vio implicado en el atentado que Mateo Morral, relacionado con la escuela, efectuó contra Alfonso XIII, pero hubo de ser puesto en libertad por falta de pruebas. En 1909, sin pruebas que demostrasen su participación activa durante los hechos de la Semana Trágica, fue condenado a muerte y ejecutado (junto con Josep Miquel Baró, Eugenio del Hoyo, Antoni Malet, y Ramón Clemente García). Como en el caso del proceso de Montjuic, la protesta posterior alcanzó una gran resonancia internacional. El gobierno Maura se vio obligado a dimitir y Maura hubo de permanecer muchos años alejado del poder.

Las repercusiones de la Semana Trágica fueron importantes para el movimiento obrero catalán. Por una parte, muchos de sus principales dirigentes tuvieron que exiliarse. Por la otra, la dirección del PSOE presionó fuertemente a los socialistas catalanes y finalmente consiguió que éstos abandonaran de hecho Solidaridad Obrera. Ésta en octubre-noviembre de 1910

efectuó un congreso que decidió la creación de la Confederación Nacional del Trabajo.

En España el modelo de capitalismo liberal agrario implantado a lo largo del siglo XIX sufrió una profunda crisis en los últimos años noventa. Esta tuvo su origen en la larga etapa de depresión de la agricultura española en 1882-1896 (con agudas situaciones en 1887-1889 y 1894-1895). Afectó especialmente al interior (ambas Castillas, Extremadura, La Mancha, Aragón), con una producción cerealística de difícil sustitución. En la periferia, en especial en el litoral mediterráneo y en parte de Andalucía, la crisis fue contrarrestada en parte por la vid, beneficiada por la existencia de la filoxera en Francia. Cuando la filoxera penetró en la mayor parte de las regiones, la situación se hizo insostenible: a la crisis cerealística se unió la crisis de la viticultura, el malestar se generalizó y alcanzó sus puntos culminantes en 1894-1895. Entre las principales consecuencias de estos hechos hay que destacar la agudización de la tendencia a la concentración de la propiedad de la tierra, el ¡inicio de un lento pero continuado descenso demográfico en el campo (a relacionar con una creciente emigración rural) y el acusado descrédito de la casta política surgida del régimen de la Restauración. De alguna forma, la conocida como crisis general de 1898 tuvo su origen más inmediato en esta crisis de la agricultura. La inestabilidad política del primer tercio del siglo XX se ha de relacionar con la difícil configuración de una nueva situación económico-social en la cual el peso de la industria iba a ser mayor.

El fracaso de la industrialización en España en el siglo XIX puede ser puesto de relieve a partir de unos pocos datos. En 1910 la población activa dedicada a la agricultura era de 4.220.326 personas, frente a sólo 1.034.885 empleados en las minas, la industria fabril y la construcción. En 1914, según el economista J. A. Vandellós, la renta nacional española ascendía a 10.745 millones de pesetas repartidos de la forma siguiente: 4.130 millones (el 38,4 por ciento) aportados por la agricultura y la ganadería; 2.785 millones (el 25,9 por ciento) aportados por la minería, la industria y la artesanía; 3.830 millones (35,6 por ciento) contribución del comercio, profesiones liberales, empleados, etc. Ahora bien, sí se había logrado un cierto grado de desarrollo industrial, basado sobre todo en la industria textil algodonera catalana y la siderurgia vasca, ovetense y montañesa. Pero la primacía de la industria textil (símbolo de la industria de bienes de consumo) sobre la industria del hierro (símbolo de la industria de bienes de capital) era considerable. En 1913-1914 estaba claro que la siderurgia y metalurgia españolas no podían satisfacer la demanda existente de maquinaria. Faltaba una base sólida que permitiese la consolidación de España como estado industrial.

En cualquier caso, lo cierto es que el peso de la industria iba a experimentar un acusado incremento a partir de 1910. La población activa agraria descendió –no ya en términos relativos sino absolutos. En veinte años perdió un millón de brazos. Por su parte la industria pasó a ocupar, en 1930, 2.200.000 personas. Por sectores, la primacía correspondía a la construcción (unos 400.000 individuos en 1930), la minería y la metalurgia (unos 400.000) y la industria textil (unos 300.000).

El total de personas asalariadas en 1932-1933 era de 4 millones y medio, de ellas unos dos millones en el campo. Los grandes centros obreros asalariados eran Barcelona (315.000 obreros), Madrid (245.000), Vizcaya (155.000), Sevilla (115.000), Valencia (85.000), etc.

Se ha señalado, quizás con un excesivo optimismo, que la primera guerra mundial permitió a España, país neutral, iniciar un fuerte proceso de acumulación de capital, que estaría en la base del aumento relativo de la industrialización mencionado. A partir del ciclo bélico, hubo un excepcional cambio de signo en la balanza comercial con el exterior: entre 1915 y 1919, se produjeron, en una situación singular, saldos favorables de gran consideración. Las consecuencias más importantes de este hecho habrían sido: tendencia a la expansión de las exportaciones de muchos productos cuyo destino tradicional era el mercado interior (lo cual dio lugar, por otra parte, a unas alzas de precios de los propios productos exportados, incremento de beneficios, creación de nuevas empresas, ampliación de las ya existentes, etc.), en detrimento del papel de algunas exportaciones tradicionales de productos agrícolas; tendencia a la disminución de las importaciones a causa del control ejercido durante la guerra por los propios países productores y las dificultades y encarecimiento de los transportes (de ahí que surgiese una elevación de los precios en el interior y que un proceso de sustitución de importaciones reforzase la tendencia secular al autoabastecimiento, con la creación de nuevas empresas que utilizaban mucha mano de obra excedentaria –proveniente en gran parte del campo– ante las dificultades de importar bienes de equipo).

Las fases más importantes de este ciclo expansivo habrían sido: desorganización económica inicial que en España fue desigual, en 1914-1915; fase de auge y expansión generalizada en 1916-1918 y en muchos sectores también en 1919; crisis final generada por el final de la guerra a partir de 1920.

Parece lógico relacionar este análisis con la crisis política y social del momento, y en especial la evolución del movimiento obrero. Por una parte, la crisis política de 1917 (asamblea de parlamentarios, intento de huelga general obrera, papel de las juntas militares de defensa, inicio de los gobiernos de "concentración") aparece ligada a la fase expansiva del capitalismo español, la cual pone de manifiesto los diversos desajustes y contradicciones de la economía española. Por otra parte, parece clara también la relación con el auge organizativo y expansivo del movimiento obrero; el cambio a unas actitudes defensivas en el mismo se producirá también a partir de 1920.

El paréntesis a la lucha política impuesto por la Dictadura de Primo de Rivera en 1923-1930, no consiguió establecer un nuevo equilibrio económico-social. Su pretendido impacto industrializador, formulado en términos autárticos, fue en realidad una "industrialización forzada". De alguna manera, el círculo vicioso de la economía española abierto en el último tercio del siglo XIX continuó sin resolverse. Una agricultura deficitaria, necesitada de protección, con bajos rendimientos y un exceso de brazos, limitaba, en lugar de impulsar, el crecimiento de un sector industrial no competitivo con el exterior, también necesitado de protección.

La crisis de finales de siglo se había paliado en parte gracias a una fuerte emigración exterior. En la década de los veinte, los efectos económicos generados por el impulso excepcional de una demanda exterior en 1915-1919 no fueron suficientes para alterar la situación. Eran necesarias unas transformaciones sociales mucho más profundas, las cuales obviamente el régimen de Primo de Rivera no quiso en ningún caso afrontar. Esta problemática no explica sin más el advenimiento de la Segunda República, advenimiento producido por una compleja combinación de factores coyunturales y personales con factores estructurales. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que el fracaso del régimen republicano aparece relacionado sobre todo con lo que no pudo o no supo realizar. La república inicialmente se lanzó a una reforma política, dirigida como ha sido destacado con insistencia, por un personal político poco representativo hablando en términos generales (insuficientemente ligado a la alta y media burguesía; tampoco ligado en demasía a las clases campesina y obrera). Su incursión en el terreno de cambio de las estructuras básicas del país se centró ciertamente en el plano agrario. Pero el proyecto de ley agraria tardó dos años en ser aprobado y cuando se inició su tímida aplicación, chocó ya con unas formulaciones muy generalizadas de ocupación revolucionaria de las tierras. Como veremos, al movimiento obrero, y en especial al anarcosindicalismo, no le fue difícil presentar a la república como una institución simplemente burguesa que era posible vencer.

La situación exterior de crisis incidió en el mismo sentido. Por una parte, a través de las consecuencias negativas para los

pedidos industriales y la generalización del paro; por otra, a través de la generalización del recurso al fascismo por la burguesía. Ciertamente, la reconstitución de un bloque conservador en España fue difícil (como lo había sido en 1868-1874, o en 1917-1923), pero es claro que si la burguesía tuvo algunas veleidades reformistas en 1927-1931, pronto optó por la contrarrevolución. Y su fuerza no era nada desdeñable.

En el congreso obrero que iba a constituir la Confederación Nacional del Trabajo, celebrado los días 30 y 31 de octubre y 1 de noviembre de 1910 en el Palacio de Bellas Artes de Barcelona, estuvieron representadas 114 sociedades (de las cuales 35 no eran catalanas). Los socialistas que asistieron al congreso (Joan Duran, Jacint Puig, etc.) pertenecían a la mayoría ortodoxa del PSOE y su actuación no fue ya de colaboración sino de clara obstrucción. De todas formas, no hubo un claro dominio de planteamientos anarquistas estrictos. El acuerdo más importante fue el de la constitución de una "Confederación General del Trabajo Española" (que pronto pasó a ser denominada Confederación Nacional del Trabajo), "integrándola temporalmente todas aquellas sociedades no adheridas a la UGT" para posteriormente llegar a un acuerdo con la misma "a fin de unir toda la clase obrera en una sola organización". Además, se señaló que el sindicalismo debía ser un medio de lucha con el objetivo claro de hacer posible un cambio revolucionario "y la consiguiente dirección de la producción" por dos sindicatos. Se matizó, asimismo, la consigna de la huelga general en el sentido de que no debía declararse para alcanzar un poco más de jornal o una disminución de la jornada laboral. La huelga general debía ser

revolucionaria y sólo debía intentarse cuando se pudiese asegurar que dejarían de producir al unísono todos los asalariados del país. Se dejó, no obstante, la puerta abierta a la convocatoria de una huelga general contra la guerra. En resumen, la fundación de la CNT fue el producto final del nuevo sindicalismo iniciado con Solidaridad Obrera, muy influido por el sindicalismo revolucionario francés. Sus hombres fueron, junto con Josep Negre, secretario general de la nueva organización, los anarquistas que aceptaban el sindicalismo como Tomas Herreros, Jeromi Farré, Magí Marcet, etc. Los socialistas se retiraron y en el próximo congreso, primero de la nueva CNT (septiembre de 1911), estuvieron totalmente ausentes. Hay que hacer notar que precisamente en estos años el crecimiento de la UGT empezó a ser considerable (1909: 43.562 afiliados; 1911: 77.749; 1912: 128.914; 1913: 147.729) y se basó en el aumento de afiliados en Madrid, gracias a la organización de los ferroviarios, y en Vizcaya y Asturias, con los mineros y los obreros metalúrgicos. En Cataluña su peso, estancado, continuó siendo ínfimo (alrededor de 1.000 afiliados a finales de 1912). Por su parte, es claro que la fuerza de la nueva CNT radicaba en Cataluña y Andalucía: sobre un total de 26.585 afiliados en 1911, unos 12.000 correspondían a Cataluña, unos 6.000 eran andaluces y algo más del millar valencianos. En el congreso de 1911, la CNT acordó, en sesión secreta, la huelga general en solidaridad con los obreros de Bilbao en huelga y en protesta por la reanudación de la guerra en Marruecos, en la esperanza de sumarse a un “movimiento político revolucionario”. Los efectos de la huelga fueron desastrosos: la CNT quedó aislada (el PSOE-UGT no dudaron en detener la generalización huelguística) y el gobierno de

Canalejas pudo fácilmente declarar ilegal a la nueva organización. La huelga afectó en especial a Vizcaya, País Valenciano (donde se produjeron los hechos luctuosos de Cullera con 3 muertos por los huelguistas, entre ellos el juez de Sueca), Sevilla, Zaragoza, Barcelona, El Ferrol y La Coruña, etc. en algunos de los días comprendidos entre el 18 y el 2 3 de septiembre. Fueron detenidos algunos de los más importantes dirigentes confederales: Pedro Zapata (Bilbao), Santiago Robles y Pedro Sierra (Oviedo, Gijón), Teresa Claramunt y Ángel Lacort (Zaragoza), Tomás Herreros (Barcelona), Francisco Cardenal (Madrid), etc.

A raíz de la disolución legal, la CNT entró en un período de "ensombrecimiento" casi total. Sólo en Cataluña, en 1913, se produjo una tímida reorganización, truncada a raíz de la huelga del Arte Fabril de agosto de 1913. De hecho la reorganización no se inició, con una cierta continuidad, hasta 1915, a pesar de que a partir de julio de 1914 en Cataluña se autorizó de nuevo a la CNT. El estallido de la primera guerra mundial reportó una cierta división entre los máximos dirigentes del anarquismo cosmopolita; Kropotkin y otros conocidos militantes (entre ellos Jean Grave, Charles Malato, etc.) se mostraron contrarios a Alemania con lo cual pusieron de manifiesto una cierta aliadofilia; la respuesta ortodoxa fue encabezada por Malatesta y S. Faure. En España el tema produjo una paralela división, por más que la posición mayoritaria dentro del anarquismo fue la ortodoxa (sólo algunos dirigentes de prestigio como Ricardo Mella y Federico Urales se mostraron aliadófilos). Fueron los anarquistas ortodoxos, encabezados por los hombres de Tierra y Libertad de Barcelona, los que organizaron un pretendido

congreso internacional anarquista contra la guerra que debía celebrarse en El Ferrol en mayo de 1915. El congreso fue prohibido y en sus sesiones secretas se promovió una declaración favorable a una huelga general de protesta contra la guerra, declaración que no iba a tener ninguna efectividad. Sin embargo, la reunión de El Ferrol fue importante en otros aspectos. Reunió por vez primera después de 1911 a los principales dirigentes anarquistas españoles: Constancio Romeo (Galicia), Aquilino Gómez (País Vasco), Ángel Pestaña, Francisco Miranda, Eusebi Carbó, Antonio Loredo (Barcelona), José Sánchez Rosa (Andalucía), Mauro Bajatierra (Madrid), Pedro Sierra y Eleuterio Quintanilla (Gijón), etc. Estos estuvieron de acuerdo en ir a la rápida organización de la CNT en toda España. En octubre de 1915 se pudo constituir así, con sede en Barcelona, un nuevo comité nacional de la CNT en el que actuarían Manuel Andreu, Francisco Miranda, Francisco Jordán, etc.

Ya he señalado como la mayor parte de los anarquistas, no sin discusiones, habían retornado al sindicalismo y, lo que quizás es aún más significativo, habían abrazado un nuevo modelo sindical que no afirmaba un explícito contenido anarquista. Obviamente, la nueva experiencia había marginado con mayor o menor rapidez a los dirigentes anarquistas "teóricos" de los años anteriores. Sólo algunos ejemplos: Anselmo Lorenzo empezó a ser denominado el ''abuelo" y permaneció recluido en su casa hasta su muerte, acaecida en 1914. Josep Prat se retiró también por estos años de la militancia activa. Federico Urales pasó a depender de sus colaboraciones periodísticas en la prensa profesional y cuando

en 1914 retornó a Barcelona fue combatido y boicoteado por las sociedades obreras. Fernando Tarrida del Mármol había fijado su residencia en Londres (donde moriría en 1915) y sus colaboraciones en *Tierra y Libertad* de Barcelona en 1907-1909 fueron escasas. Fermín Salvochea murió en 1907. Sebastiá Suñé publicó su última obra en 1908. Muchos habían muerto: Rafael Farga Pellicer (1890), Francesc Tomás (1903),

Josep Llunas i Pujals (1905), José López Montenegro (1908), etc. Muchos otros habían emigrado: además de Tarrida, Pellicer Paraire que marchó a Buenos Aires en 1891, Pere Esteve que fue a Nueva York en 1892; etc. Así, la reorganización de la CNT a partir de 1915 se basó en la actuación de hombres ya ligados a la experiencia de Solidaridad Obrera catalana, como es el caso de Negre, Herreros, Miranda, Andreu, etc., junto con algunos núcleos anarquistas que, por ejemplo, Ricardo Mella había creado en Asturias con Pedro Sierra y Eleuterio Quintanilla, o Sánchez Rosa en Andalucía con José Gallego Crespo, Benito Cordobés, Manuel Pérez y Pérez, Salvador Cordón, Antonio Pérez de la Rosa, etc.

El papel de la prensa continuó siendo importante. Se había mantenido, con dificultades, una prensa societaria influida por los anarquistas como *La Voz del Cantero* (Madrid,. 1899-1922), *Solidaridad Obrera* (Barcelona, 1907-1911, 1913-1923), *El Obrero Moderno* (Igualada, 1909-1915), *La Voz del Campesino* (Barcelona, 1913-1914; Valls, 1914-1916; Jerez de la Frontera, 1916-1919), etc. Habían tenido una influencia también favorable al sindicalismo órganos estrictamente anarquistas

como *El Porvenir del Obrero* (Mahón, 1899-1914), *Tierra y Libertad* (Barcelona, 1904-1923), *Acción Libertaria* y *El Libertario* (Gijón, 1910-1913 y Madrid, 1913-1914), etc. Posteriormente, a partir de 1915, el estallido de la prensa confederal, con *Solidaridad Obrera*, diario confederal de Barcelona, y en ocasiones semanario de Valencia, Bilbao o Gijón, Vigo y La Coruña, con diversos órganos comarcales catalanes como *El Obrero Moderno*, ya mencionado, *La Colmena Obrera* (Badalona, 1915-1919), *Acción Social Obrera* (Palafrugell y Sant Feliu de Guíxols, 1919-1927), El Trabajo (Manresa, 1922-), etc., con *El Comunista* (1919-1920) y *Cultura y Acción* (1921-1922) de Zaragoza, *Acción Solidaria* (1918-1920) de Sevilla, *Cultura Obrera* (1919-1924) de Palma de Mallorca, etc., arrinconó de alguna forma a la prensa más estrictamente anarquista, que tuvo en estos años sus órganos más importantes, aparte de *Tierra y Libertad*, en *Redención* de Alcoy (1921-1923), *Nueva Senda* (Madrid, 1921), *Crisol* (Barcelona, 1921), *El Productor* y *La Anarquía* (Sevilla, 1919-1920), etc.

La reorganización de la CNT se basó finalmente en la reorganización sindical de Cataluña. Unas cuantas cifras pueden dar idea del ritmo de tal reorganización. A finales de 1915 la CNT en Cataluña afirmó contar con unos 15.000 afiliados (sobre un total de algo menos de 30.000); en julio de 1918, 73.860 obreros estuvieron representados en el llamado Congreso de Sants; a finales del mismo año afirmó contar con 345.000 afiliados; en diciembre de 1919, Cataluña envió delegados de 427.000 obreros al congreso confederal de Madrid (sobre un total de 714.000 trabajadores representados

en el mismo). La reorganización cenetista catalana se hizo intensa, y costosa, en 1917. Estuvo fundamentada tanto en los llamamientos a la lucha reivindicativa y organizativa, como en la insistencia en la preparación de un movimiento revolucionario contra el estado dominado por la casta política surgida del régimen de la Restauración. La CNT continuó, por otra parte, presentándose como heredera de Solidaridad Obrera, y se apresuró a entrar en contacto con la UGT para firmar un primer pacto obrero por la realización de un paro general de protesta contra el encarecimiento de la vida (18 diciembre 1916). No se debe olvidar que por aquel entonces, a pesar de su descenso respecto de 1913-1914, la UGT era muy superior a la CNT: contaba en febrero de 1916 con 76.304 afiliados, los cuales pasaron a ser 99.520 en marzo de 1917. En la CNT catalana, además, empezaron a darse a conocer unos nuevos dirigentes muy desligados de la experiencia anarquista anterior, que, por decirlo de alguna manera, se forjaron precisamente en la lucha sindical de aquellos años. Pronto, Salvador Seguí, Martí Barrera, Enrique Rueda, Camil Piñón, Salvador Quemades, Josep Viadiu, Antoni Amador, Joan Peiró, Sebastiá Clara, el propio Ángel Pestaña que había irrumpido en 1914 en Barcelona en los ambientes anarquistas de la ciudad, Josep Climent, etc. desplazaron con su actividad, no ya a los anarquistas más puristas, sino a los hombres que habían dirigido Solidaridad Obrera y los primeros años de la CNT, es decir, a los Negre, Herreros, Andreu, Miranda, Jordán, etc.

El pacto CNT-UGT se produjo en un momento de crisis política general. El 27 de marzo de 1917, en un mitin celebrado en la casa del pueblo de Madrid, tanto Seguí, Pestaña, Lacort,

como los socialistas Cordero o Martínez Gil, pidieron “cambios fundamentales en el sistema” Los sindicalistas confederales, sin poner en cuestión el extraparlamentarismo tradicional, dibujaron una estrategia obrera flexible: organización y lucha política para llegar a una situación que permitiera la consolidación de la estructura sindical; de momento, hacer sentir el peso social de los obreros en el país, más adelante, quizás, vendría una explosión claramente revolucionaria. De ahí que los esfuerzos de la regional catalana se centraran desde un primer momento en la elaboración de un nuevo modelo organizativo (creación de los sindicatos de industria, los llamados “sindicatos únicos”, reforzamiento de las federaciones de oficio, celebración de un congreso regional que debía ser fundamentalmente organizativo), y participación a través de su relación con la UGT en la lucha política del momento con la intención de favorecer un cambio democrático en España. Es muy significativo en este sentido la opinión de *Solidaridad Obrera* (1 junio 1917): hablando de la posibilidad de un movimiento revolucionario, el periódico confederal afirmaba “¿la República?, ¿por la República, luchamos? El pueblo lo dirá, nosotros no hacemos ni haremos otra cosa que ir con el pueblo hasta donde pueda y donde quiera ir”. Esto no impedía, claro está, que el talante revolucionario de la CNT fuera muy distinto al de la UGT-PSOE o al de los partidos republicanos. Era obvio que la CNT pensaba en radicalizar el movimiento. El fracaso de la Asamblea de Parlamentarios de julio de 1917 favoreció las dudas sobre las posibilidades de un movimiento revolucionario encabezado por los políticos. Después, la CNT no supo detener el golpe de la provocación gubernamental y se lanzó a la huelga general, el

13 de agosto de 1917; sin la debida preparación ni coordinación con la UGT. La huelga fracasó y puso en evidencia, no ya la timidez de los republicanos –los cuales no la apoyaron–, sino la propia inhibición de la UGT y, más aún, de todo el campesinado. Hubo 3 muertos y 2.000 encarcelamientos.

La CNT, a pesar de un cierto grado de desilusión, no fue desarticulada. En octubre se permitió la reorganización sindical. Los dirigentes sindicalistas, y muy en especial Seguí, creyeron que el fracaso debía resolverse a partir de una renovada insistencia en la estrategia anterior: pactos con la UGT y organización sindical propia. La preparación del aplazado congreso obrero se convirtió en la tarea central del anarcosindicalismo catalán. La defensa del sindicato único se basó en los argumentos siguientes: permitiría superar la parcelación y la pequeñez numérica; a través de una estrecha colaboración con un movimiento de escuelas racionalistas, posibilitaría forjar un "hombre nuevo"; significaba un avance del principio de la asociación; combatiría el egoísmo, la rutina y el exclusivismo de muchos sindicatos de oficio refractarios a actuaciones mancomunadas de todos los obreros; favorecería la virtualidad de la táctica de la acción directa en la resolución de los conflictos con la patronal.

Al congreso, celebrado en Sants (Barcelona) los días 28-30 de junio y 1 de julio de 1918, asistieron 164 delegados en representación de 73.860 afiliados. Reveló que la fuerza de la Confederación Regional del Trabajo de Cataluña continuaba radicando en Barcelona (93 delegados y 54.572 afiliados, el 73

por ciento del total). Sus acuerdos más importantes fueron la reorganización del periódico confederal *Solidaridad Obrera* (Pestaña fue nombrado nuevo director), la autorización al comité regional para intensificar la campaña de propaganda en las comarcas, y, claro está, la aceptación del sindicato único (o de industria). Hubo, asimismo, un acuerdo favorable a la acción directa pero se dejó la puerta abierta a usar otros métodos si se daban "circunstancias excepcionales". Se reafirmó el apoliticismo de la organización, apoliticismo muy claro respecto de los partidos políticos, pero también afirmación de la independencia de la organización en relación a los grupos ácratas.

Ciertamente el congreso de Sants iba a significar el inicio de un movimiento obrero ofensivo dirigido por la CNT. Con mayores o menores problemas, la organización catalana se reestructuró. Los sindicatos únicos se generalizaron. Un nuevo comité regional (con Ulled, Seguí, Quemades, Piñón, etc.) empezó a actuar como tal e hizo sentir su peso no ya en Barcelona sino en toda Cataluña. Un nuevo comité nacional nombrado por la federación local barcelonesa (con Buenacasa, Evelio Boal, Andrés Miguel, etc.) se lanzó a la preparación de una campaña de propaganda por toda España de la que iba a surgir la verdadera organización de la CNT en 1919. Los grupos anarquistas, en fin, decidieron el ingreso masivo en la CNT (conferencia nacional anarquista celebrada en Barcelona clandestinamente en diciembre de 1918).

La verdadera organización de la CNT a escala española se produjo entre finales de 1918 y 1919. La campaña nacional de

propaganda, que contó con la colaboración de los principales dirigentes, entre ellos Seguí, Pestaña, Buenacasa, Cordón, Quintanilla, Sierra, Rodríguez Romero, etc., tuvo un éxito espectacular en diciembre de 1918, cuando el congreso IV de la Federación Nacional de Agricultores celebrado en Valencia decidió su ingreso masivo en la CNT. Ello iba a significar, por una parte, la creación de la Confederación Regional de Levante, por la otra, el claro reforzamiento de la Confederación Regional Andaluza, que se había constituido en mayo de 1918 en Sevilla. Asimismo, también en estas fechas, se constituyó una Confederación del Norte, que agrupó a los cenetistas de Vizcaya, Asturias, Santander y Galicia inicialmente.

La situación en Andalucía había experimentado una larga etapa de decaimiento después de las agitaciones y huelgas de 1903-1905; cuando una aguda crisis de hambre en el campo desorganizó el movimiento campesino y con él la fuerza de los anarquistas andaluces. Es significativo que la Federación Nacional de Agricultores fuese organizada desde Barcelona a partir de 1913 y que la participación andaluza fuese en realidad débil inicialmente. Como ha señalado Díaz del Moral, del marasmo campesino sólo se salvaron algunos pequeños grupos de anarquistas a partir de 1917. La reorganización advino también en 1918 y no fue nada desdeñable la acción de propagandistas anarquistas como José Sánchez Rosa, José Gallego Crespo, Diego Alonso, Salvador Cordón, Manuel Pérez y Pérez, así como las giras propagandistas que efectuaron Rodríguez Romero, García Birlan, Mauro Bajatierra, etc. La fiebre organizativa del campesinado andaluz fue especialmente intensa a partir de abril-mayo de 1918, sobre todo en Sevilla,

Córdoba y Cádiz. Los centros obreros se constituyeron de hecho como unos peculiares sindicatos únicos; en ellos estaban representados diversos sectores sociales de la localidad, en realidad la casi totalidad de la población de la misma (jornaleros, pequeños propietarios –los "muleros"–, artesanos, etc.). Como había sucedido en los años ochenta del siglo XIX, en el nuevo movimiento se entremezclaron la aspiración milenarista a la posesión de la tierra (ahora reforzada por el impacto de la revolución rusa) con la posibilidad de ejercer un efectivo poder local. El movimiento huelguístico que acompañó a la reorganización fue imponente: en 1917-1918 las huelgas fueron en general parciales y tuvieron unos efectos favorables a la organización dados los éxitos parciales conseguidos; en marzo-mayo de 1919 hubo una generalización de las huelgas, ahora generales, a la cual siguió un período de fuerte represión; en 1920-1923 las huelgas disminuyeron y de hecho se inició una acusada desorganización. La aparente fuerza del sistema organizativo empleado fue en realidad una de las causas del posterior fracaso. Cuando llegó la represión y la situación económica cambió de signo, fue muy difícil mantener la unidad entre jornaleros, "muleros" y artesanos.

En Cataluña, en 1919 iba a producirse una verdadera prueba de fuerza para la CNT. El despido de unos pocos trabajadores de las oficinas de La Canadiense, fábrica con capital extranjero, que era la principal proveedora de fuerza motriz y eléctrica a toda la región, se convirtió rápidamente en una huelga general. El conflicto se inició el 4 de febrero, el día 21 la huelga fue ya completa en Barcelona, dado que se cortó el suministro de electricidad. Hubo incautación militar de la fábrica, "censura

roja” ejercida por los sindicatos en la prensa, declaración del estado de guerra, muchos encarcelamientos y algún que otro –pocos– acto violento. Finalmente, el conflicto finalizó (19 marzo) con un cierto triunfo obrero: libertad de los presos, readmisión de los huelguistas, aumento de jornales, jornada de ocho horas, pago de parte del salario perdido, levantamiento del estado de guerra. Sin embargo, la euforia iba pronto a quebrarse dada la reorganización de la patronal que se lanzó a una actuación de dureza inusitada. El gobierno Romanones concedió el 3 de abril la jornada de 8 horas y de alguna forma había presionado a la patronal para la resolución del conflicto favorable a los obreros. En esta situación la CNT se lanzó de nuevo a la huelga, ahora para reclamar la inmediata libertad de los presos aun en la cárcel. La respuesta fue fulminante: los militares presionaron la dimisión de Romanones y contando con el respaldo de la burguesía catalana el nuevo gobierno mantuvo el estado de guerra e inició una primera represión generalizada contra la CNT en Barcelona (abril-agosto 1919). El envenenamiento de la tensión social en la ciudad no iba a detenerse ya hasta 1923-1924.

La CNT catalana, a pesar de todo, resistió bien la oleada represiva de abril-agosto de 1919. (No sucedería lo mismo con la de enero-mayo de 1920 siendo gobernador civil el conde de Salvatierra, ni con la de noviembre de 1920 - mayo de 1922, siendo gobernador Martínez Anido.) La desorganización sindical y el descenso de la fuerza de la regional confederal no pudieron ser detenidas, a pesar de los intentos de tregua encabezados por los principales dirigentes obreros. Estos aceptaron en octubre de 1919 la constitución de una Comisión

Mixta para la resolución de los conflictos laborales en pie. Sin embargo, la patronal decretó el lock-out (noviembre 1919 - enero 1920) que afectó a unos 200.000 trabajadores. A esta situación hay que añadir la generalización de los atentados sociales en la ciudad. Grupos de acción relacionados de alguna forma con la CNT organizaron diversos atentados y amenazas contra la patronal. Esta respondió impulsando la creación de una banda de pistoleros (con el barón de Koenig y el ex-policía Bravo Portillo) que a partir de julio de 1919 asesinaron a destacados dirigentes obreros (el primero fue Pau Sabater, presidente del Sindicato del Arte Fabril y Textil, muerte que provocó, como reacción, el asesinato en septiembre del mismo año de Bravo Portillo).

Fue bajo la presión de los acontecimientos de Barcelona que se celebró en Madrid el segundo congreso de la CNT los días 10-18 de diciembre de 1919. En el congreso, 437 delegados representaron a 714.000 afiliados. Es significativa la distribución geográfica de los mismos. Después de Cataluña con 427.000 afiliados, figuraba la regional levantina (132.000), Andalucía y Extremadura (90.000), Galicia (28.000), País Vasco (24.000), ambas Castillas (26.000), Aragón (15.000), etc. El congreso adoptó el sindicato único pero rechazó las federaciones nacionales de industria (las existentes fueron sustituidas por unos simples comités de relación) en la creencia mayoritaria que significarían alimentar el corporativismo profesional obrero. Abandonó el tradicional deseo de unión con la UGT y se proclamó la necesidad de que la UGT ingresase en la CNT (en aquellos momentos los efectivos confederales eran tres veces superiores a los de la UGT). Hubo una oleada

purista, con un renovado peso de la tradición anarquista, que se puso de manifiesto, además, en la fijación taxativa de la acción directa (después de la fracasada experiencia de la Comisión Mixta de Barcelona) y en la proclamación de que la CNT aspiraba al comunismo libertario. Asimismo, como veremos más adelante, se decidió enviar una delegación al segundo congreso de la Tercera Internacional.

En 1920 aún se produjo en algunos lugares una expansión de la CNT, pero en Cataluña la situación se hizo mucho más dura. Junto a la represión gubernamental, sólo atemperada en breves momentos de tregua (mayo-noviembre 1920), la escala del terrorismo fue impotente en 1920-1921. Además, en diciembre de 1919 el tradicionalista Ramón Sales creó los Sindicatos Libres, los cuales si en un primer momento, especialmente a partir de mayo de 1920 cuando la banda del barón de Koenig fue disuelta, actuaron como simple cobertura a bandas de pistoleros contra la CNT, posteriormente lograron un cierto éxito organizativo ante la debilidad sindical confederal. A todo ello, hay que añadir que, con la llegada de Martínez Anido al gobierno civil de Barcelona como hombre de confianza de la patronal catalana, la Confederación Regional de Cataluña quedó decapitada y fue disuelta legalmente. En noviembre de 1920, los principales dirigentes confederales fueron encarcelados y deportados al castillo de la Mola (Mahón), donde permanecieron hasta abril de 1922. Los llamamientos que poco antes Seguí, Quemades, Pestaña, etc. habían hecho a los elementos liberales del país y en especial a la UGT (pacto de octubre-diciembre de 1920) no pudieron evitar el desastre.

Unos pocos ejemplos pueden dar una idea de la magnitud de la desorganización que afectó a la CNT a partir de 1920. La Regional de Levante, que a finales de 1919 contaba con más de 130.000 afiliados, en diciembre de 1922 tenía sólo unos 40.000 afiliados. La regional andaluza, por su parte, no superaba los 30.000 afiliados por aquellas mismas fechas. No existen cifras indicativas de Cataluña, pero el descenso debió ser parecido.

El impacto de la revolución rusa fue mucho más acusado en los ambientes anarquistas y anarcosindicalistas que en el PSOE-UGT. Fundamentalmente porque en el sector libertario la crítica y la denuncia de la guerra mundial había sido muy fuerte, y porque el significado revolucionario de los hechos en Rusia era más fácilmente asimilable por un obrerismo combativo como el anarcosindicalista. Tanto *Solidaridad Obrera* como *Tierra y Libertad* se apresuraron no ya a interpretar la revolución bolchevique como una revolución social sino que incluso intentaron justificar la práctica de una violencia y una autoridad "transitorias". Hay que tener en cuenta, además, que el impacto inicial se produjo en el momento de reorganización y crecimiento. Vino a reforzar, así, la aspiración del obrerismo libertario al establecimiento a corto plazo de un nuevo régimen social en España. Un ejemplo. En el preámbulo a la Memoria del Congreso de Sants de la regional catalana de la CNT, se afirmó: "Pretendemos llegar al máximo de organización y de fuerza [...] Esto [...] puede conseguirse en un espacio mínimo de fuerza. Una vez realizada esta labor [...] estaremos en condiciones de jugar la partida definitiva al régimen burgués [...] Ha llegado el momento de la liquidación [...] queremos preparar [...] el advenimiento del mundo del

trabajo al poder”. El fervor pro-bolchevique creció durante 1919 hasta llegar, en el congreso confederal de Madrid de diciembre, a la adhesión provisional de la CNT a la Tercera Internacional, creada en Madrid el mes de marzo. Con fuerza sólo se opuso a ello Eleuterio Quintanilla. Si triunfó una cierta condicionalidad en la adhesión fue gracias a la intervención de Seguí. Y es que, en realidad, las opiniones más prudentes ante la Revolución de Octubre tuvieron como trasfondo la prudencia ante el fervor revolucionario en España. En este sentido hay que interpretar las actitudes de algunos dirigentes sindicalistas como Seguí, Peiró, etc., en contraposición a un mayor fervor pro-bolchevique entre los más estrictamente anarquistas.

Ciertamente, a partir de 1920 y cada vez más hasta 1922, se produjo un cambio de actitud. Coincidieron un mayor conocimiento sobre la realidad rusa con la paulatina variación de la coyuntura social en el país, variación que obligó, como hemos visto, a la CNT a adoptar posiciones defensivas. A las críticas al revolucionarismo extremo de los pro-bolcheviques, hechas sobre todo por los sindicalistas, se unieron las críticas doctrinales hechas por los anarquistas.

El congreso de la CNT de diciembre de 1919 decidió enviar una delegación al segundo congreso de la Tercera Internacional que debía celebrarse en Petrogrado y Moscú en julio-agosto de 1920. Sólo Ángel Pestaña pudo llegar a Moscú. Este se encontró allí con la pretensión de subordinar el movimiento sindical a la Internacional Comunista: era un claro argumento en contra de los pro-bolcheviques de la CNT. Además de otro también importante: la represión en Rusia contra los

anarquistas (que Pestaña conoció gracias a sus contactos con Berkmann, Goldman y el propio Kropotkin). Sin embargo, las impresiones negativas de Pestaña no pudieron tener una influencia inmediata en España, pues al regresar fue detenido en Italia (octubre 1920), deportado y encarcelado en el castillo de Montjuic de Barcelona hasta la primavera de 1922. Su memoria dirigida al comité nacional de la CNT no fue publicada hasta finales de 1921.

Por otra parte, la situación represiva en Cataluña favoreció un mayor protagonismo en la CNT de los elementos más revolucionaristas y en especial de los pro-bolcheviques Joaquim Maurín, Andreu Nin, Hilari Arlandís, Jesús Ibáñez, que pasaron entre noviembre de 1920 y marzo de 1921 a dominar el comité nacional de la CNT. Fueron ellos los que se adhirieron y firmaron el dictamen del primer congreso de la Internacional Sindical Roja (Moscú, julio de 1921), congreso al que asistieron (junto con el anarquista Gastón Leval) por decisión de un pleno de regionales de la CNT celebrado en Barcelona el 28 de abril de 1921. La reacción anarquista y anarcosindicalista estuvo encabezada por Nueva Senda (periódico anarquista de Madrid aparecido en verano) y por la Confederación Regional del Norte que convocó un nuevo pleno de regionales (agosto de 1921), el cual reafirmó el "carácter de independencia y autonomía absolutas frente a todos los partidos". Sin embargo, la situación se mantuvo indecisa hasta febrero de 1922 cuando Maurín fue encarcelado y el comité nacional de la CNT pasó a manos de los anarcosindicalistas (Joan Peiró). Después, la conferencia confederal de Zaragoza, en junio, rechazó la afiliación a la Internacional Sindical Roja y se sumó a los

preparativos de reorganización de la Asociación Internacional de Trabajadores, libertaria. Esta conferencia iba a hacerse famosa también por otras razones. En ella, los dirigentes sindicalistas, en resolución firmada por Seguí, Pestaña, Peiró y Viadiu, lograron la aprobación unánime de un dictamen que venía a reafirmar su estrategia: la CNT era contraria a los partidos políticos y a la acción parlamentaria, pero ello no quería decir que no tuviera una actuación política. El dictamen fue pronto conocido como la "moción política" y produjo una fuerte reacción del sector anarquista, que auguró el estallido de las tensiones que iban a afectar a la CNT a partir de 1923.

La política de la Dictadura de Primo de Rivera ante las organizaciones obreras se puso de manifiesto el 24 de septiembre de 1923 (el golpe de estado se había producido el día 13 del mismo mes), cuando Martínez Anido fue nombrado subsecretario de Gobernación y, tres días después, Arlegui, director general de orden público. Esto no significó una declaración explícita de ilegalidad para la CNT. La política represiva no fue tanto de clausura de sindicatos como la de hacer imposible la vida de los mismos (control gubernativo de los libros de cuentas, autorización a los gobernadores civiles para detener a los delegados recaudadores de cotizaciones bajo la acusación de estafa, etc.). La presión policial tuvo una especial intensidad en Barcelona y la federación local, a instancias de los anarquistas, decidió pasar a la clandestinidad (3 octubre) y suspender la publicación de *Solidaridad Obrera* (5 octubre). Con ello iba a iniciarse un largo período de agudas polémicas internas en la CNT, y en especial en la regional catalana (la cual, por otra parte, había perdido a lo largo del

mismo 1923 a significados dirigentes, como es el caso de Salvador Seguí, asesinado en marzo). El Sindicato de la Metalurgia, al que pronto se unieron los sindicatos de Servicios Públicos, del Transporte y Fabril y Textil se opusieron a la decisión de la federación barcelonesa y ésta se escindió. El pleno regional de Mataró (8 diciembre 1923) impulsado por las organizaciones comarcales intentó aislar la crisis de Barcelona mediante el nombramiento de un comité regional con sede en Mataró (Germinal Esgleas, Adrián Amó) y la decisión de hacer reaparecer *Solidaridad Obrera*. De todas formas, la crisis se agravó a partir de la colaboración de anarquistas y sindicalistas como Antonio Amador, Felipe Aláiz y Josep Viadiu en el diario *Lucha Obrera* (Barcelona, diciembre 1923 - enero 1924) impulsado por los comunistas Joaquim Maurín e Hilari Arlandís. Una nueva asamblea regional, celebrada ahora en Granollers (enero 1924), consiguió detener el intento comunista mediante el reforzamiento de la redacción de *Solidaridad Obrera* (ahora con los anarquistas Félix Monteagudo y Buenacasa y los sindicalistas Pestaña y Peiró). De todas formas, la muerte violenta del verdugo de Barcelona, el 28 de mayo de 1924, provocó la definitiva suspensión de *Solidaridad Obrera* (que no pudo reaparecer hasta 1930), la clausura gubernativa de los sindicatos y la detención generalizada de los militantes más destacados. Fue entonces cuando se abrió el período de generalizada ilegalidad de la CNT en toda España. Esta, desde septiembre, había contado con un comité nacional en Sevilla (con Pedro Vallina, Paulino Diez, Manuel Pérez) que fue detenido a finales de diciembre. El nuevo comité nacional reorganizado en Zaragoza (José Gracia Galán) fue, a su vez, encarcelado en mayo de 1924. A partir de entonces, a la CNT le

fue casi imposible mantener un funcionamiento regular en todo el estado. Sólo en Gerona, y en Galicia se mantuvo con una mínima continuidad la organización. De ahí que, a través de su prensa (especialmente *Acción Social Obrera* de Sant Feliu de Guíxols, y *¡Despertad!* de Vigo), fuesen los principales puntos de referencia de la actividad de la CNT en el interior. En general, la prensa confederal y anarquista desapareció. Ya antes de mayo de 1924 habían suspendido su publicación los órganos anarquistas más importantes: *Páginas Libres* de Sevilla, *Crisol* de Barcelona, *Redención* de Alcoy, *Cultura y Acción* de Zaragoza, *Germinal* de Sabadell, *Vía Libre* de Vilanova i la Geltrú, etc. Hubo, en cambio, una mayor tolerancia hacia las revistas filosóficas y la reaparecida *La Revista Blanca* de la familia Urales tuvo a lo largo de todos estos años una gran difusión y renovada influencia.

La situación en el interior provocó, claro está, una fuerte emigración de militantes. Esta actuó de núcleo de unión y dio un gran impulso al anarquismo. El exilio tuvo dos focos: Francia y Argentina. De ellos pronto surgieron tanto la propagación de actos violentos para derrocar al régimen como la preocupación por dotar a los anarquistas hispanos de una mayor organización propia. Desde Francia, impulsada por el grupo de los Treinta (con Durruti, Ascaso, etc.), y en especial por el Comité de Relaciones Anarquistas, partió en noviembre de 1924 la intentona fracasada de Vera del Bidasoa, que sólo tuvo una pequeña repercusión en Barcelona (intento frustrado de asalto al cuartel de Atarazanas). Después, la constitución de una Federación de Grupos Anarquistas de Lengua Española en Francia (Lyon, junio 1925) que iba a intentar inicialmente la

alianza con los sectores catalanistas (los cuales preparaban la que iba a ser fracasada intentona de Prats de Molló, en noviembre de 1926). De esta federación surgió, posteriormente, la iniciativa de constitución de la Federación Anarquista Ibérica (segundo congreso, Marsella, mayo 1926). Y es que, ya entonces, se había producido el impacto de las nuevas formulaciones de Diego Abad de Santillán desde *La Protesta* de Buenos Aires. Abad de Santillán, desde 1925 se unió a los esfuerzos de Manuel Buenacasa, quien con *El Productor* (19251926), estaba defendiendo la configuración de un movimiento obrero sindical explícitamente anarquista, siguiendo en parte el modelo de la FORA argentina. El intento encontró la respuesta del sector sindicalista de la CNT, que publicó Vida Sindical en Barcelona (1926), y en su primer número veintidós militantes confederales (entre ellos Pestaña, Peiró, Piñón) se mostraban partidarios de la inmediata legalización de la CNT y de la consideración de los sindicatos como entidades fundamentalmente económicas, neutrales en la lucha de los partidos políticos y respetuosos con los acuerdos ideológicos confederales del Congreso de Madrid de 1919 y de la Conferencia de Zaragoza de 1922. De hecho, la reacción sindicalista obligó a una cierta reformulación de los planteamientos de Buenacasa y Santillán: éstos se vieron constreñidos a aceptar la teoría de un predominio anarquista en la CNT mediante la estructuración de una fuerza propia anarquista, la FAI. Efectivamente, ésta se constituyó clandestinamente en julio de 1927 en el Saler de Valencia y agrupó inicialmente a la Federación de Grupos Anarquistas de España y la Unión Anarquista Portuguesa. Se propuso asegurar el contenido ácrata de la CNT mediante la creación de comités

con participación mixta de miembros de la FAI y de la CNT, especialmente en los comités Pro-Presos y en los Comités de Defensa Confederal (la trabazón). A la nueva FAI le fue difícil sin embargo encuadrar a todo el movimiento anarquista ibérico. Quedó fuera, por ejemplo, la tendencia anarquista encabezada por el grupo de *la Revista Blanca*, que propugnaba un cieno alejamiento de los sindicatos para evitar la contaminación reformista de éstos y poder ejercer desde fuera una presión fiscalizadora, celosa guardiana de la ortodoxia anarquista. También, con especial significación, el grupo revolucionarista de los Treinta que no pareció estar dispuesto a aceptar ninguna disciplina organizativa.

La instauración de los comités paritarios por el régimen (noviembre de 1926), pronto aceptados por los socialistas, iba a dar pie a una grave división interna entre los sindicalistas. Estos estaban empeñados en la reorganización de la CNT, la cual a lo largo de 1927-1929 se resintió de una doble estructura: un comité nacional residente en Mataró (con Peiró, Manuel Mascarell, etc., dominado por los sindicalistas) y un comité nacional revolucionario (con Armando Artal, Santiago Alonso, etc., dominado por los grupos anarquistas). Este comité revolucionario intentó la participación en diversos complots contra la Dictadura (relaciones con Fermín Galán, con Sánchez Guerra). En esta situación, Pestaña se mostró partidario de la reorganización legal de la CNT aún a costa de aceptar los comités paritarios. Ello provocó, aparte la rotunda oposición de Peiró, la debilitación del comité nacional de la CNT y la vuelta a la desorganización confederal.

En cualquier caso, cuando se produjo la caída del dictador, fue el sector sindicalista el que rápidamente pareció inicialmente dominar de nuevo la situación. Ya en febrero de 1930 contaron con un nuevo órgano de prensa en Barcelona, Acción, y pasaron a dominar un Comité nacional (con Pestaña como secretario) que obtuvo la legalización (entrevista de Pestaña con el general Mola) y dirigió el proceso de reorganización en todo el país (pleno de regionales de febrero de 1930). Además, aceptó las sugerencias del militante asturiano Eleuterio Quintanilla, quien, junto a la preocupación por la reorganización, señaló la importancia para la CNT de formar partido por un cambio en la forma de gobierno que hiciese posible un desarrollo legal y continuado de la CNT. Es decir, los dirigentes sindicalistas confederales se mostraban partidarios de una aproximación a los republicanos. Una traducción inmediata de esta nueva orientación se produjo en marzo de 1930 cuando Peiró, Martí Barrera, Pere Foix, Desiderio Trilles, Josep Viadiu, etc. firmaron un *Manifiesto de Inteligencia Republicana*. Este politicismo estuvo a punto de provocar la escisión abierta y los anarquistas lograron la retirada de las firmas de Peiró y Foix en el Manifiesto (julio). De todas formas, la reorganización confederal –que tuvo un rápido éxito en Cataluña y fue en cambio muy difícil en Andalucía, donde los comunistas consiguieron hacerse con un importante sector de los sindicatos sevillanos– estuvo acompañada de la participación en diversos complots revolucionarios en los cuales participaron unos y otros, por más que los anarquistas tendieron a sostener los intentos de militares revolucionarios (insurrección de Jaca) y los sindicalistas más bien las relaciones

con los republicanos (comité pro-libertad en Cataluña, apoyo matizado al Pacto de San Sebastián, etc.).

El crecimiento de la CNT fue espectacular en los primeros meses republicanos. Pronto consiguió unos 800.000 afiliados, conservando el tradicional dominio sindical en Cataluña, País Valenciano, Andalucía Oriental y Aragón. Pero la lucha de tendencias se agravó. Los sindicalistas manifestaron desde un principio la voluntad de aprovechar el nuevo, régimen para aumentar el grado de estructuración organizativa de la CNT y en especial en Cataluña mantuvieron buenas relaciones con las autoridades de la Generalitat. Por su parte, la FAI, los grupos de acción anarquista y los anarquistas más puristas (como es el caso de la familia Urales) pronto denunciaron el nuevo régimen y lanzaron una ofensiva muy violenta contra los dirigentes sindicalistas de la Confederación. Es difícil diferenciar nítidamente las diversas tendencias que entraron en conflicto alrededor de la CNT. Lo cierto es que ninguna de ellas consiguió, a pesar de algunas apariencias, una completa estructuración y definición internas. Sería una simplificación abusiva reducir los enfrentamientos que se produjeron a una lucha entre faístas y treintistas, entre anarquistas y sindicalistas. Ciertamente hubo unos dirigentes en general estrechamente unidos al trabajo sindical que intentaron la elaboración de una estrategia sindicalista para la CNT. Asimismo, como he señalado, el esfuerzo teórico de Abad de Santillán y de Buenacasa durante los años de la Dictadura desembocaron en la constitución de la FAI, pero es claro que ésta vino a sancionar la imposibilidad de crear una CNT totalmente anarquista. Los primeros hombres representativos

de la FAI fueron Miquel Jiménez y Juan Manuel Molina, pero no Santillán ni Buenacasa. La FAI, además, no había tenido ni tendría un funcionamiento organizativo regular. En realidad aunaba numerosas tendencias dispersas: desde elementos activistas próximos a los ambientes de la delincuencia común, hasta elementos idealistas, preconizadores de un puro trabajo ideológico dentro de la CNT. En cualquier caso, permaneció organizativamente al margen de la FAI hasta 1933 el grupo anarquista "Nosotros" (heredero de los "Treinta" grupo que no hay que confundir con los partidarios del Manifiesto tie los Treinta de agosto de 1931), cuyos componentes (Francisco Ascaso, Joan García Oliver, Buenaventura Durruti, Ricardo Sanz, etc.) pronto aparecieron paradójicamente como los principales exponentes del faísmo, identificado éste con la actitud revolucionaria y puchista impulsada por el grupo.

Es obvio que el advenimiento de la Segunda República había de provocar distintas apreciaciones respecto a la actitud a tomar. Las dos opciones básicas eran o bien llevar la CNT (o sea, el "pueblo") al enfrentamiento directo con las instituciones republicanas, o bien aprovechar el régimen de libertades democráticas burguesas para realizar una "obra constructiva". En esto último estuvieron inicialmente de acuerdo tanto los dirigentes sindicalistas –futuros treintistas– como muchos elementos de la FAI y la misma familia Urales. En un principio, la oposición rotunda a la República sólo vino de los miembros del grupo "Nosotros". De todas formas, al margen de la utilización táctica que unos y otros estaban dispuestos a hacer del tema para imponerse dentro de la CNT, el problema real fue la dificultad para resolver las necesidades

económicas y sociales que el nuevo régimen republicano había permitido sacar a la luz. A partir de este hecho, la dinámica de los acontecimientos no iba a hacer otra cosa que favorecer las actitudes más demagógicas, actitudes no exclusivas de ninguna tendencia en concreto. Los que intentaron resistir la demagogia fueron incapaces de imponerse dentro de la CNT precisamente porque era muy difícil obtener resultados inmediatos favorables a los obreros. La base sindical, formada en aluvión en 1930-1931, no sostuvo las posiciones que pretendían ser más responsables, pero hay que percatarse también que tampoco dio su apoyo mayoritario a los diversos intentos puchistas y revolucionaristas. Los planteamientos revolucionaristas y puristas iban a imponerse en la dirección de la CNT pero no llevaron al conjunto de la misma a hacer la revolución.

Inicialmente, los dirigentes más conocidos, los sindicalistas, fueron mayoritarios, y en el congreso de la CNT celebrado en Madrid en junio de 1931 pudieron sacar triunfantes las federaciones nacionales de industria, si bien no lograron evitar las críticas a las relaciones mantenidas con los políticos ni la afirmación de una clara intransigencia hacia las cortes constituyentes republicanas. El tema de las federaciones nacionales de industria era importante porque significaba la concreción organizativa de la ideología sindicalista: se trataba de desarrollar organizativamente el movimiento tanto para que éste pudiera enfrentarse reivindicativamente con éxito a la patronal como para que se produjera un salto adelante en la preparación de los trabajadores con vistas a ser capaces en el futuro de hacerse cargo de la gestión de la producción. La

oposición anarquista, que retardó la adopción efectiva del nuevo modelo organizativo, se centraba en la reticencia ante el burocratismo y, quizás más importante, en, su creencia de que la revolución era una cuestión a corto plazo que o bien se preparaba insurreccionalmente (según el grupo "Nosotros" por ejemplo, cuyos miembros pronto empezaron a ser calificados de "anarco-bolcheviques") o bien iba a estallar espontáneamente desde la situación desesperada del campo español (según Federica Montseny).

De hecho, después del congreso de junio, los sindicalistas se vieron obligados a mantenerse a la defensiva. En agosto de 1931 firmaron el llamado *Manifiesto de los Treinta* (entre otros, Joan Peiró, Ángel Pestaña, Juan López, Ricardo Fornells, Sebastiá Clara, etc.) que pretendió denunciar el acoso al que se veían sometidos. Pero los faístas y los anarco-bolcheviques, favorecidos por el desarrollo de un extenso movimiento reivindicativo y al mismo tiempo indirectamente por la política del socialista Largo Caballero desde el ministerio de Trabajo, consiguieron agudizar el enfrentamiento de la CNT con la República (huelga de la Telefónica, hechos luctuosos de Sevilla, conflicto de la metalurgia en Barcelona, etc.) así como impulsar unos primeros movimientos insurreccionales. En enero de 1932 en el Alto Llobregat se proclamó el comunismo libertario y los revolucionarios controlaron durante una semana los pueblos cercanos a la cuenca del río. Finalmente, restablecido el control republicano, se produjo la deportación de un centenar de anarquistas, entre ellos Durruti, Ascaso, Cano Ruiz, Parera, etc., lo cual iba a dar ocasión al ataque generalizado contra los treintistas. Este se había ya iniciado con motivo de la reacción

al manifiesto de agosto de 1931. Los treintistas dominaban el comité nacional de la CNT (Pestaña era su secretario) y el comité regional (secretario, Emilio Mira), pero la redacción de *Solidaridad Obrera* dimitió en octubre de 1931 y fue sustituida por una nueva redacción de mayoría faísta (Felipe Aláiz, Eusebi C. Carbó, T. Cano Ruiz, L. Callejas, E. Labrador y J. Robusté sustituyeron a Joan Peiró, S. Clara, R. Fornells, etc.). A partir de entonces, Federica Montseny lanzó una dura campaña, personalizada en contra de Ángel Pestaña, desde el nuevo órgano de combate de la familia Urales, *El Luchador*, de Barcelona. Los ataques a Pestaña se combinaron con las acusaciones contra Emilio Mira. Después de los hechos del Alto Llobregat, mientras García Oliver acusaba públicamente a Ángel Pestaña de haber manipulado la consulta a las diferentes regionales de la CNT para impedir una huelga general de solidaridad con los deportados, Federica Montseny lanzó un famoso *¡Yo acuso!* (19 febrero 1932) contra Emilio Mira, al que acusó de haber impedido la extensión a Cataluña de la huelga decretada en Barcelona por los hechos del Llobregat. Finalmente, en el Pleno de la Regional catalana, celebrado en Sabadell en abril de 1932, se ratificó la dimisión de Pestaña (presentada en marzo) y su substitución por Manuel Rivas, de la FAI. Por su parte, Mira también fue sustituido por un faísta, Alexandre G. Gilabert. Con ello terminó una primera etapa de la lucha contra los treintistas. Éstos, que contaron como principal órgano de prensa con *Cultura Libertaria* (1931-1933), constituyeron una Federación Sindicalista Libertaria –contrarréplica de la FAI– y después de la expulsión de los sindicatos de Sabadell (decisión del comité regional tomada en septiembre de 1932, ratificada de hecho por el pleno regional

de marzo de 1933), se escindieron constituyendo los llamados Sindicatos de Oposición (junio de 1933).

Los Sindicatos de Oposición pretendieron con su existencia denunciar la “dictadura” de la FAI en la CNT, pero en realidad la escisión fue el reconocimiento del fracaso de los treintistas dentro de la CNT. Tuvieron una cierta fuerza en Cataluña, País Valenciano y Huelva, pero su posición, minoritaria, iba a quedar muy debilitada cuando por una parte Pestaña fundó el Partido Sindicalista, rompiendo en gran medida con la ortodoxia anarcosindicalista (1934), y por otra la federación local de Sabadell evolucionó de la mano de Josep Moix hacia la UGT.

En 1933 la CNT se vio abocada a un ciclo insurreccional, especialmente impulsado por los anarco-bolcheviques: en enero de 1933, con repercusiones especiales en Cerdanyola-Ripollet, País Valenciano y Casas Viejas, donde se produjo una brutal actuación de las fuerzas del orden, en mayo del mismo año, con escaso eco; y, finalmente, en diciembre de 1933. Las dificultades del primer bienio republicano estallan en 1933 y ciertamente tuvo en ello una parte considerable la actuación de los anarquistas. Ante la convocatoria de nuevas elecciones, los dirigentes faístas de la Confederación lanzaron a la CNT a una intensa campaña abstencionista, que si bien ha sido exagerada en cuanto a los resultados prácticos de la misma (no parece que el crecimiento del índice de abstención producido, el cual perjudicó notablemente a la izquierda, haya de ser atribuido sin más a la campaña anarquista) explica el compromiso asumido por la CNT de lanzarse, ante el triunfo

electoral de la derecha, a la insurrección. Ésta afectó a Aragón, algunas comarcas catalanas y parte de Andalucía. Su balance fue el de 87 muertos y más de 700 obreros encarcelados. El comité revolucionario (con Durruti, Mera, etc.) que había preparado la insurrección fue detenido; también el comité nacional de la CNT, el cual desde octubre estuvo bajo la secretaría del militante de Bilbao Horacio Martínez Prieto.

El fracaso de las tácticas insurreccionales, que agotaron en gran medida las fuerzas de la CNT, favorecieron que en 1934, a pesar de la oposición de los dirigentes faístas catalanes, tuviera un importante eco la actitud de la regional asturiana favorable a la unión con la UGT dentro de las llamadas Alianzas Obreras. En el movimiento revolucionario de octubre de 1934, impulsado por los socialistas, la CNT sólo participó en Asturias, en especial en Gijón y la Felguera. En Cataluña, su inhibición favoreció sin duda el fracaso de la intentona de los dirigentes de la Esquerra Republicana en el poder en la Generalitat. Sin embargo, ante la generalizada represión que sucedió a los hechos de Asturias, y que supuso el encarcelamiento de unos 30.000 trabajadores, las posiciones “aliancistas” penetraron también en los medios confederales de Cataluña. Así, en ocasión de las elecciones de febrero de 1936 los dirigentes cenetistas favorecieron de hecho el voto frentepopulista.

Es importante detenerse un poco en el congreso que la CNT celebró en Zaragoza en mayo de 1936. Allí hubo representaciones de 559.294 afiliados, incluidos los 69.621 obreros de los Sindicatos de Oposición que asistieron al congreso y que de la mano de Juan López y su regional

valenciana aceptaron el reingreso en la CNT. La regional andaluza, con 156.150 afiliados, ocupaba el primer lugar; la regional catalana sólo aportó la representación de 140.952 obreros. Con cifras menores, estaban las regionales de Levante (50.972), Centro (39.200), Aragón (35.263), Galicia (23.865), Asturias (22.731), etc. El descenso de afiliados había sido bastante general, pero especialmente en Cataluña. La evolución de la regional catalana en 1931-1936 había sido: 291.240 en junio de 1931; 321.394 en agosto de 1931; 233.732 en abril de 1932; 208.821 en marzo de 1933; 140.952 en mayo de 1936.

En el congreso triunfaron las posiciones faístas en temas como el del reingreso de los Sindicatos de Oposición, que se produjo sin condiciones (en contra del parecer que había mantenido Peiró desde Cataluña), o en la afirmación de una voluntad de entendimiento con la UGT que exigía a ésta la renuncia a la colaboración política o parlamentaria. Finalmente, en el congreso se aprobó el que quería ser un programa revolucionario, el comunismo libertario.

Durante los años republicanos, paralelamente a las luchas partidistas dentro de la CNT, se había producido un notable esfuerzo encaminado a la elaboración de un nuevo pensamiento social, especialmente preocupado por el coetáneo desarrollo del capitalismo. Éste no surgió inicialmente del anarquismo estricto. Los anarquistas se aferraron en general a la pureza de concepciones que tuvo en Federico Urales su máxima expresión. Según Urales, no era necesario ningún programa de recambio al capitalismo:

producido el hecho revolucionario, se impondrían por doquier unos “municipios libres” basados fundamentalmente en la actividad agraria y en la autosuficiencia. Se trataba del sueño reaccionario de retorno al paraíso perdido: la vuelta al campo, la vuelta a la naturaleza. El impulso de un primer pensamiento y programa “industrialista” surgió de los sectores sindicalistas, y en especial de Joan Peiró y de la enorme influencia ejercida por el francés Pierre Besnard y el holandés Christian Cornelissen. Descartada cualquier posibilidad de regresión con la destrucción del capitalismo, Peiró señalaba, ya en 1930-1931, que era preciso partir de la economía que el capitalismo había desarrollado. De ahí se desprendía la importancia dada a la industria y la organización del proletariado, al cual correspondería el liderazgo de la futura sociedad. El sindicalismo no era simplemente reivindicativo, sino un movimiento que aspiraba a conocer el funcionamiento económico de una sociedad desarrollada. En el futuro sólo se presentarían dos opciones: o bien una dictadura política ejercida en nombre de los obreros, con una planificación estatificada, o bien una dirección global de la economía a partir de un sindicalismo bien estructurado mediante las federaciones de industrias. La vida administrativa de la nueva sociedad, subsidiaria, podía mantenerse a través de una organización federativa basada en el municipio.

La aparición de posiciones “industrialistas” en el anarquismo estricto no se produjo hasta 1932-1933. Destacaron los esfuerzos de Higinio Noja Ruiz, Gastón Leval y Diego Abad de Santillán. La preocupación fundamental de Noja fue la estructura económica española; reclamaba para el “pueblo” el

control de la producción y del cambio, y dejaba la organización de la misma a los sindicatos, en una alineación prácticamente total con los postulados anarcosindicalistas. Leval, en cambio, más preocupado por el mantenimiento de la pureza anarquista, señalaba la necesaria complementariedad entre la ciudad y el campo, entre la industria y la agricultura; buscó la posibilidad de compaginar la preponderancia sindical en la industria con un cooperativismo agrícola. La máxima complejidad analítica fue conseguida por Santillán. Partiendo de las ideas de Peiró y Besnard, ideas que inicialmente había criticado duramente, planteó una organización económica post-capitalista, no anticapitalista, y aceptó claramente el principio de la dirección económica basada en los sindicatos. Se preocupó sobre todo del establecimiento de las condiciones organizativas de una planificación económica concebida con un elevado grado de descentralización y democratización, la cual para ser efectiva debía ser aceptada por las otras corrientes revolucionarias del país.

De todas formas, en el congreso de Zaragoza, triunfó una configuración ecléctica del comunismo libertario muy influida por las ideas del grupo de *La Revista Blanca*. Federica Montseny, integrante de la ponencia redactora, tuvo un papel considerable en la elaboración del dictamen. Y éste, especialmente preocupado por combatir los intentos de prefiguración del porvenir con una “precisión matemática” y con la obsesión de garantizar las soberanías individual y comunal, no recogió en ningún caso los esfuerzos de Peiró, Santillán, Noja, Leval, etc.

La CNT y los anarquistas tuvieron una actuación muy destacada en la lucha contra el alzamiento militar de 19 de julio de 1936, especialmente en Cataluña y el País Valenciano. Gran parte de Aragón y de Andalucía cayeron muy pronto en manos de la sublevación militar, sin duda dada la actuación vacilante de las autoridades republicanas. Después, la intervención en la mayoría de los organismos revolucionarios surgidos en la zona republicana llevó a los dirigentes cenetistas y faístas a aceptar la colaboración política e incluso la necesidad de reconstrucción de las instituciones republicanas.

En Cataluña el empuje anarquista pareció inicialmente imparable. De todas formas, el hombre fuerte de la FAI en aquellos momentos, D. A. de Santillán, fue el artífice del denominado Comité Central de Milicias Antifascistas, en el cual participaron todas las fuerzas políticas y sociales no comprometidas con la sublevación, después de vencer los tímidos intentos de Joan García Oliver y el grupo “Nosotros” de organizar un poder revolucionario exclusivamente anarcosindicalista. Con su poder, el nuevo comité sustituyó de hecho las instituciones republicanas mantenidas a pesar de todo formalmente. Para los anarquistas catalanes pareció claro que ellos eran los directores del proceso revolucionario abierto con la guerra: la “democracia burguesa” se había puesto a sus órdenes y había aceptado los principales cambios revolucionarios producidos (fundamentalmente la “socialización-colectivización” de la industria, la “municipalización” de la tierra y la sustitución de los antiguos ayuntamientos por unos “consejos” comunales). Sin embargo, los anarcosindicalistas catalanes pronto iban a aceptar la

disolución del Comité de Milicias y la entrada en el gobierno de la Generalitat (27 septiembre 1936) y, por otra parte, la CNT iba a incorporarse al gobierno republicano presidido por Largo Caballero (4 de noviembre de 1936). No es necesario extenderse hasta que punto ello significó una ruptura con la tradicional posición antiestatista y antipolítica del anarquismo. El proceso que llevó al anarcosindicalismo y el anarquismo a la colaboración política fue rápido, pero en ningún caso fácil. El pleno de regionales de la CNT de toda España, celebrado en Madrid el 18 de septiembre de 1936, planteó como alternativa de la CNT-FAI a la nueva situación el mantenimiento del Comité de Milicias en Cataluña y propuso la creación de un Consejo Nacional de Defensa, basado en la CNT y la UGT y con una representación de los partidos republicanos. Si en julio, en Cataluña, la discusión se había centrado en la imposibilidad de implantar a corto plazo el comunismo libertario, en septiembre la cuestión fue hasta qué punto era necesaria y urgente la organización de una lucha eficiente contra la rebelión militar. Por una parte, para Cataluña era indispensable la ayuda del poder central español (en especial en materias tales como el armamento y las reservas monetarias necesarias para la obtención de materias primas). La colaboración con los esfuerzos para enderezar el poder de la Generalitat pudo ser presentado como conveniente e inevitable: dado que era manifiesta la incapacidad propia para imponerse totalmente en la zona republicana, los anarquistas y los anarcosindicalistas no podían dejar sin más los resortes del poder en manos de otras fuerzas, recluirse en una oposición poco brillante y correr el riesgo de ser unos aliados objetivos del enemigo fascista. A pesar de muchas resistencias, de parte de los sectores

anarquistas más puristas, era obvio que la participación en el gobierno republicano no podía detenerse.

En el gobierno republicano del socialista Largo Caballero fueron ministros Joan Peiró, Joan López, Joan García Oliver y Federica Montseny. De hecho fueron la representación informal de las tendencias más importantes del movimiento libertario. Peiró y López habían sido dirigentes sindicalistas y treintistas. García Oliver y Montseny, a pesar de su falta de relación orgánica formal con la FAI, habían aparecido como portavoces importantes del faísmo durante 1931-1936. Además, mientras García Oliver estaba relacionado estrechamente con los "anarcobolcheviques" que, al iniciarse la guerra, pronto adquirieron responsabilidades en los frentes militares, Federica Montseny podía representar al anarquismo más filosófico y ortodoxo.

Con posterioridad al noviembre de 1936, el anarcosindicalismo sólo mantuvo la ilusión de dirigir el proceso revolucionario en parte de Aragón, donde las milicias organizadas por los anarquistas en Cataluña (en especial con Durruti y Ricardo; Sanz) habían favorecido la constitución de un Consejo de Defensa mayoritariamente anarquista y cenetista (presidido por Joaquín Ascaso).

La CNT-FAI hubo de enfrentarse con problemas difíciles como son el de sostener el restablecimiento de la disciplina militar en el nuevo ejército popular o la centralización de la economía republicana. Pero, además, hubo de combatir el progresivo éxito de la política del partido comunista, favorecida sin duda

por la importancia de la ayuda soviética para la existencia de la república, política de clara aproximación a los sectores no obreros.

Los hechos de mayo de 1937 en Barcelona, donde la mayor parte de la base confederal sostuvo las posiciones revolucionaristas del POUM y de algunos grupos anarquistas radicales como el denominado “Amigos de Durruti” y luchó en las calles contra los comunistas catalanes y las fuerzas republicanas de derechas de la Generalitat, fueron de hecho una desordenada rebeldía contra la progresiva pérdida de protagonismo en la zona republicana de la CNT-FAI. Las repercusiones de los hechos de mayo fueron graves para el anarquismo y el anarcosindicalismo. Los dirigentes no pudieron evitar la caída del gobierno Largo Caballero y; poco después, en junio, la marginación del gobierno de la Generalitat. Con ello quedó sancionado el paso de la Confederación a un segundo plano en la zona republicana. Por otra parte, los intentos de aumentar el grado de estructuración interna de la FAI, para con ello afirmar el peso de la opinión anarquista, fueron tardíos. El pleno peninsular, celebrado en Valencia en junio de 1937, pretendió substituir los numerosos y pequeños grupos anarquistas “de afinidad” por agrupaciones territoriales extensas de más fácil dirección por parte de los dirigentes, pero la realización práctica del acuerdo tomado fue difícil. La FAI afirmó contar en aquellos momentos con 150.000 adherentes.

Después de mayo de 1937 se acentuó el proceso de revisión no ya de la FAI sino también de la CNT. Horacio M. Prieto y

Mariano R. Vázquez –secretario confederal en 1936-1939– consiguieron al fin imponer un funcionamiento más centralizado de la CNT y la aprobación de un programa económico ecléctico basado en la coexistencia de sectores de la producción nacionalizados, colectivizados y municipalizados (plenos confederales de septiembre de 1937 y enero de 1938 celebrados en Valencia). La CNT, obsesionada por la marginación política sufrida, ingresó en el comité del Frente Popular (marzo 1938) y se unió al programa de gobierno de Negrín para lograr una cartera ministerial (Segundo Blanco fue ministro a partir de abril de 1938).

La necesidad de una revisión ideológica del anarquismo apareció con crudeza en los meses Finales de 1938. Algunos dirigentes pidieron la conversión de la FAI en partido político de la CNT (Horacio M. Prieto), otros afirmaron que el antiestatismo sólo había sido una táctica circunstancial (Joan Peiró), unos otros en fin pretendieron mantener la pureza de las concepciones pero no pudieron evitar la afirmación del papel de la organización ni el reconocimiento de una complicada “progresividad” en el camino hacia la anarquía (Federica Montseny).

La conquista de Cataluña por el ejército de Franco provocó indirectamente la rebelión de los libertarios de la zona centro contra el gobierno Negrín y su ayuda al Consejo Nacional de Defensa de Casado que quiso sin éxito negociar la rendición final.

La historia del exilio anarquista español, y de las dificultades del mismo para elaborar una reformulación ideológica y conseguir la reunificación de todo el movimiento libertario, forma parte de una nueva etapa en la vida de una generación que se vio comprometida en una situación de posibilidades revolucionarias para España.

CAPÍTULO XII

EL ANARQUISMO EN RUSIA

En principio, la historia del anarquismo ruso parece desconcertante y sin importancia. Con los escritos y las vidas de Bakunin, Kropotkin y Tolstoi, Rusia ha contribuido más que cualquier otro país, a la filosofía anarquista e incluso a la creación de un movimiento anarquista internacional. Pero en la propia Rusia no aparece un movimiento específicamente anarquista hasta mediada la década de 1890. A lo largo de sus veinticinco años de existencia, este movimiento fue siempre el menor de los grupos revolucionarios. Estuvo frenado en su crecimiento en las zonas rurales por el Partido Social-Revolucionario, en las ciudades por las fracciones menchevique y bolchevique del Partido Socialdemócrata, y en Polonia por el Bund. Sólo al final de su vida, entre 1918 y 1921, los anarquistas rusos consiguieron una gloria breve y repentina cuando los campesinos del sur de Ucrania se congregaron por decenas de millares, bajo las banderas negras del jefe guerrillero anarquista Néstor Makhno. Con la destrucción final del Ejército Revolucionario Insurreccional de Makhno en 1921,

el anarquismo ruso declinó rápidamente hasta extinguirse bajo la implacable persecución de la Cheka.

Paralela a esta pobre historia de un movimiento anarquista definido corre la otra mucho más profunda de la idea anarquista. Hasta la fundación del primer grupo marxista en 1883 por Plejánov, Axelrod y Vera Zasulich, los revolucionarios rusos no empezaron a dividirse según las rígidas líneas de partido, que habían alejado a los anarquistas de los socialistas autoritarios en la Europa occidental, desde el cisma de la Internacional. Las formas sectarias de organización anarquista, que Bakunin había creado ya en Europa, no resultaron atractivas para los activistas rusos de los años setenta. Todo el movimiento populista estuvo impregnado, hasta 1881, de las actitudes y los ideales libertarios. Como señala Isaiah Berlín en su introducción a la monumental obra de Franco Venturi sobre los populistas, "se produjeron violentas disputas acerca de medios y métodos, sobre los ritmos, pero no sobre los objetivos últimos. El anarquismo, la igualdad y una vida plena para todos eran universalmente aceptados"

A medida que los elementos anarquistas del pensamiento revolucionario ruso de los años 1860 y 1870 procedían de la Europa occidental, eran transmitidos por los escritos de teóricos individuales más que a través del movimiento anarquista organizado, que hasta finales de siglo tuvo escasos y vagos contactos con los revolucionarios del interior de Rusia. El profesor Venturi ha señalado acertadamente respecto de Bakunin que "dentro de Rusia fue capaz de inspirar un espíritu revolucionario, pero no una organización". En realidad, incluso

cuando, a finales de la década de 1890, apareció en Rusia un movimiento declaradamente anarquista, se desarrolló a su manera, independientemente, ignorando, en gran medida, las exhortaciones de respetados dirigentes expatriados como Kropotkin. Y acabó dando, con el movimiento makhnovista de 1918-1921, un fruto prodigiosamente ruso.

De hecho, los estudiosos de los movimientos revolucionarios rusos se han inclinado a veces a minimizar la influencia de las doctrinas extranjeras y a atribuir la amplia influencia de las ideas libertarias durante la mayor parte del siglo XIX a una tradición anarquista nativa de la sociedad rusa. Al igual que Bakunin, han destacado particularmente las grandes rebeliones campesinas de Stenka Razin y de Pugachev, la resistencia a la autoridad centralizada mostrada en las luchas por la independencia de los primitivos cosacos, y la tendencia de las sectas disidentes rusas a rechazar toda autoridad mundana y a vivir de acuerdo con la Luz Interior.

Lo que unía más significativamente a todos los movimientos de rebelión rusos no era tanto su sed de libertad como su odio a un poder distante. Hubo rebeliones –por insurrección o por alejamiento– de campesinos que aspiraban a vivir según sus propias costumbres y en sus propias comunidades. Combatían contra la servidumbre y contra la dominación de gobernantes extranjeros. Pero no luchaban como anarquistas. Las revueltas campesinas producían sus propios dirigentes autocráticos y sus pretendidos zares. Incluso sectas religiosas como los dujobori se limitaban a rechazar a un autócrata Romanov para aceptar la de un profeta o “Cristo viviente” de su propia grey, que

detentaba toda la autoridad temporal y religiosa de la comunidad.

Todos estos movimientos subrayaban la autonomía del mir u obsbchina, la comunidad natural campesina. La imagen idealizada de esta institución se convirtió en una especie de mito platónico que unía a una amplia gama de pensadores rusos durante el siglo XIX. Hombres que en otros aspectos parecían adversarios naturales –Aksakov y Bakunin, Dostoievsky y Tolstoi– lo convirtieron en la piedra-angular de su Rusia visionaria. A anarquistas y eslavófilos les parecía el vínculo mágico entre una edad de oro perdida y una idílica promesa futura.

En realidad, su tendencia a oponer al estado centralizado occidental una sociedad orgánica basada en las instituciones naturales campesinas acercó tanto a los eslavófilos, en determinados puntos, a la posición libertaria, que algunos de sus primeros dirigentes –particularmente Konstantin Aksakov– han sido citados entre los antepasados del anarquismo ruso. Incluso Bakunin observó, en el momento culminante de su período anarquista en 1867, que ya en 1830 “Konstantin Sergeevich y sus amigos eran enemigos del estado de Petersburgo y del estatismo en general, y su actitud incluso se anticipó a nosotros”. También aquí, sin embargo, es necesario ver con escepticismo estos alegatos en favor de un supuesto antecesor.

Cierto es que Aksakov, como Dostoievsky, planteaba el contraste entre la vía de la conciencia y la vía del derecho y la

coerción. Ello le llevó a una discusión del estado político desarrollado en Europa occidental e importado a Rusia por Pedro el Grande:

> Por amplia y liberalmente que se desarrolle el estado, aunque llegue a la forma extrema de la democracia, no deja de ser un principio de coerción, de presión exterior –una forma vinculante determinada, una institución–. Cuanto más evoluciona el estado, más se convierte en un sustituto del mundo interior del hombre, y más estrechamente se ve el hombre limitado por la sociedad aunque ésta satisfaga todas sus necesidades. Si el estado liberal alcanzara la forma extrema de la democracia, y todo hombre se convirtiera en un funcionario del estado, en un policía de sí mismo, habría destruido finalmente el alma viviente del hombre. [...] La falsedad no reside en tal o cual forma de estado, sino en el estado mismo, como idea, como principio. No debemos preocuparnos de la bondad o maldad de una forma de estado particular, sino del estado como falso en sí mismo.

Así, Aksakov, como el resto de los grandes eslavófilos hasta Dostoievsky, rechazaba el estado moderno –fuera autocrítico o democrático– en términos ilusoriamente similares a los empleados por los anarquistas. Como decía de él Herzen, su enemigo ideológico, “toda su vida fue una protesta exenta de compromisos contra la Rusia de los funcionarios, contra el período de Petersburgo, en nombre del desconocido y oprimido pueblo ruso. [...] Estaba dispuesto a ir a la plaza del mercado por su fe. Hubiera ido hasta el patíbulo, y cuando se

advierte eso por detrás de las palabras de un hombre, se vuelven terriblemente convincentes”

Con todo, si Aksakov rechazaba el estado en su forma moderna, no rechazaba la idea de gobierno. Por el contrario, soñaba en una autocracia ideal, en una autocracia vuelta a una forma primitiva que no había existido jamás salvo en la imaginación eslavófila como parte del mito de la Santa Rusia. En semejante autocracia el zar se convertiría en una especie de rey del sacrificio. El pueblo depositaría en él la carga de la autoridad de modo que pudiera ser liberado de su mal moral y quedara libre para concentrarse en la cuestión real, no política, de llevar una vida buena. Aksakov aborrecía la autoridad, pero era incapaz de convencerse de que era innecesaria, de modo que optó por imaginar una transferencia de la autoridad y no su abolición. Su verdadera aportación a la tradición libertaria rusa procede de su insistencia en el valor de las unidades básicas de cooperación social: la comunidad campesina y la tradicional asociación cooperativa de artesanos.

Un auténtico vínculo relaciona el anarquismo con Alexander Herzen, que inicia toda la tradición rusa de rebelión que habría de surgir en las décadas posteriores a la derrota de los decembristas. Herzen fue el primer ruso que comprendió la importancia de las objeciones de Proudhon al comunismo autoritario. En la década de 1840 empezó a difundir las ideas anarquistas francesas entre los grupos de discusión radicales de Moscú. Más tarde, exiliado en Europa, desilusionado de las revoluciones de 1848 y 1849, encontró en Proudhon al hombre que más elocuentemente, expresaba sus propios recelos sobre

los fracasos de la política jacobina y del utopismo socialista. Por ello financió la publicación por Proudhon de *La Voix du Peuple*. Comprendió en aquel lejano momento lo que ahora se adviene con perspectiva histórica: que la fuerza de pensadores como Proudhon reside en sus negaciones más que en sus afirmaciones.

> Es en la negación, en la destrucción de la vieja tradición social, donde reside la gran fuerza de Proudhon. Es, al igual que Hegel, el poeta de la dialéctica. Se diferencian en que el uno permanece en las tranquilas cumbres del movimiento filosófico mientras que el otro se arroja en el torbellino de las pasiones populares y en la lucha frente a frente de los partidos.

El propio Herzen era un apacible escéptico, tenaz en sus propósitos, como mostraron sus años de esfuerzo casi solitario por estimular el pensamiento radical ruso mediante su publicación del exilio, *La Campana*, aunque perpetuamente dudoso de ello. Estaba en favor de un cambio pacífico y constructivo, pero sentía que el mundo en que vivía convertiría todo cambio en algo tormentoso y destructor. Hay un auténtico tono de anarquismo negativo en el mensaje a su hijo con que en 1855 prologó su libro *Desde la otra orilla*:

> No construimos, sino que destruimos. No proclamamos una nueva revelación, sino que eliminamos la vieja mentira. El hombre moderno, ese melancólico *Pontifex Maximus*, sólo construye un puente: al desconocido hombre del futuro le corresponderá cruzarlo. Acaso tú lo

> puedas ver. [...] Pero yo no puedo, lo suplico, quedarme en esta orilla. (...) Mejor perecer con la revolución que buscar refugio en el asilo de la reacción.

Al igual que Proudhon, Herzen no creó sistemas y vacilaba en aceptar encasillamientos. Pero a veces habló de anarquía en el sentido proudhoniano como un ideal para la sociedad, y puso sus esperanzas para Rusia en el "anarquismo" de los nobles y en el "comunismo" de los campesinos. Por "comunismo" entendía una ordenación económica voluntaria muy distinta de aquello en lo que pensaba Marx. Rechazaba el comunismo, tal como lo concebían los pensadores políticos de la Europa occidental, con la observación de que era "la autocracia rusa vuelta del revés"

Desilusionado de Occidente después de 1848, se volvió de nuevo hacia Rusia. Pero el punto de vista desde el que ahora la contemplaba estaba inevitablemente modelado por los mismos acontecimientos y tendencias que había rechazado. De este modo la actitud que legó a la tradición populista era una mezcla de elementos rusos y occidentales en la que el proudhonianismo estaba curiosamente reconciliado con el eslavismo.

Herzen siguió siendo socialista en sentido proudhoniano, rechazando como ideal un socialismo gubernamental en favor de una sociedad basada en modificaciones del mir campesino y del artel artesano. Fue siempre antiburgués y miraba con desconfianza una democracia de convención, de la que temía, como Tocqueville, que acabara en un reino de la mediocridad

universal. Aborrecía el industrialismo tal como lo veía desarrollarse en Inglaterra y Francia, pero no rechazaba la idea de aplicar la ciencia a la producción, siempre que se basara en "la relación del hombre con la tierra", que consideraba "un hecho primordial, un hecho natural Sobre todo, consideraba al estado monolítico como hostil a la libertad y como no-ruso. "La centralización es extraña al espíritu eslavo; le es mucho más natural la libertad. Solamente cuando se agrupe en una liga de pueblos libres e independientes podrá finalmente el mundo eslavo entrar en su auténtica existencia histórica."

Las primitivas formas comunales de la Rusia rural proporcionaban, según él, los marcos en los que las gentes aprendían a ser responsables y socialmente activas. "La vida del campesinado ruso ha estado limitada hasta ahora a la comuna. Solamente en la relación entre la comuna y sus miembros reconoce el campesino que tiene derechos y obligaciones."

Y en la extraordinaria estabilidad del sistema comunal, veía como muchos otros compatriotas suyos, un medio por el que Rusia podría conseguir una sociedad libre sin pasar por las fases de capitalismo y revolución socialista a que parecía abocada la Europa occidental. "El sistema comunal, aunque ha experimentado choques violentos, ha permanecido firme frente a las interferencias de las autoridades. Ha sobrevivido con éxito hasta el desarrollo del socialismo en Europa. Esta circunstancia es de infinitas consecuencias para Rusia."

La idea de que el futuro del mundo estaba en los países no probados atormentaba la imaginación de Herzen. En todos sus escritos de los últimos años subyace la visión –de cuyo carácter profético se es ahora difícilmente consciente– de Rusia y América enfrentándose entre sí por encima de una Europa desalentada. En todo ello veía la eliminación completa del estado como una posibilidad deseable, pero casi en infinito retroceso. Como Thomas Paine, no fue jamás lo suficientemente optimista para dejar libre curso a su anarquismo natural. Casi solo, salvo su amigo, el poeta Ogarev, despertaba a la juventud de su país a un sentido de responsabilidad por la liberación del pueblo ruso. Pero, como Moisés, solamente vislumbró la tierra prometida. Hacia el final de su carrera retrocedió a una cautela que convirtió al liberalismo constitucional en el verdadero objetivo de sus esfuerzos.

Cierto que el anarquismo de Herzen jamás se desarrolló plenamente. Tampoco empleó deliberadamente su influencia en sentido moderador. Pero su manifiesto odio al estado y su fe en las potencialidades sociales del pueblo prepararon el camino no sólo para el gran movimiento populista, que empezó a aparecer a principios de la década de 1860, sino también para su actitud esencialmente anarquista hacia la organización política de la sociedad.

La actitud anarquista resultó reforzada y cobró forma gracias a Bakunin. La influencia de Bakunin en Rusia fue necesariamente indirecta e intermitente. Él mismo no se convirtió en un anarquista enteramente convencido hasta tres

años después de su huida del territorio ruso en 1861. Influyó sobre cierto número de jóvenes populistas mientras estuvo en Siberia. Pero hay pocas pruebas de que desempeñaran algún papel en la difusión de sus ideas. Ivan Yakovlevich Orlov, que se convirtió en el primer revolucionario ruso que “fue al pueblo”, parece una excepción. Predicó la doctrina populista en un viaje apostólico por el campo ruso. Más tarde estuvo complicado en la conjura de Kazán, compuesta de estudiantes y oficiales, para incitar a una rebelión campesina en conjunción con el levantamiento polaco de 1863. Las acciones de Orlov sugieren que puede haber estado influido al menos por el énfasis en las insurrecciones campesinas que fue característico de la doctrina de Bakunin en todas sus fases revolucionarias.

En su último período, el anarquista, Bakunin difundió su doctrina en Rusia oralmente, a través de emigres que regresaban a su patria, y por medio de sus escritos, introducidos en el país y distribuidos por la red de grupos revolucionarios. Sus contactos directos con activistas del interior de Rusia fueron breves y escasos, debido a la inevitable dificultad de mantener una correspondencia secreta, complicada por la falta de discreción por su parte que condujo a más de un amigo suyo a las mazmorras zaristas. Como todos los dirigentes rusos exiliados, sabía muy poco acerca de la tan cambiante situación interna del país sobre cuyo destino político trataba de influir. Ello condujo a diferencias de opinión y de interpretación entre él y los militantes realmente complicados en la lucha contra el zarismo. Por la misma naturaleza de la situación, carecía de influencia sobre las acciones específicas de los revolucionarios. Pero la que tuvo

sobre sus actitudes fue lo suficientemente fuerte para que floreciera una tendencia bakuninista manifiesta en los años setenta, particularmente en Ucrania.

El anarquismo de Bakunin alcanzó su primera influencia sustancial dentro de Rusia en 1869. Cieno que poco después de su huida de Siberia estableció tenues contactos con los dirigentes del primer movimiento de Zemlya i Volya (Tierra y Libertad). Cierto también que en septiembre de 1862, tras la publicación de un fuerte manifiesto político por un grupo que se autodenominaba Joven Rusia, publicó en la Prensa Rusa Libre de Herzen un panfleto titulado *La Causa del Pueblo: ¿Romanov, Pugachev o Pestel?* Pero fue poco más que un llamamiento a la unidad entre las diversas fuerzas que trabajaban en favor de la plena emancipación del pueblo. Después de 1863 y del fracaso de su aventura polaca, la atención de Bakunin se alejó de los problemas rusos pasando a los del movimiento socialista de la Europa occidental. Mientras construía su serie de Fraternidades en Italia parece haber hecho escasos esfuerzos por establecer contactos con sus compatriotas. Los rusos que pasaban por Italia le visitaban a menudo. Sólo el joven científico L. Mechnikov fue el único que quedó íntimamente asociado a él. Y Mechnikov, que probablemente fue miembro de la Fraternidad Florentina, había combatido a las órdenes de Garibaldi y, como el propio Bakunin, era más bien un revolucionario internacional.

El regreso de Bakunin a Ginebra le hizo volver al mundo de los exiliados rusos. Muchos se habían establecido en la propia Ginebra y a orillas del Lago Leman, en Vevey. Entre ellos

estaban Nikolai Zhukovsky, con quien Bakunin se había encontrado en 1862, y que ahora actuaba con él en el Comité de la Liga para la Paz y la Libertad, convirtiéndose más tarde en miembro fundador de la Alianza. Bakunin formó en Vevey una pequeña sección rusa de la Fraternidad Internacional. Fue la primera organización anarquista rusa. Sin embargo, no fue activa ni amplia, pues muchos de los exiliados, encabezados por Nikolai Utin y Alexandr Serno-Soloveich, se unieron a la sección rusa de la Internacional, de orientación marxista, fundada en Ginebra en 1869.

La única realización real de Bakunin en el terreno de los asuntos rusos en esta época fue la fundación, en colaboración con Zhukovsky, de *Narodnoe Délo* (La Causa del Pueblo). El primer número de esta revista, redactado enteramente por Bakunin y Zhukovsky, fue introducida con éxito en Rusia por Ivan Bochkarev, que más tarde se convertiría en un íntimo asociado de Tolstoi, y distribuido en San Petersburgo por Stepniak. A los estudiantes que lo leyeron, *Narodnoe Délo* les pareció la guía que habían estado esperando ansiosamente en una fase transitoria de indecisión. Su influencia como estímulo dentro de Rusia fue muy grande.

En *Narodnoe Délo* declaró Bakunin que para los intelectuales había llegado el momento de abandonar su alejamiento del pueblo y de despertar en él el espíritu revolucionario. La revolución, la liberación “socio-económica” de los campesinos, debía tener la primacía; después de esto se romperían sus cadenas mentales. Los campesinos debían ser destetados de su antigua fe en el zar, y había que despertar en sus mentes “la

conciencia de su propia fuerza, que les falta desde Pugachev". Los objetivos de la revolución debían ser colectivistas y anarquistas: la devolución de la tierra a quienes la trabajaban y la destrucción completa del estado, que sería sustituido por "una organización política futura compuesta exclusivamente de una federación libre de arteles de trabajadores, agrícolas e industriales". En *Narodnoe Délo* Bakunin trató de adaptar a las circunstancias rusas el programa que estaba a punto de defender entre los revolucionarios europeos occidentales de la Internacional. Declaraba que era preciso abandonar toda visión mesiánica del destino de Rusia, pues "la causa de la revolución es la misma en todas partes"

A partir de esta amplia exposición del punto de vista anarquista tal como había sido desarrollado en la Fraternidad Internacional, empezó realmente la tendencia bakuninista del movimiento revolucionario ruso. En lo que se refiere al propio Bakunin, sus esfuerzos fueron algo aislados durante algunos años, pues los refugiados antibakuninistas, encabezados por Utin, consiguieron ganar para su bando a la rica Olga Levashov, que financiaba *Narodnoe Délo.* La revista pasó de Bakunin y Zhukovsky a la sección rusa de la Internacional.

Aparte de su desastrosa vinculación con Nechayev, su implicación en la Internacional y en la Comuna de Lyon alejó a Bakunin de los problemas rusos en los años inmediatamente siguientes a la pérdida de *Narodnoe Délo.* En 1872, sin embargo, se sintió atraído por la gran concentración de estudiantes rusos y de radicales de todas clases que se había establecido en Zúrich. Allí reunió finalmente en torno suyo a un

círculo de jóvenes que asimilaron sus ideas con entusiasmo y crearon una organización para difundirlas. Llegaron hasta Bakunin por diversos caminos. Algunos de ellos habían estado vinculados a Nechayev. Entre éstos figuraban los dos hombres que posiblemente tuvieron más influencia en la transmisión de las ideas de Bakunin a los grupos clandestinos de Rusia: Z. K. Ralli y Mijaíl Sazhin, más conocido con el pseudónimo de Armand Ross, que adoptó durante una breve visita a los Estados Unidos. Otros, como Varfomeley Zaytsev y Nikolai Sokolov, habían sido miembros del difuso grupo nihilista reunido en torno a Pisarev y su revista Russkoe Slovo a principios de los años sesenta. Incluso un grupo más joven de estudiantes de medicina había llegado directamente hasta él desde su agitación y expulsión de la Universidad de San Petersburgo. Los más activos fueron V. Holstein y A. Oelsnitz.

Entretanto, en la primavera de 1872, Bakunin había reformado su Fraternidad Rusa convirtiéndola en una rama de la Alianza, con Ralli, Holstein y Oelsnitz como miembros fundadores. En Zúrich la Fraternidad aumentó y entró en agudo conflicto con los seguidores de Piotr Lavrov, que representaba la tendencia gradualista del movimiento populista. La Fraternidad creó su propia prensa en Zúrich y, a principios de 1873, empezó a publicar una serie de panfletos, incluyendo El estado y el anarquismo de Bakunin. Pero las disputas intestinas echaron por tierra rápidamente este esfuerzo. Mijaíl Sazhin era un hombre de carácter orgulloso y explosivo, y pronto se enemistó con Ralli y con otros miembros del grupo Bakunin. Carente de tacto, tomó partido por Sazhin, perdiendo a consecuencia.de ello a la mayoría de sus

seguidores rusos. Ralli, Holstein y Oelsnitz marcharon a Ginebra, donde, en colaboración con Nikolai Zhukovsky, crearon su propia Comunidad Revolucionaria de Anarquistas Rusos. Aquí fundaron una nueva imprenta que empezó a funcionar en septiembre de 1873 con la publicación de un panfleto titulado A los revolucionarios rusos.

El conflicto personal no se convirtió en conflicto efe principios, pues la Comunidad Revolucionaria continuó difundiendo las ideas de Bakunin y las adaptó a los problemas rusos. Bakunin pasó a un semirretiro, preocupándose casi exclusivamente de los problemas italianos hasta su muerte en 1876. Parece que temperamentalmente congeniaba mejor con los italianos que con sus propios compatriotas. Pero la existencia de los "jóvenes bakuninistas" continuó. Durante algunos años el centro de publicaciones que mantenían fue uno de los más importantes focos de la Europa occidental de producción de literatura distribuida clandestinamente en Rusia.

En 1875, en colaboración con la Organización Social Revolucionaria Pan-Rusa, un grupo moscovita encabezado por Vera Figner, empezaron a publicar una revista mensual titulada *Rabotnik* (El Trabajador). Fue la primera publicación rusa deliberadamente dirigida a los trabajadores de las ciudades y de las zonas rurales. Gracias a los estrechos contactos que mantenían sus colaboradores con el grupo de Moscú, consiguieron dedicar bastante atención a las verdaderas condiciones de trabajo en la misma Rusia, aunque nunca perdieron de vista el énfasis bakuninista en la unidad de la

lucha revolucionaria internacional. Rabotnik. perduró hasta los primeros meses de 1876. Fue seguida en 1878 por Obsbchina (Comunidad), en el que los miembros de la Comunidad Revolucionaria colaboraron con Stepniak, Axelrod y otros bakuninistas huidos recientemente de Rusia. El tono de Obsbchina fue cauto y conciliador, pero siguió siendo bakuninista por su rechazo de la idea liberal del gobierno constitucional y por su insistencia en que los campesinos y obreros debían conquistar la libertad por sí mismos.

La Comunidad Revolucionaria y la imprenta que hizo funcionar fueron abierta y declaradamente anarquistas. Respondían a la situación de la Europa occidental, donde Ralli y Zhukovsky mantuvieron estrechos vínculos con la internacional de Saint-Imier y particularmente con Élisée Reclus y el grupo relacionado con *Le Travailleur,* la publicación anarquista de Ginebra. Bastante curiosamente, estuvieron poco relacionados con Kropotkin, que en esta época se pasó a *L´Avant-garde*, la publicación rival de Brousse, y cuyos contactos con el movimiento ruso tras su huida en 1876 habrían de ser escasos durante los casi veinte años en que se entregó a la causa del anarquismo internacional.

Aunque las publicaciones de la Comunidad Revolucionaria circulaban amplia e influyentemente en Moscú, San Petersburgo y las ciudades de Ucrania, en el territorio ruso no surgió ningún grupo anarquista paralelo en los años setenta. Apareció más bien una tendencia bakuninista dentro del movimiento Zemlya i Volya. Sus partidarios eran conocidos corrientemente como los búntaros, por su énfasis en el bunt o

insurrección. La situación de Rusia pasó a ser rábidamente la contraria de la producida entre los refugiados de Suiza, donde los lavrovistas eran mayoría. Durante los años 1875 y 1876 se desarrollaron fuertes movimientos búntaros en Kiev y en Odessa. Vivían en comunidades, reunían armas clandestinamente y conspiraban interminablemente una insurrección rural.

En una zona, el distrito de Chigirin, cerca de Kiev, tres agitadores bakuninistas consiguieron organizar una conjura de importancia.

Sus métodos, singularmente maquiavélicos, aunque algo inconsistentes con la ortodoxia anarquista, mostraron al menos cierto realismo en su comprensión de la psicología campesina. Basándose en la difundida creencia rural de que el zar amaba a su pueblo y desconocía las atrocidades cometidas en su nombre, los conspiradores prepararon dos documentos destinados a circular entre los campesinos de Chigirin. Uno era una Carta Imperial Secreta, en la que "el zar" reconocía el derecho de los campesinos a la tierra. Se quejaba de que no era lo bastante fuerte para obligar a los nobles a ceder sus fincas, e instruía a los trabajadores para que crearan sus propias organizaciones secretas de milicias para estar preparados para rebelarse en el momento adecuado. El otro documento –los Estatutos de la Milicia Secreta– establecía el plan de organización de los rebeldes. Incluía complicados juramentos y dotaba a la organización revolucionaria de una detallada estructura jerárquica que habría hecho las delicias de

Bakunin en sus tiempos conspiratorios. Esta rara conjura resultó atractiva para los campesinos. Creían implícitamente todas las ficciones que se les presentaban, y más de un millar de ellos se alistó en la milicia. Mantuvieron el secreto hasta tal punto que transcurrió casi un año antes de que una posible indiscreción pusiera a la policía sobre la pista de la conjura. Centenares de campesinos fueron detenidos y enviados a Siberia. Los tres bakuninistas responsables escaparon mediante un artificio casi tan extraño como la conjura original: uno de sus camaradas se convirtió en guardián de la cárcel en la que estaban presos y trabajó en ella lealmente durante meses, hasta que llegó la oportunidad para que él y sus amigos escaparan juntos.

Otros bakuninistas se dedicaron a tratar de organizar a los trabajadores urbanos. Fueron particularmente activos en las varias y efímeras Uniones de Trabajadores del Sur que se organizaron en Odessa (1875) y en Kiev (1879 y 1880). Incluso la Unión de Trabajadores Rusos del Norte, fundada en 1878, adoptó un programa básicamente anarquista. Hacía un llamamiento en favor de la abolición del estado y su sustitución por una federación de comunas campesinas y arteles obreros.

“A finales de la década hizo su entrada en el movimiento revolucionario ruso una tendencia nueva de terrorismo organizado. Los bakuninistas no se oponían al terrorismo en sí, sino la idea de una organización disciplinada que ahora iba de la mano con él en las mentes del grupo que se autocalificaba de Comité Ejecutivo, encabezado por Zhelyabov y Sofya Perovskaya. Estos terroristas organizados, que mediante el

asesinato selectivo pensaban dar una solución política y constitucional a las dificultades de Rusia, se formaron en el partido de Narodnaya Volya (La Voluntad del Pueblo). Los bakuninistas, que deseaban continuar su trabajo entre los campesinos y los obreros industriales y dirigirlos a una revuelta general encaminada a una solución socio-económica, mediante una federación de comunas, se escindieron y formaron la organización conocida como Cherny Peredel (Reparto Negro).

Sin embargo, el período de ascendencia del bakuninismo, cuando existía una poderosa tendencia libertaria dentro del movimiento revolucionario ruso sin aceptar el nombre de anarquismo, se estaba aproximando a su fin. El asesinato de Alejandro II en 1881 por Narodnaya Volya condujo a una persecución implacable de todos los revolucionarios que actuaban en territorio ruso. Casi todos los militantes, fueran de la tendencia que fueren, acabaron en la prisión, en el exilio o resultaron muertos. El movimiento revolucionario vivió durante una década de una forma lánguida, salvo entre los muchos exiliados de la Europa occidental. Incluso entre estos últimos la tendencia anarquista se invirtió cuando los dirigentes de Cherny Peredel, Plejánov, Axelrod y Vera Zasulich, se convirtieron al marxismo y formaron la primera organización de socialdemócratas rusos.

Solamente en los últimos años de la década de 1890, se reanudó en la Europa occidental la iniciativa de Ralli, Zhukovsky y la Comuna Revolucionaria de Anarquistas Rusos. De este período datan los primeros grupos declaradamente anarquistas en la propia Rusia. Su misma presencia era una indicación del

cambio de carácter del movimiento revolucionario que se había vuelto a formar en Rusia durante los últimos años del siglo XIX. Las persecuciones posteriores a 1881 habían destruido virtualmente a los partidos Narodnaya Volya y Cherny Peredel. Los herederos del Narodnaya Volya se transformaron en el Partido Social-Revolucionario Ruso, que heredó el terrorismo de sus predecesores, se hizo todavía más constitucionalista en sus objetivos y consiguió un seguimiento considerable entre los campesinos. Los dirigentes del Cherny Peredel formaron en 1883 un grupo marxista llamado Liberación del Trabajo, y en lo sucesivo se perdieron para el bakuninismo. En 1898 su organización se convirtió en el Partido Social-demócrata Ruso, del que, por cisma, surgieron finalmente bolcheviques y mencheviques.

En este cambio de situación la influencia de las ideas libertarias fue mucho más débil que en los años setenta. Los principales grupos tendían a ser más autoritarios tanto en los objetivos como en la organización. El impulso por crear movimiento anarquista en territorio ruso procedía ahora del exterior y principalmente de los discípulos de Kropotkin en la Europa occidental. En 1893 un médico armenio, Alexander Atabekian, visitó a Kropotkin en Inglaterra con planes para distribuir clandestinamente en Rusia la literatura anarquista. Poco después fundó la Librería Anarquista de Ginebra. Su grupo no tenía fondos suficientes para editar una revista, pero lograron editar panfletos de Bakunin y Kropotkin que fueron utilizados por los primeros grupos anarquistas que surgieron en Rusia durante la década de 1890. Por un proceso natural, la aparición de un movimiento en Rusia incrementó

gradualmente el número de exiliados anarquistas en Suiza, Francia e Inglaterra. A partir de 1903 apareció en París, Ginebra, Londres y Zúrich una serie de grupos de exiliados dedicados a producir material de propaganda. Entre 1903 y 1904 se publicaron en estos centros cuando menos diez publicaciones periódicas en el exilio. Algunas publicaron sólo unos pocos números. Tres revistas estimularon ampliamente el desarrollo del anarquismo en el interior de Rusia. Fueron *Hleb i Volya* (Ginebra, 1903-1905), *Burevestnik* (París, 1906-1910), y *Rabotchi Mir*[10] (París, 1911-1914).

Hleb i Volya fue la primera publicación periódica en lengua rusa que aparecía desde Obshchina en 1878. Estuvo bajo la inspiración directa de Kropotkin, quien colaboró regularmente en sus páginas. El editor y virtual dirigente del grupo en Ginebra era un georgiano que utilizaba los *noms de guerre* de K. Orgheiana y K. Illiashvili. Su verdadero nombre era G. Goghelia.

Era en efecto el momento oportuno para iniciar una publicación al amparo de la prestigiosa sombra de Kropotkin, pues la situación en Rusia era en 1903 de creciente agitación. Las huelgas industriales, las algaradas campesinas y las

---

10 Además de los grupos de expatriados de habla rusa de este período estaba el movimiento ruso de habla yiddish y los judíos polacos del East End de Londres, que formaron una federación propia. Este fue el mayor grupo de exiliados anarquistas rusos en la Europa occidental. Publicaron durante muchos años su propia revista, el *Arbeter Fraint*. Sin embargo, fue escrita primordialmente para ser distribuida en Inglaterra. Las publicaciones rusoparlantes mencionadas estaban preparadas para ser distribuidas en Rusia, y por tanto forman parte del movimiento ruso.

manifestaciones estudiantiles se sucedían con creciente ímpetu. La desafección al régimen crecía en el ejército e incluso entre los cosacos. *Hleb i Volya* procuró deliberadamente influir sobre esta situación en sentido libertario, y a partir de su aparición el número de grupos anarquistas aumentó rápidamente en Rusia.

Es difícil estimar hasta qué punto contribuyeron estos grupos a producir la Revolución de 1905, que fue en gran parte un brote de indignación popular y que cogió por sorpresa a muchos de los revolucionarios profesionales. "No son los socialdemócratas, o los social-revolucionarios, o los anarquistas los que encabezan la presente revolución –decía Kropotkin–. Es el trabajo, el trabajador." Las teorías anarquistas sobre la revolución espontánea parecían confirmadas, y los acontecimientos de octubre de 1905 también parecían reivindicar la tesis anarquista de la huelga general. Además, al fracasar la Revolución, se produjo un sentimiento de rechazo contra los socialdemócratas, que habían intentado asumir su dirección, y los anarquistas se beneficiaron de ello. Hacia 1906 habían formado grupos en todas las grandes ciudades. El movimiento era particularmente poderoso en los Urales, entre la población judía de Polonia y sobre todo en Ucrania, la antigua plaza fuerte de los buntaros y del Cherny Peredel. Aquí el anarquismo apareció como un movimiento rural en las ciudades de mercado e incluso en las aldeas.

Hacia 1907, cuando la represión gubernamental arreció nuevamente, el ímpetu del anarquismo empezó a debilitarse y el movimiento libertario jamás salió de su inferioridad

numérica en relación con los socialdemócratas y los socialrevolucionarios. Quizá se debió en gran parte a que se trataba de un movimiento de grupos aislados, a menudo vagamente vinculados y que diferían bastante doctrinal y tácticamente. Sólo los refugiados de Occidente trataron seriamente de crear organizaciones federales, celebrando conferencias con esta finalidad en Ginebra en 1906 y en París en 1913. Pero ni siquiera estos esfuerzos produjeron resultado práctico alguno. Los grupos anarquistas de Rusia pueden dividirse en general en tres tendencias: los anarco-comunistas, los individualistas (inclinados al "terror sin motivo" y muy temidos de la policía), y los anarcosindicalistas. El anarcosindicalismo no aparece hasta el momento de la Revolución de 1905, pero arrastró rápidamente numerosos seguidores. Solamente entre los exiliados de los Estados Unidos, la Unión de Trabajadores Rusos, anarcosindicalista, reclutó 10.000 miembros. El movimiento clandestino en Rusia era igualmente fuerte. Aparte de los tolstoianos, que pueden considerarse en esta época como una cuarta tendencia anarquista, todas ellas se distinguieron por su énfasis en el uso de la violencia, que por entonces se había convertido en la práctica normal de todo partido revolucionario ruso, incluyendo a los socialdemócratas. A los dirigentes que se hallaban fuera de Rusia con frecuencia les angustiaba esta situación. En un cónclave secreto celebrado en Londres en diciembre de 1904 –al que asistieron delegados de grupos del interior de Rusia– Kropotkin abogó por prescindir al menos de la práctica de la "expropiación", utilizada por ellos y por otros movimientos para conseguir fondos (debe recordarse que Joseph Stalin fue un consumado ladrón de bancos para los

bolcheviques). “No necesitamos el dinero burgués –alegaba Kropotkin–, sea en forma de donativos o de hurtos.” Pero los revolucionarios del interior de Rusia insistían en seguir adelante a pesar de estos llamamientos. Sin embargo, a medida que el anarcosindicalismo se hacía más poderoso, se produjo un deslizamiento perceptible de los asesinatos y el bandidaje a la incitación a la huelga como medio para minar el estado zarista.

Durante los años de la primera guerra mundial decayó la actividad tanto en Rusia como entre los exiliados. Los anarquistas desempeñaron un papel sorprendentemente pequeño en la Revolución de Febrero de 1917. De hecho, hasta el comienzo del retorno de los expatriados durante el verano, no cobró el movimiento libertario ruso algo más que la apariencia de una vida renovada. El poeta Voline[11], el intelectual anarquista ruso más importante de este período, recordaba que, cuando llegó a Petersburgo procedente de América en julio de 1917, no vio un solo periódico o cartel anarquista. Tampoco encontró indicio alguno de propaganda oral entre los “escasos y muy primitivos grupos libertarios de allí”. En Moscú la situación era algo mejor, pues se había creado una federación local y se publicaba un diario, *Anarquía*. Algunas unidades del ejército de Moscú y los muchos de los marineros de Krondstadt tenían simpatías anarquistas. Había, por el contrario, una poderosa influencia anarcosindicalista en los comités de fábrica que se oponían a los esfuerzos centralizadores de los sindicatos dominados por los

11 Su verdadero nombre era Vsevolod Mikhailovich Eichenbaum.

mencheviques. Finalmente, en el lejano sur, en la extensa “aldea” ucraniana de Gulyai-Polye (en realidad tenía 30.000 habitantes), un joven labrador llamado Néstor Makhno, recién liberado de la prisión Butirky de Moscú, había sido elegido presidente del soviet local. En agosto de 1917, él y el puñado de anarquistas locales que le apoyaba se habían ganado ya la confianza de los campesinos pobres y habían empezado a dividir las fincas locales entre los campesinos sin tierra y a entregar a los obreros las pequeñas industrias del distrito.

La Revolución de Octubre, en la que participaron muchos anarquistas con la ilusión de que realmente conduciría al tipo de reino milenario que soñaban, dio un impulso temporal a las actividades libertarias. En San Petersburgo se creó una Unión de Propaganda Anarcosindicalista, que empezó a publicar un diario, *Golos Truda* (La Voz del Trabajo), que más tarde fue trasladado a Moscú. La Federación de Grupos Anarquistas de Moscú empezó a difundir su propaganda por las zonas rurales de la Rusia Central. Por su parte, Atabekian, el antiguo lugarteniente de Kropotkin, inició una revista teórica. Por último, hacia finales de 1918, los anarquistas del sur se unieron en el Nabat (Tocsin), Confederación de Organizaciones Anarquistas de Ucrania. El movimiento Nabat, cuyas actividades se centraron en las ciudades de Kharkov y Kurst, atrajo a los más enérgicos anarquistas rusos durante el período de la Revolución y la guerra civil, incluyendo a Voline, Yarchuk, Peter Arshinov, Olga Taratuta, Senya Fleshin y Aaron y Fanya Barón. Sus miembros intentaron unir las diversas tendencias, de partidos de Kropotkin, individualista y anarcosindicalista, en un movimiento fuerte. Mantuvieron una estrecha relación con

Makhno cuando el movimiento de éste en el lejano sur entró en su fase militante.

Los anarquistas rusos se dividieron al principio por sus actitudes respecto del gobierno bolchevique y también respecto a los soviets. Algunos de ellos se hicieron comunistas. Otros, como el idealista Alexandr Shapiro, confiaban en mejorar las condiciones, colaborando con el nuevo régimen, y colaboraron breve y desgraciadamente. Pero la mayoría consideraba acertadamente al gobierno bolchevique como una dictadura de partido, extraña a todos sus valores libertarios y se opuso a él. En lo que respecta a los soviets, su actitud cambió más lentamente. Al principio consideraron a los consejos como expresiones auténticas de la voluntad de los obreros y campesinos que los componían, pero más tarde decidieron que los bolcheviques estaban convirtiéndolos en dóciles instrumentos de su política. La actitud general anarquista se expresó en una resolución del Congreso Nabat de abril de 1919. Se oponían "a toda participación en los soviets, que se han convertido en órganos puramente políticos, organizados según una base autoritaria, centralista y estatista"

Semejante actitud provocó inevitablemente la hostilidad de los bolcheviques. Una de las ironías de la historia más curiosas de la época es que León Trotsky, posteriormente mártir de la intolerancia comunista, parece haber sido uno de los bolcheviques más violentos en su justificación no simplemente de la eliminación política de los adversarios anarquistas, a quienes calificaba habitualmente de "bandidos", sino incluso de su liquidación física. Poco más de seis meses después de la

Revolución de Octubre empezaron las persecuciones con una expedición de la Cheka a las oficinas de Anarquía en Moscú.

Al mismo tiempo fueron prohibidas las actividades anarquistas en Petrogrado. La Federación Nabat fue tolerada durante algún tiempo, e incluso en las ciudades del norte la represión no fue total inmediatamente. Todavía se permitía una actividad limitada, particularmente a los anarcosindicalistas, hasta principios de 1921, aunque los militantes ilegalmente activos siempre podían ser encarcelados por la Cheka. Luego, en febrero, llegaron los funerales de Kropotkin, con su gran expresión pública de apoyo a las críticas libertarias del régimen. Y, en marzo, el levantamiento de los marineros de Kronstadt contra lo que consideraban las traiciones comunistas a la revolución. Ciertamente, los hombres de Kronstadt habían sido influenciados por los razonamientos anarquistas, y los bolcheviques decidieron que había llegado el momento de un ajuste de cuentas final. En Petrogrado, Moscú, Jarkov y Odessa fueron rápidamente eliminados los restos del movimiento anarquista. Centenares de anarquistas fueron detenidos. Fanya Barón y ocho de sus compañeros fueron muertos en los subterráneos de la cárcel de la Cheka en Moscú en septiembre de 1921. Siguieron otras ejecuciones, y muy pronto hasta los tolstoianos eran asesinados en los calabozos. No pudiendo ser acusados de bandidismo, fueron fusilados por negarse a servir en el Ejército Rojo.

El reloj de la historia había dado más de una vuelta completa en cuatro breves años. Las autoridades zaristas jamás fueron

tan despiadadas en su persecución de sus adversarios como los bolcheviques en aquellos tiempos en que las grandes purgas de Stalin eran todavía una mera sombra en el horizonte. A finales de 1922 los anarquistas rusos estaban muertos, en la cárcel, en la clandestinidad o mudos. Para los del exilio quedaba la amargura de haber visto convertirse la Revolución en lo contrario mismo de lo que esperaban. Sólo les quedaba el melancólico consuelo de que su antepasado Bakunin, considerando el socialismo marxista medio siglo antes, lo había profetizado.

Sin embargo, fue durante estos últimos años de desilusión cuando el anarquismo ruso hizo su única aparición dramática en el escenario de la historia con el movimiento centrado en torno a la personalidad dinámica y dostoievskiana de Néstor Makhno. Hemos dejado a Makhno en agosto de 1917 como dirigente anarquista rural que organizaba el campo según los principios del comunismo libertario. El Tratado de Brest Litovsk produjo su metamorfosis, de jefe político de una aldea superdesarrollada al más formidable de los guerrilleros anarquistas.

Como consecuencia del tratado, los ejércitos alemán y austríaco avanzaron por Ucrania y crearon el régimen títere del atamán Skoropadsky. Makhno huyó hacia el este, a la relativa seguridad de Taganrog, y luego fue a Moscú a pedir ayuda y consejo a los dirigentes anarquistas. Cuando llegó había empezado ya la persecución del movimiento, y decidió regresar a su territorio y confiar en la fidelidad y el anarquismo natural de sus paisanos campesinos.

No se equivocó en su decisión. El régimen del atamán y los ejércitos invasores habían despertado un fuerte resentimiento por devolver la tierra a sus antiguos propietarios. Makhno reclutó rápidamente una banda de guerrilleros campesinos. Empezó atacando las grandes haciendas de la región comprendida entre el Dniéper y el mar de Azov. Los relatos de sus hazañas en este período le presentan como un Robín Hood anarquista. El y sus hombres se disfrazaban a menudo de oficiales del ejército del atamán, visitaban a los terratenientes, disfrutaban de su hospitalidad, y luego, en un momento teatral, se quitaban el disfraz y cumplían la justicia de la vendetta con los enemigos del pueblo. Las expediciones proporcionaban armas, abastecimientos y caballos, y los reclutas llegaban a centenares a los cuarteles generales de Makhno, que sólo parecen haber sido desconocidos para las autoridades. En septiembre de 1918 era lo bastante fuerte para tomar Gulyai-Polye. Fue expulsado de nuevo, pero poco después derrotó a toda una división alemana enviada en su persecución. En el momento en que las potencias centrales empezaron a retirarse del territorio ruso tras el armisticio de noviembre de 1918, Makhno era ya una leyenda en el sur de Ucrania. Los campesinos le consideraban un nuevo Pugachev enviado para realizar su antiguo sueño de tierra y libertad. Su banda se había convertido en un ejército insurgente tan grande que en enero de 1919, cuando encontró al Ejército Rojo en Alexandrovsk, las autoridades bolcheviques desearon llegar a un acuerdo con él. Buscaban una acción común contra el Ejército Blanco que avanzaba hacia el norte al mando del general Denikin.

Durante siete meses, de diciembre de 1918 a junio de 1919, la región de Makhno al este del Dniéper permaneció intacta por los Ejércitos Rojo y Blanco. Durante el breve período de paz se hizo un intento de crear una sociedad comunista libre. Si se puede aceptar la descripción, más bien ingenua, de las comunidades campesinas que da Makhno en su propio relato de la rebelión en el sur, sus esfuerzos se parecían a los de los campesinos anarquistas de Andalucía:

> En todas estas comunas había unos cuantos campesinos anarquistas, pero la mayoría de sus miembros no era anarquista. A pesar de todo, en su vida comunal se comportaban con esa solidaridad anarquista de la que, en la vida corriente, sólo son capaces los trabajadores cuya sencillez natural no se ha visto afectada por el veneno político de las ciudades. Las ciudades siempre dan un olor a mentira y a traición del que muchos, incluso los camaradas que se autodenominan anarquistas, no están exentos.
>
> Toda comuna comprendía diez familias de campesinos y obreros, esto es, un total de 100, 200 o 300 miembros. Por decisión del Consejo regional de comunas agrarias toda comuna recibía una cantidad normal de tierra, esto es, tanta como sus miembros pudieran cultivar, situada en su vecindad inmediata y compuesta de parcelas pertenecientes anteriormente a los pomeschiki. También recibía ganado y equipo de cultivo para estas antiguas fincas. [...]

> La mayoría absoluta de los trabajadores [...] veía en las comunas agrarias el germen feliz de una nueva vida social, que continuaría a medida que la revolución se aproximara al punto culminante de su marcha triunfal y creadora, para crecer y desarrollarse. Y para estimular la organización de una sociedad análoga en el campo en su conjunto, o al menos en las aldeas y caseríos de nuestra región.[12]

La última frase revela todo el secreto de Makhno y de su movimiento, su fuerza y su debilidad. Era hombre del campo y Regionalista de corazón. Odiaba las ciudades y la civilización urbana. Anhelaba la ‘‘simplicidad natural”, el retorno a una época en la que, como en el pasado de las leyendas campesinas, “los trabajadores libres” se pusieran a trabajar cantando “canciones de libertad y de alegría”. Ello explica por qué, en una fase posterior, cuando los partidarios de Makhno conquistaron cierto número de ciudades bastante grandes en el valle del Dniéper, jamás se enfrentaron realmente con el problema de organizar la industria y sólo se granjearon la simpatía de unos pocos trabajadores urbanos.

Pero había otro factor en la situación: el Ejército Revolucionario Insurreccional. Teóricamente, se hallaba bajo el control del Congreso de Campesinos, Obreros e Insurrectos. En la práctica era mandado por Makhno y sus comandantes y, como todos los ejércitos, era libertario sólo nominalmente. Utilizaba su propia forma de alistamiento forzoso, y se observaba una disciplina que no dejaba lugar a dudas de que su

---

12 *La Révolutton Russe en Ukraine*. París, 1927.

jefe era Makhno y que implicaba a menudo castigos sumarios y violentos. El carácter del ejército era en gran parte una proyección del carácter del propio Makhno. Era muy valeroso, y con muchos recursos en el arte de la guerra de guerrillas. Su ejército llegó a sumar a veces 50.000 hombres, pero nunca perdió su rapidez operacional. La infantería no marchaba nunca a pie, sino que iba en ligeros carruajes campesinos, y fue la extraordinaria movilidad de Makhno lo que le proporcionó muchas de sus victorias y lo que le evitó su aniquilación final. Pero tenía los defectos que a menudo van de la mano del ingenio temerario. Sus libertinajes tenían dimensiones karamazovianas, e incluso su admirador Voline las admitía y añadía acusaciones más graves:

> Bajo la influencia del alcohol, Makhno dejaba de ser responsable de sus actos; perdía el control. Entonces era su capricho personal, amparado a menudo en la violencia, lo que sustituía repentinamente su sentido del deber revolucionario. Era el despotismo, la jugarreta absurda, la rareza dictatorial de un jefe guerrero lo que extrañamente sustituía la reflexión tranquila, la perspicacia, la dignidad personal y el dominio de sí mismo en su actitud hacia los demás y hacia la causa que un hombre como Makhno nunca debería haber abandonado.
>
> La consecuencia inevitable de estos desórdenes y aberraciones fue un exceso de “sentimiento bélico” que condujo a la formación de una especie de camarilla militar en torno a Makhno. La camarilla tomaba a veces decisiones o realizaba acciones sin tener en cuenta la opinión del

Consejo o de otras instituciones. Perdió el sentido de la medida, mostró desprecio hacia cuantos no pertenecían a ella, y se distando cada vez más de la masa de los combatientes y de la población trabajadora.

Es sorprendente el paralelismo entre los makhnovistas y los anarquistas de la guerra civil española. Ambos parecen haber conseguido cierto éxito cuando se dedicaron a crear instituciones económicas rurales que correspondían a los ideales anarquistas y a los anhelos campesinos. Ambos perdieron la pureza de sus ideales cuando se vieron implicados en actividades militares. Pero existe la notable diferencia de que, mientras los anarquistas españoles, con raras excepciones como Cipriano Mera, fueron militarmente un fracaso incluso cuando se dedicaron a la guerra moderna, Makhno fue uno de los tácticos más brillantes de la historia militar. Concluiré con un breve relato de sus hazañas.

De enero a junio de 1919, el Ejército Revolucionario Insurreccional actuó como una unidad semi-autónoma dentro del Ejército Rojo en su más bien ineficaz resistencia frente a Denikin. Luego, a mediados de junio, cuando los anarquistas convocaron un Congreso en Gulyai-Polye e invitaron a los soldados del Ejército Rojo a enviar delegados a él, Trotsky prohibió autoritariamente el Congreso y ordenó a Makhno entregar el mando. Makhno fanfarroneó. Abandonó sus unidades, con instrucciones de reunirse con él cuando se lo ordenara, y partió con una guardia personal de caballería a un nuevo territorio al oeste del Dniéper. Allí llevó a cabo una guerra de guerrillas contra los blancos y entretanto empezó a

liberar a las aldeas de sus comisarios bolcheviques y a establecer comunas libertarias. En agosto de 1919 hizo volver a los hombres que había dejado en el Ejército Rojo e inició una campaña general contra Denikin, al que el Ejército Rojo era manifiestamente incapaz de derrotar.

Al principio la campaña pareció ir mal, y Makhno tuvo que retroceder hacia el noroeste hasta Uman, bastante lejos de su propio país. Luego contraatacó, infligió a los blancos una derrota decisiva, y cruzó por su retaguardia hasta el mar de Azov y luego hacia el norte, hasta Ekaterinoslav, en un despiadado movimiento de limpieza que cubrió centenares de millas de territorio en tres semanas escasas. Las líneas de abastecimiento de Denikin quedaron cortadas y se vio obligado a retirarse. Cayó entonces bajo control anarquista una zona de muchos miles de kilómetros cuadrados, y en la región en la que el Ejército Revolucionario Insurreccional realizaba sus marchas y contramarchas no había ninguna autoridad civil. Los campesinos cuidaban de sus asuntos con relativa libertad molestados únicamente por las constantes demandas del ejército de suministros y hombres.

En diciembre de 1919 el Ejército Rojo llegó nuevamente al sur, y a finales de ese año –tras agradecerle los servicios prestados– ordenó a Makhno que llevara su ejército al frente polaco, movimiento claramente encaminado a dejar abierta Ucrania para el establecimiento intensivo del control comunista. Makhno se negó y fue proscrito. Inmediatamente empezó una dura guerra de guerrillas en la que Makhno combatió durante nueve meses contra fuerzas numéricamente

superiores. Mientras perdía y recuperaba terreno en confusa sucesión de hechos, consiguió mantener intacta la organización del Ejército Revolucionario Insurreccional.

Esta fase de la lucha finalizó cuando un nuevo Ejército Blanco, el de Wrangel, empezó a avanzar con éxito hacia el norte desde Crimea. Nuevamente el Ejército Rojo decidió que no podía prescindir de Makhno y se concertó una tregua, seguida de un tratado. Entre otras promesas, los bolcheviques aceptaron liberar a todos los presos anarquistas y dejarles completa libertad para propagar sus ideas. El compromiso nunca se cumplió. En realidad, sólo unas semanas más tarde, cuando las fuerzas de Makhno habían desempeñado un papel indispensable en la operación de forzar el istmo de Perekop y en la destrucción del ejército de Wrangel en Crimea, los dirigentes del Ejército Rojo y la Cheka llevaron a cabo uno de los más pérfidos "golpes" de la historia comunista. El 26 de noviembre de 1920, en una serie concertada de movimientos, la Cheka detuvo a todos los anarquistas conocidos en las zonas de Ucrania que se hallaban bajo su control. Invitó a los comandantes del ejército de Makhno en Crimea a una conferencia en la que fueron detenidos y fusilados inmediatamente. Desarmó a todos sus hombres salvo a una sola unidad de caballería que luchó para abrirse camino y fue a establecerse a Gulyai-Polye.

Allí, entretanto, Makhno fue atacado por grandes fuerzas del Ejército Rojo. En las primeras semanas reunió lo que quedaba de su ejército e infligió fuertes derrotas a las unidades enemigas, muchos de cuyos hombres eran campesinos

ucranianos y luchaban de mala gana contra él. Pero no podía combatir indefinidamente contra todo el Ejército Rojo, aunque peleó durante más de nueve meses, hasta que sus suministros se agotaron y murieron casi todos sus seguidores. No se rindió jamás. El 28 de agosto de 1921 escapó a Rumania y empezó una miserable peregrinación por las cárceles de este país, de Polonia y de Danzig, hasta que alcanzó la libertad del exilio en París. Aquí el resentido y solitario campesino que odiaba la ciudad vivió hasta 1935 tuberculoso y alcohólico. Solamente los anarquistas españoles recordaron sus años de epopeya y le salvaron de morir de hambre.

El día en que Makhno cruzó el Dniéster camino del exilio, dejó de existir en Rusia el anarquismo como fuerza vital. El hecho de que los bolcheviques lo hubieran combatido tan implacable y traidoramente sugiere que, al menos en el sur, lo consideraban un peligro real para su propio predominio. Desde su punto de vista estuvieron indudablemente acertados. Solamente cuando los anarquistas hubieron sido expulsados de Ucrania pudo emprenderse seriamente la tarea uniformadora de introducir el mundo campesino en el estado marxista.

CAPÍTULO XIII

TRADICIONES DIVERSAS: EL ANARQUISMO EN AMÉRICA LATINA, EUROPA SEPTENTRIONAL, GRAN BRETAÑA Y ESTADOS UNIDOS

El anarquismo ha florecido mejor en la tierras de sol, donde es fácil soñar edades de oro de tranquilidad y sencillez pero, donde, igualmente, la claridad también realza las sombras de la miseria existente. Han sido los meridionales quienes se han congregado por millares bajo las banderas negras de la revuelta anárquica: los italianos y los andaluces, los ucranianos, los hombres de Lyon y Marsella, de Nápoles y Barcelona. Pero aunque los países mediterráneos y la Rusia meridional han sido las grandes plazas fuertes del anarquismo, éste ha ocupado también un lugar que no puede ser ignorado en la vida política e intelectual de muchos otros países. En una historia general no es posible describir todos los movimientos libertarios tan detalladamente como merecen intrínsecamente. En este penúltimo capítulo trataré al menos de esbozar la historia del anarquismo en la América latina, en la Europa septentrional y, en particular, en Gran Bretaña y Estados Unidos.

Durante el siglo XIX los países de América latina estuvieron ligados a España y Portugal no sólo por vínculos culturales y lingüísticos sino también por unas condiciones sociales similares. Esta relación favoreció la transmisión de las ideas revolucionarias. Los que difundieron los ideales anarquistas en América latina fueron principalmente los inmigrantes españoles, aunque en la Argentina, como hemos visto, los italianos también desempeñaron un importante papel misionero. A principios de la década de 1870 aparecieron los primeros grupos anarquistas en México, Cuba y la Argentina. Estos países, así como Uruguay, estuvieron representados en el último

Congreso de la Internacional de Saint-Imier de 1877. A su vez, en 1878, se fundó en la Ciudad de México una Liga Bakuninista.

Los anarquistas se mostraron en seguida muy activos organizando a los artesanos y a los obreros industriales en toda la América central y del sur. Hasta principios de los años veinte del presente siglo muchos de los sindicatos de México, Brasil, Perú, Chile y Argentina tuvieron una concepción general anarcosindicalista. Sin duda, gran parte de esta situación debe atribuirse al prestigio de la CNT española como organización revolucionaria. La mayor y más militante de estas organizaciones fue la Federación Obrera Regional Argentina, fundada en 1901 en gran parte por inspiración del italiano Pietro Gori. Creció rápidamente hasta alcanzar casi el cuarto de millón de militantes, lo que dejaba chiquitos a los sindicatos socialdemócratas rivales. De 1902 a 1909 la FORA llevó a cabo

una larga campaña de huelgas generales contra los patronos y contra la legislación antiobrera. Hacia el final de este período se produjo una situación en Buenos Aires en la que la brutalidad de las autoridades y la militancia de los obreros hacía que la tensión creciera cada vez más por ambas partes. El primero de mayo de 1909, una gigantesca manifestación marchó por las calles de la ciudad, siendo disuelta por la policía, que infligió muchas bajas a los sindicalistas. En represalia, un anarquista polaco mató al coronel Falcón, jefe de la policía de Buenos Aires, responsable de la muerte de tantos sindicalistas. Después de este hecho, fue aprobada una rigurosa legislación antianarquista. La FORA continuó siendo una organización grande e influyente hasta 1929, cuando se unió finalmente con la UGT socialista formando la Confederación General de Trabajadores, abandonó rápidamente sus inclinaciones anarcosindicalistas.

En México los anarquistas desempeñaron un importante papel en la era revolucionaria que siguió al derrocamiento del dictador Porfirio Díaz en 1910. Un anarquista, Ricardo Flores Magón, todavía tiene un lugar particular entre los padres de la Revolución mexicana. En 1900 fundó con sus hermanos Jesús y Enrique una revista anarcosindicalista, *Regeneración*, que desempeñó un papel muy importante durante los diez años siguientes al alzar a la clase obrera urbana contra la dictadura de Díaz. Los hermanos Flores Magón pasaron gran parte de su vida en el exilio, introduciendo propaganda por la frontera con los Estados Unidos. Aquí fueron encarcelados varias veces por sus actividades y aquí murió en prisión Ricardo en 1922.

Aunque Ricardo Flores Magón se preocupó fundamentalmente de convertir a los obreros urbanos a sus ideas anarcosindicalistas, estableció contactos con el gran dirigente campesino Emiliano Zapata, cuyas actividades en la parte meridional de México durante la era revolucionaria se parecen notablemente a las de Makhno en Ucrania. Al igual que éste, fue un campesino pobre que mostró una notable capacidad de inspiración a los campesinos oprimidos del sur de México y les acaudilló brillantemente en la guerra de guerrillas. El historiador Henry Bamford Parkes señalaba que el ejército zapatista del sur nunca fue un ejército en el sentido corriente. Sus soldados "empleaban el tiempo en arar y segar sus recientemente conquistadas tierras, y sólo tomaban las armas para rechazar la invasión; fueron un pueblo insurgente"

La filosofía del movimiento zapatista, con su igualitarismo y su deseo de recrear un orden campesino natural; con su insistencia en que el pueblo debe tomar la tierra por sí mismo y gobernarse a sí mismo en comunidades aldeanas; con su desconfianza en la política y su desprecio por el afán de lucro personal, se parecía mucho al anarquismo rural que había surgido en Andalucía en circunstancias parecidas. Sin duda, algunas de las ideas libertarias que inspiraron a los sindicatos de las ciudades y convirtieron temporalmente en anarquistas a grandes pintores mexicanos, como Rivera y el doctor Atl, llegaron hasta Zapata en el sur. Pero su movimiento parece haber cobrado su carácter anárquico sobre todo por una combinación dinámica de los deseos igualitarios de los campesinos y el despiadado idealismo de Zapata. Zapata fue el único dirigente de la Revolución mexicana que jamás aceptó el

compromiso. Nunca se dejó corromper por el dinero o por el poder. Y murió como había vivido, siendo un hombre pobre y casi analfabeto que luchaba porque se hiciera justica a hombres como él.

En México la anarquía nos aparece como el producto propio de una historia caótica, de una tierra dramática y dividida, y de un localismo tan inveterado como el español. En los países teutónicos ribereños del mar del Norte y del Báltico es menos esperable su presencia. Pero tres al menos de estos países, Alemania, Holanda y Suecia, han producido movimientos libertarios de considerable interés histórico.

El anarquismo alemán ha seguido un corso que curiosamente corre paralelo al desarrollo nacional del país. En la década de 1840, cuando Alemania era un mosaico de reinos y principados, se dio una tendencia al individualismo, con Max Stirner como su más extremo representante. De 1870 en adelante, se pasó al colectivismo, hasta que, en el siglo XX, la tendencia predominante ha sido un anarcosindicalismo moderado, relativamente no violento en la práctica e inspirado por un respeto por la eficacia y el intelecto.

El anarquismo apareció por vez primera en Alemania por influencia de Hegel y Proudhon. Empezó a principios de 1840 con las personalidades, muy diferentes, de Max Stirner y Wilhelm-Weitling-Stirner, que, como hemos visto, representaban un egoísmo no cualificado. Weitling se convirtió en un comunista muy influido por Fourier y Saint-Simon. Como los anarco-comunistas, rechazaba la propiedad y el sistema

salarial. En sus primeros escritos, como Las garantías de la armonía y la libertad (1842), estableció un plan fundamentalmente falansteriano de una sociedad en la que los deseos humanos liberados serían armonizados por el bien general. Aunque Weitling deseaba destruir el estado en su forma actual, en su visión de una sociedad comunista "armoniosa" hay elementos de regimentación utópica, pero estos elementos, a su vez, están moderados por la influencia de Proudhon.

Tras la partida final de Weitling para los Estados Unidos en 1849, abandonó su comunismo y se aproximó todavía más al mutualismo proudhoniano. En la revista mensual *Republik der Arbeiter*, que publicó en Nueva York de 1850 a 1854, criticó las colonias utópicas experimentales, todavía numerosas en los Estados Unidos, como una desviación de las energías de los trabajadores. Estos, en su opinión, debían enfrentarse con el problema vital del crédito mediante la fundación de una banca de cambio. La banca de cambio, según nos ilustra en términos auténticamente proudhonianos, "es el alma de todas las reformas, el fundamento de todos los esfuerzos cooperativos". Crearía almacenes de materias primas y de productos manufacturados, e imprimiría papel moneda basado en el valor trabajo para facilitar los cambios.

Asociados con la banca estarían los sindicatos de jornaleros para la producción cooperativa, y los beneficios de las transacciones permitirían al Banco atender a la educación, a la creación de hospitales y al cuidado de los ancianos e incapacitados. Por estos medios, y sin intervención del estado,

ni eliminación del productor individual, la banca destruiría el monopolio de los capitalistas y proporcionaría una estructura económica que haría innecesarias las instituciones políticas. Estas últimas ideas de Weitling fueron sin duda mucho más influyentes en el movimiento neo-proudhoniano de los Estados Unidos del siglo XIX que en Alemania.

Otros varios teóricos sociales alemanes cayeron bajo la influencia del anarquismo proudhoniano durante los años cuarenta. Karl Grün, posiblemente el más ardiente converso, se encontró con Proudhon en París en 1844. Su *Die Sociale Bewegung in Frankreich und Belgien* fue la primera obra que introdujo las ideas de Proudhon entre el público alemán. Grün fue un versátil hombre de letras que al igual que Proudhon, tuvo un breve y desilusionante período de parlamentario –en la Asamblea Nacional prusiana en 1849– y paso gran parte de su vida en el exilio, muriendo en Viena en 1887. Durante su período inicial fue cuando Grün se sintió más atraído por la doctrina mutualista. En realidad, fue más allá de ella, pues criticó a Proudhon por no atacar el sistema salarial, y señaló que la creciente complejidad de la industria hacía imposible determinar el producto de cada uno con precisión o justicia. En consecuencia, el consumo y la producción habían de depender igualmente de una opción. “Concedamos que no tenemos ningún derecho contra el derecho del individuo.”

Moses Hess, otro socialista alemán, que conoció a Proudhon y a Bakunin en París durante los años cuarenta, adoptó realmente el título de “anarquía” para su propia filosofía social, expuesta en 1843 en *Die Philosophie der That*. Hess fue un

personaje más bien solitario y truculento que destaca entre los socialistas renanos como el más importante rival de Marx. Nunca estuvo tan cerca de Proudhon como Grün. Posteriormente se enemistó seriamente con Bakunin, aunque estaba de acuerdo con él en rechazar el estado y la religión organizada como una forma de atadura intelectual.

Pero su doctrina se enturbió curiosamente. Al declarar que todas las acciones libres han de proceder de impulsos individuales, se aproximó a Stirner. Y al considerar un sistema, social en el cual los hombres trabajarían de acuerdo con sus inclinaciones y la sociedad satisfaría automáticamente todas las necesidades razonables del hombre, se anticipó a Kropotkin. Pero" añadió a su sueño libertario cierto número de características, como el sufragio universal y los talleres nacionales, que no sostendría ningún anarquista auténtico."

El anarquismo de Stirner o el de Proudhon no tuvieron una influencia duradera en Alemania. Stirner no consiguió ningún seguidor alemán hasta después de la popularización de Nietzsche. El interés por las ideas de Proudhon desapareció en la reacción general subsiguiente al fracaso de los movimientos revolucionarios de 1848 y 1849. Pasó toda una generación antes de la reaparición de una tendencia anarquista perceptible. En los años iniciales de la Primera Internacional, ni Bakunin ni Proudhon tuvieron partidarios en Alemania. Los delegados lassallianos que asistieron a un Congreso de la Internacional de Saint-Imier sólo estuvieron de acuerdo con los anarquistas en su deseo de fomentar los experimentos cooperativos.

Durante la última parte del siglo, con todo, empezaron a aparecer facciones anarquizantes dentro del Partido Socialdemócrata Alemán. En 1878, por ejemplo, el encuadernador Johann Most, que anteriormente había sido un vehemente miembro del Reichstag, se convirtió al anarquismo durante su exilio en Inglaterra. Con Wilhelm Hasselmann, otro converso anarquista, fue expulsado del partido por los socialdemócratas en 1880. Pero su revista, *Die Freiheit*, publicada primero en Londres, en 1879, y luego en Nueva York, tuvo una amplia influencia basta final de siglo entre los socialistas más revolucionarios de Alemania y en el exilio. Por influencia suya se formaron algunos pequeños grupos anarquistas en Berlín y Hamburgo, pero es dudoso que sus militantes pasaran de los doscientos en los años ochenta. La particularidad de la violencia predicada por Most fomentó más el grupo conspiratorio que el movimiento de masas. Uno de estos grupos, encabezado por un impresor llamado Reinsdorf, conspiró para arrojar una bomba al Kaiser en 1883. No tuvieron éxito, y todos fueron ejecutados.

La influencia de Most también se dejó sentir en Austria, donde la poderosa facción radical del Partido Socialdemócrata era anarquista en todo salvo de nombre. Las ideas libertarias penetraron también profundamente en los sindicatos en Austria, Bohemia y Hungría. Durante un breve período, entre 1880 y 1884, el movimiento, obrero austro-húngaro estuvo más fuertemente impregnado de la influencia anarquista que cualquier otro movimiento de Europa, salvo los de España e Italia. Todavía más influyente que Most fue Joseph Peukert, de Bohemia, que publicó en Viena una revista de tendencias

anarco-comunistas llamada Zukunft. Cuando las autoridades austríacas empezaron a prohibir las reuniones y manifestaciones en 1882, los anarquistas y los radicales se opusieron violentamente, resultando muertos cierto número de policías. Finalmente, en enero de 1884, las autoridades se inquietaron tanto por la difusión de la propaganda anarquista y por el aumento de choques violentos entre la policía y los revolucionarios que declararon el estado de sitio en Viena y promulgaron decretos especiales contra anarquistas y socialistas. Uno de los dirigentes anarquistas, Stellmacher, discípulo de Most, fue ejecutado; el resto, incluyendo a Peukert, huyó del país. A partir de ese momento el anarquismo dejó de ser un movimiento de importancia en el imperio austríaco, aunque posteriormente surgieron pequeños círculos de propaganda libertaria. Un círculo literario libertario de Praga contó entre sus simpatizantes y ocasionales visitantes a Franz Kafka y a Jaroslav Hasek, el autor de *El buen soldado Schweik*.

Años más tarde, Alemania produjo al menos tres intelectuales anarquistas notables: Erich Muehsam, Rudolf Rocker y Gustav Landauer. Muehsam, uno de los poetas destacados comprometidos socialmente de la República de Weimar, desempeñó un importante papel en el levantamiento soviético bávaro de 1919. Fue golpeado hasta la muerte en un campo de concentración nazi. Rudolf Rocker pasó muchos años en Inglaterra, y más adelante se volverá a hablar de él. Tras ser internado durante la primera guerra mundial, regresó a Berlín y se convirtió en uno de los dirigentes del movimiento anarcosindicalista hasta el advenimiento de la dictadura nazi. Fue un escritor bien dotado y prolífico. Una de sus obras,

Nacionalismo y cultura, se ha convertido en la formulación clásica del alegato anarquista contra el culto al estado nacional.

Gustav Landauer, que se autocalificaba de anarco-socialista, fue uno de esos espíritus libres que nunca encuentran feliz acomodo en ningún movimiento organizado. De joven, durante los años noventa, se afilió al Partido Socialdemócrata y se convirtió en el dirigente de un grupo de jóvenes rebeldes que finalmente fueron expulsados por sus inclinaciones anarquistas. Discípulo de Kropotkin durante algunos años, publicó *Der Sozialist* en Berlín. Hacia 1900 había pasado a una posición mucho más cercana a Proudhon y a Tolstoi, propugnando la resistencia pasiva en vez de la violencia y viendo en la difusión de las empresas cooperativas un camino realmente constructivo para el cambio social. Difería de muchos otros anarquistas por dirigirse particularmente a los intelectuales, cuyo papel en el cambio social consideraba extremadamente importante. Ello condujo al fracaso de *Der Sozialist*, que jamás logró conseguir una masa de lectores, y a una creciente sensación de aislamiento por parte de, Landauer. Hoy sus obras –tanto los comentarios políticos como sus ensayos de crítica literaria– parecen excesivamente románticas. Pero fue uno de esos hombres de absoluta integridad y apasionadamente amantes de la verdad que representan lo mejor del anarquismo, y acaso más porque están solos. A pesar de su desconfianza por los movimientos políticos, Landauer se vio envuelto en la ola de excitación revolucionaria que se extendió por Alemania en los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial. Como Muehsam y Ernst Toller, se convirtió en uno de los

dirigentes del Soviet de Baviera. En la represión que siguió a su caída fue muerto por los soldados enviados desde Berlín. “Le arrastraron al patio de la prisión –cuenta Ernst Toller–. Un oficial le golpeó en la cara. Los soldados gritaron: «Cochino bolchevique. ¡Acabemos con él!». Una lluvia de culatazos cayó sobre Landauer. Le pisotearon hasta que murió. El oficial responsable del asesinato de Landauer fue un aristócrata junker, el Comandante Barón von Gagern; jamás fue castigado ni siquiera juzgado.”

A principios del presente siglo la tendencia anarcosindicalista excedió rápidamente los pequeños grupos de comunistas anarquistas y los círculos de individualistas que sostenían las ideas de Stirner y de John Henry Mackay[13]. El sindicalismo se originó en Alemania con un grupo disidente que se autodenominaba “los localistas”, que, a principios de los años noventa, se opuso a las tendencias centralizadoras de los sindicatos socialdemócratas y que, en 1897, se separó para formar una federación propia, la Freie Vereinigung Deutscher Gewerkschaften. Al principio, muchos de los miembros de esta organización todavía se adherían políticamente al ala izquierda del Partido Socialdemócrata, pero en los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial cayeron bajo la influencia de los sindicalistas franceses y adoptaron una actitud antiparlamentaria. En esta época la FVDG era todavía una organización pequeña, de unos 20.0000 miembros,

13 Mackay fue un escocés rico, nacido en Greenock, que se nacionalizó alemán y que, “además de la biografía de Stirner, publicó una novela, *The Anarchists: A Picture of Society at the Close of the Nineteenth Century* que le reveló como una especie de Gissing libertario de segunda categoría.

principalmente en Berlín y en Hamburgo. Después de la guerra, en 1919, un congreso celebrado en Dusseldorf reorganizó la federación siguiendo la línea anarcosindicalista y la rebautizó con el nombre de Freie Arbeiter Union. La organización reformada se extendió rápidamente en el ambiente revolucionario de principios de los años veinte. En la época del Congreso Sindicalista Internacional de Berlín de 1922 llegó a los 120.000 miembros, que aumentaron aún más durante esa década hasta alcanzar los 200.000 militantes. Como otras organizaciones alemanas de izquierda, la Freie Arbeiter Union fue destruida con el acceso al poder de los nazis en 1933. Sus militantes huyeron al extranjero o fueron encarcelados en los campos de concentración, donde muchos de ellos fueron asesinados o murieron a causa de las privaciones.

En Suecia existe todavía una organización muy parecida a la Freie Arbeiter Union alemana. Se trata de la Sveriges Arbetares Central; en la reserva báltica de la neutralidad sueca, ha quedado preservada de los desastres de la opresión y de la guerra que han acabado con casi todas las demás organizaciones, anarcosindicalistas. Y hoy, en los años sesenta, funciona todavía como una federación obrera de sindicalistas.

En Suecia ha habido anarquistas desde 1880. Se infiltraron en el Partido Socialdemócrata que acababa de fundarse, para ser expulsados en 1891 durante la purga general de anarquistas de los partidos pertenecientes a la Segunda Internacional. A partir de entonces, como anarcosindicalistas, trabajaron dentro de los sindicatos, hasta que, tras una desastrosa huelga general en 1909, decidieron romper con los existentes y formar su propia

federación a imitación de la CGT francesa. En 1910 fundaron la Sveriges Arbetares Central. Al principio fue una organización pequeña, de sólo 500 miembros, pero su militante llamamiento en favor de la acción directa resultó particularmente atractivo para los madereros, los mineros y los obreros de la construcción, cuyo trabajo era duro y cuyos salarios eran generalmente bajos. En 1924, en el momento culminante de su influencia, la SAC tenía 37.000 miembros. En los años cincuenta conservaba todavía unos 20.000, publicaba en Estocolmo su propio diario, Arbetaren, y mantenía viva fielmente la Asociación Sindicalista Internacional de Trabajadores.

Tiene cierto interés histórico considerar cómo se ha adaptado al mundo de los años sesenta este raro superviviente de la edad de oro del sindicalismo revolucionario. Un reciente estudio del movimiento obrero en el mundo realizado por sociólogos americanos[14] incluye una valiosa descripción de la Sveriges Arbetares Central a mediados del siglo XX.

La estructura de la federación ha seguido siendo abiertamente sindicalista ortodoxa, basada en “sindicatos locales, cada uno de los cuales comprendía a todos los miembros de una zona geográfica determinada independientemente del oficio o la industria” “El sindicato local sigue siendo el principal depositario del poder sindical”, estando “afiliado directamente al centro nacional”.

---

14 Walter Galenson (ed.), *Comparativt Labor Movements*, New York, 1952.

Parece claro, sin embargo, que las prácticas sindicales se han visto modificadas con el cambio de las condiciones sociales. Teóricamente, como señalan los autores del estudio, los sindicalistas suecos se oponen a la negociación colectiva:

> Como medio de ejercer el control sobre las condiciones de trabajo, cada sindicato ha creado un comité de registro, cuya función es preparar esquemas salariales. Tras ser aprobados por el sindicato, estos esquemas constituyen los salarios por los cuales sus miembros pueden trabajar. El hecho de que el método del registro haya fracasado en la tarea de fijar salarios vinculantes para períodos determinados ha permitido a los patronos reducir los salarios durante los periodos de paro, y algunos de los sindicatos se han visto obligados a concluir convenios. Los sindicalistas, como medio de apoyar sus reivindicaciones, han propugnado la huelga de solidaridad, el trabajo lento mediante la observancia literal de las normas de trabajo, el trabajo de mala calidad y el remoloneo. Pero estos métodos han mostrado ser incongruentes en una sociedad tan organizada como la sueca, y, de hecho, los sindicalistas han practicado la negociación colectiva.

El estudio prosigue con la observación de que “los sindicalistas suecos han permanecido fieles a los principios políticos de su doctrina”, y que sus sindicatos “se abstienen estrictamente de la actividad política”. Oficialmente, los dirigentes de la SAC profesan todavía “el derrumbamiento final del capitalismo mediante la huelga general revolucionaria”. El estudio concluye que “en lo que respecta al sindicalismo

práctico [...] no hay mucha diferencia entre las uniones socialistas y las sindicalistas”

En otras palabras: teóricamente, la Sveriges Arbetares Central ha permanecido fiel al tipo de sindicalismo revolucionario predicado por Pierre Monatte en el Congreso de Ámsterdam de 1907. En la práctica ha aceptado los procedimientos modernos normales en las relaciones industriales. Y tanto en la teoría como en la práctica se ha alejado mucho del anarquismo puro.

En Holanda, el anarquismo ha compartido con los movimientos sueco y alemán su tendencia al sindicalismo, pero ha cobrado un carácter propio por el pacifismo militante de muchos de sus dirigentes, y en particular de Ferdinand Dómela Nieuwenhuis.

El anarquismo holandés se ha desarrollado realmente bajo la dinámica influencia de Nieuwenhuis. En la Primera Internacional la pequeña Federación Holandesa actuó en estrecho contacto con la belga, dirigida por Cæsar de Pæpe. Apoyó a Bakunin en su disputa con Marx, se opuso al centralismo del Consejo General y se afilió a la Internacional de Saint-Imier sin convertirse siquiera en una organización de auténticos anarquistas. De hecho, hasta finales de los años ochenta no empezó a aparecer en Holanda un movimiento definidamente anarquista.

Surgió del renacimiento del movimiento socialista holandés por inspiración de Nieuwenhuis a finales de los años setenta.

Nieuwenhuis empezó su vida activa siendo un renombrado predicador luterano de una iglesia de moda de La Haya. Tenía todavía treinta años cuando sufrió una crisis de conciencia parecida a la de William Godwin y decidió abandonar la iglesia y dedicar su vida a la causa de los trabajadores. En 1879 dimitió de su tarea pastoral y fundó una revista, *Recht voor Allen*, en la que propugnaba un socialismo ético basado en un fuerte rechazo emocional de la opresión y de la guerra, y en un profundo sentido de la fraternidad humana. Se trataba de principios cristianos destilados en términos sociales modernos. Nieuwenhuis dejó de ser pastor, pero nunca dejó de serlo en el sentido real de ser una persona religiosa. La fuerza de su personalidad y su fervor idealista pronto le convirtieron en la personalidad más influyente entre los dispersos grupos socialistas holandeses. Al reunirse éstos en 1881 paira fundar la Liga Socialista se convirtió en su dirigente indiscutible.

Los primeros años de la Liga, cuando orientó sus esfuerzos a la propaganda antibelicista y a la organización sindical, fueron muy tormentosos. Muchos de sus miembros más activos fueron encarcelados alguna vez, incluyendo al propio Nieuwenhuis, pero consiguieron la suficiente audiencia para que éste resultara elegido como diputado socialista en el parlamento. Ocupó este cargo durante tres años, pero, al igual que Proudhon y Grün, lo consideró una experiencia triste y salió de él convertido en un antiparlamentario, convencido. Durante este período parlamentario empezó a orientarse hacia el anarquismo. Propugnó, con anterioridad al desarrollo del sindicalismo revolucionario francés, la idea de la acción directa industrial y de la huelga general, como medios para que los

trabajadores se liberaran de la opresión política y económica y también como medio de combatir la guerra.

Nieuwenhuis había atacado ya, en el Congreso Internacional Socialista de 1889, la participación de los socialistas en las actividades parlamentarias. En el Congreso de Zúrich de 1891 defendió, en violenta oposición a Wilhelm Liebknecht, la idea de convertir una guerra entre naciones en una guerra revolucionaria internacional entre las clases por medio de la huelga general. En estos congresos, así como en los de 1893 y 1896, se alzó en defensa de la idea de que la Internacional debía incluir a todas las tendencias socialistas, desde los reformistas más moderados a los más extremados anarquistas. Por último encabezó la salida de la delegación holandesa del Congreso de Londres de 1896 como protesta final contra la expulsión de los anarquistas de la Segunda Internacional.

Entretanto habían surgido disensiones dentro de la propia Liga Socialista Holandesa, entre la mayoría, que siguió a Nieuwenhuis en su deslizamiento hacia el anarquismo, y una fuerte minoría atraída por la socialdemocracia alemana. Las diferencias llegaron al máximo en el Congreso de Groningen de 1893, cuando la mayoría llevó a la Liga al campo anarquista y los parlamentarios salieron de ella para formar su propio Partido Socialista.

Mientras Nieuwenhuis y sus seguidores ganaban la Liga Socialista para el anarquismo, sus esfuerzos por organizar sindicatos tuvieron también bastante éxito, y en 1893 se creó una federación sindicalista, el National Arbeids Sekretariat. Se

desarrolló bajo la influencia de Christian Cornelissen, que finalmente se convirtió en uno de los teóricos más importantes del anarcosindicalismo. Se interesó particularmente por la organización internacional del sindicalismo. Su intelectualismo le convirtió en uno de los escasos vínculos entre los militantes estables de la CGT, como Pouget e Yvetot, con quien estaba en contacto directo, y los sindicalistas teóricos que se reunían en tomo a Sorel y Lagardelle, y en cuya revista, *Le Mouvement Socialiste* colaboró. La influencia de Cornelissen en el movimiento anarquista europeo fue muy importante durante los primeros años del presente siglo. Pero se redujo a cero cuando se unió a Kropotkin y Guillaume en su apoyo a la causa de los aliados en la primera guerra mundial.

Durante casi una década, el National Arbeids Sekretariat, que entonces no pasaba de los 20.000 militantes, fue la organización más activa e influyente de los sindicatos holandeses. Su salida de esta posición de hegemonía se produjo casi dramáticamente durante la huelga general de 1903. Empezó en los ferrocarriles, se extendió a otras industrias y luego, en un momento de éxito aparente, se vino abajo repentinamente cuando el gobierno detuvo a los dirigentes y empezó a emplear a los soldados como esquiroles. Los socialdemócratas se beneficiaron de esta derrota y se produjo un éxodo masivo de los sindicatos anarcosindicalistas. Durante varios años el National Arbeids Sekretariat sólo mantuvo una pequeña cabeza de puente entre los portuarios de Ámsterdam y Rotterdam. Hacia 1910 sus miembros habían descendido a poco más de 3.000.

También disminuyó el número de militantes y la influencia del movimiento anarquista fuera de los sindicatos, pero el prestigio personal de Nieuwenhuis no experimentó grave daño. Pertenecía a esa clase de idealistas que no necesita de un movimiento para afianzar su fuerza moral. Continuó desarrollando, durante la primera guerra mundial y hasta su muerte en 1919, sus apasionadas campañas antimilitaristas, que posteriormente fueron continuadas por anarquistas pacifistas holandeses más jóvenes como, Albert de Jong y Bart de Ligt, autor de ese extraordinario manual de resistencia pasiva que es *La conquista de la violencia*, ampliamente leído por los pacifistas ingleses y norteamericanos en los años treinta y que condujo a adoptar un punto de vista anarquista a muchos de ellos.

Los anarcosindicalistas holandeses recuperaron lentamente algo de la base que habían perdido en 1903. Hacia 1922 el National Arbeids Sekretariat, pese a ser ahora una minoría en comparación con los demás sindicatos, había recuperado su antiguo número de militantes. Cuando se afilió a la Asociación Internacional de Trabajadores en 1922 tenía casi 23.000 miembros. Sin embargo, al igual que el movimiento sindicalista en Francia, pronto empezó a padecer el encanto que el comunismo ruso ejercía sobre sus militantes más jóvenes. Finalmente los comunistas conquistaron la organización misma. Una amplia minoría, fiel a las tradiciones antiparlamentarias, se escindió en 1923 para formar el Nederlandisch Syndikalistisch Vakverbond. Jamás pasó de tener parte de la influencia predominante de que había disfrutado anteriormente el National Arbeids Sekretariat. A

partir de 1903, en realidad, el anarquismo holandés se contentó con sobrevivir en la forma de movimiento minoritario permanente. Sus dirigentes, como Nieuwenhuis y Cornelissen, grandemente respetados, gozaban del prestigio que se concede en los países nórdicos a las voces que claman en el desierto, formado por las conciencias adecuadamente exteriorizadas de unos pueblos entregados en gran parte a la adquisición y el disfrute de la prosperidad material.

El anarquismo inglés jamás ha pasado de ser un coro de voces que claman en el desierto, aunque algunas de ellas hayan sido notables. Los anarquistas nunca han tenido siquiera una posibilidad remota de dominar el movimiento obrero inglés. Han sido siempre una pequeña secta, casi inexistente fuera de Londres y Glasgow. Y al adaptarse, sin admitirlo, a esta situación se han concentrado mucho más que los libertarios de muchos otros países en las gracias del arte y del intelecto. La única baja causada por la violencia anarquista en Inglaterra fue un francés llamado Marcel Bourdin, que en 1894 se voló accidentalmente a sí mismo en Greenwich Park con una bomba de fabricación casera destinada a ser utilizada en el extranjero. Incluso este incidente se convirtió en material literario puesto que proporcionó a Joseph Conrad la trama de *El agente secreto* de la misma manera que las actividades de Johann Most en Inglaterra le dieron a Henry James el tema de *La princesa Casamassima*.

El hecho de que, desde Shelley haya habido un prurito libertario periódico entre los escritores ingleses –algunas de cuyas consecuencias veremos en seguida– no permite sacar la

impresión de que en Inglaterra el anarquismo ha sido completa o siquiera principalmente cosa de hombres de letras. Por el contrario, la modesta historia del movimiento inglés muestra un espíritu experimental que ha abarcado todo tipo de pensamiento anarquista y que ha producido anarquistas de todas clases con la única excepción del terrorista practicante.

Como movimiento, el anarquismo empezó en Inglaterra en los años ochenta del siglo XIX, más bajo la influencia de modelos extranjeros que nativos. Ni los escritos de Godwin y sus discípulos ni el sindicalismo primitivo del Grand National Consolidated Trades Union de Robert Owen o William Benbow, con su versión primitiva de huelga milenaria, significaron una aportación directa para el anarquismo de finales del XIX. Más bien, su tardía influencia lo dificultó, pues su rechazo del poder, como legado al movimiento obrero inglés, produjo una prolongada y constante desconfianza hacia la autoridad centralizada, que, a veces, hace aparecer al anarquismo como un extremismo innecesario. Los verdaderos lugares de nacimiento del moderno anarquismo británico fueron los clubs de trabajadores extranjeros que aparecieron en Soho ya a principios de la década de 1840 y algo después en el East End de Londres. El Club Rose Street de Soho, el Autonomie Club, en Windmill Street, y más tarde (a partir de 1885) el International Club de Berners Street, en Whitechapel, fueron los centros más concurridos por la facción anarquista de los expatriados en Londres.

El Rose Street Club fue la plaza fuerte de los seguidores de Johann Most, que llegó a Inglaterra en 1878 y al año siguiente

fundó *Die Freiheit*, la primera revista anarquista publicada en Inglaterra. El ojo discretamente ciego de Scotland Yard generalmente permitía que las actividades políticas de los expatriados en Londres discurrieran sin molestias. Por un tácito acuerdo entre caballeros, muchos de los revolucionarios extranjeros se abstenían de entrometerse en los asuntos ingleses o de poner en dificultades intencionadamente al gobierno británico. Pero Most, en 1881, se excedió al dedicar un editorial de desbordante entusiasmo al asesinato del zar Alejandro II. Fue enviado ocho meses a la cárcel. Los compañeros en cuyas manos dejó *Die Freiheit* no deseaban parecer menos valerosos que su dirigente, y cuando los rebeldes irlandeses asesinaron a Lord Cavendish en Phoenix Park proclamaron ruidosamente su solidaridad con los asesinos. Esto significaba interferirse como venganza en los asuntos británicos. La redacción de *Die Freiheit* fue registrada y la revista prohibida. Aparecieron unos cuantos números en Suiza, y Most, cuando fue puesto en libertad, se trasladó a Nueva York para una nueva carrera sensacional, que corresponde a una parte posterior de este capítulo.

Die Freiheit se orientaba a la propaganda en Austria y Alemania, y tuvo escasa influencia en Inglaterra salvo entre los exiliados. Fueron más bien las actividades personales de un pequeño número de ingleses que acudía a los clubs extranjeros las que difundieron el anarquismo continental en el movimiento socialista que despertaba lentamente en los años ochenta. De los seis delegados ingleses que asistieron al Congreso Internacional Anarquista de 1881, cuatro llevaban credenciales de los clubs del Soho.

Poco después del Congreso Internacional se formó la primera organización anarquista inglesa, la Labour Emancipation League, por obra de la facción revolucionaria del Stratford Radical Club. Su jefe fue Joseph Lane, un antiguo carretero que recordaba los tiempos de los cartistas y que había sido durante mucho tiempo un activó orador al aire libre. La Labour Emancipation League, que consiguió un modesto seguimiento entre los trabajadores del East End, estuvo dominada por el anarquismo de Lane y de Frank Kitz, uno de los militantes del Rose Street Club. Se opuso duramente al socialismo estatal y a la actividad parlamentaria.

En estos primeros tiempos apacibles del movimiento obrero inglés no se percibían todavía las fronteras estrictas entre el socialismo y el anarquismo impuestas posteriormente por la Segunda Internacional. En 1884, la Labour Emancipation League se afilió a la Federación Socialdemócrata, que unió a casi todas las pequeñas facciones socialistas de Inglaterra, con la notable excepción de la intelectual y distante Fabian Society. La unión no duró mucho gracias al talante dictatorial de H. M. Hyndman, el dirigente marxista de la Federación. En diciembre de 1884, toda ella estaba en rebeldía, y muchas de sus personalidades más destacadas, incluyendo a William Morris, Belfort Bax y Eleanor Marx Aveling, dimitieron en señal de protesta. La Labour Emancipation League les acompañó a la nueva organización que crearon, la Socialist League, que poco después empezó a publicar Commonweal bajo la dirección de William Morris. Dentro de la League, la facción anarquista, dirigida por Lane, Kitz y C. W. Mowbray, consiguió adeptos rápidamente y avanzó por el camino del predominio.

Los anarquistas encontraron un aliado temporal en William Morris, cuya relación con el anarquismo no resulta fácil de definir. En sus *Noticias de Ninguna Parte* retrató nada menos que la paradisíaca anarquía soñada por los libertarios durante tres siglos. E incluso en el nada utópico presente compartía todo el desprecio anarquista por los virajes y los compromisos de la política. Su antiparlamentarismo perduró hasta el final, pues a lo sumo concedía que en último término los socialistas estaban justificados para entrar en el parlamento si estaban seguros de conseguir una mayoría lo suficientemente amplia para decretar su total abolición. Para él, como para los anarquistas, era necesario encontrar un camino por el cual las gentes pudieran "acabar por sí mismas con su esclavitud". Cierto es que estaba en desacuerdo con los anarquistas de la Socialist League respecto al énfasis que ésta ponía en la violencia y en los aspectos destructores de la revolución. En su opinión era necesario un largo proceso de educación antes de que la lucha por transformar la sociedad pudiera comenzar siquiera. Pero, aunque esto daba un elemento gradualista al socialismo de Morris, no le separaba fundamentalmente de la tradición libertaria. Godwin y Proudhon habían pensado lo mismo, y Kropotkin, en sus últimos años, estuvo muy cerca de ello.

También es cierto que, defraudado por sus experiencias en la Socialist League, Morris negó categóricamente que fuera anarquista. Pero su modo de formular la cuestión muestra claramente que consideraba el anarquismo en el sentido estricto de individualismo.

> El anarquismo significa, tal como yo lo entiendo, prescindir de toda clase de reglas y leyes, y que se le permita a toda persona precisamente lo que le guste. Yo no deseo que la gente haga precisamente lo que le plazca. Deseo que la gente tenga en cuenta el bien de sus semejantes, o de la comunidad, en realidad, y actúe de acuerdo con ello. Ahora bien: lo que constituye la comunidad, o la idea general de lo que es el bien común, se expresa y habrá de expresarse siempre en forma de leyes de alguna clase –ya sean leyes políticas, instituidas por los ciudadanos en asamblea pública, o en forma de sentencias populares antiguas. O si se quiere, por auténticos consejos o parlamentos del pueblo, o por las costumbres sociales elaboradas a partir de la experiencia de la sociedad–.

Ningún anarquista, salvo un extremado partidario de Stirner, discutiría el ideal de Morris de que los hombres actuaran para el bien de sus semejantes. En efecto, dogma anarquista fundamental es que la libertad desencadena la sociabilidad humana para que siga su curso natural. Por otra parte, el énfasis que han puesto los anarquistas en el poder de la opinión pública para disciplinar al individuo antisocial, indica que ninguno de ellos opondría objeciones a la idea de Morris de un bien común protegido "por las costumbres sociales elaboradas a partir de la experiencia de la sociedad". Un anarquista, por otra parte, se opondría a la aceptación de Morris de las leyes votadas por asambleas o consejos populares. Y es en este estricto límite donde ha de buscarse la diferencia real entre Morris y los anarquistas. Morris admitía cierta medida de democracia directa que dejara la soberanía

en manos del pueblo. Los anarquistas niegan toda clase de democracia y reservan la soberanía para el individuo. Sin embargo, Morris parece haber admitido sólo con vacilaciones estos restos de autoridad popular. En *Noticias de Ninguna Parte*; que pretendía ser un retrato de la sociedad tal como él quería que fuera, no queda fragmento alguno de verdadera autoridad o de gobierno. Morris nos invita a entrar en un mundo completamente anarquista. Uno se ve obligado a llegar a la conclusión de que las importantes diferencias surgidas posteriormente entre Morris y los anarquistas en la Socialist League fueron cuestiones personales más que ideológicas, y que una estrecha relación con Kropotkin podía haber dado a Morris una concepción más clara del anarquismo y de su propia relación con él.

Pero en los primeros tiempos de la Socialist League Morris y los anarquistas todavía trabajaban en aparente armonía. Juntos lograron, en junio de 1887, una decisión mayoritaria que ponía a la Liga del lado del antiparlamentarismo. Los marxistas y los socialistas moderados, por tanto, se retiraron, y los anarquistas consiguieron pronto controlarla. En 1889 lograron la mayoría del consejo ejecutivo, e inmediatamente se volvieron contra Morris, su antiguo aliado, privándole de la dirección de Commonweal. Se convirtió en una revista exclusivamente anarquista, que expresaba un punto de vista muy próximo al expuesto por Most en *Die Freiheit*.

La conquista de la Socialist League fue solamente una manifestación del brote general de actividad anarquista a finales de los años ochenta. Se puso de manifiesto

particularmente con la aparición de dos publicaciones libertarias exponentes de tendencias enormemente distintas. *The Anarchist* se empezó a publicar en 1885 bajo la dirección de Henry Seymour, discípulo del individualista americano Benjamín Tucker, que también fundó el Círculo Anarquista Inglés. Era su pequeño grupo de neo-proudhonianos que consideraban las posesiones individuales como esenciales para la libertad y un sistema cambiario racional como clave de la liberación social. Sin embargo, las miras de Seymour eran amplias. Llegaba incluso a ser un ardiente partidario de la teoría baconiana de la paternidad de los dramas de Shakespeare. No solamente publicó en forma de panfleto durante muchos años la única traducción inglesa de Bakunin (el fragmentario ensayo titulado *Dios y el estado*), sino que también incluyó entre los colaboradores de *The Anarchist* a autores de opiniones tan diversas como George Bernard Shaw y Élisée Reclus. Durante un breve período, en. 1886, Seymour ofreció la hospitalidad de sus columnas a Kropotkin y a sus discípulos. Pero la divergencia entre el individualismo y el comunismo anarquista era demasiado profunda para que la colaboración pasara del primer numeró. *The Anarchist* dejó de publicarse en- 1888, pero la tendencia individualista continuó con fuerza durante los años noventa. En 1889 el propio Seymour publicó unos cuantos números de una nueva revista, *The Revolutionaty Review*. De 1890 a 1892 Albert Tarn mantuvo la posición individualista en *The Herald of Anarchy*.

La tendencia dominante dentro del creciente movimiento anarquista era la del comunismo libre. El portavoz más acusado fue *Freedom*, que, en 1886, fundó el grupo centrado en torno a

Piotr Kropotkin, quien empezó ese año su largo período de residencia en Inglaterra. El grupo Freedom fue un pequeño círculo de propagandistas dentro de la tradición anarquista clásica, dedicado a publicar y a dar conferencias. Evitó cualquier ambición de convertirse en un movimiento de masas, aunque mantenía estrechas relaciones con varios grupos anarquistas que empezaron a surgir en Londres y en el norte. Kropotkin era el mentor intelectual del grupo, y en torno suyo se arracimó cierto número de expatriados famosos, entre los que figuraban Merlino y algunos viejos compañeros de los tiempos de agitación en Moscú, en particular Stepniak y Nikolai Chaikovsky. Los miembros más activos, sin embargo, eran ingleses. Nadie más militante que la morena y mordaz Charlotte Wilson, una muchacha de Girton que vestía estéticas túnicas y que había ido a vivir a una choza junto a Hampstead Heath para no compartir las ganancias de su marido, corredor de bolsa.

Charlotte Wilson había sido miembro activo de la Sociedad Fabiana, y, desde su conversión en 1883, fue su único anarquista voluble. Durante un decenio fue la directora y la fuerza organizadora real de Freedom, mientras que Kropotkin suministraba su inspiración ideológica. Continuó siéndolo hasta su ruptura con el grupo Freedom por la cuestión del apoyo a los aliados en la primera guerra mundial.

Durante ocho años Freedom y Commomweal continuaron propugnando el anarquismo desde puntos de vista levemente diferentes. Freedom representaba a los intelectuales del movimiento, y Commonweal a los activistas plebeyos. Tras el

alejamiento de Morris, Commonweal bajó rápidamente de tono hasta convertirse en una hoja estridente sin importancia ideológica o literaria. La propia Socialist League se redujo a un duro núcleo de militantes entregados, cuyo terrorismo verbal condujo a repetidas persecuciones de Commonweal, hasta que, en 1894, entró en colapso debido al peso de las multas y a la pérdida de lectores. Finalmente, en 1895, los restos de la Socialist League se unieron al grupo Freedom. La revista de este nombre se convirtió en el órgano de un movimiento anarquista unido, de pequeñas dimensiones pero de considerable entusiasmo.

Los últimos años ochenta y los primeros noventa fueron el auténtico apogeo del anarquismo inglés, cuando su evangelio se difundió en muchas direcciones e influyó sobre una fracción considerable del movimiento socialista, numéricamente reducido. Recordando aquellos tiempos, el historiador fabiano Edward Pease, que ciertamente no tenía razón alguna para exagerar la influencia anarquista, afirmaba:

> En los años ochenta los rebeldes fueron anarco comunistas, y en cualquier caso a nosotros nos parecían más importantes que aquella multitud híbrida de sufragistas y gentilhombres de Oxford que antes de la guerra parecían encabezar los sindicatos rebeldes. El comunismo anarquista era en todo caso una doctrina coherente y casi sublime. Sus dirigentes, como el Príncipe Kropotkin y Nicholas Chaikovsky, fueron hombres de una capacidad poco común y de carácter intachable. Y la base, constituida principalmente por refugiados de las

opresiones europeas, tenía relaciones directas con partidos similares del extranjero, cuya medida e importancia exacta no podíamos calcular.

Dos grupos específicos a los que atrajo particularmente el anarquismo fueron les inmigrantes judíos del East End de Londres y los rebeldes literarios y artísticos de los años noventa. Los inmigrantes judíos eran principalmente trabajadores empleados –a menudo en aterradoras condiciones de explotación– en las diversas ramas de la industria textil. Ardían de comprensible resentimiento ante la idea de que habían cambiado la tiranía política y las amenazas de asesinato de los zares por la explotación por parte de miembros de su propia raza y de su propia religión en la libre Inglaterra. Durante treinta años, desde mediados de la década de 1880 hasta 1914, proporcionaron más militantes al anarquismo que el resto de la población británica.

El anarquismo judío en Londres se centraba en torno a *Der Arbeter Fraint*, una revista escrita en hebreo. Empezó a aparecer en 1885 para dar expresión literaria a los diversos puntos de vista socialistas que tan volublemente se discutían semana tras semana en el Berners Street International Club de Whitechapel. En 1891, debido en gran parte a la expulsión de los anarquistas de la Segunda Internácional, el Berners Street Club se vio desgarrado por las disensiones políticas, de las que salieron triunfantes los anarquistas, en posesión del club y de Der Arbeter Fraint.

El período más activo del anarquismo judío en Londres empezó con la llegada a Inglaterra de Rudolf Rocker en enero de 1895. Rocker era encuadernador de profesión, de pura raza alemana, no hablaba hebreo y no había conocido a judíos hasta que fue introducido a los anarquistas por los ghettos polacos de París a su llegada allí como refugiado político en 1893. Cuando llegó a Londres entró en contacto inmediatamente con el grupo judío de Whitechapel, aprendió hebreo y en 1896 empezó a escribir para *Der Arbeter Fraint*. Dos años después fue a Liverpool y colaboró en la publicación de una pequeña revista, también en hebreo, llamada *Dos Freie Vort*.

A finales de 1898 el grupo que publicaba *Der Arbeter Fraint* le ofreció la dirección. Aceptó, y permaneció como director alemán de una publicación hebrea hasta que las autoridades británicas le internaron en 1914.

Rocker superó rápidamente todas las dificultades que podían surgir de diferencias de fondo, y pronto conquistó la confianza y la lealtad de sus camaradas judíos. Con el tiempo adquirió una gran influencia sobre el movimiento obrero del East End, donde los anarquistas fueron durante mucho tiempo el elemento político más activo entre la población judía. En 1912 durante la gran huelga de los trabajadores de los talleres en régimen de explotación, convirtió *Der Arbeter Fraint* en un diario para los huelguistas. Finalmente les condujo a una notable victoria, se granjeó el respeto y la gratitud de millares de personas que no compartían sus opiniones.

> Un día en que paseaba por una pequeña calle de Whitechapel [recordaba muchos años después], un anciano judío de larga barba blanca me paró ante su casa y me dijo: "¡Dios le bendiga! Usted ayudó a mis hijos en la necesidad. Usted no es judío, pero ¡es un hombre!" Este anciano vivía en un mundo completamente diferente del mío. Pero el recuerdo de la gratitud que brillaba en sus ojos ha permanecido vivo en mí durante todos estos años.

Entre 1898 y 1914 el movimiento centrado en torno a *Der Arbeter Fraint* se convirtió en una complicada red de actividades culturales y sociales. En 1902 quedó constituida la Federación de Grupos Anarquistas Judíos en Gran Bretaña y París. Hasta 1914 mantuvo una continuada actividad y cooperación rara entre las organizaciones anarquistas de dimensiones comparables. *Der Arbeter Fraint* se convirtió gradualmente en el centro de una considerable empresa de publicaciones en hebreo. No solamente editaba el periódico sino también una revista cultural, Germinal, y una notable serie de traducciones de los grandes novelistas y dramaturgos de la época.

En 1906, tras la creación del Jubilee Street Institute, se dio comienzo a un programa de educación, con clases en inglés para inmigrantes de Polonia y Rusia y conferencias de historia, literatura y sociología siguiendo la línea de las Universidades Populares de Francia. Finalmente se fundó una organización de ayuda mutua llamada Círculo de los Trabajadores, dedicada a la educación progresiva y al cuidado de los enfermos y necesitados. El éxito de estas actividades múltiples parecía

reivindicar las ideas anarquistas de organización voluntaria. Debe recordarse que fueron realizadas por personas cuyas tradiciones las habían inclinado durante siglos a un alto grado de cooperación como protección contra las amenazas externas.

Los rebeldes literarios que tenían sus escaramuzas al margen del movimiento anarquista durante los años noventa sólo estuvieron unidos por la creencia de que el anarquismo y otras doctrinas similares eran la contrapartida social a su propia convicción emocional de que la libertad del individuo es necesaria para el florecimiento del arte. Iban desde escritores importantes como William Morris y Edward Carpenter –que defendían los sueños libertarios sin aceptar plenamente la calificación de anarquistas– a poetas decadentes menores como Evelyn Douglas, que en otro tiempo había dado a la propaganda por los hechos un toque de excentricidad inglesa disparando un revólver ante la fachada de piedra de la Cámara de los Comunes. Los más agradables moradores de esta orilla estético-literaria eran las dos hijas adolescentes de William Michael Rossetti, Olivia y Helen, que se inspiraron en su admiración por Kropotkin para publicar, en su colegio Victoriano, en 1895, una revista del más ardiente fervor: *The Torch: A Revolutionaiy Journal of Anarchist Communism*. Fieles a sus antepasados extranjeros, las hermanas Rossetti se especializaron en introducir los escritos de los anarquistas continentales, y Louise Michel, Malato, Malatesta, Zhukovsky y Faure colaboraron en *The Torch*. También lo hicieron, por el lado literario, Octave Mirbeau e incluso Emile Zola, mientras que uno de los colaboradores de menor edad era un joven que habría de convertirse en Ford Madox Ford. Pero *The Torch* se

quemó rápidamente, y años más tarde las dos hermanas Rossetti escribieron con divertida severidad sobre su infancia anarquista.

La aportación más ambiciosa al anarquismo literario durante los años noventa fue sin duda *The Soul of Man Under Socialism* de Oscar Wilde. Wilde, como hemos visto, se declaró anarquista al menos en una ocasión durante los años noventa, y admiraba enormemente a Kropotkin, a quien había conocido. Posteriormente, en *De Profundis*, describió la vida de Kropotkin como "una de las más perfectas con que me he cruzado en mi propia experiencia". Hablaba de él como de "un hombre con un espíritu de ese hermoso Cristo blanco que parece venir de Rusia". Pero en *El alma del hombre bajo el socialismo*, que apareció en 1890, la influencia dominante parece ser la de Godwin, no la de Kropotkin.

En *El alma del hombre bajo el socialismo* el objetivo de Wilde era hallar la sociedad más favorable para el artista. Advertimos inmediatamente una, diferencia entre esta manera de ver y la de otros autores libertarios, como Proudhon y Tolstoi, que también se han referido al arte en sus escritos. Para Proudhon y Tolstoi, el arte es un medio al servicio del fin de la regeneración social y moral. Para Wilde, sin embargo, el arte es el fin supremo, que encierra dentro de sí la ilustración y la regeneración, y al que debe estar subordinado cualquier otro producto de la sociedad. Si Proudhon y Tolstoi presentan al anarquista como un moralista, Wilde lo presenta como un esteta.

Dado que el arte, en opinión de Wilde, depende del desarrollo pleno y libre de las capacidades de la persona, la sociedad debe convertir el individualismo en objetivo suyo... Wilde trata de alcanzarlo por el camino –un camino a primera vista característicamente paradójico– del socialismo. Wilde es tan apasionado como Stirner en su defensa de la voluntad individual y en su denuncia de los "impulsos altruistas de la caridad, la benevolencia, etc.". Pero no es un individualista ortodoxo en el sentido de considerar que la posesión individual de bienes materiales es una garantía de libertad. Pretende, por el contrario, que la carga de la propiedad es intolerable y qué la sociedad debe descargar las espaldas de los individuos. Y eso sólo puede hacerlo "el socialismo, el comunismo, o como se quiera llamarlo". Éste, al convertir la propiedad privada en riqueza pública, y al sustituir la competencia por la cooperación, devolverá a la sociedad a su condición de organismo sano. Hasta aquí, cualquier fabiano estaría de acuerdo. Pero Wilde añade que la mera socialización no es suficiente. Como correctivo es necesario el individualismo:

> Si el socialismo es autoritario, si los gobiernos están armados del poder económico al igual que lo están ahora del poder político; si, en una palabra, hemos de padecer tiranías industriales, entonces, el estado final del hombre será peor que su estado inicial.

Aquí Wilde se divierte con una discusión de la sociedad del presente, en la que unos pocos privilegiados gozan de un individualismo ilimitado, y el resto se halla condenado a un trabajo desagradable "por la perentoria, irracional y

degradante Tiranía de la necesidad”. Cuando se vuelve hacia los pobres, Wilde no encuentra esperanzas entre los virtuosos, sino entre quienes son “desagradecidos, descontentos, desobedientes y rebeldes”

> La desobediencia, a ojos de cualquiera que lea la historia, ¡es la virtud original del hombre. Mediante la desobediencia se ha conseguido el progreso: mediante la desobediencia y mediante la rebelión. [...] Puedo comprender a un hombre que acepte las leyes que protegen la propiedad privada y que admita la acumulación de ésta en la medida en que, en estas condiciones, sea capaz de realizar alguna forma de belleza y de tener alguna vida intelectual. Pero, para mí, es casi increíble cómo puede un hombre aceptar su pervivencia cuya vida se echa a perder y se hace odiosa por esas leyes.

El interés de Wilde por la rebelión no era una simple actitud romántica. Concebía su propia vida como una rebelión, y respetó auténticamente a los revolucionarios sinceros –“esos cristos que mueren en las barricadas”– aunque le repugnaba la violencia indiscriminada. En 1886 Shaw se encontró con que Wilde era el único hombre de letras inglés dispuesto a firmar una petición en favor de la vida de los anarquistas de Chicago. Y en *El alma del hombre bajo el socialismo* manifiesta claramente su simpatía por quienes tratan de inducir a los pobres a la rebelión:

> Lo que dicen los grandes patronos contra los agitadores es indiscutiblemente cierto. Los agitadores son gentes que

> se interfieren, ociosos que se acercan a una clase de la comunidad perfectamente satisfecha y siembran en ella el descontento. Por esto son los agitadores tan absolutamente necesarios. Sin ellos, en nuestro estado incompleto, no habría progreso hacia la civilización.

Esta discusión de la rebelión conduce a Wilde a oponerse a un socialismo autoritario que no haría sino convertir en universal la tiranía económica de la que ahora, cuando menos, escapan algunos. La única solución posible es un sistema voluntario:

> Cada hombre debe ser libre de escoger su propio trabajo. No ha de ejercerse sobre él forma alguna de coerción. Si la hay, su trabajo no será bueno para él, no sería bueno en sí mismo, ni será bueno para otros. Toda asociación ha de ser completamente voluntaria. Solamente en las asociaciones voluntarias se purifica el hombre.

A partir de ahí se extiende Wilde, con acentos casi propios de Godwin, contra la tiranía que ejerce la propiedad incluso sobre los ricos. Hay otro eco de Justicia política en el pasaje en que señala que la abolición de la propiedad significará también la abolición de la familia y del matrimonio. No habrá más derechos sobre la personalidad que los que libremente se concedan. En esa libertad, el amor mismo será “más maravilloso, más bello y más ennoblecedor”

El rechazo de Wilde de la coerción; su conciencia de que “ante las exigencias del conformismo ningún hombre puede ser

ni permanecer libre”, le conduce naturalmente a su crítica del gobierno. La autoridad es degradante para el gobernante y para el gobernado, y ninguna forma de autoridad queda exceptuada. Incluso la democracia “significa simplemente el garrote del pueblo por el pueblo para el pueblo”. Al igual que la autoridad y la propiedad, también debe desaparecer el castigo, pues el crimen –cuando los hombres hayan dejado de estar hambrientos largo tiempo– en su mayoría desaparecerá. Y cuando no sea así “será tratado por médicos como una forma muy depresiva de demencia, que habrá que cuidar con cuidado y afecto”. Así, la maquinaria del estado ha de ser desmantelada, y todo lo que quede será un aparato administrativo (que Wilde, de manera más bien desafortunada, sigue llamando estado) para ordenar la producción y distribuir los bienes. Aquí –puesto que Wilde no se hace ilusiones sobre la dignidad del trabajo manual– la máquina ocupará el lugar de los hombres, libres de seguir sus inclinaciones artísticas, científicas o especulativas y de producir los pensamientos y las cosas que sólo los seres humanos pueden idear.

Aunque Wilde sigue a Godwin en tantos puntos, hay un aspecto importante en que difiere de él. A lo largo de todo el libro *El alma del hombre bajo el socialismo* se advierte una crítica a la tendencia a recurrir a la opinión pública como medio de coerción que habían mostrado Godwin y tantos otros anarquistas. Wilde aborrecía a los moralistas de todas clases. Odiaba la inclinación al cumplimiento del deber y al autosacrificio. Mantenía que “el individualismo [...] no ha de tratar de obligar a la gente a ser buena”. En lugar de la opinión pública colocaba la “simpatía”, y la simpatía es el producto de

la libertad. Cuando los hombres no necesiten temer o envidiar a sus semejantes, comprenderán y respetarán sus individualidades. Se trata de una visión no muy diferente de la de Stirner, pero la templa la natural afectuosidad de Wilde.

Gran Bretaña no escapó a la tendencia al sindicalismo, aunque se produjo más tarde y nunca dio lugar a un movimiento independiente; además, el elemento anarquista quedó diluido hasta casi desaparecer. Tom Mann, que regresó de Australia en 1910 con la cabeza llena de teorías sobre la IWW, fue el verdadero inspirador del movimiento. Fue muy importante como rebelión contra la jerarquía que se había formado en los sindicatos y que estaba en vías de formación en el Partido Laborista. Los argumentos de Mann y de sus amigos en *The Industrial Syndicalist* (1911) propugnan un amplio movimiento de base encaminado a la creación de sindicatos por ramas de industria siguiendo las líneas de la IWW, y la sustitución del concepto de control obrero por el de nacionalización según un programa socialista. Estas ideas cobraron particular fuerza en el sur de Gales, donde un celebrado panfleto anónimo, *The Miner's Next Step* (1912) propugnaba la lucha contra el estado capitalista mediante una organización obrera centralizada, procediendo huelga tras huelga hasta que el capitalismo se derrumbase y los obreros se apoderaran de las industrias en que trabajaran. El énfasis puesto en la centralización por esta propaganda era realmente anti-libertario. Un grupo menor adoptó un punto de vista más próximo al del anarcosindicalismo. Lo encabezaba Guy Bowman, de *The Syndicalist* (1912), que estaba influido por las Bourses de Travail y subrayaba la necesidad de los sindicatos

locales como esquema industrial básico. Ambos grupos estaban impresionados por la idea de la huelga general que abriría el paso al reino milenario. Sus teorías continuaron influyendo sobre el movimiento obrero británico hasta la huelga general de 1926.

Las formas más genuinas del anarquismo perdieron su fuerza en Gran Bretaña con anterioridad al año 1900. Durante la década siguiente; probablemente los anarquistas no escasearon, pero su número no mantuvo un ritmo proporcional al crecimiento del movimiento socialista general. A pesar de que se extendieron en experimentos educativos y de vida comunitaria, los más importantes de los cuales fueron los de Clousdon Hill y Whiteway, consiguieron poca base. La primera guerra mundial, que condujo a la supresión de sus revistas y a la escisión entre los elementos probélicos y antibélicos, inició un positivo declinar que afectó al movimiento judío y a los grupos angloparlantes de Londres, Glasgow y el sur de Gales. Cuando Emma Goldman llegó a Inglaterra en 1924 encontró el movimiento casi muerto, y en 1927 *Freedom* desapareció por falta de apoyo.

Fue casi un decenio más tarde cuando el entusiasmo despertado por la guerra civil española dio un nuevo plazo de vida al anarquismo en Gran Bretaña. En 1936 empezó a aparecer *Spain and the World*. Sus fundadores más activos, inspiradores reales del anarquismo británico durante los años treinta y cuarenta, fueron Vernon Richards, un joven ingeniero cuyo padre había sido amigo de Malatesta, y su mujer, Marie Louise Berneri, la bella hija llena de talento de Camillo Berneri.

El movimiento reavivado fue pequeño pero vigoroso. *Spain and the World* y su sucesora, *Revolt* (1939), atrajeron no solamente a muchos jóvenes radicales sino también a cierto número de intelectuales dedicados a la literatura: colaboradores de estas revistas fueron John Cowper Powys, Ethel Mannin y Herbert Read. Read, que simpatizaba desde hacía tiempo con las ideas libertarias, publicó en 1938 su *Poetry and Anarchism*, seguido poco después por *The Philosophy of Anarchism.* Estas obras señalaron el comienzo de un período, que va más allá del marco del presente volumen. El anarquismo se convirtió durante algún tiempo en parte del paisaje literario inglés, atrayendo a muchos escritores jóvenes de los años cuarenta y creando estrechos vínculos con movimientos artístico-literarios de la época como el surrealismo, el personalismo y el apocaliptismo. Pero la descripción de este período pertenece a una narrativa distinta y más personal.

***

El anarquismo americano tiene una tradición doble: la inmigrante y la nativa. La tradición nativa, cuyas raíces se remontan a los primeros años del siglo XIX, fue acentuadamente individualista. La tradición inmigrante, que empieza con los socialistas revolucionarios alemanes de finales de la década de 1870, fue primero colectivista y después anarco-comunista.

La tradición nativa procede en gran parte de los escritos de Thomas Paine, de las experiencias de las comunidades socialistas de principios del siglo XIX y de Justicia política de

Godwin, cuya edición americana apareció en Filadelfia en 1796. La influencia de Godwin sobre el pensamiento político y la literatura norteamericanos inicial fue profunda. Charles Brockden Brown, su principal discípulo americano, trasladó la pesadilla de *Caleb Williams* a las tradiciones más oscuras de la novela americana, mientras que el deslumbrante sueño de libertad y justicia que impregna Justicia política encontró eco en los escritos de Emerson y Thoreau.

Para Emerson, el estado y sus leyes han sido siempre los enemigos de la libertad y de la virtud. La existencia misma de las instituciones políticas implica una disminución de la dignidad humana individual.

> Todo verdadero estado está corrompido. Los hombres buenos no deben obedecer demasiado a las leyes. [...] La libertad salvaje crea una conciencia de hierro. La carencia de libertad, al reforzar el derecho y los convencionalismos, embota la conciencia.

Sin embargo, no cabe considerar a Emerson como un anarquista completo. El estado era para él un expediente malo, pero un expediente que podía ser necesario hasta que la educación y el desarrollo individual lograran su objetivo de conseguir un hombre razonable. “El estado existe para educar al hombre prudente, y con la aparición del hombre honesto el estado fenece.”

La condena del estado por Thoreau era mucho más rotunda, y por otras razones encaja mucho mejor en el esquema

anarquista que Emerson. *Walden*, el relato de un modesto intento de vivir simple y naturalmente, en medio de una pobreza de bienes materiales que proporciona sus propias riquezas inmateriales, está inspirado por el deseo de simplificar la sociedad y de desenredar las innecesarias complicaciones de la vida contemporánea. Deseo que se halla por debajo de la exigencia anarquista de descentralización de la vida social y de desmantelamiento de la autoridad. Y, por debajo de ambas cosas, se halla la fe en la ley natural, como algo distinto de la ley humana, que hace que todos los libertarios confíen en los impulsos que nacen libremente, y no en reglas aplicadas mecánicamente.

El ensayo Sobre el deber de la desobediencia civil, que Thoreau escribió en 1849, ha quedado como una de las justificaciones clásicas de la resistencia pasiva y por principio a la autoridad. Muestra que Thoreau sitúa firmemente el juicio último sobre cualquier acción en la conciencia del individuo, y demuestra claramente la incapacidad del gobierno:

> Acepto de todo corazón el dicho de que “el mejor gobierno es el que gobierna menos”; quisiera verlo realizado más rápida y sistemáticamente. Llevado hasta el final equivale a lo siguiente, en lo cual también creo: “el mejor gobierno es el que no gobierna nada”. Y cuando los hombres estén preparados para ello, será el tipo de gobierno que tendrán. El gobierno es a lo sumo un expediente útil. Pero muchos gobiernos siempre, y a veces todos son inútiles.

Para Thoreau la libertad no era simplemente una cuestión política. Creía que la guerra de la Independencia había dejado esclavizados a sus conciudadanos moral y económicamente. Como complemento de la república –res publica–, pedía que se concediera atención a la *res privata*: la condición privada del hombre. Preguntaba amargamente:

> ¿Podemos llamar a esta tierra una tierra de hombres libres? ¿Qué significa ser libres del Rey Jorge y continuar siendo esclavos del Rey Prejuicio? ¿Qué es nacer libres y no vivir libres? ¿Qué valor tiene cualquier libertad política si no es un medio de libertad moral? ¿Alardeamos de la libertad de ser esclavos? ¿O de la libertad de ser libres?

Thoreau se ocupó mucho de la protesta individual. Su desconfianza instintiva por el espíritu de masa le hizo desdeñar la acción colectiva. "La acción según principios" era en sí misma, para él, "esencialmente revolucionaria". Todo hombre ha de actuar según su conciencia, y no según las leyes del estado. La admiración que Thoreau sentía por los hombres que actuaban así, como John Brown, no tenía límites. Volvía siempre al juicio personal espontáneo, desembarazado, y odiaba por ello "las instituciones de rigidez inerte".

Thoreau osciló siempre entre el rebelde y el artista. Si bien escribió algunos de los más notables alegatos en favor del individuo contra el estado, dejó para otros el dar amplia expresión práctica a tales sentimientos.

Aquí es donde llegamos al anarquismo individualista norteamericano como doctrina social. Comienza con el apogeo de las comunidades de utopía, la época en que owenistas, fourieristas e icarianos, y una legión de sectas religiosas y políticas menores, trataron de crear en las extensas tierras de los jóvenes Estados Unidos algunos prototipos de sus mundos ideales. Muchas de las colonias socialistas se basaban en rígidas teorías sobre la organización de Utopía. Dirigentes como Owen, Cabet y Considérant, el principal heredero de Fourier, trataron de crear aldeas-modelo que reproducían hasta el menor detalle sus planes predeterminados de una sociedad justa. Inevitablemente, puesto que el éxito de la comunidad había de depender del funcionamiento adecuado de un proyecto inspirado, tenía que haber reglas y una disciplina austera. El sentimiento de su esencial rectitud de juicio convirtió a hombres como Owen y Cabet en autócratas paternalistas. La dialéctica de la autocracia y la rebelión llena de resentimiento puso fin a muchas de las comunidades.

Uno de los hombres que contemplaban con tristeza el desarrollo de este proceso en la colonia New Harmony de Robert Owen fue un inventor y músico de talento llamado Josiah Warren. Warren dejó New Harmony en 1827 con la firme convicción de que el camino de Owen no era el adecuado para resolver los problemas de la vida cooperativista. Posteriormente, al analizar las causas del fracaso de New Harmony, observaba:

> Me parecía que las diferencias de opinión, de gustos y de finalidades aumentaba proporcionalmente a la exigencia

> de conformidad... Parecía que era la propia ley natural inherente de la diversidad lo que nos había conquistado. [...] Nuestros “intereses unidos” se hallaban en lucha directa con las individualidades de las personas y las circunstancias y con el instinto de conservación. [...] Y era evidente que sólo en proporción al contacto de personas e intereses se justificaban las concesiones y los compromisos.

Warren no abandonó la idea general de la comunidad cooperativista. Durante toda su vida había creído que el camino del cambio social se hallaba en enseñar a hombres y mujeres mediante la experimentación práctica a vivir juntos en asociación. Pero captó el núcleo de las enseñanzas de New Harmony, y al hacerlo desarrolló la teoría de la soberanía del individuo que había de conducirle a ser considerado, creo que justamente, como el primer anarquista norteamericano. No era, afirmaba, que hubiera que adecuar el individuo a la sociedad, sino que la sociedad debía adecuarse al individuo:

> La sociedad ha de ser transformada de modo que mantenga intacta la SOBERANÍA DE TODO INDIVIDUO. Hay que evitar las combinaciones y vinculaciones de personas e intereses. Y cualquier otro arreglo que no deje a todo individuo en todo momento la libertad de disponer de su persona, así como de su tiempo y de sus propiedades, tal como le dicten sus sentimientos o su juicio, y SIN IMPLICAR A LAS PERSONAS O LOS INTERESES AJENOS.

Al buscar las causas del fracaso de New Harmony, Warren llegó a la conclusión de que había fallado el intento de dar un tratamiento adecuado a la cuestión de la propiedad. Sus conclusiones fueron sorprendentemente parecidas a las que alcanzó Proudhon, al parecer con toda independencia, unos años después en Francia. Todo lo que un hombre tiene derecho como individuo es el resultado material de fu propio trabajo. Pero la complejidad de la civilización ha hecho imposible que los individuos vivan de manera independiente. La división del trabajo es una realidad imposible de ignorar, y las relaciones económicas entre los hombres han de basarse en ella. Consiguientemente, hizo del “trabajo por el trabajo” su propio lema. Trató de hallar un medio de poner efectivamente en práctica la propuesta original de Owen de un intercambio de tiempo de trabajo sobre una base de hora por hora. Pero con una flexibilidad que permitiera a. los individuos acordar alguna clase de adaptación cuando el trabajo de un hombre, independientemente del tiempo, fuera manifiestamente más arduo que el de otro.

Inmediatamente después de su regreso a Cincinnati desde New Harmony, Warren inició su primer experimento, al que llamó Time Store (Almacén de Tiempo). Vendía bienes a precio de coste, y pedía a 'Sus compradores que le compensaran por su tarea dándole notas de trabajo, en las que prometían donar al almacenero un tiempo equivalente de sus propias ocupaciones por el que él consumía al servirles. Pensaba educar por este medio a sus compradores en la idea del intercambio basado en el trabajo y reclutar partidarios dispuestos a participar en sus planes de fundar una cadena de

aldeas mutualistas. El Almacén de Tiempo duró tres años, y Warren finalizó el experimento convencido de que su plan podía funcionar. Empleó los dos años siguientes en lo que parece haber sido el primer invento de una prensa rotativa. Con las ganancias que le produjeron sus patentes sobre estereotipia acumuló dinero suficiente para iniciar en 1833 la publicación de una revista titulada *The Peaceful Revolutionist*. La última fase de su esquema de acción cuidadosamente elaborado consistía en fundar una aldea modelo tan pronto como sus ideas se divulgaran por medio de sus publicaciones.

En 1834 Warren y un grupo de discípulos suyos compraron un pedazo de tierra en Ohio y fundaron la Aldea de la Equidad, con media docena de familias, que construyeron sus propias casas e hicieron funcionar un aserradero cooperativo sobre una base de cambio trabajo por trabajo. Se abandonó la estructura jerárquica de las comunidades de Owen y de Fourier en favor de simples acuerdos mutuos. Fue de hecho la primera comunidad anarquista en cualquier país desde la aventura de Winstanley en St. George's Hill casi dos siglos antes. Su fracaso no fue debido al colapso del sistema de intercambio, que apenas hubo tiempo de probar, sino a la enfermedad, pues en las tierras bajas del asentamiento había malaria, y una epidemia de influenza puso término a la comunidad.

Warren era demasiado obstinado y estaba demasiado convencido de la viabilidad fundamental de sus teorías para abandonar sus intentos. En 1846 fundó una segunda colonia, llamada Utopía, poblada en gran parte por fourieristas desilusionados. Allí se pusieron en funcionamiento hornos de

ladrillos, canteras y aserraderos según la base de Warren. La comunidad subsistió durante algunos años virtualmente independiente de la sociedad exterior. En lo que se refiere a la organización de la colonia, se acercó al anarquismo individualista puro tanto como parece humanamente posible. En la primavera de 1848 Warren escribió:

> A través de todas nuestras operaciones aquí, todo se ha realizado tan de acuerdo con la base individualista que no se ha celebrado reunión alguna para legislar. No hay Organización; no hay un poder delegado definido, ni "Constituciones", leyes, "reglamentos", "reglas" o "Regulaciones", sino que cada individuo realiza su tarea por sí mismo. No se ha recurrido a funcionarios, ni sacerdotes o profetas. No hemos necesitado nada parecido. Hemos celebrado algunas reuniones, pero para charlar amistosamente, para escuchar música, bailar o para algún otro pasatiempo social y agradable. No se ha dado siquiera una sola conferencia sobre los principios o las premisas a partir de los cuales estamos actuando. No ha sido necesario; pues (como una dama observaba el otro día), "una vez formulada 'y comprendida la cuestión, no hay nada que decir". Sólo falta actuar.

Utopía perduró como aldea cooperativa durante casi veinte años, hasta la década de 1860, con unos cien habitantes y algunas pequeñas industrias madereras. Sobrevivió a la partida del propio Warren, que la abandonó en 1850 para fundar otra comunidad, Modera Times, en Long Island. También mantuvo su carácter mutualista durante casi dos decenios,

convirtiéndose finalmente, como Utopía, en una aldea convencional con tendencias cooperativas. No puede decirse de ninguna de las dos comunidades que sufriera un verdadero fracaso. Ambas debieron su éxito en gran medida a la fluidez de la sociedad norteamericana durante el período en que funcionaron. Y ambas tendieron a disolverse, y no a arruinarse, cuando la sociedad del este de los Estados Unidos se hizo más estable después de la guerra civil.

Por esta amplia combinación de teoría y práctica, Warren fue sin duda el más importante de los anarquistas individualistas norteamericanos. Stephen Pearl Andrews y Lysander Spooner dieron forma más tarde a las ideas que había formulado originalmente Warren. En gran parte por influencia de William B. Greene, se introdujo después en los Estados Unidos el mutualismo de Proudhon, y su parecido con el individualismo nativo fue reconocido rápidamente. Los proudhonianos fueron siempre una pequeña secta, pero ellos y los discípulos de Warren contribuyeron mucho al pensamiento populista norteamericano, con su fuerte énfasis en la reforma de la moneda de cambio.

Años más tarde el principal anarquista individualista norteamericano era Benjamín R. Tucker, que fundó la *Radical Review* en 1878, y tres años más tarde *Liberty*, que subsistió hasta el incendio de la imprenta de Tucker en 1907. Las ideas de Tucker eran una síntesis de Warren y Proudhon, con escasa aportación original. Quizás es más importante por su valentía, que convirtió a *Liberty* en la tribuna del radicalismo americano nativo y que le hizo granjearse la admiración de H. L. Mencken,

de George Bernard Shaw (colaborador de la revista) y de Walt Whitman, quien declaraba: “Le aprecio; es valiente hasta los tuétanos”. Tucker se autocalificaba de anarquista científico. A lo largo de su carrera fue siempre firmemente individualista y se opuso a las escuelas colectivistas anarquistas –pues creía que la libertad es incompatible con cualquier especie de comunismo– y a los partidarios de la propaganda por los hechos, que le repugnaban por practicar algo esencialmente inmoral. Con la desaparición de *Liberty* y la tradición de individualismo anarquista nativo llegó virtualmente a su fin. El propio Tucker vivió hasta el final del período que examinamos, muriendo en Monaco a la edad de ochenta y cinco años, en 1939. Durante sus últimos años se vio asaltado por las dudas y, aunque todavía consideraba el anarquismo como “un objetivo que impulsa hacia delante a la sociedad”, dudaba que el caminó conducente a ese objetivo hubiera sido descubierto ya.

Como he apuntado anteriormente, hubo escasa relación directa entre los anarquistas individualistas nativos y los anarquistas inmigrantes. Ello no fue debido a un deseo de aislamiento por parte de los individualistas. Tanto Lysander Spooner como William B. Greene habían sido miembros de la Primera Internacional. Tucker hizo las primeras traducciones inglesas de Proudhon y de Bakunin, y fue el primer entusiasta de Kropotkin, a cuyo juicio en Lyon en 1883 dedicó ya considerable espacio en *Liberty*. Lo que les separaba de los inmigrantes anarquistas era el culto a la violencia que caracterizó y desfiguró su movimiento desde el principio.

La marea ascendente del anarquismo inmigrado empieza con la escisión entre reformistas y revolucionarios en el Socialist Labour Party en 1880. Este partido estaba integrado principalmente por inmigrantes alemanes. Incluso los rebeldes eran marxistas teóricos, de modo que la fundación por su parte de los Clubs Socialistas Revolucionarios en Nueva York, Chicago y otras grandes ciudades fue solamente el preludio a la aparición del anarquismo. El acontecimiento que llevó a los socialistas revolucionarios al campo anarquista fue el Congreso Internacional Anarquista de 1881. En el Congreso no participaron realmente delegados de los grupos alemanes en los Estados Unidos, aunque estuvieron representados por poder. Acaso la distancia y la imaginación hicieron que el congreso pareciera tan importante en América. La nueva Internacional fundada en el congreso, que en realidad tenía una existencia fantasmagórica, desde Chicago y Nueva York parecía una organización portentosa y poderosísima. A consecuencia de ello, a finales de 1881, dos federaciones estadounidenses se adhirieron realmente a la Internacional. En Chicago, una convención de socialistas revolucionarios de catorce ciudades del Este y del Medio-Oeste formó la International Working People Assóciation, también conocida como la Internacional Negra, e integrada principalmente por inmigrantes alemanes y del imperio austro-húngaro. Tras un largo debate se pronunció en contra de la actividad política, y sus resoluciones preveían manifiestamente el empleó de la violencia.

Al mismo tiempo, en San Francisco, un grupo de americanos nativos encabezado por Burnette G. Haskell había formado una

sociedad secreta, organizada según el viejo sistema conspirativo de grupos pequeños y sólidos de nueve hombres cada uno. También se afilió a la Internacional de Londres y se autotituló International Workingmen Association, o Internacional Roja. Haskell era un rico abogado que también apoyaba el movimiento antichino en California. Sus vínculos con el verdadero anarquismo fueron demasiado tenues para tomarlos en serio.

Parece que las dudas que hubieran podido tener los socialistas revolucionarios del Este acerca de la opción entre marxismo y anarquismo se disiparon con la llegada de Johan Most en 1882. Most volvió a fundar inmediatamente *Die Freiheit* en Nueva York, e inició una gira de conferencias por todas las ciudades en las que había grupos revolucionarios. Su afilado periodismo, su inflamada retórica y su entusiasta defensa de la violencia, que rivalizaba con la de Nechayev, tuvo una influencia enormemente perniciosa sobre los acontecimientos que iban a sucederse a continuación.

En realidad Most estaba tan obsesionado por la violencia revolucionaria que encontró trabajo secretamente en una fábrica de explosivos de Jersey City. A continuación escribió un extraordinario panfleto titulado *Revolutionare Kriegsunssenschaft.* Se trata de un manual acerca del uso de bombas, sobre el robo y el incendio en pro de la causa, y sobre ciertos aspectos de la toxicología ya conocidos por los Borgia. Completó todo esto con unos artículos en Die Freiheit de elogio de la dinamita y sobre métodos fáciles de manufacturación de nitroglicerina. Most discutía todas estas materias con el

entusiasmo siniestro de un niño malévolo y declaradamente irresponsable. Nunca empleó estos métodos, y probablemente jamás pensó en hacerlo. Pero en cambio los recomendaba a los demás, y su responsabilidad en la subsiguiente tragedia de Chicago de 1886 fue sin duda grande.

Chicago fue el centro en que el anarquismo inmigrado arraigó más fuertemente. Se debió, sin duda, a las duras luchas industriales de la ciudad y a la notoria brutalidad de su policía. Chicago envió más delegados al Segundo Congreso de la Internacional celebrado en Pittsburgh en 1883, que cualquier otra ciudad. Tras las discusiones de Pittsburgh el movimiento de Chicago entró inmediatamente en ebullición, tanto por el aumento del número de miembros como por su actividad. El verdadero número de los anarquistas de los grupos de Chicago era probablemente de unos 3.000, de un total de miembros para toda la Internacional americana. Muchos de ellos eran alemanes y checos, pero también había un vigoroso grupo de un centenar de americanos, encabezado por un encendido orador, Albert Parsons. Sin embargo, el número de militantes de los grupos no da una idea completa de la militancia que los anarquistas podían alcanzar en Chicago entre 1883 y 1886. Acaso lo muestre mejor el hecho de que la Internacional editaba cinco publicaciones en la ciudad –un diario en alemán, dos semanarios en alemán, un semanario bohemio y una revista quincenal en inglés, *Alarm*–. La circulación conjunta de estas cinco publicaciones era superior a los 30.000 ejemplares. En 1883 se fundó una Central Labour Union bajo la influencia.de la Internacional y a principios de 1886 ya se había

ganado el apoyo de la mayoría del movimiento obrero organizado de la ciudad.

Cuando en la primavera de ese año empezó el movimiento de las Ocho Horas, virtualmente lo encabezaba la Internacional, y 65.000 hombres fueron a la huelga o sufrieron el lock-out de los patronos. Entretanto, ambos bandos estimulaban asiduamente los sentimientos de violencia. La policía siguió tratando brutalmente a los huelguistas y manifestantes. La Internacional hizo un ruidoso llamamiento a la contra violencia. En octubre de 1885 la Central Labour Union aprobó una resolución, propuesta por el anarquista August Spies: "Llamamos urgentemente a la clase trabajadora a armarse para hacer frente a sus explotadores con el único argumento que puede ser efectivo: ¡la violencia!".

Y el 18 de marzo de 1886 *Die Arbeiter Zeitung*, el diario alemán de la Internacional, declaraba: "Si no nos preparamos pronto para una revolución cruenta, sólo les dejaremos a nuestros hijos miseria y esclavitud. Por lo tanto, ¡preparémonos! Con toda tranquilidad, ¡preparémonos para la revolución!".

A medida que se acercaba el primero de mayo, el centro de la lucha se desplazó a la empresa McCormick Harvester Works, que había despedido a sus trabajadores y contratado esquiroles, con 300 pistoleros de Pinkerton para protegerles. Fuera de las obras se celebraban reuniones regularmente, y la policía las disolvía con idéntica regularidad. El 3 de mayo la policía abrió fuego contra la multitud y mató a varios hombres.

Al día siguiente se convocó una reunión de protesta en Haymarket Square. Empezó a llover y la multitud se dispersaba pacíficamente cuando 200 policías entraron en la plaza. Empezaban a disolver la reunión cuando fue arrojada una bomba desde una calle lateral. La policía empezó a disparar contra la multitud, algunos trabajadores dispararon a su vez y los policías empezaron a dispararse entre sí en una enorme confusión. Cuando todo hubo terminado, siete policías estaban mortalmente heridos, debido ante todo a la explosión. Es probable que, un número tres veces mayor de manifestantes resultaran muertos, aunque nunca se ha publicado el número exacto.

Se procedió inmediatamente a una gran redada de anarquistas y ocho de los dirigentes locales, incluyendo a Parsons, director de *Alarm*, y a Spies, director de *Die Arbeiter Zeitung*, fueron juzgados por homicidio. No se intentó probar que hubieran arrojado la bomba: la acusación se centró en la exposición de sus creencias revolucionarias y en sus afirmaciones violentas. Por la fuerza de la acusación siete fueron condenados a muerte. De ellos, cuatro fueron ahorcados. Los supervivientes fueron puestos en libertad unos años más tarde, cuando el gobernador Altgeld ordenó una investigación sobre el caso y no se encontraron pruebas de que los acusados hubieran estado complicados en el lanzamiento de la bomba. De hecho había tenido lugar el asesinato judicial de los cuatro ahorcados.

Pero el reconocimiento de la injusticia infligida a los anarquistas de Chicago, que les convirtió en mártires clásicos

del movimiento obrero, ha tendido a oscurecer una cuestión. Nadie, como he dicho, ha sabido nunca quién arrojó la bomba de Haymarket. Puede haber sido un *agent provocateu*r. Pero también puede haber sido un anarquista desconocido, como sugería Frank Harris en *The Bomb*, la novela que escribió acerca del incidente. Pero jamás hubiera sido arrojada, y Parsons, Spies y sus camaradas no hubieran sido ahorcados, de no ser por el crescendo de exhortaciones a la violencia esparcidas por los periódicos anarquistas de Chicago, y por *Die Freiheit* de Most, durante los críticos años comprendidos entre 1883 y 1886.

El incidente de Chicago fue el comienzo del popular prejuicio norteamericano contra cualquier clase de anarquismo. En años posteriores los anarquistas de los Estados Unidos se permitieron muy pocas violencias. Por desgracia, dos de los escasos incidentes en que estuvieron complicados se hicieron tan famosos que aumentaron enormemente la impopularidad general y creciente del anarquismo. En 1892, el ruso Alexandr Berkman trató sin éxito de matar al financiero Henry Clay Frick en venganza por la muerte de huelguistas causada por los hombres de Pinkerton durante la huelga del acero de Homestead. Y en 1901, un joven polaco, León Czolgosz, disparó contra el presidente McKinley, matándole. Czolgosz sigue siendo todavía, cuando han pasado más de sesenta años, un personaje un tanto enigmático. Durante el juicio pretendió que era anarquista, e hizo gala del mismo estoicismo que Ravachol y Henry. Pero no pertenecía a ningún grupo anarquista y muy recientemente había sido denunciado como espía por un periódico libertario, *Free Society*, en Chicago. Es muy probable

que fuera un neurótico que había rumiado en soledad sobre la injusticia del mundo. Decidió realizar en solitario un acto simbólico matando al relativamente inofensivo McKinley, que le parecía una personificación del sistema que odiaba. Lo cierto es que los frenéticos esfuerzos de la policía por implicar a grupos y a celebridades anarquistas individuales, como Emma Goldman, fracasaron totalmente.

Sin embargo, a ojos de Theodore Roosevelt, que sucedió a McKinley en la presidencia, Czolgosz se convirtió en el anarquista típico. El incidente condujo al abandono en 1903 de la buena tradición americana de asilo para los refugiados políticos, con independencia de sus opiniones. Ese año se aprobó la ley que prohibía la entrada de anarquistas extranjeros en los Estados Unidos.

El movimiento anarquista del país se vio inevitablemente afectado por esta serie de acontecimientos trágicos y sensacionales. El asunto de Haymarket puso fin al breve período en el que el anarquismo podía dirigir un seguimiento de masas, aunque fuera limitado. La Internacional Negra se desintegró y muchas de sus publicaciones desaparecieron. Los trabajadores norteamericanos nativos se alejaron más que antes. A partir de 1877 el anarquismo se convirtió principalmente en un movimiento de inmigrantes e hijos de inmigrantes. Incluso los alemanes vinieron a menos, y sólo con grandes dificultades logró Most mantener en vida *Die Freiheit*, que desapareció después de su muerte en 1906. El anarquismo sobrevivió sobre todo entre la población judía de las grandes ciudades, entre los italianos y entre los rusos refugiados de la

persecución zarista. A excepción de la Unión de Trabajadores Rusos, con sus 10.000 miembros, y una gran federación de grupos judíos, se convirtió en un movimiento de círculos pequeños y relativamente aislados. Unas cuantas personalidades dinámicas, como los rusos Emma Goldman y Alexandr Berkman, que llegaron a América inmediatamente después de la tragedia de Chicago, y el italiano Carlo Tresca, mantuvieron las doctrinas anarquistas ante las miradas del público. Fueron sobre todo estas individualidades destacadas las que mantuvieron sus mejores publicaciones, como *Mother Earth* de Emma Goldman, que se editó desde 1906 hasta 1917, y *Blast*, de Berkman, que tuvo una breve pero intensa existencia de 1916 a 1917. Berkman aportó un clásico menor a la literatura libertaria, *El ABC del anarquismo*. Emma Goldman, con su emotiva retórica, su enorme valor y su generosa defensa de las causas impopulares, tiene una dimensión que excede del simple movimiento anarquista. Aunque rusa de nacimiento, representó en un sentido realmente amplio las mejores tradiciones del radicalismo norteamericano. Hizo frente a muchas multitudes hostiles en defensa de la libertad de expresión. Fue a la cárcel por propugnar el control de la natalidad y contribuyó a introducir a Ibsen y a sus contemporáneos entre el público norteamericano. Durante este período muchos anarquistas individuales desarrollaron su actividad organizando a los trabajadores judíos e italianos inmigrantes en sindicatos y dirigiendo huelgas. Pero no apareció un auténtico movimiento anarcosindicalista, aunque, en 1912, el futuro dirigente comunista William Z. Foster fundó la fracasada Syndicalist League of North America bajo la influencia de la CGT francesa. A partir de 1905 los anarquistas

interesados en las organizaciones laborales tendieron a afiliarse a la Industrial Workers of the World, que en cierta medida estaba influida por el sindicalismo francés. Con todo, formaron solamente uno de los numerosos grupos de esa caótica organización, y jamás la dominaron. De hecho, la IWW, cuyo vigor y cuyos métodos procedían de las duras tradiciones del oeste americano, fue a lo sumo un movimiento paralelo al anarquismo. Contenía demasiados elementos marxistas para ser verdaderamente libertario. Su idea central de Una Gran Unión se oponía fundamentalmente a los ideales de localismo y descentralización apasionantemente mantenidos por los anarquistas.

La primera guerra mundial, la Revolución rusa y la represión antirradical que llegó a su punto culminante en las expediciones de Palmer de 1919, dieron cuenta de lo que quedaba de anarquismo en América. La No Conscription League iniciada por Emma Goldman y Berkman durante los años de la guerra fue prohibida en 1917, y muchos de sus miembros fueron a la cárcel. La Revolución de Febrero de ese mismo año fue la señal para el regreso a Rusia de millares de anarquistas. Y en 1919 empezó una serie de deportaciones en las que centenares de anarquistas activos, particularmente de la Europa oriental y de Italia, fueron devueltos a sus países de origen. Finalmente se produjo el advenimiento del comunismo, que en Estados Unidos, como en otros países, atrajo a sus filas a muchos de los anarquistas y sindicalistas más jóvenes.

Lo que quedó del anarquismo norteamericano durante las décadas comprendidas entre las dos guerras mundiales pasó a

la condición corriente de unas sectas que han superado la edad de la militancia, han perdido el impulso misionero y se asientan en una inactividad encerrada en sí misma. En el país quedaron millares de anarquistas de izquierda, como los hay todavía. Siguieron apareciendo publicaciones anarquistas, como el judío *Freie Arbeter Stimme* y el italiano *L´Adunata dei Refrattari*. Pero en los años de la depresión fueron los comunistas quienes tomaron el tipo de iniciativa que en el pasado hubieran podido tomar los anarquistas y la IWW en un intento algo distinto. Los grupos anarquistas se convirtieron en gran parte en grupos sociales y educativos para los creyentes de edad. No surgieron nuevas personalidades vibrantes para reemplazar a Goldman y Berkman, deportado y sin que resultara peligroso, o Benjamín Tucker, autoexiliado en el último principado absoluto de Europa.

Pero incluso en su decadencia, el anarquismo americano produjo una tragedia que conmovió al mundo con ira y admiración; me refiero, naturalmente, al caso de Sacco y Vanzetti. La condena a muerte de estos afables idealistas por acusaciones de bandidismo carentes de base, y los siete años siguientes de agonía antes de que finalmente fueran electrocutados, desafiando las protestas de todo el mundo, por el estado de Massachusetts en 1927, se han convertido en parte de la historia americana e incluso internacional. El caso se ha descrito tantas veces que no es necesario repetirlo aquí. También lo ha sido la dignidad con que Sacco y Vanzetti soportaron la larga crueldad del proceso legal. Y la declaración de Vanzetti al recibir la sentencia de muerte, declaración que encontró eco en los corazones y las conciencias de una

generación norteamericana y que todavía hoy parece destilar en esencia la fe, que, para tantos hombres, ha convertido al anarquismo en algo más que una doctrina política.

> De no haber sido por esto, podía haber acabado mi vida hablando en las esquinas a hombres desdeñosos. Habría muerto sin distinguirme, desconocido, fracasado. Pero ahora no hemos fracasado. Ésta es nuestra carrera y nuestro triunfo. En toda nuestra vida jamás habríamos podido hacer tanto en favor de la tolerancia, de la justicia, de la comprensión del hombre por el hombre, como hemos hecho accidentalmente. Nuestras palabras, nuestras vidas, nuestros sufrimientos, ¡no son nada! Se nos quita la vida –la vida de un buen tendero y de un pobre vendedor de pescado–, ¡eso es todo! El último momento nos pertenece; ¡esa agonía es nuestro triunfo!

EPÍLOGO

He puesto punto final a esta historia del anarquismo en el año 1939. La fecha ha sido elegida deliberadamente; señala la muerte real en España del movimiento anarquista que fundó Bakunin dos generaciones antes. Hoy existen todavía millares de anarquistas dispersos aquí y allá en muchos países del mundo. Existen todavía grupos anarquistas y publicaciones anarquistas, escuelas anarquistas y comunidades anarquistas. Pero son solamente el fantasma del movimiento anarquista histórico, un fantasma que ni inspira temor a los gobiernos ni esperanza entre los pueblos. Ni siquiera inspira interés a los periodistas.

Está claro que, como movimiento, el anarquismo ha fracasado. A lo largo de casi un siglo de esfuerzos ni siquiera se ha acercado al cumplimiento de su gran objetivo de destruir el estado y edificar sobre sus ruinas una nueva Jerusalén. Durante los últimos cuarenta años la influencia que tuvo en otro tiempo ha menguado, derrota tras derrota y por la lenta sangría de confianza hasta reducirse casi a nada. No hay ninguna probabilidad razonable de renacimiento del anarquismo tal como lo hemos conocido desde la fundación de la Primera

Internacional en 1864. La historia muestra que los movimientos que no aprovechan las posibilidades que se les ofrecen no renacen jamás.

Aquí hemos de distinguir, naturalmente, entre el movimiento anarquista histórico que brotó de los esfuerzos de Bakunin y sus seguidores y la idea anarquista que lo inspiró. La idea, en varias formas y bajo denominaciones diversas, ha permanecido viva durante más de dos siglos antes de que comenzara el movimiento histórico. Y, puesto que las ideas son más duraderas que las organizaciones y las causas, es posible que el núcleo teórico del anarquismo tenga todavía la fuerza necesaria para dar vida a una forma nueva en circunstancias históricas diferentes.

Así, en este capítulo final, trataré de responder a las dos cuestiones siguientes: ¿por qué ha fracasado el movimiento fundado por Bakunin? Y ¿hay alguna razón por la que la idea anarquista, que es algo mucho más amplio, pueda sobrevivirle?

Los anarquistas se han considerado siempre revolucionarios, y en teoría lo son. En la práctica, con todo, el anarquismo organizado de los siglos XIX y XX ha sido en realidad un movimiento de rebelión y no un movimiento revolucionario. Ha sido una protesta, una resistencia entregada a lo que desde mediados del siglo XIX es una tendencia mundial a la centralización política y económica, con todo lo que ello implica de sustitución de los valores personales por valores colectivos y de subordinación del individuo al estado. La verdadera revolución social de la época moderna ha sido en

realidad este proceso de centralización. A él han contribuido todos los progresos científicos y tecnológicos. Ha soldado regiones, constituyendo las naciones y está creando hoy un mundo único, en el que las diferencias fundamentales entre las regiones, los pueblos y las clases están siendo uniformemente niveladas.

Los anarquistas han protestado contra esta revolución en nombre de la dignidad y la individualidad humanas, y su protesta era necesaria. Acaso haya sido su mayor hazaña. Sin embargo, ello les ha situado en una línea de oposición a la tendencia dominante de la historia moderna. Se han quedado al margen para ejercer la crítica, y su crítica ha cobrado fuerza y agudeza por su desilusionado idealismo. Han desafiado el materialismo de la sociedad moderna, su regimentación, su tendencia al conformismo. Al tiempo que elevaban la mirada a un idílico futuro, se pronunciaban también en favor de los mejores aspectos de un pasado muerto.

La crítica despiadada del presente ha sido siempre la gran fuerza de los anarquistas. Sus impulsos hacia el pasado y el futuro han sido lo que les ha debilitado como movimiento. Conseguían su apoyo principalmente entre aquellas clases sociales que discordaban de la tendencia histórica dominante y cuya influencia y cuyo número declinaban rápidamente. Hemos visto ya cómo muchos de los dirigentes eran caballeros de conciencia herida y clérigos que se rebelaban contra sus iglesias en nombre de un cristianismo literal. Hemos visto hasta qué punto la base del movimiento estaba compuesta de artesanos, de campesinos pobres y elementales, y de aquellos

sectores desplazados y rebeldes de las clases inferiores a los que Shaw apostrofaba llamándoles “pobres indignos” y a quienes Marx descalificaba con la denominación de lumpenproletariat. En uno de sus aspectos, el anarquismo se convirtió en el gran alzamiento de los desheredados, de todos los dejados de lado por el Juggernaut del progreso material del siglo XIX. Todas estas clases seguían su propio camino hacia la independencia y la individualidad. Incluso en los años sesenta del siglo XIX, cuando empezaron a unirse bajo las banderas negras del anarquismo, ya estaban siendo superadas como consecuencia de cambios profundos en la estructura de la sociedad, en la distribución de la riqueza y en los métodos de producción.

De la misma manera, los países y las regiones donde actuó con más fuerza el anarquismo, fueron aquellos en los que la industria estaba menos desarrollada y en los que más pobres eran los pobres. Cuando el progreso devoró los suelos clásicos del anarquismo, a medida que los obreros industriales sustituían a los artesanos y que los aristócratas se alejaban de la tierra y se integraban en la nueva plutocracia, el anarquismo empezó a perder sus principales fuentes de apoyo.

Entretanto, dejó de conquistar a aquellas clases más íntimamente implicadas en la tendencia a la centralización y la uniformidad. Burócratas, hombres de negocios y tenderos han dado pocos reclutas a la causa anarquista pese al desprecio que les mostraba Marx como fenómeno petit-bourgeois. Incluso entre los obreros industriales, los anarquistas sólo consiguieron victorias temporales y limitadas. Cierto es que los

obreros industriales de Barcelona siguieron dirigidos por los anarquistas hasta 1939, pero eran en gran parte campesinos andaluces expulsados de la tierra por su extrema miseria. También es cierto que el anarcosindicalismo dominó durante un largo periodo el movimiento sindical francés y desempeñó un papel importante en los movimientos obreros holandés e italiano. Pero fueron triunfos equívocos, pues el sindicalismo representaba en realidad un compromiso con la tendencia a la centralización. Trataba, como apuntaba Malatesta, de imitar demasiado estrechamente las formas políticas e industriales de la época, de oponerse a las organizaciones masivas del estado y de la industria mediante las organizaciones masivas de los trabajadores. Se alejaron finalmente del anarquismo para convertirse en parte del orden centralista al que se habían opuesto al principio. La CGT francesa pasó del control anarquista a manos de reformistas como Jouhaux para pasar a las de los comunistas. Incluso la CNT, tentada siempre por el reformismo, envió por fin a sus dirigentes al gobierno español. Pocas dudas puede haber de que si la República hubiera sobrevivido se habría desplazado en la misma dirección que la CGT francesa. Su alianza con la UGT socialista en 1938 fue un signo de la dirección en que se estaba moviendo. Así, a la larga, el movimiento anarquista sufrió una derrota casi total en sus intentos de ganarse a los obreros industriales.

También sufrió las consecuencias de la debilidad de su propia táctica revolucionaria. La acción anarquista, que tenía la virtud de la espontaneidad, tenía también la debilidad de una falta de coordinación casi completa. En las mentes de los anarquistas más conspiradores sin duda existían los programas de la gran

estrategia que a la postre iría de la mano con la revolución social del reino milenario. Pero la historia de la rebelión anarquista muestra sólo una confusa mezcla de pequeñas insurrecciones, actos de violencia individuales y huelgas que servían a veces para mantener a la sociedad en un estado de tensión, pero sin obtener resultados duraderos. Las rebeliones anarquistas típicas fueron levantamientos locales como los de Benevento, Zaragoza y Lyon, fácilmente sofocados debido a su aislamiento, y que, por su fracaso, conducían al descrédito de la causa anarquista a ojos de la población en general. Cierto que en España llegó a existir algo parecido a una situación revolucionaria después de que los anarquistas y sus aliados de la CNT hubieron derrotado el levantamiento de los generales en Cataluña y Levante al principio de la guerra civil española. Pero el acontecimiento les fue impuesto a los anarquistas; no fue creado por ellos, y su falta de coherencia organizativa les impidió conservar las ventajas que habían ganado. Al cabo de unos meses la revolución se les había escapado de las manos. De hecho, los anarquistas mostraron en todas partes que eran unos rebeldes improvisados altamente individualistas. En este papel tuvieron éxito a veces, pero jamás demostraron capacidad alguna para el esfuerzo sostenido que hace triunfar y consolida una revolución.

En relación con el fracaso de los anarquistas como activistas revolucionarios estaba la debilidad de sus propuestas prácticas para la sociedad que seguiría a su revolución hipotética. Había mucha honestidad en su negativa a hacer planes elaborados del nuevo mundo que esperaban crear. Pero su desinterés por tratar de formular propuestas específicas les condujo a

producir una visión vaga y superficial de una sociedad idílica en la que el instinto de ayuda mutua permitiría que los hombres crearan una variedad de relaciones cooperativistas, inimaginables en el esclavizado presente. Gentes primitivas y de mentalidad mesiánica como los campesinos andaluces podían aceptar esta visión y dar vida por sus propios anhelos milenarios al Reino de Dios en la tierra, en el que todos los hombres vivirían en una sencilla fraternidad. Los intelectuales y artistas lo aceptarían también como una especie de mito de trabajo, en torno al cual podían cristalizar sus propias fantasías y especulaciones. Pero las gentes trabajadoras y de clase media corrientes, influidas por el culto a los hechos del siglo XIX, rechazaron la visión anarquista porque, a diferencia de las imágenes proféticas de H. G. Wells, le faltaba la tranquilizadora concreción y precisión que deseaban.

Otra característica inquietante del futuro anarquista era que su realización quedaba aplazada indefinidamente hasta el día del ajuste de cuentas milenario. Era una especie de empanada revolucionaria suspendida del cielo y se esperaba que la gente ayunara hasta el momento del banquete. Los anarquistas seguidores de Bakunin y Kropotkin eran absolutistas políticos y sociales. Desplegaban un desprecio infinito y lleno de coherencia hacia las reformas parciales o hacia el tipo de mejoras salariales y en las condiciones de trabajo que los sindicatos trataban de conseguir y los patronos benevolentes ofrecían. Creían que todas estas ganancias serían temporales e ilusorias, y que únicamente el reino milenario anarquista mejoraría realmente la condición de los pobres. Muchos de estos últimos pensaban de otra manera, y seguían a los

reformistas. Hasta qué punto estuvieron en lo cierto –y estuvieron equivocados los anarquistas– en términos puramente materiales lo ha mostrado el radical cambio de carácter del capitalismo moderno, que ha conducido a un ensanchamiento notable del nivel de vida y al alcance del tiempo libre en el mundo occidental, Y también a la aparición del estado del bienestar, que embota insidiosamente el filo del resentimiento.

Así, el movimiento anarquista no ha presentado una alternativa al estado o a la economía capitalista que convoca de un modo estable a un sector amplio de la población mundial. También ha fracasado, a largo plazo, en la competición con los demás movimientos radicales que han sido sus contemporáneos históricos: las variedades del marxismo por la izquierda y las variedades del fascismo por la derecha.

Inicialmente, durante la década de 1870 y principios de 1880, los anarquistas consiguieron éxitos considerables a expensas de los marxistas en los países latinos. Después de esta época, con la excepción de España, estuvieron en rápida retirada ante los fuertes partidos políticos y sindicatos creados, primero por los socialdemócratas y después por los comunistas. La organización de los marxistas ha estado más unificada, ha sido más eficaz y ha inspirado mayor confianza. Sus promesas han sido más concretas e inmediatas. Han estado dispuestos a luchar por objetivos reformistas, y han ofrecido en su dogma de la dictadura del proletariado esa ilusión de manejar el poder sin aceptar la responsabilidad que anteriormente había seducido a los trabajadores al ver en el sufragio universal una

panacea universal. A todas estas ventajas marxistas se añadió finalmente el éxito de la revolución bolchevique, que colocó a los anarquistas, que no habían realizado revolución alguna, en una situación de desventaja final. El atractivo de Rusia perduró lo suficiente para alejar del anarquismo a los elementos más radicales de la juventud de países como Francia e Italia, en los cuales el anarquismo había reclutado anteriormente a sus más entregados militantes.

En lo que se refiere al fascismo y al nazismo, esas manifestaciones toscas y primitivas del impulso centralista que caracteriza a nuestra época, el movimiento anarquista se mostró impotente para combatirlos eficazmente en los países que dominaba e invadía, aunque individualmente muchos anarquistas se afirmaron a sí mismos con un heroísmo que llegaba hasta el sacrificio. Solamente en España ofreció el anarquismo organizado una resistencia decidida. Y también aquí, a pesar de su enorme seguimiento, entró en colapso de manera dramática y repentina el día en que el general Yagüe y sus columnas avanzaron por Barcelona sin que una sola fábrica fuera a la huelga y sin que se alzara en sus calles una sola barricada. Fue la última y mayor derrota del movimiento anarquista histórico. Ese día dejó de existir virtualmente como causa viva. Han quedado solamente anarquistas, y la idea del anarquismo.

Pero ¿tan completamente negativa es su historia? De hecho, el movimiento anarquista consiguió éxitos locales y limitados cuando se contentó con abandonar el futuro a su suerte y trató de aplicar las ideas libertarias a problemas concretos e

inmediatos. La toma de las fábricas y servicios públicos en Barcelona, la creación efectiva de colectivizaciones campesinas en la España rural, la Ucrania de Makhno; los movimientos de educación juvenil y de adultos en España antes de la guerra civil, las instituciones de ayuda mutua creadas por anarquistas judíos en Gran Bretaña y en Estados Unidos, todas estas realizaciones pueden parecer modestas en comparación con los grandes objetivos revolucionarios del movimiento anarquista en sus períodos más optimistas, pero mostraron un aspecto concreto del anarquismo que cuando menos esbozaba una alternativa a la vía totalitaria.

Pero estos ejemplos dispersos de esfuerzos anarquistas constructivos nos ofrecen unas sugerencias: nada más. No demuestran que una sociedad anarquista completa, tal como la contemplaba por ejemplo Kropotkin, podía llegar a existir, o si en este caso, podría funcionar. Mostraba simplemente que en ciertas circunstancias favorables y limitadas los métodos voluntarios de organización de las relaciones económicas e industriales resultaban ser cuando menos tan prácticos como los métodos autoritarios.

Hasta aquí lo relativo al movimiento anarquista histórico. Las causas perdidas pueden ser las mejores –y generalmente lo son–; pero cuando han perdido ya nunca triunfarán. Y así es, probablemente, para bien. Las causas son como los hombres, y debe permitírseles morir pacíficamente para que quede espacio para los nuevos movimientos que ocuparán su lugar y que, acaso, aprenderán de sus virtudes y de sus debilidades.

Las ideas, en cambio, no tienen edad, pues quedan libres del peso acumulado por la locura colectiva humana, que destruye finalmente lo mejor de los movimientos. Y cuando nos volvemos hacia la idea anarquista, comprendemos que no es sólo más antigua que el movimiento anarquista histórico: se ha difundido también mucho más allá de las fronteras de éste. Godwin, Tolstoi, Stirner o Thoreau han hecho aportaciones a la idea anarquista desde fuera del movimiento e incluso en oposición a él. Y las huellas de esta idea no solamente pueden encontrarse en el anarquismo organizado sino también en movimientos como los populismos ruso y norteamericano, el federalismo español y el agrarismo mexicano. Ha proporcionado a los nacionalistas indios la técnica de la resistencia pasiva que venció en el gran conflicto con los dominadores británicos. Y ha contribuido a inspirar a algunos de los movimientos que en nuestra propia época se han alzado valerosamente para oponerse a la tendencia totalitaria, como el kibutz israelí, el movimiento comunitario aldeano de la India y las Credit Unions de Norteamérica.

Pero hay un camino más general y profundo por el que la idea anarquista puede conservar una finalidad y una función en nuestro mundo moderno. Reconocer la existencia y la fuerza abrumadora del impulso hacia la centralización universal que todavía domina el mundo no significa aceptarlo. Si los valores humanos han de sobrevivir, ha de oponerse un contra-ideal al objetivo totalitario de un mundo uniforme. Y ese contra-ideal existe, precisamente, en la visión de la libertad pura que ha inspirado a los escritores anarquistas y cuasi-anarquistas a partir de Winstanley en el siglo XVII. Obviamente, este ideal no

es inmediatamente realizable, y, puesto que es un ideal, probablemente no se realizará jamás. Pero la presencia misma de un concepto de la libertad pura como éste puede ayudarnos a juzgar nuestra situación y a vislumbrar nuestros objetivos. Puede ayudarnos a conservar e incluso a ampliar aquellas zonas en las que todavía funcionan los valores personales. Puede ayudarnos en la urgente tarea de la pura y simple supervivencia, a superar las críticas décadas venideras hasta que pierda impulso el movimiento hacia la centralización mundial, como todos los movimientos históricos, y las fuerzas morales que dependen del juicio y de la opción individuales puedan reafirmarse en medio de su corrupción.

El ideal anarquista puede cumplir muy bien esta finalidad, tal como lo habrían acordado sus primeros exponentes, mediante el impacto de sus verdades en espíritus receptivos más que por la nueva creación de formas de organización que han quedado anticuadas o por la imitación de métodos insurreccionales que ya fracasaron en el pasado. La herencia que ha dejado el anarquismo al mundo moderno ha de buscarse en unas cuantas vidas inspiradas de autosacrificio y entrega como las de Malatesta y Louise Michel. Y, sobre todo, en la incitación a volver a una concepción moral y natural de la sociedad que encontramos en los escritos de Godwin y Tolstoi, de Proudhon y Kropotkin. En el estímulo que dieron estos autores al gusto mismo por la libre opción y por la libertad de juicio, que la sociedad moderna tan insidiosamente ha obligado a cambiar, a la mayoría de los hombres, por los bienes materiales y la ilusión de la seguridad. Los grandes anarquistas nos llaman a alzarnos sobre nuestra propia base moral como una generación

de príncipes: A hacernos conscientes de la justicia como un fuego interior. Y a aprender que las débiles y apacibles voces de nuestro corazón hablan con más verdad que los coros de la propaganda que asaltan diariamente nuestros oídos. “Mirad en las profundidades de vuestro propio ser –decía Peter Arshinov, el amigo de Makhno–. Buscad la verdad y realizadla vosotros mismos. En ninguna otra parte la hallaréis.” En esta insistencia en que la libertad y la realización moral de uno mismo son interdependientes, y la una no puede existir sin la otra, reside la enseñanza ultima del anarquismo verdadero.

POST SCRIPTUM

El anarquismo fue escrito entre 1960 y 1961, y apareció en 1962. He elegido como fecha tope del libro el año 1939, año en que terminó la guerra civil española y quedó destruido el más impresionante de los movimientos históricos anarquistas. Me pareció una fecha adecuada para poner fin a este estudio. Entre 1939 y 1961 el anarquismo no jugó un papel verdaderamente dramático en los problemas de ninguna nación. En el decenio posterior, sin embargo, las ideas de anarquismo han vuelto a rejuvenecer. Han estimulado a los jóvenes de edad y de espíritu, alterando el establecimiento de la derecha y de la izquierda.

Al escribir este libro no se me pasó por alto la posibilidad de esta evolución. Con todo, me he decidido a dejarlo intacto, añadiendo este epílogo sobre los últimos acontecimientos. Ya, entonces, dejé bien claro mi punto de vista sobre ese movimiento anarquista surgido de las actividades organizativas y de la inspiración de Bakunin en el decenio de 1860. Afirmé que había dejado de tener una relevancia real en el mundo moderno. Y continué afirmando: “No hay una razonable probabilidad de un renacimiento del anarquismo, tal como lo

hemos conocido, desde la fundación de la Primera Internacional en 1864”.

Contemplaba, aquí, al anarquismo como movimiento estructurado dentro de un período específico de la historia –movimiento que como todos los partidos políticos que quería rechazar había desarrollado sus propias ortodoxias de pensamiento, su rigidez de acción–. Un movimiento que llegó a dividirse en sectas, tan rigurosamente, opuestas como las que nacieron del primitivo cristianismo.

Lo que hemos visto en la última década a nivel casi mundial no ha sido el renacimiento del movimiento anarquista histórico, con su martirologio y sus contraseñas juntos. Lo que sobrevive, todavía, es un tipo de fe fosilizada, contenida principalmente entre los tenderos italianos y los cultivadores de viñas en Estados Unidos, por los trabajadores del mármol en Carrara, y por los refugiados españoles, que van envejeciendo y desapareciendo, rápidamente, en México y en el Languedoc. El fenómeno contemporáneo importante ha sido algo totalmente diferente. El despertar autónomo de la idea anarquista, con su poder extraordinario de renovación espontánea, se debe –como he hecho notar en el prólogo a la edición original de este libro– a su falta de cualquier forma de dogma fijo, a su variabilidad y, por ende, a su adaptabilidad.

El anarquismo es en su esencia un racimo, de actitudes en mutua relación, antidogmático y sin estructurar, que no depende, en su existencia, de ninguna organización estable. Puede, por tanto, florecer cuando las circunstancias le son

favorables, para volver, como planta del desierto, a adormecerse durante temporadas e incluso años, esperando las lluvias que le hagan retoñar. Contrariamente a la fe política ordinaria; en que la iglesia-partido se convierte en vehículo del dogma, el anarquismo no necesita un movimiento para seguir adelante. De hecho, muchos de sus maestros más importantes han sido hombres solitarios, hombres consagrados como Godwin, Stirner e incluso Proudhon. Este rechazó con tenacidad la idea de que había inventado un ‘‘sistema” o de que se pudiera formar un partido en torno a su doctrina.

Lo sucedido durante el despertar del anarquismo en los últimos años es una explosión de las ideas aportadas por las doctrinas libertarias esenciales, y los métodos vinculados a ellas. Es una superación de las viejas organizaciones anarquistas, una creación de nuevos tipos de movimientos, nuevos modos de acción radical. Pero reproduce, con un grado sorprendente de fe –incluso entre los jóvenes que apenas conocen la palabra anarquismo– las ideas esenciales sobre la nueva configuración deseable de la sociedad, transmitidas por los pensadores seminales de la tradición libertaria. Tradición que va desde Winstanley en el siglo XVII hasta escritores como Herbert Read y Paul Goodman en nuestro tiempo.

El intervalo entre 1939 y los primeros años de la década de 1960 puede describirse con cierta brevedad. No puede, sin embargó, pasarse por alto. Durante este ocaso del anarquismo surgieron ciertas tendencias que se han acentuado, todavía más, en el neoanarquismo de los años transcurridos desde 1960.

El comienzo de la segunda guerra mundial, así como la victoria del general Franco en España, acabó de completar la derrota del anarquismo como movimiento internacional, proceso comenzado en 1917. Durante la ocupación de Europa por el ejército alemán los únicos anarquistas en libertad y en acción estaban en Inglaterra, Estados Unidos, Suecia, Suiza y en los estados más liberales de América latina. Las naciones que habían creado los grandes movimientos históricos –Francia y España, Rusia e Italia– vivían bajo regímenes totalitarios que hacían imposible toda actividad descubierta. Además, el estancamiento a que había llevado a los anarquistas europeos el desánimo después de la caída de Barcelona, les impidió jugar un papel importante en el movimiento de resistencia a la ocupación alemana entre 1939 y 1945.

El letargo del movimiento se extendió, incluso, a los españoles que, en los años treinta, habían aparecido como la gran esperanza de una revolución libertaria llena de éxito. Desde 1939, pequeños grupos de la FAI sostuvieron una breve lucha de guerrilla en los montes de Andalucía. Hubo algunas incursiones a través de los Pirineos, desde Francia, pero apenas si tuvieron importancia. El anarquismo español, quedó reducido a un movimiento de refugiados enquistado en los recuerdos del pasado. Incluso ahora, con la creciente inquietud dentro de España, apenas si hay pruebas de que los refugiados anarquistas –o los anarquistas del interior del país– hayan dado pruebas significativas de influencia en el movimiento de resistencia que está surgiendo a comienzos de los ´70.

Durante la segunda guerra mundial –algo bastante inexplicable– fue en los países de lengua inglesa donde el anarquismo demostró su mayor vitalidad, en el sentido de interpretar la tradición bajo nuevas formas. Las ideas más creativas, sin embargo, vinieron de escritores libertarios que no pertenecían al movimiento organizado. En una gran medida, durante los años cuarenta, los mundos literarios de Londres, Nueva York y San Francisco repitieron los acontecimientos de París en la década de 1890. Inglaterra se convirtió durante un período de tiempo, en el centro real del pensamiento anarquista seminal. Volvió a aparecer *Freedom*, el viejo periódico de Kropotkin. El que esto escribe, uno de los directores de *Freedom*, fundó también la revista literaria *Now* en la que colaboraron muchos escritores ingleses, americanos y refugiados franceses y belgas, simpatizantes del anarquismo. Se estableció una estrecha relación entre los que quedaban del viejo movimiento surrealista, dirigido por André Bretón, y los intelectuales anarquistas tanto de Inglaterra como de Estados Unidos. En Estados Unidos el anarquismo estaba representado por hojas de propaganda de vieja solera y de orientación tradicional en italiano, español y hebreo. Se publicaban, además, revistas semiliterarias tales como *Retort, Why* y la más importante, *Politics* cuyo director, Dwight Macdonald, se consideraba entonces como anarquista.

El anarquismo vino a ser el credo dominante de algunas escuelas de poetas jóvenes ingleses en los años cuarenta. Tales son los neoapocalípticos y neorrománticos de Inglaterra y el movimiento pre-beat de San Francisco. En estos círculos, llegaron a ser figuras clave algunos escritores, particularmente

entusiastas del anarquismo –Herbert Read, Alex Comfort y George Woodcock en Inglaterra–. Kenneth Rexroth, Paul Goodman y Robert Duncan en Estados Unidos. Denise Levertov primero en Inglaterra y después en América.

Durante los años cuarenta las perspectivas anarquistas se abrieron en dos direcciones importantes. Desde Kropotkin, los teóricos libertarios han tratado de relacionar sus doctrinas a las ciencias del hombre hacia mediados del siglo XX, el lugar que la biología había ocupado en las especulaciones del autor de la Ayuda mutua fue asumido por la psicología. Alex Comfort escribió sobre la psicología del poder (*Authority and Delinquency in the Modern State*, 1950), y Herbert Read aplicó las ideas de Freud, Jung y Adler a la crítica política y estética. Las enseñanzas de Erich Fromm (particularmente *El miedo a la libertad*) y de Wilhelm Reich (de modo especial las aplicadas a los problemas libertarios en los ensayos de Marie Louise Berneri) tuvieron una notable atracción para los intelectuales anarquistas del tiempo.

La otra nueva orientación fue un reconocimiento intensificado de la necesidad de un nuevo tipo de educación a fin de que los hombres apoyen y acepten la libertad. A este respecto, *Education throught Art* y *The Education of Free Men* de Herbert Read no sólo tuvieron un efecto amplio y profundo sobre los métodos de enseñanza de muchos países, sino que ofrecieron a los anarquistas nuevas técnicas revolucionarias. Por la transformación de las escuelas, sustituyendo la educación de los sentidos por la educación del espíritu, Read enseñó el tipo de transformación pacífica de la sociedad. Era

un sueño que los socialistas, hacía tiempo, esperaban poder alcanzar.

El final de la segunda guerra mundial supuso un modesto despertar del movimiento anarquista en todos los países. Una excepción fueron los países dominados por los comunistas y por los dictadores supervivientes del ala derecha, especialmente de España y Portugal. Pero fue, en su mayoría, una reunión de veteranos. Después de muchos años, se celebró en Berna, 1946, el primer congreso internacional para conmemorar el setenta aniversario de la muerte de Bakunin. A excepción de dos delegados de Francia, que habían cruzado ilegalmente la frontera, y del que esto escribe que venía de Inglaterra, el congreso estuvo compuesto por representantes de las tres regiones lingüísticas de Suiza. Hubo también italianos, alemanes, polacos y franceses que no representaban a nadie más que a sí mismos ya que habían pasado la guerra como refugiados en Suiza. El congreso fue un gesto sin consecuencia, ya que de él no surgió organización alguna. Los posteriores congresos de París, Carrara y otras partes, han fracasado, también, en la creación entre los anarquistas de una cooperación internacional valiosa. A pesar de que volvieron a resurgir las federaciones nacionales en Francia, Inglaterra, Italia y en otras partes, no adquirieron la importancia que tuvieron sus predecesoras antes de la revolución rusa.

Se ha de afirmar, con todo, que ha habido un resurgimiento de la idea anarquista. Y éste ha tenido lugar, sobre todo, fuera de los grupos y federaciones portadores de la tradición nacida de Bakunin y Malatesta. La década crucial fue la de 1960. Los

años cincuenta, el decenio de la juventud cauta y empollona, fue un período de hibernación para las ideas anarquistas. El anarquismo contribuyó, quizás un poco, a la filosofía ecléctica de los novelistas y poetas rebeldes. Pero hasta el final de la década no tuvo un renovado interés por la doctrina general que comenzaba a surgir. De repente, la idea parecía flotar, nuevamente, en el aire y la canalizó en dos direcciones diferentes.

Hubo, en primer lugar, un interés por la investigación. El anarquismo clásico había quedado bastante relegado al pasado, como material para historiadores. A mediados de los años cincuenta en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, empezaron a aparecer las biografías de los grandes maestros anarquistas. Aparecieron también las primeras historias objetivas del movimiento –la primera de la serie, la incompleta *Historia de la anarquía*, de Alain Sergent y Claude Harmel, aparecida en 1949–. Vino después la definitiva *Historia del movimiento anarquista en Francia, en 1955* por Jean Maitron. Le siguieron la primera edición de este libro en 1962 y el de James Joll, *Los anarquistas*, en 1964. Y el relato, parcial y restrictivo, pero lleno de vida, *El anarquismo*, de Daniel Guerin, aparecido en 1965.

Paralelo a esta actividad de cara a los estudiosos, que en las dos décadas pasadas ha producido una literatura seria sobre las ideas y hechos anarquistas, de que no se disponía en el pasado, está el nuevo resurgimiento del anarquismo. Nos encontramos con un nuevo anarquismo –expresado a veces en formas borrosas y otras en formas nítidas–, que se apodera

rápidamente de los jóvenes como credo político. Lo encontramos de modo especial entre los intelectuales y estudiantes de muchos países de Europa y América.

Como la Nueva Izquierda en sus más amplias aplicaciones, el movimiento que podríamos llamar neoanarquismo tenía una doble raíz. En parte era fruto de la experiencia de aquellos que se encontraron envueltos en las campañas de los derechos civiles hacia mediados de los años cincuenta. Y en parte, de las grandes protestas contra el armamento nuclear en Inglaterra durante los primeros años del sesenta. Algunos de los intelectuales anarquistas y activistas de los años cuarenta, como Herbert Read, Alex Comfort y Laurie Hislam, fueron puntos de enlace entre el anarquismo clásico y los jóvenes que se agolpaban detrás de las banderas de la Campaña por el Desarme Nuclear y su rama más militante, el Comité de los Cien. Dentro del Comité de los Cien –como sucede siempre que el pacifismo militante se enfrenta a un gobierno, irremediablemente entregado a preparaciones bélicas– apareció, de forma espontánea, un sentimiento antiestatal. Era un sentimiento anarquista todavía sin denominar, y unos argumentos para el empleo de métodos de acción directa apoyados por los anarquistas. Como resultado, comenzaron a aparecer grupos de jóvenes en toda Inglaterra sin una mayor conciencia de las tradiciones del movimiento anarquista histórico. Se aliaron con sus veteranos que seguían dirigiendo *Freedom*.

Los anarquistas –tanto en el nuevo como en el viejo sentido– se convirtieron en vocero y elemento activo de la vida política

inglesa. Eran pocos en comparación de los grandes partidos políticos, pero más numerosos y más influyentes de lo que habían sido en el pasado en Inglaterra. Sus actividades van desde las bombas de la Angry Brigade (que con limitación característica inglesa no ha producido ni un muerto) a la fundación, por Colin Ward, de una revista mensual, *Anarchy*. Su tirada fue superior a cualquiera de las revistas anarquistas desde que en la década de 1890 empezaron a aparecer en París las revistas literario-libertarias. A través de *Anarchy* –más flexible y madura en sus planteamientos que cualquier literatura americana del neorradicalismo– los neoanarquistas británicos establecieron una red de influencias en las universidades. Consiguieron una nueva generación de escritores simpatizantes, como Alan Sillitoe, Colin MacInnes y Maurice Cranston. Llegaron a establecer, incluso, contactos dentro de las profesiones, especialmente con arquitectura y urbanismo. Fue aquí donde las viejas ideas anarquistas de descentralización y armonización de la vida rural y urbana tuvieron un gran impacto. Si los jóvenes rebeldes británicos se unieron a los comunistas en los años treinta, en la década del sesenta se hicieron anarquistas. Anotemos el cambio: se hicieron más que se unieron. Un cambio del corazón más que un carnet de partido.

Sin duda uno de los factores que hicieron popular al anarquismo entre los jóvenes –no sólo entre los estudiantes– fue su oposición a las culturas cada vez más tecnológicas de Europa Occidental, Norteamérica, Japón y Rusia. En este contexto, nos olvidamos fácilmente –ya que los anarquistas

ortodoxos nunca le aceptaron– de que la figura mediadora principal fue Aldous Huxley.

Su experimentación de la droga psicodélica, su pacifismo y su reconocimiento de pionero de los peligros de la explosión demográfica se combinaban en una visión que anticipaba muchos de los elementos de la "contracultura" de los años sesenta y primeros del setenta. En *Un mundo feliz*, aparecido en la década de 1930, había presentado ya Huxley la primera visión de alerta sobre la existencia de falta de espíritu, materialista, que podría crear una sociedad dominada por la centralización tecnológica. En su prólogo a la edición de 1946, Huxley concluía que sólo por la descentralización y simplificación radical de la economía y por una política "kropotkinesca y cooperativa", se podrían evitar los peligros implícitos en las tendencias sociales modernas. En sus últimos escritos *El fin y los medios*, *Un mundo feliz revisitado* y en su novela *Viejo muere el cisne*, Huxley aceptaba de un modo explícito la validez de la crítica anarquista de la sociedad existente. Su última novela, *Island*, es el enfoque más cercano a la Utopía anarquista que haya hecho escritor alguno desde que William Morris escribiera *Noticias de Ninguna Parte*.

A veces, sobre todo en Estados Unidos, la gran convocación de las ideas libertarias ha llevado a su adulteración. El anarquismo aparece con frecuencia como el único elemento con un clima de rebelión, un marco de insurrección del espíritu, más que como una nueva ideología revolucionaria. Nos sentimos mezclados con las corrientes del leninismo y del marxismo primitivo, con rasgos de la psicología heterodoxa no

sólo de Reich sino también de R. D. Laing. Con recuerdos del movimiento comunitario de los días de la frontera americana, y frecuentemente, con grandes ingredientes de misticismo, neo-budismo y cristianismo tolstoiano. Esta negativa a aceptar una línea teórica definida, expresada en un amplio antagonismo hacia un pensamiento estructurado y en una tendencia a rechazar no sólo el historicismo, sino la historia, dan a entender que ninguno de los líderes de las revueltas de estudiantes americanos –como las de Columbia y Berkeley, o las algaradas de estudiantes alemanes, o de los militantes de entre los Zengaguren de Japón– puede llamarse anarquista en sentido completo. Sin embargo, la mayoría de ellos habían leído a Bakunin, a Marx y al Che Guevara.

En los miembros de tales movimientos ha habido un abanico de tendencias que van desde el anarquista raro, convencido, perspicaz, a los militantes temporales, cuyas motivaciones eran anárquicas más que anarquistas, alimentadas por la frustración más que por el pensamiento. Es significativo que ninguno de estos movimientos creó ni una sola obra teórica en el campo del pensamiento anarquista, que se pueda comparar con las aparecidas en la época de Proudhon, Kropotkin o incluso Herbert Read.

En realidad, estos movimientos no pueden llamarse anarquistas. No realizan los criterios que ya hemos juzgado como necesarios. Tales son: la presentación de una crítica libertaria y sólida de la sociedad tal como es, una contravisión de una posible sociedad justa, y un medio para avanzar o pasar de una a otra. Al mismo tiempo, en todos estos movimientos,

que rechazan los viejos partidos de izquierda con tanta fuerza como la estructura política existente, la llamada del anarquismo fue fuerte y comprensible. Con su talante, con su insistencia en la espontaneidad, en la flexibilidad teórica, la sencillez de vida, el amor y el odio, como elementos complementarios y necesarios de la acción social e individual, el anarquismo arrastra a los que rechazan la impersonalidad de las instituciones masivas y los cálculos pragmáticos de los partidos políticos.

A efectos de la organización social, el rechazo anarquista del estado y su insistencia en la descentralización y las responsabilidades de base popular, han encontrado un fuerte eco en el movimiento contemporáneo. Este postula que su democracia no sea representativa sino participativa y que su acción sea directa. La frecuencia del tema del control de la industria por parte de los trabajadores en tantos manifiestos del radicalismo contemporáneo muestra una influencia constante de las ideas de Proudhon a los anarcosindicalistas. En la insurrección de París de 1868, sobre la que los líderes de la Federación Anarquista Francesa reconocían no tener influencia alguna como organización, esta tradición surgió del pasado de una manera impresionante cuando los trabajadores no sólo fueron a la huelga, sino que ocuparon sus fábricas. En Francia, a pesar de un control tan prolongado y tan aplastante de los sindicatos por parte del aparato comunista, los recuerdos del pasado, cuando los anarquistas les condujeron como organizaciones de lucha, no estaban muy enterrados. La clase trabajadora militante de Francia sigue estando inspirada en su mayoría –cualquiera que sea su filiación política– por una

fe en la competencia del trabajador para controlar sus propios asuntos. Esta competencia deriva no tanto de lo que pudo escribir Marx cuanto *De la capacidad política de las clases obreras* de Proudhon.

Los sucesos de 1968 en Francia pueden considerarse, en efecto, como un fenómeno típico del brote espontáneo de las ideas anarquistas y de sus tácticas dentro de una situación. La mayoría de los actores no se consideran como anarquistas y saben poco de la historia anarquista o de los escritos clásicos libertarios. Los viejos intelectuales que representaban ante el público el anarquismo de Francia no tuvieron ningún papel en la inspiración del hecho. Estuvieron activos algunos grupos anarquistas de estudiantes disidentes. Y hubo también elementos anarquistas entre los situacionistas y los líderes del movimiento del 22 de marzo. No obstante, no siempre era fácil determinar hasta qué punto, por ejemplo, las ideas que actuaban sobre los consejos de trabajadores derivaban de las teorías de la Izquierda Comunista Alemana, que ciertamente influyeron en los situacionistas, y hasta qué punto de las tradiciones anarcosindicalistas resurgentes.

El espectáculo de la bandera negra del anarquismo ondeando junto a la bandera roja del socialismo sobre la Sorbona y la Bolsa, era un verdadero símbolo de la actitud ecléctica hacia las doctrinas revolucionarias que inspiraron a la mayor parte de los estudiantes y obreros rebeldes. Debemos separar a los grupúsculos de maoístas y trotskistas, que estuvieron casi al margen del espíritu del movimiento. De aquí que hubiera ciertos momentos de confusión, particularmente cuando los

demagogos de la situación, apoyándose en la llamada romántica del pasado, se presentaron a sí mismos, como Daniel Cohn-Bendit, como los herederos de Bakunin. Cohn-Bendit demostró lo vano de sus pretensiones anarquistas cuando declaró en lo más álgido de la revuelta de París: “Pedimos libertad de expresión dentro de la facultad, pero se la negamos a los proamericanos”. En otras palabras, libertad para algunos, pero para otros, la negación de la libertad.

Fue entre los miembros anónimos del movimiento de mayo de 1968 donde el espíritu anarquista apareció con frecuencia en sus formas más puras. Me viene a la memoria especialmente un póster anónimo como expresión de todo lo que era bueno e idealístico en los movimientos de juventud de los años sesenta. “¡La sociedad de alienación ha de desaparecer de la historia. Estamos inventando un mundo nuevo y original. La imaginación se está apoderando del poder!” Adviértase el empleo de palabras. No los hombres tocando el poder, ni los partidos tocando el poder, ni siquiera los estudiantes tocando el poder, sino ¡la imaginación! Ciertamente ¡es la única manera de tocar el poder sin corromperlo!

La misma palabra imaginación nos lleva a lo que quizá fue la manifestación más notable del despertar del anarquismo en años recientes –la vinculada a los provos y a los kabouters de Holanda–. Los provos eran francamente anarquistas, conocedores de la herencia que les habían transmitido los líderes anarco-pacifistas holandeses del pasado, Dómela Nieuwenhuis y Bart de Ligt. El nombre –provos– era una

contracción de provocation. Y fue precisamente por la provocación en forma de demostraciones ruidosas, de hechos excéntricos, de formas originales de mutua ayuda, e incluso de tumultos, como sacudieron al pueblo de la aceptación complaciente del estado de bienestar. Lo que hacían era dar a la doctrina y a la práctica de la rebelión un nuevo giro. Querían que la tensión de estar buscando siempre un paraíso libertario –que siempre muerde a todo anarquista– fuera por sí misma una bomba que se había de usar para aguijonear a los gobiernos a mostrar su cara. Los débiles provocan; los fuertes se gastan de mala gana.

El movimiento provo se dispersó en 1967. A primeros de 1970 aparecieron los kabouters (o duendes), con el intento constructivo de cambiar la sociedad desde dentro sin esperar a la revolución para transformarla del mito a la realidad. Captaron la imaginación de los habitantes de Ámsterdam hasta tal punto que en las elecciones municipales de junio de 1970 pudieron elegir cinco delegados dentro de un concejo de 45 miembros.

Uno de los aspectos chocantes del neoanarquismo contemporáneo –e incluso del tradicional en cuanto que el viejo movimiento (como sucedió en Inglaterra) se ha extendido como resultado de las corrientes existentes– es que se ha convertido, como muchos movimientos de protesta modernos, en una corriente de los jóvenes y especialmente de los jóvenes de la clase media. Esta tendencia se puso incluso de manifiesto al principio de los años sesenta. En 1962, la revista anarquista británica, *Freedom*, publicaba un estudio interesante sobre la

ocupación de sus lectores. Sólo el 15 por ciento, si llegaba, pertenecía a los grupos tradicionales de trabajadores y campesinos.

Del 85 por ciento de trabajadores de “cuello blanco” el grupo más numeroso era de profesores y estudiantes. Había también muchos arquitectos y doctores, así como artistas científicos y periodistas. Más significativo todavía era el cambio de clase entre los jóvenes: 45 por ciento sobre sesenta de los lectores eran obreros manuales, frente al 23 por ciento de los mismos en los años treinta y el 10 por ciento en los años veinte. Una proporción muy similar se encontraría en los movimientos anarquistas y afines en la mayoría de los países occidentales.

El nuevo libertarianismo es esencialmente una rebelión –no de los no privilegiados– sino precisamente de los privilegiados que han comprendido la futilidad de la abundancia como una meta. Nos recuerda fuertemente el movimiento de los nobles que se sentían culpables en Rusia durante el siglo XIX.

Quizá la única nación del mundo donde todavía existe el neo-anarquismo entre los no privilegiados sea la India. Gandhi se declaró anarquista en muchas ocasiones –un anarquismo suyo particular–. Trazó el plan, en parte tomado de sus lecturas de Tolstoi y de Kropotkin, y en parte apoyado en la base de las tradiciones comunitarias de la India, de una sociedad descentralizada basada en comunas populares autónomas. Precisamente porque los discípulos de Gandhi en el Congreso no apetecían el poder, su aldea india no surgió nunca. Pero uno de los movimientos anarquistas contemporáneos más

importantes es sardovaya, el movimiento dirigido por Vino va Bhave y Jayaprakash Narayan. Trató de hacer realidad el sueño de Gandhi por medio del gramdam –propiedad comunal de la tierra.

En 1969, 140.000 aldeas –un quinto de las aldeas de la India– se habían declarado a favor de los gramdam. Aunque hasta el momento representa gestos más que logros concretos, es quizás el empeño más ambicioso de las ideas anarquistas básicas en el mundo contemporáneo.

Podemos apreciar sin duda cambios profundos en las formas de relación social como fruto de los movimientos libertarios contemporáneos.

Podemos también apreciar un aumento en el compromiso de los trabajadores para decidir en el lugar del trabajo y en el desarrollo de las formas de democracia más directa y más sensible a las condiciones modernas. Pero es poco probable que el éxito general desemboque en la sociedad no-gubernamental en la que sueñan y han soñado siempre los libertarios.

El valor del anarquismo se ha de ver fundamentalmente en su fuerza como idea inspiradora, como visión de actuación. Su importancia quedó ya afirmada por Herbert Read, el poeta anarquista, cuando contempló su vida y la importancia de ésta –y también la importancia del anarquismo– en el libro terminado poco antes de morir, en 1968, *El culto de la sinceridad*:

Mi comprensión de la historia de la cultura me ha convencido de que la sociedad ideal es un punto en un horizonte que retrocede. Nos movemos con firmeza hacia él, pero nunca lo alcanzaremos. A pesar de ello, debemos empeñarnos con pasión en la lucha inmediata.

G. W.

Vancouver, julio de 1973.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Una bibliografía completa de la literatura anarquista exigiría bastante más espacio que el texto de esta obra. En 1897 Max Nettlau había encontrado ya suficiente material de esta índole para llenar un volumen bastante largo, y serían necesarios otros dos o tres volúmenes para ampliar su tarea hasta 1939.

La relación que presento aquí está formada por las obras que me han resultado más útiles al escribir mi propia historia. Hay algunas omisiones deliberadas. Respecto de Proudhon, Godwin y Kropotkin, he señalado solamente obras clave o recientes, pues mis biografías de estos autores (la de Kropotkin escrita en colaboración con Ivan Avakumovií) contienen ya bibliografías amplias a las que remito al lector particularmente interesado. Me he abstenido de relacionar la copiosa (y en gran parte secundaria) literatura panfletaria de los anarquistas. También he omitido las publicaciones periódicas: las más importantes se hallan ya claramente identificadas en el texto.

Algunas de las obras incluidas, como las de Max Nettlau, G. D. H. Colé, Rudolf Rocker, P. Eltzbacher y E. V. Zenker, iluminan la historia general del anarquismo. Otras se aplican en particular a determinadas personalidades o acontecimientos, o a aspectos especiales del anarquismo que en muchos casos

ponen de manifiesto los títulos mismos. He incluido unas cuantas obras literarias representativas de la influencia de las ideas o de la historia anarquistas, pero también aquí me he limitado a tocar una pequeña zona de un campo bastante amplio.

Además de relacionar las principales obras publicadas que he utilizado, he de mencionar mi particular deuda con el acogedor personal, que me ha ayudado mucho, del Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam, el cual me ha permitido leer enteramente las considerables colecciones de borradores y notas dejadas por el extinto Max Nettlau. Al igual que los volúmenes publicados por él, este material es una fuente inestimable de hechos sobre los acontecimientos y personalidades anarquistas de finales del siglo XIX y principios del XX. He recurrido también a la correspondencia y a las notas de las conversaciones que durante los últimos veinte años he tenido con personas directa o indirectamente relacionadas con la historia anarquista; mencionaré particularmente a J. García Pradas, Lilian Wolfe, André Prudhommeaux, Vernon Richards, Giovanna Berneri, Herbert Read, S. Fleshin y Mollie Steimer, y, entre los que han muerto desde entonces, a Marie Louise Berneri, G. P. Maximoff, Frederick Lohr, Rudolf Rocker, Mat Kavanagh y Luigi Bertoni. Cualquiera que sea la información que les debo a estas personas, quisiera subrayar que las conclusiones son mías.

ÁLVAREZ JUNCO, José: La ideología política del anarquismo español (1868-1910), Madrid, 1976.

ADAMIC, Louis: Dynamite: The Story of Class Violence in America, Londres, 1931.

ANDREWS, Stephen Pearl: The Science of Society, Nueva York, 1852.

ANDRIEUX, Louis: Souvenir d´un préfet de pólice, 2 vols., París, 1906-1910.

ARVON, Henry: L´anarchisme, París, 1951. [Hay trad. catalana: Edicions 62, Barcelona.]

AVELING, Edward y Eleanor Marx: The Working-Class Movement in America, Nueva York, 1891.

BAILIE, W.: Josiah Warren, The First American Anarchist, Boston, 1906.

BAKUNIN, MICHAEL: Confession, París, 1932. [Hay trad. cast.: Labor, Barcelona, 1976.]

: God and the State, Boston, 1893. [Hay trad. cast.: Júcar, Madrid, 1976.]

: Lettres a A. Herzen et N. Ogareff, Michel Dragomanoff, ed. París, 1896.

: Marxism, Freedom and the State, Londres, 1950.

: Oeuvres, 6 vols., París, 1896-1914.

: The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, G. P. Maximoff, ed. Glencoe, 111, 1953. [Las ediciones Tierra y Libertad publicaron en Barcelona, en 1938, unas Obras de Bakunin traducidas al castellano.]

BASCH, Víctor: L´Individualisme anarchiste: Max Stirner, París, 1894.

BÉÁRD, Mary Ritter: A Short History of the American Labour Movement, Nueva York, 1928.

BELLEGARRIGUE, Anselme: Au fait! Au fait! Interpretation de L´idee democratique, París y Toulouse,1848.

BERENS, L. M.: The Digger Movement in the Days of the Commonwealth, Londres, 1906.

BERNERI, Camillo: Guerre de classes en Espagne, París, 1938.

: Peter Kropotkin: His Federalist Ideas, Londres, 1942.

BERNERI, Mane Louise: Journey Through Utopia, Londres, 19 JO. [Hay trad. cast.: Proyección, Buenos Aires.]

: A Tribute, Londres, 1949.

: Neither East nor West, Londres, 1952.

BERKMAN, Alexander: The ABC of Anarchist Communism, Londres, 1942.

: The Bolshevik Myth, Nueva York, 1925.

: Prison Memoirs of an Anarchist, Londres, 1926.

BERNSTEIN, Eduard: Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution, Londres, 1930.

BESLAY, Charles: Mes souvenirs, París, 1873.

: La verité sur la commune, París, 1877.

BOLLOTEN, Burnett: The Grand Camouflage: The Communist Conspiracy in the Spanish Civil War, Londres, 1961. [Hay trad. cast.: Caralt, Barcelona, 1975; y JUS, México, 1962.]

BONDURANT, Joan V.: Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict, Princeton, 1958.

BORGHI, Armando: Mussolini Red and Black, Nueva York, 1935.

BORKENAU, Franz: The Spanish Cockpit, Londres, 1937.

BOURGUIN, Hubert: Les systemes socialistes, París, 1923.

BRADEMAS, John: Anarcosindicalismo y revolución en España, 1930-1957, Barcelona, 1974.

BRAILSFORD, H. N.: Shelley, Godwin and their Circle, Londres, 1913.

BRENAN, Gerald: The Spanish Labyrinth, Londres, 1943. [Hay trad. cast.: Ruedo Ibérico, París, 1962.]

BRISSENDEN, Paul F.: The IWW: A Study of American Syndicalism, Nueva York, 1919.

BROGAN, D. W.: Proudhon, Londres, 1936.

BURKE, Edmund: Reflections on the Revolution in France, Londres, 1970. [Hay trad. cast.: Instituto de Estudios Políticos, Madrid.]

BURNS, C. Delisle: Principies of Revolution, Londres, 1920.

CARPENTER, Edward: My Days and Dreams, Londres, 1916.

CARR, E. H.: Michael Bakunin, Londres, 1937. [Hay trad. cast.: Grijalbo, Barcelona, 1970.]

: The Romantic Exiles, Londres, 1933/Nucva York, 1961. [Hay trad. cast.: Anagrama, Barcelona, 1969.]

: Studies in Revolution, Londres, 1950. [Hay trad. cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1970.]

CHAMBERUN, W. H.: The Russian Revolution, Londres, 1935.

: Chronique du mouvement socialist en Russie (Documento confidencial del cual el Ministerio del Interior ruso distribuyó un centenar de ejemplares), San Petersburgo, 1890.

COEURDEROY, Ernest: Jours d'exil. Bruselas, 1854.

COLÉ, G. D. H.: British Working Class Politics, 1852-1914, Londres, 1941.

: A Short History of the British Working Class Movement, 1787-1947, Londres, 1952.

: Socialist Thought, 4 vols., Londres, 1953-1958. [Hay trad. cast.: Fondo de Cultura Económica, México.]

COMMONS, J. R. y otros: History of Labour in United States, 4 vols., Nueva York, 1918-1935.

: Compte rendu analytique des séances du Congrés Anarchiste tenu a Ámsterdam, aoüt, 1907, París, 1908.

CONRAD, Joseph: The Secret Agennt Londres, 1907. [Hay trad. cast.: Emecé, Buenos Aires.]

: Under Western Eyes, Londres, 1911.

CUADRAT, Xavier: Socialismo y anarquismo en Cataluña. Los orígenes de la CNT, Madrid, 1976.

DAVID, Henry: the History of the Haymarket Affair% Nueva York, 1936.

DÉJACQUE, Joseph: L´Humanisphere, París, 1899.

: La question révolutionnaire, Nueva York, 1854.

DESJARDINS, Arthur: P.-J. Proudhon. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, 2 vols., París, 1896.

DEWAR, Hugo: Assassins at Large, Londres, 1951.

DIEHL, Karl: Uber Socialismus, Kommunismus und Anarchismus, Jena, 1911.

DOLLEANS, Éduard: Histoire du mouvement ouvrier, 2 vols., París, 1936- 1939.[Hay trad. cast.: Zero, Madrid, 1973, 3 vols.]

: Proudhon, París, 1948.

DRAPER, Theodore: The Roots of American Communism, Nueva York, 1957.

DROZ, Édouard: P.-J. Proudhon, París, 1909.

DUBOIS, F.: Le peril Anarchiste, París, 1894.

DUMARTHERAY, François: Aux travailleurs manuels partisans de l´action politique, Ginebra, 1876.

ELORZA, Antonio: El anarcosindicalismo español bajo la Dictadura (19231930). La genesis de la Federación Anarquista Ibérica. Madrid, 1974-1975.

ELTZBACHER, P.: Anarchism, Nueva York, 1908.

FAURE, Sébastien: La Douleur universelle, París, 1895.

: L´Encyclopédie anarchiste, 4 vols., París, s.f.

FIGNER, Vera: Memoirs of an Revolutionist, Nueva York, 1927. FLEISHER, David: William Godwin: A Study in Liberalism, Londres, 1951.

FOOTMAN, David: Red Prelude, Londres, 1944.

FOSTER, William Z.: History of the Three Internationals, Nueva York, 1955.

FRIBOURG, E. E.: L´Association Internationale des travailleurs, París, 1871.

GALENSON, Walter (ed.): Comparative Labor Movements, Nueva York, 1952.

GERTH, Hans (ed.): The First International: Minutes of the Hague Congress of 1872, Madison, 1958.

GIDE, Charles: A History of Economic Doctrines o Londres, 1917. (Hay trad. cast.: Ed. Anaya.]

: Communist and Co-operative Colonies, Londres, 1930.

GLASIER, J. Bruce: William Morris and the Early Days of the Socialist Movemento Londres, 1921.

GODWIN, William: An Account of the Seminary That Will Be Oponened on Monday the Fourth Day of August at Epson in Surreyy Londres, 1783 (anónimo).

: The Enquirery Londres, 1797.

: An Enquiry Concerning the Principies of Political Justicem and Its Influence on General Virtue and Happiness, 2 vols., Londres, 1793. Facsímil de la 3.a ed., con notas e introducción de F. E. L. Pries- tley, Toronto, 1946. [Hay trad. cast.: Ed. Americalee.]

: History of the Commonwealth of England, 4 vols., Londres, 18241828.

: Things as They Are, or The Adventures of Caleb Williams, Londres, 1794.

: Thoughts on Man, Londres, 1831.

GOLDMAN, Emma: Anarchism and Other Essays, Nueva York, 1911.

: Living My Life, Londres, 193-1.

: My Disillusionment in Russia% Nueva York, 1923.

: My Further Disillusionment with Russia, Nueva York, 1923.

GÓMEZ CASAS, Juan: Historia de la FAI, Madrid, 1977.

GRAVE, Jean: L´anarchie, son but, ses moyens, París, 1899.

: L´ndividu et la societé, París, 1897.

: Le Mouvement Libertaire sous la Troisiéme Republique, París, 1930.

: La Société future, París, 1895.

: La Société mourante et l´anarchie, París, 1893.

GRAY, Alexander: The Socialist Tradition: Moses to Lenin, Londres, 1946.

GROSS, Feliks (ed.): European Ideologies, Nueva York, 1948.

GUÉRIN, Daniel: La lutte des classes sous la l.re Répuhlique, París, 1946. (Hay trad. cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1974.]

GUILLAUME. James: L´Internationale: documents et souvenirs, 4 vols., París, 1905-1910.

HAMON, Augustin: Psychologie de l´anarchiste-socialiste, París, 1895.

HARÉ, Richard: Pioneers of Russian Social Thought, Londres, 1951.

: Portraits of Russian Personalities Between Reform and Revolution, Londres, 1959.

HARRIS, Frank, The Bomb, Londres, 1908.

HAUBTMANN, Pierre: Marx et Proudhon, París, 1947.

HEPNER, Benoît P.: Bakounine et le panslavisme révolutionnaire, París, 1950.

HERBERT, Eugenia W.: The Artist and Social Reform: France and Belgium, 1885-1898, New Haven, 1961.

HERZEN, Alexander: From the Other Shore, Londres, 1956, Nueva York, 1956.

: My Past and Thoughts, 6 vols., Londres, 1924-1927.

HILTON-YOUNG, W.: The Italian Lefty Londres, 1949.

HINDS, William A.: American Communities, Chicago, 1902. .

HOBSBAWM, E. J.: Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries, Manchester, 1959. [Hay trad. cast.: Col. Ariel Quincenal, Ariel, Barcelona, 1968.]

HOLLOWAY, Mark: Heavens on Earth, Londres, 1951.

HOSTETTER, Richard: The Italian Socialist Movement, vol. I: Origins (l860-1882) y Princeton, 1958.

HUNTER, Robert: Violence and the Labor Movement, Nueva York, 1914.

HUXLEY, Aldous: Brave New World, Londres y Nueva York, 1932. [Hay trad. cast.: Plaza Janés, Barcelona, 1969.]

JAMES,. Henry: The Princess Casamassima, Londres y Nueva York, 1886. [La ed. Aguilar de Madrid ha publicado una trad. cast. de Obras escogidas de Henry James.]

JELLINEK, Frank: The Civil War in Spain, Londres, 1938.

: The Paris Commune, Londres, 1937.

JOLL, James: The Second International, Londres, 1955.

KAMINSKI, H. E.: Bakounine, la vie d´un révolutionnaire, París, 1938.

:Ceux de Barcelone, París, 1937.

KENAFICK, K. J.: Michael Bakunin and Koel Marey Melbourne, 1948.

KROPOTKIN, Peter: the Conquest of Bread, Londres, 1906. [Hay trad. cast.: Zero, Madrid, 1973.]

: Ethics: Origin and Development, Nueva York, 1924. [Hay una trad. cast., publicada sin indicación de fecha por la Editorial Maucci de Barcelona.]

: Fields, Factories and Work, shops, Londres, 1899.

: The Great French Revolution, Londres, 1909.

: Ideáls and Realities in Russian Literature, Londres, 1905.

: Kropotkin´s Revolutionary Pamphlets, Roger Baldwin, ed., Nueva York, 1927.

: Memoirs of a Revolutionist, Boston, 1899.

: Modern Science and Anarchism, Londres, 1912.

: Mutual Aid: A factor in Evolution, Londres, 1902.

: Paroles d´un révolte, París, 1885.

: The Russian Revolution and Anarchism, Londres, 1907.

: The State: Its Historic Role, Londres, 1898.

LABRY, Raoul: Herzen et Proudhon, París, 1928.

LAGARDELLE, Hubert: Le Socialisme ouvrier, París, 1911.

LAIDLER, Henry W.: Social-Economic Movements, Nueva York, 1947.

LEFRANCAIS, Gustave: Souvenirs d´un revolutionnaire, París, 1902.

: Le Proces des anarchistes devant la pólice correctionnelle et la cour d´appel de Lyont Lyon, 1883.

LEVAL, Gastón: Social Reconstruction in Spain, Londres, 1938.

: Espagne Libertaire 1936-1959, París, 1971.

LIGT, Bart de: The Conquest of Violence, Londres, 1937.

LISSAGARAY, P. O.: History of the Commune of 1877, Londres, 1886. LIVERMORE, Harold: A History of Spain, Londres, 1959.

LORENZO, César M.: Les anarchistes espagnols et le pouvoir, 1868-1969, París, 1969.

LOYIS, Paul: Histoire du socialisme en France, París, 1950.

LUBAC, Henri de: the Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon, Londres, 1948.

LYTTON, Edward Bulwer: The Corning Racey Londres, 1871.

MACKAY, J. H.: The Anarchists, Boston, 1891.

MAITRON, Jean: Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)./ París, 1955.

MAKHNO, Néstor: La Revolution russe en Ukrain, París, 1927.

MALATESTA, Errico: Anarchy, Londres, 1949. [Hay trad. cast.: Ruedo Ibérico,' París.]

MALATO, Charles: De la Commune a l´anarchie, París, 1894..

: Philosophie de l´anarchie, París, 1889.

MALÓN, Benoît: Histoire du socialisme, París, 1882-1885.

MALUQUER DE MOTES, Jordi: El socialismo en España, 1833-1868, Barcelona, 1977.

MANUAL, Frank H.: The Politics of Modern Spain, Nueva York, 1938.

MARTÍ, Casimir: Orígenes del anarquismo en Barcelona, Barcelona, 1959.

MARTIN, James J.: Men Against the State, Nueva York, 1957.

MARX, Karl: La Miserie de la philosophie, París, 1847. [Hay trad. cast.: Jucar, Madrid, 1974.1

MAXIMOFF, G. P.: Constructive Anarchism, Chicago, 1952.

: The Guillotine at Work.: Twenty Years of Terror in Russia, Chicago, 1940.

MEAKER, Gerald H.: The revolutionary left in Spain, 1914-1923, Stanford, 1974. [Hay trad. cast.: La izquierda revolucionaria m España, Ariel, Barcelona, 1977.]

MICHEL, Louise: La Commune, París, 1898.

MICHELS, Robert: Political Parties, Londres, 1915.

MONTSENY, Federica: Militant Anarchism and the Reality in Spain, Glasgow, 1937.

MORE, Sir Thomas: Utopia, trad. inglesa de Ralph Robinson, Londres, 1551. [Hay trad. cast.: Bruguera, Barcelona, 1975.]

MORRIS, William: The Letters o/William Morris, Philip Henderson ed., Londres, 1950.

: News from Nowhere, Londres, 1891. [Hay trad. cast.: Zero, Madrid, 1972.]

MORTON, A. L., y George Tate: The British Labour Movement, 17701920, Londres, 1956.

MUMFORD, Lewis: The Story of Utopias, Nueva York, 1922.

NETTLAU, Max: Der Anarchismus von Proudhon a Kropotkin. Berlín, 1927.

: Anarchisten und Social-Revolutionare, Berlín 1931.

: Bibliographie de Vanarchie, Bruselas, 1897.

: Der Vorfrühling der Anarchie, Berlín, 1925 [las ediciones Cénit han publicado en Francia, sin indicación de fecha pero con posterioridad a 1939, una traducción castellana de la Breve historia de la anarquía, de Nettlau].

: La prémiere Internationale en Espagne (1868-1888), Dordrecht, 1969.

NEW YORK STATE JOINT LEGISLATIVE COMITTEE Investigating Seditious Activities: Revolutionary Radicalism, 4 vols., Albany, 1920.

NOMAD, Max: Apostles of Revolution, Nueva York, 1933.

: Rebels and Renegades, Nueva York, 1932.

ORWELL, George: Homage to Catalonia, Londres, 1938. [Hay trad. cast.: Ariel, Barcelona, 1970.]

: 1984, Londres y Nueva York, 1949. [Hay trad. cast.: Salvat, Barcelona.]

PAINE, Thomas: The Selected Works of Thomas Paine, Howard Fast (ed.), Nueva York, 1945.

PARSONS, A. R. y otros: Anarchism. Its Philosophy and Scientific Basis, Chicago; 1887.

PATAUD, E., y E. Pouget: Syndicalism and Co-operative Commonwealth, Oxford,. 1913.

PEASE, Edward R.: A History of Fabian Society, Londres, 1916.

PEIRATS, José: La CNT en la revolución española, Toulouse, 1952-195 3.

PELLOUTIER, Fernand: Histoire des Bourses de Travail, París, 1902.

PETERGORSKY, D. W.: Left Wing Democracy in the English Civil War, Londres, 1940.

PIROU, Gaétan: Georges Sorel, París, 1927.

PLAMENATZ, J. P.: The Revolutionary Movement in France, 1811-187 7, Londres, 1952.

PLANCHE, Fernand, y Jean Delphy: Kropotkine, París, 1948.

PLEKHANOV, G. V.: Anarchism and Socialism, Chicago, 1908.

POSTGATE, R. W.: How To Make a Revolution, Londres, 1934.

: The Workers' International, Londres, 1920.

PREAUDEAU, Marc de: Michel Bakounine: Le Collectivisme dans L´international, París, 1912.

PROUDHON, Pierre Joseph: Avertissement aux Propietaires, Besançon y París, 1841.

: Les Confessions d´un révolutionnaire, París, 1849.

: Correspondance, 14 vols., París, 1874-1875.

: De la capacité politique des classes ouvrieres, París, 1865.

: De la justice dans la revolution et dans l´église, 3 vols., París, 1858.

: De L´utilité de la célebration du dimanche, Besançon, 1839.

: Du principe de l´art et de sa destination sociale, París, 1865.

: Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, París, 1863. [Hay trad. cast.: Aguilar, Madrid, 1971.]

: Essai de grammaire genérale, Besançon, 1839 (publicado anónimamente).

: La guerre et la paix, 2 vols., París, 1861.

: Idée genérale de la revolution au XIX siecle, París, 1851.

: Oeuvres Completes, 26 vols., París, 1867-1870.

: Philosophie du progres, Bruselas, 1853.

:Qu est-ce que la propriété? ou recherche sur le principe du droit et du gouvememento París, 1840, traducido al inglés como What is pro- perty?, por Benjamín Tucker, Princeton, 1876. [Hay trad. cast.: Tusquets, Barcelona, 1975.]

: Solution du probléme social, París, 1848.

: Systeme des contradictions économiques ou philosophie de la misere, 2 vols., París, 1846, traducido al ingles como System of Economic Contradiction: or, the Philosophy of Misery, por Benjamin Tucker, Boston, 1888. [Hay trad. cast.: Júcar, Madrid, 1975, 3 vols.] (Además de las traducciones castellanas realizadas por Pi y Margall, que se citan en el texto, existen otras reediciones o traducciones; merece destacarse que la Editorial Americalee ha publicado recientemente las Confesiones de un revolucionario y el Sistema de las contradiciones económicas.)

PUECH, J.-L.: Le Proudhonisme dans l´association internationale des travailleurs, París, 1907.

PYZIUR, Eugene: The Doctrine of Anarchism of M. A. Bakunin, Milwaukee, 1955.

RABELAIS, François: Gargantúa y Pantagruel, trad. inglesa de Sir Thomas Urquhart y Peter Le Motteux, Londres, 1653-1694. [Hay trad. cast.: Aguilar, Madrid, 1967.]

RAE, John: Contemporary Socialism, Londres, 1884.

RAMUS, Pierre: William Godwin der Thtoretiker des Kommunistischen Anarchismus, Leipzig, 1907.

READ, Herbert: Anarchy and Order, Londres, 1954. [Hay trad. cast.: Ed. Américalee.]

: Existentialism, Marxism and Anarchism, Londres, 1949.

: The Philosophy of Anarchism, Londres, 1940.

: Poetry and Anarchism, Londres, 1938. [Hay trad. cast.: Ed. Americalee.]

: The Politics of the Unpolitica, Londres, 1943.

RECLUS, Élisée: Correspondance, 3 vols., París, 1911-1925.

RICHARDS, Vernon: Lessons of the Spanish Revolution, Londres, 1953.

ROCKER, Rudolf: Anarcho-Syndicalism, Londres, 1938.

: Johann Most: das Leben eines Rebellen, Berlín, 1924.

: The London Years, Londres, 1956.

: Nationalism and Culture o Los Ángeles, 1937. [Hay trad. cast.: Eds. Americalee y Cajica.]

: Pioneers of American Freedom, Los Ángeles, 1949.

RODWAY, A. E. (ed.): Godwin and the Age of Transition, Londres, 1952.

RUEHLE, Ono: Karl Marx: His Life and Works, Londres, 1929. -

RUSSELL, Bertrand: Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism, Londres, 1918. [Hay trad. cast.: Aguilar, Buenos Aires.)

SACCO, Nicola, y Bartotomeo Vanzetti: Letters of Sacco and Vanzetti, M. D. Frankfurter y G. Jackson (eds.), Nueva York, 1928.

SAINTE-BEUVE, Charles Augustin: P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspóndase, 1838-1848, París, 1872.

SANTILLÁN, D. A. de: Después de la revolución, 1937.

:Contribución a la historia del movimiento obrero español, Puebla, Mex., 1962-1971.

SENDER, Ramón: Siete domingos rojos, Colección B alagué, Barcelona, 1932.

SERGENT, Alain, y Claude Harmel: Histoire de l´anarchie, París, 1949.

SHELLEY, Percy Bysshe, The Complete Works of Shelley, 10 vols., Londres, 1926-1929.

SIMMONS, Ernest J.: Tolstoi, Boston, 1946.

SOREL, Georges: Les illusions du progrés, París, 1909.

: Réflexions sur la violence, París, 1908.

SOUCHY, Augustin: The Tragic Week in May, Barcelona, 1937.

SPOONER, Lysander: Poverty: Its illegal Causes and Legal Cure, Boston, 1846.

STEKLOFF, Y. M.: History of the First International, Londres, 1928.

STIRNER, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Berlín, 1845.

: Die Geschichte der Reaktion, Berlín, 1852.

SWIFT, Jonathan: Gulliver´s Travels, Londres, 1726. [Hay trad. cast., varias ediciones; entre ellas, se cita la publicada por Editorial Peuser.]

TERMES, Josep: Anarquismo y sindicalismo en España. La primera Internacional, (1864-1881, Barcelona, 1972.

THOMAS, Hugh: The Spanish Civil War, Londres, 1961. [Hay trad. cast.: Grijalbo, Barcelona, 1977.]

TOLSTOI, León: El reino de Dios está dentro de vosotros, La esclavitud de nuestra época y Lo que yo creo; pueden consultarse en castellano las Obras Completas publicadas por la editorial Aguilar de Madrid.

TRIDON, André: The New Unionism, Nueva York, 1914.

TUCKER, Benjamín: Instead of a Book, Nueva York, 1893.

VARLET, Jean: Explosion, París, 1793.

VENTURI, Franco: Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia, Londres, 1960.

VIZETELLY, E. A.: The Anarchists: Their Faith and Record, Londres, 1911.

VOLINE (seudónimo de V. M. Eichenbaum): Nineteen-Seventeen: The Russian Revolution Betrayed, Nueva York, 1954.

: The Unknoown Revolution, Nueva York, 1955.

WARREN, Josiah: Equitable Commerce, New Harmony, 1846.

: True Civilization, Boston, 1863.

WEILL, G.: History du mouvement social en France, 18J2-1902y París, 1904.

WELLS, Herbert George: Men Like Gods, Londres, 1923.

WILDE, Oscar: The Soul of Man Under Socialism, Londres, 1891. [Hay trad. cast.: Tusquets, Barcelona, 1975.]

WINSTANLEY, Gerrard: Gerrard Winstanley: Selections from his Works y Leo- nard Hamilton (ed.), Londres, 1944.

: The Work of Gerrard Winstanley, G. H. Sabine (ed.), Ithaca, Nueva York, 1941.

WOODCOCK, George: Pierre Josepb Proudhon, Londres, 1956.

: William. Godwin, Londres, 1946.

WOODCOCK, George e Iván Avakumovic: The Anarchist Prince: A Biography of Peter Kropotkin, Londres, 1950.

YARMOLINSKY, A.: Road to Revolution, Londres, 1957.

YAROSLAVSKY, E.: History of Anarchism in Russia, Londres, sin fecha (hacia 1936).

YELENSKY, B.: In the Struggle for Equality, Chicago, 1958.

YELLEN, Samuel: American Labor Struggles, Nueva York, 1936.

ZENKER, E. V.: Anarchism, Londres, 1898.

ZILLIACUS, K.: The Russian Revolutionary Movement, Londres, 1905.