Germinal
Revista de Estudios Libertarios
4 - octubre 2007

3 **El anarquismo individualista de William Godwin**
Raquel Sánchez

27 **Desarrollo y debates en los grupos anarquistas de la FAI en el Madrid republicano**
Julián Vadillo

67 **El puño del artista**
Óscar Sánchez Vadillo

103 **La educación social en el anarquismo**
Paco Madrid

121 **Recensiones**

129 **Materiales**

137 **Centros de documentación**

141 **Convocatorias**

Germinal

Revista de Estudios Libertarios

Consejo de Redacción

José María Fernández Paniagua, Alfredo González, Elena Sánchez Gómez, Julián Vadillo Muñoz

Comité Científico

Maurizio Antonioli (Università di Milano), Gianpietro Berti (Università di Padova), Richard Cleminson (University of Leeds), Roger Dadoun (Université Paris-Sorbonne) Joel Delhom (Université de Bretagne-Sud), Alejandro Díez Torre (Universidad de Alcalá de Henares), Luis Dorrego (New York University in Madrid), Isabel Escudero Ríos (UNED), Christian Ferrer (Universidad de Buenos Aires), Agustín García Calvo (Universidad Complutense de Madrid), Roberto Giulianelli (Università Politecnica delle Marche), José Luis Gutiérrez Molina (Universidad de Cádiz), Luigi di Lembo (Università di Firenze), Nelson Méndez (Universidad Central de Venezuela), Teresa Oñate Zubía (UNED), Philippe Pelletier (Université Lyon 2), Pablo M. Pérez (Universidad de Buenos Aires), Paul Preston (London School Economics), Giorgio Sacchetti (Università di Trieste), Eugenio Trías (Universitat Pompeu Fabra), Salvo Vaccaro (Università di Palermo), Alfredo Vallota (Universidad Simón Bolívar de Caracas), Gianni Vattimo (Università di Torino), Claudio Venza (Università di Trieste)

Correspondencia: *Apartado de Correos 95 19200 Azuqueca de Henares (Guadalajara) y germinalrevista@yahoo.es*

Imprime: *Queimada; c/ Salitre, 15 - 28012 Madrid*

ISSN: *1886-3019* **Depósito Legal**: *M-18718-2006*

Boletín de suscripción

Nombre: _____ Apellidos: _____

Dirección: _____

Código Postal: _____ Localidad: _____

País: _____ Correo electrónico: _____

Deseo suscribirme a la Revista de Estudios Libertarios durante un año (2 números):

España ❑ 16 € - Europa ❑ 20 € - Resto ❑ 25 € *y como forma de pago elijo:*

❑ Transferencia a la cuenta 2100 – 5684 – 32 – 0100086559 (a nombre Julián Vadillo)

❑ Recibo a mi cuenta corriente de la entidad _____

con número _____ de la sucursal de _____

Firma

El anarquismo individualista de William Godwin

Raquel Sánchez

A pesar de que William Godwin murió hace ya casi dos siglos, sus obras pueden aún suministrarnos multitud de ideas con las que alimentar la renovación de nuestro panorama político. Enredadas en otras muchas reflexiones propias de su época, hay en Godwin una serie de intereses que le convierten en un pensador moderno, preocupado por cuestiones de plena actualidad. Entre ellas cabría destacar sobre todas las demás su extremado individualismo que, en realidad, esconde el miedo a que el hombre, cada hombre, quede diluido en el conjunto de la sociedad, perdido su potencial entre las convenciones sociales en las que nos vemos apresados, dispersas sus energías en un intento de adaptación a las normas impuestas por los poderosos o por las instituciones. Al lado de esta preocupación fundamental, se hallan presentes en Godwin otros elementos de análisis como su propuesta de transformación gradual de la sociedad por las vías de la reforma y la educación, su alarma ante la destrucción de la naturaleza o su interés por la igualdad entre los sexos, al considerar el matrimonio, según él mismo escribió, el peor de los monopolios, por cuanto implicaba el sometimiento de la mujer al hombre.

Procedencia y formación

Godwin nació en la Inglaterra de mediados del siglo XVIII (1756) y murió en el siglo siguiente, en 1836[1]. Su vida se enmarca, pues, en un momento especialmente interesante para la cultura europea, un momento en el que se consolidan los principios de la modernidad, en el que el discurso político abandona sus raíces teológicas y se vuelve hacia la reflexión sobre el hombre y su vida en sociedad. Una de las cuestiones que más llama la atención al acercarse a su pensamiento es precisamente cómo se conjugan en él (como en tantos otros pensadores de su generación) las herencias de

siglos anteriores, especialmente las herencias religiosas, con los argumentos racionalistas de los ilustrados franceses, y se mezclan con los planteamientos de los primeros liberales británicos. Godwin se educó en el seno de la disidencia religiosa de la Iglesia anglicana, la iglesia oficial. Su familia perteneció a una de las sectas protestantes más rígidas, vinculada al calvinismo europeo. Pese a que con la edad abandonó toda creencia espiritual, es indudable que su educación quedó marcada indefectiblemente por ella en un doble sentido. Por una parte, pudo estudiar en las escuelas que los disidentes habían creado para educar a sus jóvenes, ya que las universidades más prestigiosas estaban vedadas tanto para protestantes disidentes, como para católicos y judíos. Esto le dio a Godwin la oportunidad de entrar en contacto con autores y obras que difícilmente podría haber leído en Oxford o Cambridge, así como acceder a saberes que no eran los clásicos para la formación de un buen *gentleman* y de desarrollar hábitos de discusión intelectual que no eran frecuentes en las universidades anglicanas. Por otra parte, la rigidez del calvinismo y del puritanismo impuso en su reflexión una gran frialdad en la apreciación de las conductas humanas, lo que a la larga resultó un lastre para su obra, pues su impasible juicio difícilmente supo valorar la enorme fuerza de elementos como la violencia o el irracionalismo en el comportamiento social.

Su formación en las escuelas disidentes le condujo a la ordenación como pastor en Ware (Hertfordshire), aunque de forma paralela le iban abandonando sus ya endebles creencias religiosas, lo que a la larga se tradujo en una renuncia a su labor clerical y en su marcha a Londres para dedicarse plenamente a la escritura. Por aquella época, finales del siglo XVIII, la sociedad londinense se hallaba en un momento de gran ebullición intelectual, lo que creaba un clima muy propicio para los autores que acudían a la capital en busca de una oportunidad en el mundo de la escritura. En Londres se vinculó Godwin al círculo de escritores que pedían una reforma del sistema político. Allí se dedicó a la escritura de obras de tipo político e histórico y tuvo su gran oportunidad al serle ofrecida la dirección del periódico *Political Herald*, publicación muy influyente entonces y que defendía la posición política de la oposición liderada por lord Rockingham. Pese a la tentadora oferta, Godwin se negó a aceptar la colaboración en dicho periódico por razones de tipo moral, pues, según respondió, ni estaba dispuesto

a defender ideas que no compartía del todo y ni a vincularse a un partido político que le hubiera restado libertad de opinión. Tras deshechar la oferta, continuó trabajando como autor y periodista independiente, aceptando, eso sí, otros puestos menos comprometidos políticamente que además le permitían acercarse al mundo de los libros, como fue el de bibliotecario del British Museum.

La Revolución francesa

El estallido de la revolución en Francia trastocó completamente el mundo intelectual inglés, hasta tal punto que puede decirse que condicionó su evolución y el panorama de las ideas con las que este país entró en el siglo siguiente. En países vecinos como en España el impacto no fue menor, desde luego, pues recordemos cómo se impuso el llamado "cordón sanitario" de Floridablanca, que no fue otra cosa más que un muro de protección a la entrada de ideas del país de la revolución. Para Gran Bretaña, la revolución supuso un recorte en las libertades básicas que hasta el momento se habían ido afirmando en el país, libertades que constituían el orgullo de los ingleses y que les diferenciaban del resto de Europa. El impacto fue mayor durante la dictadura de Robespierre y la ejecución del rey Luis XVI en 1793, hasta el punto de que el gobierno inglés decidió suspender derechos tan básicos como el "habeas corpus" (1794). Antes de que esto sucediera y de que se desatara la represión política y la persecución de discrepantes políticos, el ambiente intelectual se había avivado considerablemente con el discurso del doctor Richard Price en una taberna londinense.

En su discurso, titulado *Discourse of the Love of Our Country*, el doctor Price demandaba una reforma política que hiciera compatibles las garantías civiles y el derecho a resistir al gobierno cuando éste sobrepasase sus atribuciones, derecho fundamentado en la fiscalización que del poder político debe tener su verdadera depositaria: la comunidad política. La respuesta de los sectores más conservadores no se hizo esperar y, a pesar de que algunos de ellos habían mantenido posiciones políticas cercanas a los radicales en la cuestión de la independencia de las trece colonias norteamericanas, se mostraron radicalmente en contra de cualquier manifestación que pudiera ser entendida como un apoyo a los revolucionarios franceses. El caso más conocido fue el de Edmund Burke con sus *Reflexiones sobre la revolución*

francesa, libro en el que contestaba al doctor Price y señalaba las diferencias entre los sistemas políticos de ambos países, mostrándose, como es de suponer, a favor del británico por su capacidad para mantener los valores de la tradición.

Como respuesta a Burke, los radicales orquestaron una campaña de respuesta destinada a defender la reforma política. Los radicales contaron con la desventaja de que la exacerbación de las pasiones nacionalistas en el seno de Gran Bretaña iba asociada a la defensa de un sistema político necesitado de reformas, contra el que tanto habían luchado y que en ese momento, la petición de tales reformas era entendida como un apoyo a las transformaciones que se estaban llevando a cabo en Francia. La cuestión se agravó cuando, terminada la revolución y habiendo llegado Napoleón Bonaparte al gobierno, éste decretó el bloqueo económico a Gran Bretaña con la intención de hundirla económicamente.

Durante todo el período que duró la controversia revolucionaria, Godwin se mantuvo al lado de los radicales, participó como abogado en los juicios contra los encausados por discrepar políticamente y contra los miembros de la London Corresponding Society, agrupación que se había creado para la defensa de las libertades frente a los ataques gubernamentales. Por otra parte, su gran contribución a dicha polémica fue la que a la larga se convertiría en su obra más famosa: *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, publicada en 1793, que tendría dos ediciones más en 1796 y 1798. Este libro, más conocido como Political Justice, recoge la esencia del pensamiento de nuestro autor[2]. Por lo que respecta a la controversia revolucionaria, el libro resultaba de poca utilidad, pues al contrario que otros escritos coyunturales, Godwin había escrito un libro de reflexión, un libro en que pretendía demostrar por medio de la deducción racional cómo se había conformado la sociedad política y sus injusticias y cómo se podrían dar los pasos para su transformación completa. De hecho, el gobierno no debió considerarlo un libro demasiado peligroso cuando dejó que circulara sin censurarlo, aparte de que en ningún momento se persiguió a su autor por escribirlo. Únicamente corrió peligro la persona de Godwin cuando se difundió el rumor de que había formado parte del grupo de editores que habían publicado *Los derechos del hombre*, de Thomas Paine, cosa que aún está por confirmar. Se dice que el ministro

William Pitt comentó que un libro tan abstracto y que costaba tres guineas, poco daño iba a hacer entre quienes apenas sabían leer y que no disponían ni de tres chelines para gastar en lujos. Lo que probablemente no previó Pitt fue que las agrupaciones de trabajadores del norte de Inglaterra, así como las de Escocia e Irlanda, hicieran ediciones clandestinas de la obra y que organizaran reuniones para su explicación entre los ambientes obreros.

Líneas generales del pensamiento de William Godwin

El pensamiento de William Godwin puede seguirse a través de la mencionada *Political Justice*, así como de otras obras de reflexión e investigación como *Thoughts on Man*, *The Enquirer*, *Of Population*, y de novelas, entre las que destaca *Things as they are or the adventures of Caleb Williams*[3]. En esencia, sus ideas se orientan a la liberación del ser humano de los condicionantes sociales que lo oprimen. El instrumento para esta liberación es el uso de la razón, la cual, en su desenvolvimiento, mostrará al individuo la verdadera causa de la esclavitud en la que vive. Sin embargo, este camino ha de hacerlo cada hombre por sí solo, pues es su razón particular la que, por medio de la disciplina y el estudio de la sociedad, le dará las claves que busca. De este modo, y como es fácil deducir, Godwin no ve otra forma de transformación social más que la reforma por medio de la aplicación de los dictados de la razón, proyectando la consecución de una sociedad más justa en un futuro en el que los individuos hayan desarrollado más atinadamente su capacidad de análisis. No presenta Godwin, sin embargo, mundos futuros en los que reinará la armonía universal, como sucede con otras concepciones políticas, sino que, por el contrario, está convencido de que nunca la razón deja de ofrecer a los hombres nuevas claves y que, por tanto, nunca se detiene el proceso de perfeccionamiento de los individuos. Por consiguiente, no existe un modelo al que llegar, un objetivo que cumplir, sino que en el camino está la clave de la reforma social, en el trabajo diario que realiza cada hombre en su perfeccionamiento individual. A mayor conocimiento, mayor justicia.

De ahí se pueden deducir las grandes claves que vertebran el pensamiento godwiniano: el racionalismo, el individualismo y la transformación social por medio de la reforma y la educación. El racionalismo se desprende con facilidad de todo cuanto aquí se ha dicho y nos permite establecer

la conexión entre las lecturas que realizó Godwin de la filosofía ilustrada francesa y de su educación calvinista.

Por lo que respecta a la transformación social, se abundará más en ello en estas páginas, aunque por el momento resultaría interesante resaltar el hecho que uno de los pilares de la filosofía godwiniana es su afirmación de que el mayor don del que puede disponer el hombre es el ocio. Esta afirmación, sobre la que tantas bromas se hicieron en su tiempo, tiene más contenido de lo que parece a primera vista. Evidentemente, y cualquier persona interesada en su trayectoria biográfica podrá comprobarlo, no estamos ante un autor que predicase la indolencia con el ejemplo, sino todo lo contrario. Para Godwin, el trabajo físico que realiza el hombre para pagar su supervivencia podría ser reducido al mínimo pues, afirma, una buena parte de ese trabajo se dedica a sostener la holganza de otros ya que el trabajador recibe una ínfima parte del sueldo que realmente le pertenece, y además, el hombre necesita para vivir mucho menos de lo que la sociedad exige. Con esto no hace Godwin una apología del estado primitivo sino que, siendo consciente de la buena influencia de las comodidades en la vida de las personas, apela a una reorganización del sistema económico establecido, una reorganización que permita garantizar la satisfacción de las necesidades mínimas a toda la población. El trabajo de todos contribuiría a la disponibilidad de una mayor cantidad de tiempo para la realización del verdadero trabajo que tiene encomendado el hombre: su autoperfeccionamiento por medio del desarrollo de la razón. Para ello ha de tener tiempo para dedicarse al ocio, a un ocio constructivo que le permita estudiar y debatir las ideas con otros seres humanos para ejercitarse en el uso de la razón.

El tercer pilar que sostiene el edificio del pensamiento de Godwin es su exacerbado individualismo. Desde el punto de vista de muchos especialistas, éste es uno de los puntos más débiles de su argumentación, pues anula la capacidad de movilización de sus ideas; sin embargo, el individualismo alcanza pleno sentido en el conjunto de su obra. Dado que el perfeccionamiento humano es el objetivo a alcanzar, ésta se convierte en una tarea que sólo puede realizar cada hombre por sí mismo. Ninguna instancia superior puede decirnos qué es lo que demanda la razón, pues todos los hombres disponen de ella y, dejados a su propia tarea de reflexión, llegarán a descubrirlo. Con esto asesta Godwin un golpe a aquellas filosofías que obligan a

los individuos a aceptar los dictados de quienes han sido iluminados, ya sea por Dios, ya sea por algún gurú de la revolución política. Evitando no caer en anacronismos, pero destacando el avance que supuso el pensamiento godwiniano al respecto, se observa en estas afirmaciones de nuestro autor una vacuna contra las doctrinas totalitarias de todo pelaje que tanto han hecho sufrir a la humanidad. El individualismo a ultranza preconizado por Godwin no tiene como contrapartida un aislamiento del hombre del entorno en el que vive. Godwin afirma que el individuo está inserto en un ambiente lleno de prejuicios que le condicionan, pero será a través del desbrozamiento de esos prejuicios como llegue a conocer la razón. El hombre está obligado a desprenderse de los prejuicios sociales viviendo dentro de ellos, conociéndolos y sabiendo cómo actúan sobre su derecho a la autonomía. En última instancia, de lo que se trata es que cada individuo sea consciente de que los condicionamientos sociales son imposturas, es decir, falacias sobre las que se ha construido un sistema de opresión que tiene en los gobiernos su máxima expresión. De los gobiernos se desprende todo un sistema de leyes y de sujeciones políticas, así como de sanciones de las injusticias sociales. Por eso, desde la perspectiva de Godwin todo gobierno es malo, pues en realidad no procede de los dictados de la razón sino de los deseos de unos grupos sociales por imponerse a otros mediante la fuerza. La expresión política de esa fuerza es el gobierno y la autoridad que de él se deriva, cuyo designio se halla siempre encaminado a acabar con la independencia y autonomía del ser humano.

Ideas políticas de Godwin

El pensamiento político de Godwin está orientado completamente hacia la dimensión ética. Su objetivo básico es desmitificar el significado del sistema de derechos y deberes establecido por el liberalismo para ofrecer una perspectiva distinta, basada en la moralidad, cuyo fundamento es, desde la óptica godwiniana, la justicia. En esta cuestión juega un papel destacado el componente utilitarista que contiene la reflexión de Godwin, tal y como ha sido señalado por algunos especialistas[4]. Sin embargo, hay que hacer notar que si bien el utilitarismo es elemento clave para entender las ideas godwinianas sobre los conceptos de derecho y deber, sus propuestas no entroncan con el utilitarismo clásico, a la manera de Bentham, pues la

diferenciación estricta que establecerá Godwin entre Estado y sociedad, hará innecesario el primero y, por tanto, su expresión máxima: la ley, algo en que se desvía completamente del benthamismo. Desde el punto de vista de nuestro autor, el deber constituye un determinismo ético que conduce a que cada individuo haya de ser empleado en la sociedad en función de sus más elevadas disposiciones para la realización de una determinada tarea. El deber es, por tanto, una obligación moral: "El deber es la forma según la cual cada individuo puede ser empleado del mejor modo para el bien general" (*Political Justice*).

Desde esta perspectiva, los derechos de los individuos no pueden ser más que facultades discrecionales que el hombre puede desarrollar en sociedad, y que necesariamente colisionarán en la vida comunitaria mientras los individuos no hayan alcanzado un grado de desarrollo moral lo suficientemente elevado como para ser conscientes de que en realidad, tales facultades discrecionales de acción no existen. Lo que realmente existe es el deber moral que conoce cuál es el camino de la justicia; y sólo hay un camino, que es el de la justicia moral. El hombre consciente seguirá inevitablemente ese camino, que es el camino establecido por la razón. Por lo tanto, no existen los derechos, sólo los deberes que marca la justicia moral. Este párrafo de *Political Justice* puede contribuir a entender mejor las aseveraciones de Godwin: "La moralidad no es nada más que el sistema que nos enseña a contribuir en toda ocasión a la extensión de nuestro poder, al bienestar y a la felicidad de cada existencia intelectual y sensible. No hay acción de nuestras vidas que no afecte, en alguna medida, a la felicidad. Nuestra propiedad, nuestro tiempo, y nuestras facultades pueden contribuir a este fin. Los períodos en los que la producción activa no puede ser fomentada, pueden ser empleados en su preparación. (...) Si, por tanto, cada una de nuestras acciones tiene repercusiones morales, se sigue que no tenemos derecho a elegirlas. Nadie puede mantener que tenemos un derecho a traspasar los dictados de la moralidad" (*Political Justice*).

Contemplando esta reflexión, puede afirmarse que para Godwin la libertad como derecho, no tiene ningún sentido. Sólo existe la libertad de elegir el camino trazado por la razón o de no elegirlo. La única libertad posible es la del conocimiento. Quien no conoce los designios de la razón y la justicia, no puede elegir nada. Quien conoce, puede elegir, pero sabiendo

que sólo hay un camino verdadero. Es lo que Godwin llama la doctrina de la necesidad.

Partiendo de este punto, a Godwin le resulta fácil deslegitimar el origen del Estado y del gobierno según los principios del liberalismo y, en particular, del contractualismo. Si no existen los derechos, nadie puede ceder nada a instancias superiores para que ejerzan el gobierno en su nombre. Por otra parte, y aquí entran en juego sus alegatos a favor del individuo, no puede exigirse obediencia a quien no sancionó el pacto de cesión de soberanía: "Si el gobierno está fundado en el consentimiento del pueblo, no puede tener ningún poder sobre ningún individuo que haya rechazado tal consentimiento" (*Political Justice*). El debate acerca de las mayorías y las minorías, que también estuvo presente en los padres del pensamiento liberal, como Locke, alcanza en Godwin un sentido determinante para su rechazo del contractualismo. No es suficiente, como apuntó Rousseau tratando de justificar su teoría del contrato social, la renovación del pacto mediante la celebración de plebiscitos o mediante la representación política. La aceptación tácita de los fundamentos del pacto, y no sus manifestaciones externas, son la razón que para Godwin invalidan su funcionamiento. La representación y la aceptación de las decisiones por mayoría son falacias, pues "la verdad no puede ser más verdadera en razón del número de sus adeptos", dirá en *Political Justice*. Su propuesta para la toma de decisiones en la comunidad pasa por lo que llamó la "common deliberation", es decir, la deliberación colectiva, a modo de asamblea, en la que se discutieran las cuestiones de convivencia, siempre en función de los criterios de la justicia moral y del ejercicio del juicio privado de los individuos.

De aquí se desprende, obviamente, que tanto el contractualismo como otras formas de regulación de la práctica del poder, no son más que formas de autoridad que legitiman el ejercicio de la fuerza, por cuanto todas ellas restringen el margen de maniobra de los hombres concretos y, sobre todo, el proceso de desarrollo de la razón en cada individuo. Todo gobierno, escribió Godwin, se basa en la fuerza, y no en el consentimiento. El gobierno no se creó para proteger las vidas y las libertades de los individuos, como dice el liberalismo, sino para controlarlos:

"El gobierno fue instituido porque los individuos eran susceptibles de caer en el error y tenían reticencias hacia la justicia, decantándose en favor

de si mismos. La guerra se introdujo porque las naciones eran susceptibles de una debilidad similar y no pudieron encontrar un árbitro al que apelar. Los hombres fueron inducidos deliberadamente a atacar las vidas de los demás hombres y a comportarse en las controversias entre ellos, no de acuerdo con los dictados de la razón y la justicia, sino como si cada uno quisiera aparecer ante los otros como el más hábil en la devastación y el asesinato" (*Political Justice*).

De entre las formas de gobierno que analiza en su obra, sólo salva Godwin la democracia, pues en ella cada individuo es considerado igual a los demás, y "restablece en el hombre la conciencia de su propio valor". Sin embargo, presenta numerosas desventajas a la hora de la relación entre las mayorías y las minorías. El grado de evolución moral de las personas es diferente en la sociedad, por lo tanto, no conocen de la misma forma el camino hacia la justicia política los más sabios y los que están en un grado inferior de desarrollo ético. Pero como Godwin jamás aceptaría la imposición de unos hombres sobre otros, los más sabios quedan relegados a tratar de influir en la conducta ajena mediante el ejemplo, y nunca mediante la imposición. De hecho, constituye un rasgo característico de su forma de entender el mundo de la política el rechazo de todo tipo de asociaciones, grupos dirigentes o élites que pretendan dirigir el pensamiento o la acción del resto de los individuos[5].

Con estas premisas, difícilmente podía ofrecer Godwin una estrategia de transformación social radical. Ésa es la razón por la que ha sido considerado por algunos especialistas como un filósofo poco operativo, utópico, sin opciones reales para la acción. Incluso se le ha llegado a considerar un inmovilista[6]. Sólo establece Godwin dos vías para el cambio social: la reforma y la educación. Dado el papel de esta última en el conjunto de su pensamiento, será analizada de forma independiente. Por lo que respecta a la reforma, habría que señalar que desde la filosofía godwiniana, y tras lo que hasta aquí se ha ido viendo, no deja de tener su coherencia cualquier empleo de la violencia para cambiar un régimen político por otro, no deja de responder más que a un uso arbitrario del derecho a la resistencia al poder. Huir de la violencia, dice Godwin, evita caer en el despotismo que se quiere combatir. Toda revolución es obra de demagogos y pretende acelerar un proceso que ha de llevar su propio ritmo, que es el ritmo de la transfor-

mación de las mentalidades individuales: "La revolución se engendra por indignación contra la tiranía, pero ella misma está incluso más cargada de tiranía" (*Political Justice*). De este modo, no queda más camino que la formación integral de los ciudadanos y el uso de la palabra, que es concebida por Godwin como una estrategia de acción[7]. La sociedad en su evolución hacia el conocimiento de la razón camina por las rutas del convencimiento y del aprendizaje de los individuos que componen la sociedad política. Se trata de una evolución que progresa continuamente, y aunque a veces su camino parezca ralentizarse, los avances de la razón son imparables, se abren paso por si mismos. No hay estatismo en la sociedad tal y como la contempla Godwin, pues ésta es cambiante, en progreso continuado, y ni siquiera puede detenerse en un punto concreto pues, como se decía al principio de estas páginas, el hombre se halla en perpetuo desarrollo. En esta cuestión Godwin difería enormemente de muchos de quienes eran sus compañeros de tertulias o quienes se habían situado en su mismo bando en la controversia sobre la Revolución francesa, como Thomas Paine, Thomas Spence o William Ogilvie.

Pensamiento económico

Los planteamientos económicos de William Godwin se configuraron en un panorama intelectual de gran riqueza, en el que se mezclaron las ideas del liberalismo económico, la fisiocracia francesa y el desarrollo de las ya antiguas ideas igualitarias que iban a dar lugar a nuevas formas de plantearse la transformación de la realidad económica. Entre estos últimos pensadores destacan sobre todo, por su relación con nuestro autor, Thomas Paine, precursor de lo que años después sería conocido como estado del bienestar; o Charles Hall, en cuyo libro *The Effects of Civilization on the People in European States* (1805) es posible encontrar análisis acerca del papel de la plusvalía en la obtención de beneficios por parte de los patronos. Todo este movimiento intelectual se halla inmerso en un contexto histórico en el que el desarrollo de la revolución industrial se acelera en Gran Bretaña hasta convertir a este país en el motor económico del mundo.

En el caso de Godwin, vuelven a mezclarse las reflexiones morales con las económicas, para dar a la luz una forma de entender la justicia política que ha de pasar necesariamente por la justicia económica. Diseminó sus

reflexiones al respecto a lo largo de toda su obra, aunque fue en *Political Justice* donde con más claridad quedaron expuestas sus ideas al respecto, en particular en el capítulo titulado "Of Property". En efecto, es la propiedad el elemento sobre el que Godwin hace girar su interpretación económica de la sociedad, y escribirá sobre ello que "la revolución se engendra por indignación contra la tiranía, pero ella misma está incluso más cargada de tiranía"(*Political Justice*)[8]. Por lo tanto, no puede haber justicia política sin justicia económica, y el fundamento de la justicia económica está en la propiedad. La distribución desigual de la propiedad y la existencia de individuos poseedores de bienes que no se corresponden con su trabajo atacan directamente al resto de los individuos de la sociedad que no son poseedores a causa de la desigualdad que impone la propiedad porque les impiden emprender el camino del perfeccionamiento y del conocimiento de la razón, viéndose obligados a realizar un trabajo agotador y mal pagado. Los humanos que se hallan en estas condiciones se ven forzados a perpetuar su condición de explotados pues difícilmente se encuentran en condiciones de ser ni siquiera conscientes de su situación, y mucho menos de salir de ella. Godwin parece aquí preludiar, aunque en ningún momento utiliza la palabra, el concepto de alienación, que tan importante papel iba a desempeñar en años posteriores. El componente ético de la reflexión es, pues, evidente: la propiedad impide el desarrollo moral de los individuos. De este modo para Godwin, como otros tantos pensadores radicales de su tiempo, la propiedad ni es un derecho natural, ni se constituye, como decía Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, en "sagrado derecho", en la extensión de la personalidad humana y garante de los derechos de libertad y seguridad. La propiedad aparece para Godwin como una mera convención que se sostiene por la fuerza empleada por los gobiernos, quienes a su vez se apoyan en la ley. No es, por tanto, un derecho natural.

La concepción godwiniana acerca de la propiedad no se queda en una simple condena, sino que trata de ir más allá, buscando una mayor precisión, pues nuestro autor que como ya se ha podido ver es un férreo defensor de la individualidad, no era partidario de la comunidad de bienes o propuestas de similares características. Desde su punto de vista, el concepto de propiedad, al ser demasiado genérico, dificulta la comprensión de los matices. Detrás de esos matices se esconden exigencias que vienen marcadas

por la propia naturaleza humana. Es decir, Godwin es consciente de que el hombre tiene determinadas necesidades para el mantenimiento de su propia existencia, de ahí que considere que los elementos que pueden garantizar la subsistencia han de formar parte ineludible de lo que él llama posesiones. Dichas necesidades no son sólo físicas, sino que, al contemplar al hombre desde una perspectiva integral, el individuo ha de satisfacer también unas necesidades morales e intelectuales que son las que le constituyen como hombre individualizado, las que permiten su desarrollo ético y las que le significan como individuo único con capacidad para aportar una contribución distintiva al conjunto social. Por lo tanto, el hombre tendrá derecho a la propiedad que se derive del fruto de su trabajo para desarrollarse como persona física y moral. Toda propiedad que sobrepase estas necesidades, procede de la usurpación del trabajo de otros, y así, la acumulación de capital, que acaba desembocando en el lujo y en la herencia, perpetúa la opresión y la condena a una existencia moralmente infrahumana de una buena parte de la población.

Pese a la modernidad de algunas de sus aseveraciones, la propuesta de Godwin para la transformación social resulta bastante arcaica, pues se sustenta en una sociedad de pequeños artesanos y productores, basada en la reciprocidad en el intercambio y en la participación colectiva en las tareas de la comunidad (lo que no deja de entrar en contradicción con su defensa acendrada del individualismo). En el contexto de la transformación económica de su tiempo, Godwin no parece tener demasiado en cuenta el papel del industrialismo y si bien no se manifestó nunca radicalmente en contra de la maquinización, no vio en la máquina un camino a la liberación del trabajo humano. Lo que sí entró dentro de sus cavilaciones fue la división del trabajo, elemento clave dentro del pensamiento liberal que permite mayor eficiencia y, por tanto, unos beneficios económicos superiores.

Desde la perspectiva de Godwin, la división del trabajo es censurable por dos razones: por ser expresión de la desigualdad social y por contribuir al desequilibrio moral del ser humano. La desigualdad reflejada en la división del trabajo es un indicador de que en la sociedad hay individuos que trabajan para otros, quienes se benefician del trabajo ajeno, contribuyendo de este modo a incidir en los elementos perjudiciales de la organización social. Creer que la división del trabajo ha de convertirse en un pilar del

sistema económico orientado a la consecución del máximo beneficio implica sancionar la injusticia: "Es desde este punto donde la desigualdad de las fortunas tiene su comienzo. Aquí empiezan a exhibirse la insensata opulencia de unos y la insaciable avaricia de otros" (*The Enquirer*). Moralmente, los males de la división del trabajo son aún más perniciosos, pues la labor diaria, realizada mecánicamente, es, como escribió en su libro *Thoughts on Man*, "the deadliest foe to all that is great and admirable in the human mind". La degradación moral a la que conduce afecta no sólo al trabajador, cuya capacidad para progresar en su racionalidad queda embotada, sino también al mismo empresario, que, cautivado por la consecución de más beneficios, se desvía del único camino que tiene trazado la mente humana: el conocimiento de la ley racional. De ahí que Godwin afirme que el sistema económico que estaba construyendo el industrialismo conducía al hombre a su mínima expresión: "El hombre se ha transformado desde su capacidad para una excelencia ilimitada hasta la más vil y más despreciable cosa que la imaginación puede concebir cuando es constreñido y no puede actuar en función de los dictados de su entendimiento" (*Political Justice*). Evidentemente, Godwin no era un iluso, y sabía que en el funcionamiento social se hace necesaria una mínima división del trabajo, pero su extremado individualismo le impedía ver con buenos ojos el trabajo en cadena que empezaba a imponerse en las fábricas británicas. Por otra parte, discrepaba profundamente de la santificación del trabajo que la moral protestante había impreso en las mentes de los ingleses decimonónicos, pues, como ya se dijo, consideraba que "the genuine wealth of man is leisure". No se trata, repetimos, de la vuelta al estado salvaje, sino de que el trabajo manual ocupe la menor parte del tiempo del hombre para que éste pueda dedicarse a la consecución de la felicidad, es decir, el conocimiento: "Cuando el trabajo sea hecho voluntariamente, cuando cese de interferir en nuestro programa, es más, cuando entre a ser una parte de él, o en el peor caso, se convierta en una fuente de diversión y variedad, no será ya más una calamidad, sino un beneficio. De ahí se deduce que un estado de igualdad no necesita de simplicidad estoica, sino que es compatible con un alto grado de comodidad e, incluso, en cierto sentido, de esplendor; al menos si por esplendor entendemos una abundancia de comodidades y una variedad de invenciones para tales propósitos" (*Political Justice*).

La polémica malthusiana

Godwin participó en una de las grandes polémicas del mundo intelectual inglés de principios del siglo XIX: la llamada polémica malthusiana[9]. En 1798, Thomas Malthus publicó su libro *Primer ensayo sobre la población*, en cuyo subtítulo advertía de las observaciones que pensaba hacer a "Mr. Godwin, M. Condorcet and other writers". En efecto, en su obra Malthus arremetía contra el optimismo de estos autores, que auguraban un autocontrol de la humanidad que, según Malthus, poco tenía que ver con la realidad, pues la población crecía a un ritmo geométrico, mientras que los alimentos lo hacían aritméticamente[10]. El libro tuvo un gran éxito y se reeditó en 1803. En su segunda versión, Malthus incidía en los argumentos de 1798, ampliando las pruebas documentales en las que se apoyaba. Era necesario, afirmaba, controlar el crecimiento de la población para evitar la miseria y este control se hacía aún más necesario en aquellas clases sociales incapaces de mantener a sus hijos, las clases bajas y los menesterosos. A propósito de este debate, algunos especialistas han incidido en el cambio de ambiente que se había producido en Gran Bretaña en la transición de un siglo a otro, pues al optimismo del XVIII, presente no sólo en los filósofos franceses, sino también en muchos radicales ingleses, le había sucedido el pragmatismo y el pesimismo antropológico del XIX, con una desalentadora desconfianza en el ser humano[11].

Godwin fue objeto de las críticas de Malthus sobre todo en las observaciones que sobre la cuestión de la población dejó escritas entre los capítulos 10 a 14 de *Political Justice*. Para Malthus, las ideas expuestas por Godwin presentaban un mundo ilusorio, tanto por sus observaciones acerca de la posibilidad de que el hombre ocupara partes del globo terráqueo hasta ese momento deshabitadas, como por las previsiones acerca de las mejoras que se podían obtener en los sistemas de trabajo de la tierra. Por otra parte, Malthus tampoco aceptaba las ideas de Godwin acerca de la propiedad, pues consideraba que la propiedad estaba intrínsecamente unida al desarrollo humano y que, por tanto, "en virtud de las ineludibles leyes de nuestra naturaleza, algunos seres humanos deben necesariamente sufrir escasez"[12]. Este debate acerca de la pobreza se enmarcó, además, en la gran polémica acerca de las leyes de pobres en Inglaterra, tan duramente

criticadas por los liberales, quienes pensaban que la ayuda estatal a los más desfavorecidos conducía a la desincentivación del trabajo y al incremento de los más pobres, que eran, por otra parte, quienes menos medios tenían para mantener a sus hijos.

Godwin se decidió a contestar a Malthus en su libro *Of Population. An Enquiry concerning the Power of Increase in the Numbers of Mankind, Being an Answer to Mr. Malthus's Essay on that Subject* (Londres 1820). En él lleva a cabo un gran trabajo de análisis y erudición para presentar ante su contrario ideológico pruebas de la parcialidad de sus observaciones. El argumento que se encuentra detrás de la exposición de Godwin gira alrededor de la idea de que Malthus ha tratado de dar una explicación del comportamiento de la población en función de dos únicos parámetros: el crecimiento de ésta y el de los alimentos. En ese trabajo Malthus, dirá Godwin, ha dejado de lado otras cuestiones que determinan el comportamiento de la población en su crecimiento o disminución, como son las emigraciones, las guerras, las hambres, las enfermedades y las condiciones de trabajo y hacinamiento en las que vive una buena parte de la población, lo que reduce irremediablemente sus expectativas vitales. De este modo, no es cierto que el crecimiento de la población sea exponencial, sino que por el contrario "La población, si la consideramos históricamente, aparece como un principio discontinuo, que opera de forma intermitente y oscilante" (*Of Population*).

Partiendo de estas premisas, desde el punto de vista de Godwin, lo que se esconde detrás de los argumentos de Malthus y de los demás economistas liberales no es tanto la explicación de una ley natural, sino la legitimación de la injusticia. Las tesis malthusianas no responden, por tanto, más que a argumentos ideológicos que apoyan un sistema de opresión del que se beneficia una clase social determinada: "El señor Malthus ha dado aquí un gran paso (...) en favor de la parte más favorecida de la comunidad" (*Of Population*). Por otra parte, y aquí entran en juego sus concepciones acerca de la naturaleza humana, pensaba Godwin que la filosofía moral que se esconde detrás de los planteamientos malthusianos va encaminada a subyugar la libertad y espontaneidad de las personas, pues disfraza bajo el antifaz de la ciencia lo que en realidad no es más que el deseo de control de los cuerpos y las mentes de las personas para conseguir el conformismo social: "La principal y más directa lección del *Ensayo* [Primer ensayo sobre

la población, de Malthus] sobre la población es la pasividad. Las criaturas humanas deben pensar que son desafortunadas e infelices, y así su sensatez les conduce a permanecer quietos y a soportar los problemas que tienen, en lugar de exponerse a otros que les son desconocidos" (*Of Population*).

Educación para el racionalismo y la benevolencia

Páginas atrás se decía que la educación, junto a la reforma, constituían los dos pilares sobre los que Godwin construía la transformación social. La reforma, desde la perspectiva godwiniana, siempre es entendida como el resultado de la educación, elemento clave en todo el edificio intelectual del autor inglés. Tanto interés tuvo Godwin por la educación que hasta intentó poner en marcha una escuela para educar niños según su criterio. Aunque no logró ningún cliente, ha quedado para la posteridad un informe en el que nos dejó sus ideas al respecto: *An Account Of The Seminary That Will Be Opened On Monday The Fourth Day Of August, At Epsom In Surrey, For The Instruction Of Twelve Pupils In The Greek, Latin, French And English Languages* (T. Cadell, Londres 1783). También reflexionó sobre la educación en su libro *The Enquirer* (Londres 1797).

Para Godwin, la educación no es sólo la instrucción, sino que educar debe responder a un programa global que considere al hombre como un ser integral en el que han de convivir el plano moral y el plano intelectual. No se debe educar a los niños en el aprendizaje de las normas de aclimatación social, sino que el objetivo debe hallarse en desarrollar en los alumnos la capacidad para ejercer su propio juicio por medio de la razón. Para ello, hay que fomentar en ellos los valores de la autonomía y la virtud que les permitan discriminar entre la multitud de opciones morales entre las que puede elegir cada individuo. Como elementos para ejercitar estas facultades cuenta Godwin con la literatura y la historia, y en particular la historia de la Roma republicana, en la que creía ver encarnados los ideales de la virtud cívica que deben acompañar siempre a todo ciudadano. Por lo que se refiere a la literatura, representaba para nuestro autor no sólo un medio de entretenimiento, sino un estímulo a la reflexión sobre los problemas morales que plantea el escritor. Godwin utilizó muy a menudo la novela como mecanismo para la pedagogía de sus propósitos morales y políticos. Su obra *Caleb Williams* es el mejor ejemplo de ello.

Por otra parte, considera Godwin que cada persona ha nacido inserta en un entorno social determinado, que lo condiciona, ciertamente, pero no hasta tal punto que le prive de elegir una conducta u otra. El determinismo está presente en la obra de Godwin, como en la de muchos contemporáneos de similar familia ideológica, sin embargo, el peso de este condicionante no es tan fuerte como para apagar los requerimientos de la razón. El contexto determina la enorme variedad de enfoques con los que los hombres se enfrentan a los desafíos de la vida, pero no los coartan completamente, sobre todo si mediante la educación se ha desarrollado en los individuos su conciencia de racionalidad. De hecho, y como se titula el primero de los ensayos del libro *The Enquirer*, la educación es el proceso de despertar de la mente ("Of Awakening of Mind").

Por lo tanto, y como define claramente este texto, la educación parte de un fin individual y tiene una proyección social: "El verdadero objetivo de la educación, como de cada proceso moral, es la producción de felicidad. Felicidad del individuo, en primer lugar. Si los individuos fueran universalmente felices, la especie sería feliz. En la sociedad, los intereses de los individuos están entremezclados y no pueden separarse" (*The Enquirer*). Godwin se pregunta en qué consiste esa felicidad que proporciona la educación. La respuesta es fácil de deducir si tenemos en cuenta los componentes morales que tiñen toda su obra: la educación ha de convertir al hombre en un ser virtuoso, y "to make a man virtuous we must make him wise", escribirá. Mediante la sabiduría, el hombre se comprenderá a sí mismo y a los demás, respondiendo plenamente a la noción de benevolencia universal, tan propia del siglo XVIII. La benevolencia constituiría, por consiguiente, la conducta que facilita al individuo el camino más beneficioso para el conjunto de los demás hombres en función de los criterios que se desprenden de la virtud y de la justicia.

Obviamente, la educación se convierte así en un instrumento demasiado lento para la transformación social. Sin embargo, y como ya se dijo antes, Godwin jamás admitió que la presión de las minorías ilustradas o políticas acelerasen un proceso que sólo podía alcanzar sus más elevados frutos por medio del lento despliegue de la racionalidad en cada individuo. La razón se manifestará gradualmente, e incluso con retrocesos, pero siempre hacia adelante porque "la verdad es omnipotente. Los vicios y la debilidad

moral del hombre no son invencibles. El hombre es perfectible o, en otras palabras, susceptible de progreso perpetuo" (*Political Justice*). Por eso el progreso de los individuos no se detendrá nunca. No hay en Godwin, por tanto, paraísos futuros ni puntos de llegada, sino un continuado proceso de perfeccionamiento en el que los individuos serán cada vez más autónomos y virtuosos y comprenderán mejor los comportamientos ajenos, así como sabrán cuál es la decisión más adecuada: "A este respecto, a medida que la mente avance en su mejora progresiva, estaremos cada vez más cerca unos de otros. Pero hay asuntos en los que siempre diferiremos, y tenemos que diferir. Las ideas, asociaciones y circunstancias de cada hombres son suyas; y es la existencia de un sistema general la que nos conducirá a requerir a todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia, a actuar por una regla precisa y general. Junto a esto, por la doctrina del progreso continuado, siempre tendremos errores, aunque cada vez menos. El método más adecuado para acelerar el fin del error y producir uniformidad de juicio no es la fuerza bruta, ni la ley o la intimidación, sino, por el contrario, el impulso a cada hombre para que piense por sí mismo" (*Political Justice*).

Proyección del pensamiento de William Godwin

No puede decirse que Godwin haya creado una escuela detrás de su pensamiento, ni tampoco un movimiento social. Su huella es más bien difusa, poco nítida, aunque evidente en autores y corrientes muy distintas. Los primeros interesados en sus ideas, dejando al margen a algunos de sus compañeros del círculo radical, hay que buscarlos entre los poetas del romanticismo inglés[13]. La primera generación romántica, Southey, Wordsworth y Coleridge, se vio tan atraída por la Revolución francesa como el propio Godwin y los poetas siguieron la polémica levantada en torno a ella con gran apasionamiento, hasta el punto de que alguno de ellos llegó a cruzar el canal para presenciar los hechos de primera mano. Fue precisamente a partir de la obra que Godwin escribió en el seno de esta polémica, *Political Justice*, como tuvieron conocimiento de su existencia. Southey y Coleridge, deseosos de imitar el ejemplo norteamericano y seducidos por las ideas de Godwin, decidieron fundar lo que se llamó "pantisocracia". La pantisocracia fue el intento de estos jóvenes poetas de crear una comunidad para llevar una vida lo más natural posible, guiada por los principios de

la virtud y benevolencia que habían bebido de la obra de Godwin. Para ello compraron un terreno en el valle del río Susquehanna, en los Estados Unidos, y se pusieron en contacto con Godwin para que les asesorase en la materia. La propia denominación de la comunidad, pantisocracia, apelaba a la idea godwiniana del gobierno de todos por medio de la deliberación comunitaria. Finalmente, el proyecto no salió adelante, aunque dejó alguna que otra huella poética. Wordsworth, por su parte, menos dado a las aventuras, se manifestó interesado por el pensamiento godwiniano por lo que éste tenía de rechazo al uso de la violencia como forma de transformación social. Wordsworth se había quedado muy impresionado de los años del terror revolucionario francés y buscó en Godwin una salida a su deseo de reforma social[14].

Sin embargo, el poeta que más claramente recoge la herencia de Godwin es Percy B. Shelley. Perteneciente a la segunda generación romántica inglesa y, por tanto, más joven que los anteriormente mencionados, Shelley entró en contacto con nuestro autor cuando éste ya había perdido toda la fama de la que había disfrutado en los años finales del siglo XVIII. Shelley encontró en Godwin un guía para su poesía y para su formación ideológica, pues a pesar de los problemas que le ocasionó y de las discrepancias que mantuvieron, el poeta siempre reconoció al viejo Godwin el papel de mentor[15]. Se ha llegado a decir incluso que sin conocer la obra de Godwin no puede entenderse la poesía de Shelley[16]. Esta apreciación que, obviamente, resulta algo exagerada, no deja de llamar la atención sobre el hecho de que el pensador influyera enormemente sobre el poeta. Mediante las lecturas de *Political Justice* Shelley fue aceptando la idea de la transformación progresiva de la sociedad, aunque sus deseos de acción le condujeran en ocasiones a sentirse más cerca de autores volcados a la actividad política como Thomas Paine o James Mackintosh, o que incluso él mismo se lanzara a la aventura irlandesa en los tiempos en que el nacionalista Daniel O'Connell clamaba por la igualdad de los católicos. El aspecto que más claramente aparece en la poesía de Shelley, y que más recuerda a su maestro, es la relación entre el individuo y la sociedad, en especial el conflicto que ello plantea, que en el caso del romanticismo (pues lo mismo sucede con otro poeta como fue John Keats) se manifiesta en la dualidad entre poder y voluntad.

En el terreno de la literatura, por último, quien más claramente refleja

no sólo las influencias de Godwin, sino incluso sus contradicciones, es su propia hija Mary, autora de *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Esta novela, que tiene múltiples lecturas, muestra el reverso de la obra de su padre, la crisis de la fe en el progreso y en la racionalidad del ser humano. El protagonista, Victor Frankenstein, paradigma de la razón, será víctima de su propia obra al haber creado un monstruo cuya promesa de liberación es incapaz de cumplir.

De forma menos clara es posible hallar rastros de Godwin en autores del siglo XIX como el filántropo y empresario Robert Owen. Ambos pensadores se empezaron a tratar a partir de 1813, momento en que Owen estaba redactando su obra *A New Vision of Society*, or *Essays on the Principle of the Formulation of Human Character*. En este libro, pese a que los rastros godwinianos se combinan en el mismo grado con los de otros autores, se halla muy presente la preocupación por la educación como medio para la liberación de los hombres. Por lo que se refiere a su huella en el anarquismo, habría que decir lo mismo. En el continente europeo, su influencia ha sido muy escasa y en todo caso, llegó de la mano de Kropotkin, quien divulgó sus principales ideas en el artículo que escribió para la *Enciclopedia Británica* titulado "Anarquismo"[17]. Más fuerte es su presencia, como por otra parte resulta lógico, en el movimiento libertario británico y norteamericano. Josiah Warren (1798-1874) es, tal vez, su más directo heredero. Warren participó en la comunidad New Harmony, que Owen había fundado en los Estados Unidos, así como en otros experimentos comunitaristas. Una de sus grandes preocupaciones fue la responsabilidad de cada individuo para transformar el mundo a partir de su propio perfeccionamiento moral, idea que recuerda a Godwin plenamente. Otros autores que manifestaron rasgos, ya no tan evidentes, de nuestro autor fueron Stephen Andrews y Lysander Spooner, así como Benjamin Tucker, el poeta Joel Barlow o, más modernamente, Herbert Read .

Notas

1.- Las principales biografías de Godwin son las siguientes: C. K. Paul, *William Godwin: his friends and contemporaries* (Henry S. King and Co., Londres 1876); G. Woodcock, *William Godwin. A biographical study* (The Porcupine Press, Londres 1946); F. K. Brown, *The life of William Godwin* (Folcrotf Library Editions, Folkroft 1972); P. H. Marshall, *William Godwin* (Yale University Press, Londres 1984); D. Locke, *A Fantasy*

of Reason: the life and thought of William Godwin (Routledge and Kegan Paul, Londres 1980). En la colección *The Pickering Masters* (Pickering and Chatto, Londres 2002) se ha publicado la biografía de Mary Shelley sobre su padre.

2.- En español contamos con la traducción, incompleta, de D. Abad de Santillán titulada *Investigación acerca de la justicia política* (Júcar, Madrid 1985), y *De la impostura política* (FAL, Madrid 1994) que recoge los comentarios introductorios de Abad de Santillán a la obra de Godwin y ofrece uno de los capítulos de *Political Justice*.

3.- Esta novela se ha traducido a nuestro idioma con el título de *Las aventuras de Caleb Williams o Las cosas como son* (Valdemar, Madrid 1996).

4.- J. P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton University Press, Princeton 1977); D. Locke, *A Fantasy of Reason*, op. cit.; D. H. Monro, *Godwin's Moral Philosophy* (O.U.P., Oxford 1953). Leer a Godwin desde el paradigma utilitarista ha sido rechazado, sin embargo, por otros autores, como M. Philp, *William Godwin's Political Justice* (O.U.P., Oxford 1983).

5,- Para J. P. Clark, en su *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, nuestro autor se muestra también aquí como un crítico adelantado de las teorías totalitarias del siglo XX.

6.- I. Kramnick, "On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England": *American Political Science Review* 66 (marzo 1972), p.114-128.

7.- A. Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge University Press, Cambridge 1980), p.90.

8.- Acerca de esta cuestión, puede consultarse el artículo de G. Claeys, "The Effects of Property on Godwin's Theory of Justice": *Journal of the History of Ideas* 22 (1984), p.81-101.

9.- Sobre la polémica en general: K. Smith, *The Malthusian Controversy* (Routledge, Londres 1951); M. Turner, *Malthus and his time* (Macmillan, Londres 1986).

10.- R. Malthus, *Primer ensayo sobre la población* (Alianza, Madrid 1988), p.56.

11.- J. Avery, *Progress, poverty and population. Re-reading Condorcet, Godwin and Malthus* (Frank Cass, Londres 1997), p.63.

12.- R. Malthus, *Primer ensayo sobre la población*, p.166.

13.- R. Sánchez, "La influencia de William Godwin en el romanticismo inglés": *EPOS. Revista de Filología* XV (1999), p.365-378.

14.- N. Roe, *Wordsworth and Coleridge. The Radical Years* (Clarendon Press, Oxford 1988), p.197.

15. Shelley se enamoró de la hija de Godwin, Mary, y se fugó con ella de la casa paterna en 1814. El problema es que Shelley ya estaba casado con otra mujer. El disgusto que ello ocasionó a Godwin fue la razón de que durante un tiempo mantuviera tantas reticencias hacia quien habría de ser su yerno.

16.- N. H. Brailsford, *Shelley, Godwin y su círculo* (F.C.E., México 1986), p.168.

17.- P. Kropotkin, "Anarquismo", en *Folletos revolucionarios* (Tusquets, Barcelona 1977), edición, introducción y notas de R. N. Baldwin. Sobre la presencia de Godwin en los clásicos del anarquismo: G. Crowder, *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin* (Clarendon Press, Oxford 1991).

18.- Sobre estos autores: P. Avrich, *Anarchist voices: an oral history of anarchism in America* (Princeton University Press, Princeton 1996); *W. Bailie, Josiah Warren. The first American Anarchist* (Boston 1906); D. De Leon, *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism* (John Hopkins University Press, Baltimore 1978); *W. Reichert, Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism* (Bowling Green University Popular Press, Bowling Green 1976).

Desarrollo y debates en los grupos anarquistas de la FAI en el Madrid republicano

Julián Vadillo

Introducción

Si alguna organización dentro del movimiento libertario ha tenido un peor tratamiento y una peor visión, esa ha sido sin duda la Federación Anarquista Ibérica. A excepción del libro de Juan Gómez Casas *Historia de la FAI*, todos los trabajos que han tratado la organización específica del anarquismo español la han situado en posiciones que su realidad documental no corrobora. La FAI ha pasado a la historia como una organización que tenía como misión controlar a la CNT, para que no se desviara ni un ápice de su cometido ideológico. Otros no han dudado en poner a la FAI como ese grupo de presión dentro de la CNT e incluso como un grupo armado que defendía el anarquismo por métodos violentos.

Esto lo que ha hecho es formar lugares comunes a la hora de estudiar el anarquismo, estableciendo un cliché que una vez analizados datos y experiencias está muy lejos de la realidad.

En el presente trabajo nos vamos a centrar en un lugar muy especifico, Madrid, y en unas fechas muy concretas, las que se refieren al período republicano, comprendido entre 1931 y 1936, antes del inicio del golpe de Estado militar que provoca la Guerra Civil española. No vamos a analizar, pues, el papel de la FAI en el desarrollo revolucionario. Y la novedad es que vamos a utilizar fuentes poco conocidas. Los documentos son del Archivo del Comité Peninsular de la FAI. El análisis de los mismos ha servido para llegar a conclusiones novedosas y poder romper aquellos lugares comunes que sobre el anarquismo y la FAI siempre se han cernido.

Para aproximarnos de forma más clara a este fenómeno vamos a establecer primero una situación de Madrid en el momento de proclamarse la

República y otra introducción sobre el anarquismo en la ciudad y la fundación de la FAI a nivel general. Posteriormente abordaremos de forma más concreta la actuación de los grupos anarquistas en Madrid, teniendo como telón de fondo todas las luchas obreras que se desarrollaban en la capital de España, donde la pugna por el desarrollo del movimiento obrero se estaba disputando entre los socialistas (tradicionalmente mayoritarios en Madrid), los libertarios y en menor medida los comunistas y los grupos marxistas heterodoxos, que siempre fueron minoritarios.

Madrid, una capital en desarrollo

A pesar de ser la capital de España, Madrid era, cuando se inicia la década de 1930, una ciudad en pleno desarrollo. Si ciudades como Bilbao o Barcelona habían desarrollado un fuerte tejido industrial, Madrid se había convertido en la capital política, donde se dilucidaban los grandes acontecimientos que marcarían el devenir de todo el país. Allí estaba el gobierno, las cortes y los ministerios.

Según el censo de población de 1930, Madrid contaba con 952.832 habitantes[1]. El eje principal de Madrid era Cibeles-Sol, aglutinando la mayoría de la población los distritos de Buenavista, Universidad, Chamberí y Congreso. Fuera de Madrid capital hay poblaciones muy importantes como Chamartín de la Rosa, Getafe, Aranjuez o Alcalá de Henares.

Se puede decir que en las vísperas de la proclamación de la República Madrid va perdiendo su imagen de ciudad "parásita y funcionarial", ya que desde finales del siglo XIX está desarrollando una fuerte industria mediana, sobre todo centrada en la alimentación, los curtidos, las editoriales y los objetos de hierro. La República desarrollará el sector de la construcción, que será uno de los que más movilizaciones obreras tendrán[2]. A tenor del crecimiento de la construcción, Santos Juliá dice: "Los urbanistas que piensan Madrid y los políticos que lo planifican estarán de acuerdo con los propios industriales en que la ciudad nunca podrá ser un importante centro fabril y nadie desea entonces esa función para la capital"[3]. Y estos urbanistas (entre los que destaca Secundino Zuazo) diseñan un plan de desarrollo de la ciudad a través del eje de la Castellana en cuatro puntos básicos: A) a ambos lados del eje las clases altas, B) el barrio de Salamanca donde se ubicaría la clase media acomodada, C) la zona sur de Madrid donde estaría la clase obrera y D) más al sur

(el extrarradio) donde estaría la clase rural dependiente de Madrid. Incluso para Indalecio Prieto, ministro de Obras Pública de la República, se podría llegar a engullir ciudades como Getafe, Aranjuez o Alcalá de Henares.

El comercio madrileño lo componen en su mayoría bares, cervecerías, tabernas y cafeterías. Ellas representan el 15 por 100 del mismo.

Madrid es una ciudad con un índice de paro muy elevado. A medida que ha ido creciendo se han formado alrededor de la ciudad clásica unos barrios donde se han ido instalando los obreros que llegaban tanto de otros pueblos de la provincia como de otros lugares de España buscando mayores oportunidades. Crece, pues, el obrero en peores condiciones, con unas viviendas insalubres y cuartos superhabitados. Es lo que viene a confirmar una de las teorías de la CNT, que crece a pasos agigantados en Madrid. Se está pasando de un modelo de explotación gremial a una explotación de gran industria (en los sectores que se desarrollan en la capital). A pesar de que una de las primeras medidas del Ayuntamiento republicano es dar trabajo a aquellos que no lo tienen en tareas de limpieza, jardinería y obras públicas, así como se produce el surgimiento de sociedades filantrópicas alejadas de la Iglesia y de los monárquicos, lo cierto es que la situación del trabajador no mejora sustancialmente. Los comunistas, fuerzas ínfima entre el movimiento obrero madrileño, intenta ganar posiciones entre los sin trabajo, pero la fuerza de la UGT y de una CNT emergente lo impide.

La proclamación de la República es toda una fiesta. Se produce por aclamación popular. Tras las elecciones municipales del 12 de abril de 1931, que habían dado la victoria aplastante en la capital a la conjunción republicano-socialista, el pueblo se lanza a la calle. La proclamación de la República en Madrid, capital del Reino y residencia del Alfonso XIII, significa la proclamación de la República en España. El ambiente previo a la fecha electoral, con numerosos mítines políticos de afirmación republicana[4] había ayudado a que ésta tuviera entusiasmo entre las masas. La conjunción republicano-socialista había obtenido el 46 por 100 de los votos. Incluso en barrios altos de Madrid, de tradición monárquica, la República es aclamada. El 14 de abril *El Socialista* abre con este titular: "Las elecciones municipales fueron una gloriosa jornada triunfal para la República y el Socialismo"[5]. Otro periódico, posteriormente injustamente denostado, como *La Tierra*, tenía ese 14 de abril este titular tan llamativo: "No hay deuda que no se

pague. Esta tarde don Alfonso de Borbón ha hecho renuncia de sus derechos al trono de España. Ha sido proclamada la República esta mañana en varias capitales. El Régimen, en sus estertores, aún consultó con los viejos políticos. La imponente manifestación de esta tarde en Madrid. El Gobierno provisional de la República en el poder. Ha sido pedida la garantía de las vidas de la familia Borbón. ¡Que lleven buen viaje!"[6] Pedro Rico se convierte en el primer alcalde republicano de Madrid elegido democráticamente, ya que de forma interina había desempeñado dicho cargo el socialista alcalaíno Andrés Saborit.

Madrid es ya republicano. Otras poblaciones de la provincia van también dando noticia de dicha proclamación. Destaquemos por ejemplo la de Alcalá de Henares, el mismo 14 de abril. Informa de la proclamación el socialista Antonio Cao del Río[7] y se convierte en alcalde el republicano Juan Antonio Cumplido Barco.

A partir de entonces Madrid va a sufrir una profunda transformación. Tanto a nivel político, por la llegada de un nuevo régimen, como en sus formas de relación social y laboral, que posibilitarán el desarrollo y expansión de un nuevo movimiento obrero. Esto se comienza a detectar cuando apenas 15 días después de la proclamación de la República en las calles de Madrid se celebra el Primero de Mayo. La situación laboral se deja notar por las reivindicaciones que se ponen sobre el tapete: ratificación de las 8 horas de trabajo[8], solución a la crisis de trabajo, seguros sociales, escuelas, ley de control sindical de la industria, etc.

A pesar de que según Santos Julia no había roces entre patronos y trabajadores debido a que "la estructura industrial y mercantil no ofrece aún radicales soluciones de continuidad no ha impuesto la abstracta disciplina del capital debido a la abundancia de pequeñas y medianas industrias y comerciantes"[9], lo cierto es que esas estructuras están cambiando y que las relaciones gremiales están desapareciendo en Madrid. Y esto nos permite engarzar lo que había sido hasta el momento el desarrollo del movimiento obrero madrileño y su expansión durante el período republicano.

La trayectoria del movimiento obrero en Madrid

Madrid había sido por muchas circunstancias el epicentro de las luchas obreras. Al ser la capital de España, en muchas ocasiones el resto del país

miraba con sus ojos a Madrid para ver cual iba a ser su actitud. La mejor frase que resume esto es la del libro de Ruiz del Toro, cuando se refiere a la capital en el momento de los acontecimientos revolucionarios de 1934: "Y se repetía insistentemente (…) las mismas palabras que en diciembre de 1930, cuando lo de Jaca: ¿Y Madrid? *¿Qué hace Madrid?*"[10]

Madrid albergaba en su seno una fuerte tradición de luchas obreras. Dejando a un lado los movimientos huelguísticos previos a la introducción de la Internacional en España, lo cierto es que la AIT (Asociación Internacional de los Trabajadores) es introducida en España por el bakuninista Giuseppe Fanelli al igual que la Alianza de la Democracia Socialista, en dos núcleos importantes: Barcelona, con Rafael Farga Pellicer como uno de sus impulsores, y Madrid, donde alrededor del Fomento de las Artes y Oficios se ha ido creando un grupo de trabajadores inquietos que ven en las ideas de la Internacional el mejor modo de desarrollo de su propaganda. En ese núcleo se encuentra personajes que serán trascendentales en el posterior devenir del movimiento obrero: Anselmo Lorenzo, José Mesa, Tomas González Morago, etc.

La representación obrera en Madrid desarrollará sus actividades hasta la ruptura de la Internacional en 1872. En esa fecha la AIT en España se rompe en dos tendencias, como en el resto de Europa. La autoritaria representada por Marx y Engels y la antiautoritaria representada por Bakunin. Hay copiosos estudios sobre este asunto por lo que no es necesario pararse en él. Lo cierto es que en Madrid, como en el resto de España, la mayoría de los internacionalista se mantienen fieles al ideario bakuninista, si bien, un pequeño grupo en torno al periódico *La Emancipación* optan por la vía marxista, creando la Nueva Federación Madrileña y produciendo el cisma definitivo en el movimiento internacionalista madrileño. En este grupo se encuentra Pablo Iglesias que años después (1879) dará origen al Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

Las nuevas políticas impuestas por los gabinetes conservadores y liberales del sistema del turno de partidos en España, hacen que los internacionalistas sean perseguidos. Quienes salen mas perjudicados en Madrid son los antiautoritarios, que se ven obligados a dispersarse. Por ejemplo Anselmo Lorenzo sale de Madrid rumbo a Lisboa y allí contribuye a la creación de los primeros núcleos portugueses. Cuando vuelve a España, se instala

en Barcelona y desarrolla allí de forma más directa su influencia sobre el movimiento obrero.

Madrid se queda como núcleo fuerte de los socialistas, que desde ese momento desarrollarán sus estructuras de forma más amplia, aunque con todas las dificultades del momento. El 2 de mayo de 1879 en una taberna de la calle Tetuán (Casa Labra) se funda el PSOE. Y 9 años después, en Barcelona, la UGT. Las cabezas más visibles de ambos movimientos son Pablo Iglesias y José García Quejido.

Los socialistas van formando en Madrid sus núcleos y van comenzando a participar tanto en las luchas obreras como en las políticas. Establecen dos tipos de candidatura. La candidatura obrera, que si bien estaba impulsada por socialistas, posiblemente afectos al PSOE, son impulsadas desde la UGT. En los lugares donde van estableciendo agrupaciones socialista, presentan candidaturas del PSOE. El período álgido de esta política se encuentra entre 1891 y 1905. En ese momento las candidaturas obreras y socialistas van ganando terreno. A la altura de 1905 hay concejales de agrupaciones socialistas en Madrid (Pablo Iglesias, Francisco Largo Caballero y Rafael García Ormaechea) y Alcalá de Henares (Antonio Fernández Quer) y de candidaturas obreras en San Fernando de Henares, Barajas, Daganzo, Mejorada del Campo y Valdilecha[11].

Pero todo este desarrollo de los socialistas no deja fuera de juego a los anarquistas. Hay dificultades para recomponer la historia del anarquismo madrileño merced a la falta de documentación sobre la misma y a la escasez de estudios. Tan solo el seguimiento de la prensa nos pone sobre la pista del devenir de los libertarios en la capital. Gracias a estudios locales (que no son estrictamente de la capital) se puede comprobar cómo los anarquistas siempre estuvieron presentes en la vida laboral y en las luchas obreras del período finisecular y de inicios del siglo XX. Artículos de Pablo Iglesias, criticando la actitud de los anarquistas, o reglamentos internos de Agrupaciones de obreros como la de Alcalá de Henares, donde impiden explícitamente la entrada de los anarquistas en la sociedades obreras a ella afectas, hacen que la reconstrucción no sea tarea imposible.

Aún para los anarquistas la década de 1900 es una gran travesía en el desierto en Madrid. Los socialistas han ganado muchas posiciones, más teniendo en cuenta que en 1908 han fundado la Casa del Pueblo y a ella

se van adhiriendo sociedades obreras, lo que ha impedido el desarrollo de los anarquistas en organizaciones y sociedades propias. La fundación en Barcelona en 1910 de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) vendrá a variar el panorama de las luchas obreras en Madrid.

A partir de la década de 1910 los anarquistas madrileños tendrán un modelo dual de organización. Por una parte comienzan a desarrollar las estructuras de lo que será posteriormente la CNT, que en Madrid es de aparición mas tardía que en el resto de España. A la altura de 1913 funciona el Ateneo Sindicalista de Madrid, que organiza en enero de ese año un gran mitin en la ciudad a favor de los presos políticos[12]. Allí están militantes libertarios que llevan ya unos años en la luchas obreras madrileñas. Un caso paradigmático sería el de Mauro Bajatierra Morán, del que se conocen actividades sindicales desde las tempranas fechas de 1908-1909.

El Ateneo Sindicalista de Madrid tuvo una actividad importante. Participa de forma directa en las jornadas huelguísticas de 1916 y 1917 (de las que hablaremos posteriormente) y es el núcleo que organiza en Madrid el Segundo Congreso de la CNT en diciembre de 1919 en el Teatro de la Comedia. Allí, siguiendo lo acordado en el Congreso de la Regional catalana en Sans en 1918, se debate la cuestión de la organización de sindicatos únicos de industria, superando la etapa de sociedades obreras.

Pero lo mismo que los anarquistas participan de la creación de estructuras sindicales propias o embrionarias, muchos de ellos, al carecer de sociedades o sindicatos de su sector, se adhieren a las sociedades obreras de la Casa del Pueblo y/o de la UGT, sin renunciar por ello a su ideario ácrata. Y esta situación se mantiene incluso durante el período republicano (será una de las razones del gran avance anarcosindicalista), lo que viene a confirmar que la frontera entre UGT y CNT es más difusa de lo que se piensa. Como ejemplo práctico volvemos a poner a Mauro Bajatierra. Él es uno de los impulsores de las sociedades de obreros panaderos (conocidas después como Sociedad de las Artes Blancas), que está adscrita a la Casa del Pueblo y a la UGT. Y así se mantuvo durante toda su vida. Otros, ya en tiempo posterior, como Cipriano Mera, comenzó en la UGT (Sociedad de Albañiles) y luego será uno de los máximos impulsores del Sindicato Único de la Construcción de la CNT ya con la Segunda República proclamada. Durante el período republicano nos centraremos más en este aspecto.

Por último, la organización de grupos específicos también tuvo en Madrid una ciudad de referencia y que nos servirá para entender el desarrollo de la Federación Anarquista Ibérica durante la Segunda República. En la década de 1910 se funda uno de los grupos anarquistas más emblemáticos de España, el grupo "Los Iguales". Para Progreso Fernández, uno de los fundadores de la FAI, "en España siempre ha habido grupos anarquistas diseminados por la geografía, por ejemplo en Madrid el de Mauro Bajatierra, e intento de formar asociaciones anarquistas"[13]. Este grupo llegó a editar dos periódicos en Madrid. Uno se llamó *Los refractarios*, del que solo se sacó un número, y el otro *El Hombre Libre*[14]. Al parecer este último proyecto tuvo problemas y a finales de 1916 se rompió. Las figuras más significativas de este grupo, a parte del ya nombrado Mauro Bajatierra, eran Manuel Mourelo, Eulalio Álvarez, Isaac Montoya y Eusebio Carbó.

Estaba, pues, claro que la disputa con los socialistas para extenderse entre el movimiento obrero iba a ser fuerte, si bien los anarquistas parten en este momento con desventaja debido a que sus estructuras organizativas son más modestas y están menos asentadas que las socialistas.

En esta situación se llega a la huelga general de agosto de 1917. España no había entrado en la I Guerra Mundial y debido a su neutralidad tuvo un beneficio económico al suministrar de materiales (bélicos y de otro tipo) a los países beligerantes, principalmente a la Entente. Pero esta prosperidad industrial no se vio reflejada en la prosperidad de los trabajadores. Cuando la suerte de la Gran Guerra estaba echada y las industrias comenzaron a flaquear, la crisis económica emergió.

En 1916, en Valencia, la CNT y la UGT se reúnen por primera para valorar la situación y en agosto de 1917 se convoca una huelga general revolucionaria, que con los aires de la Revolución rusa, se torna en una fuerte represión.

Madrid vive desde 1915 una fuerte agitación obrera. El pan en ese año había subido 10 céntimos, lo que unido a una estafa por vender 700 gramos de pan al precio de un kilo, hizo que los trabajadores de dicho sector se comenzaran a movilizar. Las subsistencias empiezan a escasear a partir de 1916 y ese año se une un conflicto en el sector de los marmolistas[15]. Ya en 1917 la movilización es extesa. En febrero son nuevamente los panaderos los que se ponen en huelga[16], hasta que se produce el fuerte estallido de

agosto de 1917: "Del 13 al 18 de agosto, durante cinco jornadas, la paralización del trabajo en los barrios periféricos y en el centro con dos conflictos de clásica filiación ugetista: albañiles y tipógrafos. Grupos de obreros fueron cerrando comercios, apedreando tranvías, etc."[17]

Las movilizaciones comienzan en la capital de España el 10 de agosto de 1917 secundando la huelga de ferroviarios en solidaridad con la convocada en Barcelona. Rápidamente desde esa fecha los trabajadores forman piquetes para paralizar el trabajo y la circulación de tranvías. Hubo intentos de armarse por el fragor revolucionario, pero el Ejército lo impidió, haciendo llegar a la capital destacamentos militares de otras zonas de la provincia de Madrid como Aranjuez o Alcalá de Henares. Así define esas jornadas un testigo de excepción como fue Mauro Bajatierra: "Cruzaban los tranvías desafiadores y procaces conducidos por obreros que no cumplían con su deber societario, explotados cobardes y cínicos que creen solo en el amparo de su poderosa empresa que los veja, humilla y explota, y contra ellos se desató la furia de los huelguistas"[18].

De importancia son sin duda la participación de las mujeres al igual que la fuerte represión que se genera, con incluso matanza de presos en la Cárcel Modelo de Madrid. El 16 de agosto es detenido el Comité de Huelga en Madrid, aunque los obreros continúan con movilizaciones en barrios como la Guindalera, Prosperidad y Cuatro Caminos. El 17 de agosto el fracaso es evidente.

Las participación de la UGT, de las sociedades obreras varias y del Ateneo Sindicalista de Madrid ha sido indispensables para el desarrollo del movimiento. Y la represión gubernativa recae sobre todos estos organismos y sus militantes.

Como hemos apuntado más arriba, se celebra en diciembre de 1919 el II Congreso de la CNT en el Teatro de la Comedia de Madrid.

Pero poco tiempo después, la crisis política de España fue tan fuerte, que el rey Alfonso XIII da el beneplácito para que un militar, Miguel Primo de Rivera y Orbaneja, promueva un pronunciamiento y establezca la dictadura, emulando lo desarrollado por Mussolini en Italia. Es el 13 de septiembre de 1923.

Y si los anarquistas (al igual que los miembros del minúsculo y recién creado Partido Comunista de España) son perseguidos por la dictadura, a los que culpabiliza del terror desatado por las clases patronales en Barcelona

entre 1918 y 1923, los socialistas se lanzan a una colaboración efectiva en los organismos corporativos de la dictadura, que posibilita que Francisco Largo Caballero sea aupado a la Consejería de Estado de Trabajo. En cualquier caso, la posición de los socialistas no es unánime y mantendrán unos duros debates hasta la ruptura definitiva con la Dictadura en 1928.

La oposición a la Dictadura no se hace esperar, sobre todo por parte de republicanos y anarquistas. Ya en 1924 se producen los sucesos de Vera de Bidasoa, con la participación de los anarquistas, que resultan un fradaso. Más intentos se producen en 1927 y 1928.

Pero el desgaste de la Dictadura hace que el dictador tenga que dimitir y se retire, muriendo poco después. Alfonso XIII retoma la situación tal como la había dejado el 13 de septiembre de 1923, pero las cosas habían cambiado totalmente, y la prueba está en el hecho de que Alfonso XIII había decidido en 1923 tener una monarquía sin democracia y cuando el pueblo pudo elegir en abril de 1931, prefirió una democracia sin monarquía.

El período de 1930 es realmente trascendental para el devenir del país. En Madrid se produce en ese año uno de los movimientos de intentona republica que no logra fraguar. En diciembre de 1930 se produce el movimiento de Cuatro Vientos (coincidiendo con el de Jaca) que no triunfa. Apoyaban determinados sectores del Ejército (entre ellos Ramón Franco) y los anarquistas. Aquí tiene papel importante un personaje que será después uno de los impulsores más activos del anarquismo madrileño, Pedro Falomir. Pero los socialistas dudaron a última hora y debido a su fuerza en Madrid, el movimiento fracasó[19]. Ese mismo año aparece en Madrid el ya citado diario *La Tierra*, que será una tribuna que contribuirá para la proclamación de la República, pero también será un espacio donde los libertarios expresarán sus ideas hasta la aparición en 1932 del diario CNT.

Se produce en Madrid la proclamación de la Republica el 14 de abril de 1931. Y antes de entrar de lleno en el desarrollo de la FAI madrileña, conviene hacer un repaso a esos cinco años republicanos en una visión general de su movimiento obrero.

El Madrid de la República vive un fuerte desarrollo del movimiento obrero, debido a la mayor toma de conciencia por parte de la clase trabajadora, así como por el cambio de estructuras de producción y de explotación que se estaban generando.

La UGT siguió siendo el sindicato mayoritario entre los trabajadores madrileños. Desde el Ministerio del Trabajo, Francisco Largo Caballero pertrechó un sistema de representación sindical a través de los Jurados Mixtos, que aseguraba la representación a la UGT frente a sus rivales sindicales. A pesar de que los patronos constituyeron asociaciones como la Unión General de Patronos Comerciales e Industriales de Madrid, siempre se intentó una conciliación trabajadores-patronos para evitar el conflicto. Pero a partir de 1932 la Casa del Pueblo comienza a separarse de ese modelo de representación, ya que culpan a los capitalistas de la situación de la clase obrera al igual que las organizaciones patronales comienza a acusar al Ministerio del Trabajo de favorecer a la UGT.

Hemos visto cómo las fronteras entre la UGT y la CNT en ocasiones eran muy difusas. Durante este tiempo también se dio así, con la salvedad de que la CNT ya había implantado sus estructuras en Madrid. Por ejemplo, la Federación Local de Edificación de la UGT sufre un retroceso en afiliados en detrimento del Sindicato Único de la Construcción de la CNT.

La casi libertad de despidos que se habían tomado los patronos entre 1932 y 1933 hace que los trabajadores se sientan molestos con unas estructuras como las republicanas que ellos mismos han contribuido a traer. La CNT consigue canalizar muy bien ese descontento.

Se puede decir que en el primer bienio republicano las organizaciones sindicales más poderosas en Madrid son la UGT y la CNT. La UGT todavía estructurada en sociedades obreras hasta crear sus federaciones de industria. Y como sociedades obreras prefiere actuar, no como UGT. Sus sectores más fuertes son la albañilería, las Artes Blancas y el Arte de Imprimir. Sopesan la convocatoria de huelgas generales. Para Santos Juliá, la UGT era la organización preferida por los patronos.

La CNT se estructura en los sindicatos únicos de ramo y desarrolla el modelo del sindicalismo revolucionario. La participación de los obreros en la CNT es superior a la UGT, pues las asambleas son la base de organización de la CNT y de sus acciones. Hay diferencias sustanciales entre los dirigentes ugetistas y los cenetistas. Así, el dirigente de la Federación Local de Edificación, Edmundo Domínguez, actúa desde los despachos y la negociación, mientras que Cipriano Mera, del Sindicato Único de la Construcción es un obrero que lucha con los obreros, lo que hace a la

CNT un sindicato más cercano a los problemas laborales. Igualmente logra articular un órgano de expresión propio en Madrid. Surge en noviembre de 1932 el diario *CNT*, dirigido por Avelino González Mallada.

Desde ese momento en Madrid se produce una lucha entre la CNT y la UGT, si bien muchos trabajadores anarquistas siguen afiliados a sociedades obreras ugetistas por no articular la CNT sindicatos únicos en ese sector.

Uno de los primeros conflictos con que se encuentra Madrid es la huelga de la Telefónica en julio de 1931. La CNT, a través de su Sindicato Nacional Telefónico, llama a la huelga general. Pero los patronos y la UGT consideran un peligro el lanzarse a la huelga, cada con intereses distintos. Por ello los patronos llaman a la negociación a la UGT y al Sindicato Autónomo de Empleados, dejando fuera de juego a la CNT.

Hasta este momento las huelgas desarrolladas en talleres eran fácilmente localizables. Pero el desarrollo de empresas poderosas, como Hormaechea o Agromán, hace que se contraten masas de trabajadores que son despedidos de forma similar. La CNT comenzó a hacer campaña en esas empresas y a denunciar la actitud de los patronos ante los trabajadores. El impulso de la CNT en esas empresas arrastra incluso a afiliados de otras organizaciones sindicales. Los ugetistas participan incluso en reuniones en los locales libertarios de la calle La Flor.

En agosto de 1933 en la empresa Agromán se produce un movimiento huelguístico dinamizado por la CNT merced a los despidos producidos. Allí aparecen también en el comité de huelga los comunistas (que habían fundado la Confederación General del Trabajo Unitaria), que quisieron controlar el movimiento pero no lo consiguieron. La presión obrera hizo que se procediera a la readmisión de los despedidos, tras luchas y negociaciones. Es decir, la CNT había puesto en práctica su modelo de actuación sindical de la acción directa, y acabó siendo reconocida como organización sindical en la empresa. Con ello se desmitifica la imagen de una CNT violenta. Con otros medios buscaba la negociación. Bien es cierto que los socialistas a esas alturas ya están fuera del gobierno y los obreros ugetista se radicalizan ante la situación política que se está generando. Para Santos Juliá ha surgido un nuevo modelo de dirigente obrero: "un nuevo tipo de dirigente obrero que se encontraba más a gusto en la calle que en el despacho, en el descampado que en el local sindical"[20]. Se extiende la asamblea obrera, se siguen dilu-

yendo las fronteras sindicales y se pasa de la huelga del taller a la huelga de la industria. El modelo sindical de la CNT había puesto evidenciado la posibilidad de la negociación directa entre patronos y obreros, sin tener a los Jurados Mixtos como intermediarios.

Frente a esto se produce un reagrupamiento de la clase patronal con la Federación Patronal Madrileña (FPM) y la victoria de la derecha en las elecciones de noviembre de 1933, que tiene como partidos mas votados a la CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas) de José María Gil-Robles y al Partido Radical de Alejandro Lerroux.

La victoria de la derecha provoca un movimiento huelguístico en diciembre de 1933 impulsado por los anarquistas que, excepto en algunas zonas de España, se torna en un fracaso.

Durante el año 1934 se comienza a desarrollar la llamada "unidad de acción" o "unidad revolucionaria", que producirá un debate en todas las organizaciones obreras y de izquierdas hasta el estallido de la Guerra Civil. Posteriormente comprobaremos cómo en la FAI también se producirá el debate.

Los socialistas tuvieron que buscar primero una unidad entre sus propias organizaciones, entre el PSOE y la UGT, debido a que el último periodo de gobierno con los republicanos había establecido un debate sobre si había que haber pactos con ellos o no. Igualmente la UGT había radicalizado su discurso y sus acciones, lo que hacía preocupar a uno de sus líderes, Largo Caballero. El PSOE tiene tres posturas en su seno:

1. La ugetista dirigida por Julián Besteiro, marcada por el moderantismo político y la luchar contra la derecha en defensa de una República democrática.

2. La socialista de Indalecio Prieto, que quería crear una opción más revolucionaria con una republica más amplia y democrática.

3. La ugetista de Largo Caballero, que pretendía una revolución social para dar paso a una Republica Social que preparara a los trabajadores el camino al socialismo.

De las tres la opción de Besteiro sale derrotada y lo cuadros besteiristas son apartados de todos los órganos del partido, el sindicato y la Casa del Pueblo.

Pero en el resto de organizaciones la unidad no se concreta. La CNT, tras la experiencia de los socialistas en el gobierno durante el primer bie-

nio republicano, no estaba muy en la línea de la unión. No obstante, en el Pleno Nacional de Regionales de febrero de 1934 se hace un llamamiento a la UGT para que manifestara su posición revolucionaria[21]. La Regional Centro de la CNT, con todo, siempre buscó una alianza con la UGT, más teniendo en cuenta que desde diciembre de 1933 las posiciones de los ugetistas son más radicales.

Los comunistas del PCE, que comienzan a desarrollar tímidamente sus estructuras en Madrid, tiene la actitud cambiante. Al principio son partidarios de la llamada "unidad por la base", pero la postura de la Internacional Comunista hace cambiar al PCE, que buscará la creación incluso de una entidad sindical única: "Justificada por el peligro del fascismo, la supresión de las reformas sociales –que hasta hacia unos meses el PCE había criticado– la política 'rectificadora' del gobierno radical-cedista, y los reducidos éxitos alcanzados en la política de unidad de acción"[22]. En cualquier caso, tanto socialistas como anarquistas no veían con buenos ojos a los comunistas.

Otros grupos minoritarios, como la extrema izquierda comunista y heterodoxa, intentó la creación de Alianzas Obreras, que no fraguaron, pero que se mantuvieron.

La máxima radicalización vino con las juventudes, pues la Federación de Juventudes Socialistas, ya desde 1933, instaba a no pactar con los republicanos y desde 1934 se produce un acercamiento entre ellos y las Juventudes Comunista. Las Juventudes Libertarias también entraron muchas veces en los debates, pero nunca para llegar a ningún tipo de unificación.

El año 1934 fue un período de lucha obrera debido a la actitud que se tomaba desde el gobierno y sobre todo desde los patronos, agrupados en torno a la FPM. Todas las organizaciones de izquierdas, desde el PCE a la CNT pasando por la FAI, solicitan que la UGT proceda a la convocatoria de huelga general. Y si bien muchos de los integrantes de la organización ugetista estaban por la vía huelguística, los dirigentes socialistas la frenan.

Los delitos de prensa se comienzan a multiplicar y sobre todo las acciones de sindicatos católicos y organizaciones fascistas contra militantes anarquistas, socialistas o comunistas.

Las negociaciones entre patronos y trabajadores, con una representación ministerial, lograron avances, pero los patronos se negaron sistemáticamente a cumplirlas. Muchas empresas se encontraban en huelga, desde el

sector gastronómico a la construcción. Y lo que se extendió fue algo que los anarquistas siempre habían establecido entre los obreros: la solidaridad de clase, por lo que los conflictos del primer tercio de 1934 contaban con la solidaridad de sectores de producción que no tenían ningún tipo de problemática a destacar.

Los problemas políticos también se agravan. El falangista SEU (Sindicato Español Universitario) o las JAP (Juventudes de Acción Popular) comienzan una frenética actividad, en clara actitud violenta (hay numerosos asaltos en la Universidad contra los locales de la izquierdista FUE por falangistas como Agustín Aznar y Matías Montero, que será asesinado poco después). El 22 de abril de 1934 las JAP realizan un acto en El Escorial que provoca una movilización de todas las organizaciones de izquierda. Un diputado derechista por Valladolid que apoyaba el acto, dijo que "España tenía que ser defendida de los judíos, heréticos, masones, liberales y marxistas"[23].

Los actos violentos que provocó el acto acabaron con obreros muertos en las calles de Madrid. El 29 de agosto es asesinado el joven comunista Joaquín de Grado. Su entierro fue una manifestación de duelo de toda la izquierda; también participan las Juventudes Libertarias.

En septiembre se convoca una huelga por socialistas y comunistas, que también apoyan, aunque sin convocar, los anarquistas.

En esta situación de lucha, de intentos de unión, se produce el movimiento de octubre de 1934 en la capital de España.

Sandra Souto Kustrín ha venido a denominar el movimiento huelguístico de Madrid como "La huelga general más general de la historia de Madrid".

La chispa comienza cuando el 1 de octubre, en plena crisis de gobierno, Niceto Alcalá Zamora organiza un nuevo gabinete al que incorpora tres ministros de la CEDA. El mismo día 4 de octubre los socialistas ya habían convocado la huelga. Y surgen las discrepancias. Para los moderados la huelga tiene que ser un medio de presionar a Alcalá Zamora para la formación de un nuevo gobierno sin participación de la CEDA. Para los más radicales era la huelga general revolucionaria que podía posibilitar una transformación más amplia.

Los anarquistas apoyan la huelga pero critican el sentido político que tiene al estar encauzada por los socialistas. Por ello forman un Comité

Revolucionario compuesto por la Federación Local de Sindicatos Únicos de la CNT de Madrid, los Comités de Defensa de la CNT, la FAI Centro, la Federación Local de Grupos Anarquistas de la FAI y el Comité Regional Centro. Igualmente establecen contactos con la UGT para llegar a algunos acuerdos, pero finalmente no dan frutos.

Los comunistas, ortodoxos y heterodoxos, coinciden en criticar que los socialistas no se han valido de la Alianza Obrera para la convocatoria de la huelga. Oficios como panaderos, camareros, personal de prensa e incluso miembros de la función publica, daban como triunfador al movimiento de huelga.

Pero la derecha política reacciona. Destituye al Ayuntamiento democrático de Pedro Rico, acusado de impulsar la huelga, tomando el poder Martínez de Velasco. La patronal apoya la medida de poderes públicos y miembros de las JAP y de las juventudes de Renovación Española actúan de esquiroles en los lugares donde los huelguistas obtienen éxitos.

El día 6 de octubre los centros socialistas, anarquistas y comunistas son clausurados, al igual que el Ateneo de Madrid. Se fuerza la vuelta al trabajo con amenazas de pérdida de empleo y finalización de los contratos. El gobierno restaura la pena de muerte y Gil-Robles consigue que el Parlamento cierre según lo establecido en su reglamento. Entre el 9 y el 12 de octubre se restablece la normalidad, aunque muchos ayuntamientos pasan a ser Gestoras Municipales y se mantiene el Estado de Guerra en Madrid hasta el 13 de abril de 1935, pasando entonces al Estado de Alarma.

En esta huelga actúan en Madrid las milicias socialistas, pero no se unió al movimiento la parte del Ejército que simpatizaba con la huelga y el movimiento revolucionario.

El movimiento en Madrid alcanzó tal desarrollo que fue necesario movilizar a guarniciones de Alcalá de Henares para aplastarlo.

Hubo numerosas detenciones y los detenidos se enfrentaban a penas altísimas. La prensa de derechas calificó la huelga como "Anti-España" y tendió a dividir a los revolucionarios al decir que la CNT no apoyó la huelga, cuando no fue así.

La fuerte represión significó el cierre de los locales políticos y sindicales de la izquierda. Incluso la prensa de derechas como *El Debate*, pedía la disolución de todas las sociedades obreras.

Mientras estas sociedades y sindicatos se preocupaban por su recomposición, los sindicatos católicos y los fascistas intentaron aglutinar a los trabajadores en sus filas para eliminar la lucha de clases en el movimiento obrero. La táctica no les salió bien a pesar de la creación de un Frente Nacional del Trabajo.

Tras todo esto, lo que preocupaba a las organizaciones de izquierda era la posibilidad de que se produjera un golpe de Estado encabezado por la CEDA de Gil-Robles.

Los análisis que se sacan de octubre son variados. Para los socialistas sale reforzada la tendencia de Largo Caballero. Las JJ SS pide una leninización del PSOE, aunque critican la política comunista de la creación de un Bloque Popular Antifascista, pues no quieren pactar con los republicanos de izquierda. Esto les separa de la tendencia de Prieto, que sí ve la posibilidad de revitalizar un pacto que les vuelva a llevar al gobierno de la República. Para los comunistas la culpa de todo el fracaso la tuvo el PSOE y la CNT que no supieron entender el movimiento. Pedía una unificación de la CGTU y la UGT a la que paulatinamente tendría que entrar la CNT. Tras el VII Congreso de la Internacional Comunista, abogaba igualmente por el Frente Popular. Para los anarquistas, octubre salio adelante porque la CNT lo secundó, a pesar de tener discrepancias con los socialistas. Y es que dentro del movimiento libertario, y Madrid no fue una excepción, se debatió entre el aliancismo o antialiancismo. Cuando analicemos la FAI madrileña veremos cómo este debate fue capital entre los grupos.

Estas mismas organizaciones se movilizaron por sus presos. El Comité Pro-Presos de la CNT, establecido antes de octubre de 1934, y el Socorro Rojo Internacional, fueron las organizaciones que mejor funcionaron, aunque no estuvieron exentas de problemas, sobre todo económicos.

Durante 1935, la recomposición del movimiento obrero madrileño fue paulatina. La UGT y la Casa del Pueblo fueron refundado sus sociedades y ee junio de 1935 la CNT tenía ya locales abiertos en la calle Desengaño.

Ese año 1935 fue protagonista de nuevas movilizaciones que tenían el octubre de 1934 como telón de fondo. La celebración del Primero de Mayo, u otras movilizaciones como el aniversario de la muerte de Pablo Iglesias, fueron actos simbólicos que hacían ver que nuevamente la izquierda se reorganizaba.

En el año 1936 se convocan elecciones. El 15 de enero se constituye el Frente Popular, donde participa el PSOE, a pesar de su oposición a los republicanos, aunque no participaría en el gobierno. Se pide también el apoyo de los anarquistas para las elecciones que tienen como objetivos básicos la amnistía y el restablecimiento de los ayuntamiento democráticos clausurados.

El 16 de febrero la victoria frentepopulista es clara en Madrid, posiblemente en gran medida por la movilización anarquista. *Solidaridad Obrera*, que en los días previos hacía llamamientos constantes a la alianza entre la UGT y la CNT y a la abstención, tiene este titular en contraportada el 18 de febrero: "¡Hay que hacer cumplir la promesa! Se ha votado en nombre de los presos. La victoria no ha sido política, ha sido una victoria del pueblo. Del pueblo que quiere libertar a los 30.000 presos que gimen en las ergástulas del gobierno"[24].

Con ello se inaugura la primavera de 1936. La previa al estallido de la Guerra Civil, donde ya el movimiento obrero tendrá otro papel y otras prioridades.

Desarrollo de la FAI en el Madrid republicano

Analizado el desarrollo del movimiento obrero madrileño a grandes rasgos, desde sus orígenes hasta el estallido de la Guerra Civil, nos vamos a centrar en una organización que desarrolló su actividad durante el período republicano en Madrid. Porque la FAI asienta sus estructuras durante ese momento en la capital de España, donde establece una Federación Local de Grupos Anarquistas y los coordina una Comisión de Relaciones de la Federación Anarquista del Centro, ya que la implantación de la organización especifica del anarquismo no se circunscribía solo a la capital.

La Federación Anarquista Ibérica había surgido en julio de 1927 en Valencia, con el propósito de aglutinar a los grupos específicos anarquistas (que quisieran federarse) que se encontraban dispersos por la geografía peninsular y por el exilio. Su misión fue desarrollar la propaganda anarquista desde esos grupos con la finalidad de hacer extensiva la idea libertaria en todos los rincones, manteniendo relaciones fraternales con la Confederación Nacional del Trabajo, pero garantizando la independencia de cada una de las entidades. Varios son los grupos y organismos que participan de esa fundación[25].

Desde ese momento, y a pesar de las dificultades que suponía la persecución contra el anarquismo por parte de la dictadura de Primo Rivera, la FAI se desarrolló en territorio español, si bien también tuvo participación de grupos portugueses, de ahí su entidad peninsular.

Pero fue con la proclamación de la República cuando las actividades de la FAI se desarrollan de forma más extensiva y con mayor libertad, aunque también atravesaron todo tipo de problemas en el momento en que las autoridades declaraban el estado de excepción y procedían a perseguir a las organizaciones libertarias.

Y fue ya en este momento cuando surge la teoría del control de la FAI sobre las estructuras de la CNT. En el Tercer Congreso de la CNT, celebrado en Madrid en mayo de 1931, se decía de la existencia de dos tendencias: la posibilista y la radical o "faísta". Pero la realidad esta muy lejos de esta afirmación. Lo primero porque de ese supuesto sector "faísta" al hablar de militantes cenetistas como García Oliver, Durruti o Ascaso, ninguno era miembro de la FAI y no lo serían hasta 1936, a pesar de pertenecer al grupo especifico anarquista "Nosotros". Con ello se demostraba que no todos los grupos estaban federados en la FAI. E igualmente aquellos puntos de controversia entre las dos supuestas tendencias no encajaban, ya que los asuntos mas candentes, como el de las Federaciones Nacionales de Industria, reciben los votos a favor de los supuestos sindicatos "faístas" Finalmente hay que recordar que del Congreso de 1931 sale elegido secretario general de la CNT Ángel Pestaña y director de *Solidaridad Obrera* Juan Peiró, ambos miembros del sector posibilista de la organización sindical.

La imagen que por ejemplo da Santos Juliá de la FAI queda muy lejos de la realidad: "La FAI es el sujeto que necesita el pueblo para que 'le oriente'; la FAI son esos 'guerrilleros' que marchando delante del pueblo le conducen a la revolución. Minoría de selectos, cerebro, orientadores del pueblo, sus guerrilleros; las expresiones podrían multiplicarse, pero el resultado sería idéntico; la FAI para tomar iniciativas y actuar, no se siente constreñida por vínculos orgánicos ni de representación"[26]. Ve a la FAI como una abanderada en los conflictos de Madrid contra el gobierno republicano-socialista y en franca lucha contra el PSOE.

Sin embargo, todo esto no encaja al analizar la verdadera actividad de los grupos anarquistas madrileños y de la propia de la FAI. Los temas que

trata la FAI desde sus orígenes, son desde luego de crítica ante medidas que se están tomando desde el gobierno republicano-socialista. Pero les ocupa más páginas el desarrollo y extensión de su prensa, desde *El Libertario* hasta el propio *CNT*, donde colaboraban multitud de faístas madrileños. Igualmente tratan la cuestión del treintismo. Pero el tema fundamental a partir de la victoria radical-cedista será la unidad revolucionaria, que se plasmará incluso con una ruptura en 1935 en el seno de la Federación Local de Grupos Anarquistas y que acabará solventada en enero de 1936.

La actividad más importante de la FAI madrileña comienza en el año 1932. Ese año uno de los debates que se establece en el seno de los grupos anarquistas madrileños es el desarrollo de la Ley del 8 de abril que no es otra que la de Asociaciones Patronales y Obreras. Para los anarquistas, dicha Ley aumenta los beneficios de los patronos y de la UGT, en detrimentos de las organizaciones libertarias, al recortar determinadas garantías. Por ello en una circular del 29 de agosto de 1932 hace un llamamiento contra la Ley "mancomunadamente con los sindicatos afectos a la CNT, un movimiento de agitación primero, de protesta después y de acción eficaz que obligue a los gobernantes a respetar los fundamentos básicos de la central sindical"[27].

Una de las cuestiones que hace dinámica a la organización especifica en Madrid, es el cambio que cada cierto tiempo se produce de comités y junto con ello un cambio de dónde se tiene que recibir la documentación del Comité Peninsular. A lo largo de 1932, 1933, 1934 y 1935 nos encontramos con multitud de esos cambios, si bien en 1935, debido a la ruptura que se produce, hay dualidad de cargos hasta que se resolvió el conflicto. Pero ya entraremos más detenidamente en ese aspecto.

Aspecto fundamental para el desarrollo del anarquismo, no solo madrileño, es la prensa. Los anarquistas de Madrid tenían un semanario, *El Libertario*, que tuvo una corta vida y unas salidas intermitentes. Llega incluso un momento en que en los propios informes de la FAI del Centro hablan de la reaparición de *El Libertario*, pero nunca se llegó a concretar. Más teniendo en cuenta que en noviembre de 1932 aparece *CNT*, donde los propios grupos de la FAI ponen mucho empeño. En plenos de la FAI se proponían incluso personas para que fueran directores del diario: "En el pleno se acordó entre otras cosas el nombramiento de Director y redacción

del diario *CNT*"[28]. Igualmente por distintas circulares se sabe que los grupos de Madrid repartían en los cuarteles el periódico *Soldado del Pueblo*. Este órgano ya aparece en las actas de fundación de la FAI, por lo que se puede concluir que su existencia es anterior a la propia FAI. La misión de este periódico, al introducirlo en los cuarteles, era extender el mensaje antimilitarista de los anarquistas entre los soldados.

El 8 de septiembre de 1932 la Federación Regional de Grupos da cuenta de los grupos que hay en el resto de la Regional. "En ésta contamos con doce grupos y con un total de 80 compañeros; en el resto de la provincia no hay grupos específicos, aunque sí contamos con compañeros de toda nuestra confianza en seis pueblos"[29]. Por dicho informe vemos que había militantes en Talavera de la Reina (Toledo), Puertollano, Membrilla y Manzanares (Ciudad Real), Burgos, Castrillo de la Vega y Aranda de Duero, también de Burgos, Soria, La Muela, Salamanca, Béjar, Cáceres, Plasencia, Navamoral de la Mata, Malpartida y Peraleda de la Mata.

Ya en 1933 se da un informe mas detallado de la ubicación de los grupos de Madrid. Según este informe hay a inicios de 1933 doce grupos federados con 73 miembros (algo menos que en septiembre de 1932). La influencia por las barriadas es la siguiente:

Vallecas: 2 grupos, un ateneo con 300 socios. Una escuela racionalista.

Cuatro Caminos: 3 grupos, un ateneo con 200 socios.

Guindalera y Prosperidad: un ateneo

Ventas: un grupo sin federar y una escuela racionalista.

Barrios Bajos: un grupo y un ateneo.

Princesa: una escuela racionalista.

Tetuán: un grupo, un ateneo y Juventudes Libertarias.

Chamberí y Vallehermoso: varios militantes diseminados.

Carretera de Extremadura: un Ateneo[30].

En provincias contabiliza 18 grupos con unos 153 miembros. Es evidente que las estructuras de la FAI son modestas pero bastante bien asentadas.

A partir de este año ya se va a poner encima de la mesa un debate que mantendrá a los grupos anarquistas de Madrid en discusión hasta 1936. Nos referimos a la posibilidad de pactos con los socialistas en caso de movimientos revolucionarios, de huelgas generales o ante un hipotético golpe

de Estado reaccionario. Hacen un análisis de la situación del momento, criticando la actitud de los partidos políticos obreros, que no están a la altura de las circunstancias. Ya en la circular del 31 de enero hablan de análisis de "frente único". Y respecto a los socialistas manifiestan lo siguiente: "En general, el ambiente público es propicio a una convergencia de actividades de los elementos socialistas con nosotros. (…) Los socialistas también la esperan. No podemos asegurarnos que sus promesas sean sinceras; tampoco hemos de negarlo. Lo que sí creemos es que la organización tanto especifica como sindical deben aprovechar las coyunturas y energías que se presenten sin hacer el caldo gordo a nadie, pero sin hacer el juego a la reacción que, como os decimos antes, cada día toma un carácter más amenazador"[31]. En esta misma circular habla del diario CNT, donde se deduce que pasa por problemas y por lo que "ningún anarquista perteneciente a la FAI debe regatearle esfuerzo ninguno"[32].

Apenas un mes después, y ante la agitación que se estaba generando, la Federación Regional de Grupos Anarquistas del Centro sopesa la posibilidad de la celebración de un mitin nacional de la FAI, ante el éxito que ha tenido uno de la CNT por esas fechas. La organización debe correr a cargo tanto de Tierra y Libertad como de El Libertario. El acto sería patrocinado por el Comité Peninsular, con los oradores que el mismo designara, y se publicitaría por los grupos de Centro[33].

La situación de tensión que se vivía en el país, debido a la inminente crisis de gobierno y al avance de la derecha, que unido a triunfos fascistas en Alemania y la situación de Austria, hace poner en guardia a todas las organizaciones de izquierda, incluida la FAI. Por ello hace circular entre sus grupos unas premisas revolucionarias, donde en caso de un estallido revolucionario, similar a los ocurridos en Alto Llobregat en enero de 1932 o el movimiento de enero de 1933, se tienen que seguir como guía. En ellas se haba de lo que es indispensable conocer, tal como las fuerzas que hay en cada localidad de Ejército, Guardia Civil o Asalto, la situación de los edificios públicos, la situación de los propios pueblos, la distribución de aguas, alumbrado, las imprentas, etc. También qué hay que hacer durante la ofensiva [34]. Está claro que a los anarquistas les preocupa la situación española, para cuya solución proponen la revolución, y que las experiencias que han tenido han sido deficitarias en muchos puntos. Y ese posible golpe reac-

cionario lo hacen ver los grupos de Centro en una circular sin fecha y así de concisa: "Tenemos noticias confidenciales dignas de crédito, de que los reaccionarios quieren dar esta misma semana un golpe de mano. Estemos alerta y aprovechemos toda circunstancia, porque si el baile comienza, le bailaremos de lo lindo. Necesitamos vencer a todos nuestros (palabra ilegible) en la próxima jornada revolucionaria que se avecina"[35].

Aunque tal golpe de mano no se da en esas fechas (marzo de 1933) lo cierto es que la FAI de Madrid (y por extensión de Centro), en previsión de todo esto, busca la posibilidad de celebrar un pleno o una conferencia de grupos. El Comité Peninsular está alerta para informar a los grupos de todos los movimientos, ya que Madrid es el centro de las conspiraciones. Para el Comité Peninsular "Urge cortar de raíz y que no puedan prosperar en España esa cuadrilla de granujas que en la hora actual campan por España"[36].

Junto a todo el desarrollo que pueda tener el fascismo y los grupos de la derecha, que tanto preocupa a los miembros de la FAI de Madrid, también se informa de algunas cuestiones que están sucediendo en la CNT y que les preocupan. El desarrollo del treintismo es algo que se debate en los grupos de Madrid. El 22 de marzo de 1933 se lo hacen saber al Comité Peninsular para que se esté en guardia ante lo que consideran un peligro: "Es nuestro deber llevar a vuestro conocimiento –por si no lo sabéis– que los sindicalistas puros y algunos que se dicen camaradas anarquistas (bajo el nombre genérico de anarcosindicalistas) están elaborando un estatuto pre revolucionario en que entra una reforma y una declaración de principios de la CNT, bajo la formula de: 'nada de Comunismo Libertario; todo el poder a los sindicatos'. Claro está que esta labor la están realizando en secreto. Pero al menos, para nosotros, se ve la mano, si no la coincidencia, con el vesanismo de los Treinta"[37]. Y de aquí podemos extraer alguna conclusión, dejando a un lado si aquello se estaba produciendo en realidad o no. Por una parte vemos cómo la FAI se limita a informar, pero en ningún momento controla la CNT. Esto viene a confirmar la segunda parte de esta conclusión, y que a lo largo de lo ya visto, como de lo que sucederá posteriormente, no solo la FAI no controla a la CNT, sino que la organización específica se ve arrastrada y mediatizada por las decisiones y el discurso de la CNT. Algo entendible teniendo en cuenta que la CNT es muchísimo mayor en

número que la FAI, y que todos los miembros de esta última pertencen a la organización sindical.

Y el debate del "treintismo" se va extiendo en el tiempo. En junio de 1933 se vuelve a indicar que las corrientes posibilistas pueden desmoralizar a los trabajadores. Igualmente siguen discutiendo sobre la línea que toma *CNT*, debido también al anterior punto, ya que aparecen artículos que para los grupos de la FAI son reformistas. Hablan en esa circular de uno de Eleuterio Quintanilla (38). El 15 de junio de ese año, una carta manuscrita habla largo y tendido sobre la situación del *CNT* y de posibles directores para el mismo, donde se barajan nombres como el de Eusebio Carbó o Valeriano Orobón Fernández. En ese momento el director es Avelino González Mallada. La FAI vería beneficioso que González Mallada pasara a ser redactor del diario y que el director fuera o Carbó o Felipe Alaiz[39]. El 2 de agosto, se realiza un informe sobre la prensa libertaria en Madrid. Si bien el *CNT* se ha hecho con los talleres de *El Imparcial*, "La administración marcha bastante difícilmente (…) por lo que nada tendría de particular que se viniera todo abajo"[40]. Igualmente informa que del periódico *Soldado del Pueblo* se ha hecho cargo el Comité Peninsular de la Juventudes Libertarias, por lo que augura que *El Libertario* puede aparecer. Pero aquí se ve que los Grupos Anarquistas de Madrid pasan dificultades, pues la Región Centro informa que "veremos si la Local de Madrid se rehace y toma en serio su publicación, buscando de cualquier manera los medios que hacen falta para sacar adelante nuestro querido periódico"[41]. El Comité Peninsular responde el 8 de agosto comparando la situación que tiene el *CNT* por la que ha atravesado en más de una ocasión *Solidaridad Obrera*.

En vísperas de las elecciones de noviembre de 1933, se comienza a desarrollar ya lo que será un debate de interés máximo para los grupos de la FAI. El grupo Los Intransigentes presenta un dictamen de posible colaboración con los socialistas. Se produce cuando el PSOE ha roto ya en la coalición de gobierno con los republicanos y se detecta una radicalización tanto del partido como de la UGT. Para el grupo Los Intransigentes está claro que los socialistas se han equivocado. Que sus políticas de colaboración con la República han sido un error. Que ese error llevó a una desmovilización de la UGT. Pero igualmente el grupo Los Intransigentes analiza que la CNT y el anarquismo organizado se han mostrado incapaces hasta la fecha, de arti-

cular un movimiento que pueda derrocar al régimen capitalista en solitario. Esto lo establecen como "enseñanzas del pasado". Por ello este grupo de la FAI madrileña establece que "Por todo lo dicho, conceptuamos útil y hasta necesaria la colaboración con los socialistas. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que debamos entregarnos incondicionalmente a ellos. Al contrario, nos conceptuamos en inmejorables coincidencias para sacar partido de las circunstancias". Lo que vienen a decir Los Intransigentes es que se puede colaborar con los socialistas en aquellos puntos donde se coincida y la ideología anarquista no quede relegada. Pero más allá no[42]. Esta ponencia inaugura un debate que no terminará hasta el pleno de enero de 1936. Y por ello el Comité Peninsular, aparte de informar sobre comicios orgánicos, informa de los problemas que la FAI tiene en Cataluña con miembros de la Esquerra Republicana, del Bloque Obrero y Campesino y con los sindicatos de oposición[43].

Ya comentamos más arriba que las elecciones de noviembre de 1933 dieron la victoria a las candidaturas de la CEDA y del Partido Radical. Y de esto también la FAI hace análisis, congratulándose de la abstención: "El pueblo nos ha demostrado una vez más que está al lado de nuestra organización especifica y de la CNT"[44]. De todas formas, la victoria de la derecha preocupa a los anarquistas y no van a escatimar esfuerzos para intentar desencadenar un proceso revolucionario. Éste se produce en diciembre de 1933, pero tuvo una organización deficiente y se torna en fracaso.

Este último movimiento deja bastante mermadas las estructuras de la FAI madrileña. Por las circulares dirigidas al Comité Peninsular con fecha del 10 y del 16 de enero de 1934, se ve que las detenciones y la clausura temporal de locales por la huelga general última ha desactivado un poco la actividad de la FAI. Pero la actividad se recupera de forma rápida y ya el 22 de enero de 1934 se comienza a hablar del "frente único" o unidad revolucionaria. La Federación Anarquista del Centro, informa al Comité Peninsular de que la Federación Local de Grupos Anarquistas está debatiendo la cuestión del "frente único" y que prepara un dictamen sobre el mismo[45]. Aunque ya con anterioridad el grupo Los Intransigentes había mostrado su visión del asunto. Por ello, la Federación Anarquista del Centro aclara qué entiende por frente único: "En realidad no es un criterio cerrado sino susceptible de renombrarse en algunos aspectos, según las circunstan-

cias aconsejen, siempre que no desvirtúen los aspectos y tiende a afirmar las posibilidades de creación revolucionaria que pueden ser concentradas más genuinamente anarquista"[46].

Pero a pesar de que se está desarrollando ese debate sobre el frente único, la relación con los socialistas no es del todo agradable. A inicios de febrero de 1934, el periódico de la Juventudes Socialistas, *Renovación*, publica una información en la que dicen que miembros de la FAI se han entrevistado con el ministro de Gobernación para negociar la libertad de presos anarcosindicalistas[47]. La Federación de Grupos Anarquistas de Madrid y la Federación Anarquista de Centro reaccionan rápidamente y mandan una carta al director de *El Socialista* y al de *Renovación* pidiendo explicaciones sobre esta noticia. Emiten igualmente una nota con el título de "¡Pruebas! ¡Pruebas!", donde se hace en varios puntos una crítica a *Renovación* y su noticia así como se piden explicaciones de dónde han sacado tales conclusiones y que demuestren cuándo la FAI ha pactado con elementos ultra-reaccionarios, tal como consideran a Lerroux[48]. Critica de esa forma que nunca llegarán al frente único con esos parámetros. Pero el mismo día que emiten la nota también mandan una circular al Comité Peninsular para preguntar sobre esta cuestión y qué hay de verdad en ello[49]. No es hasta el 23 de febrero cuando el Comité Peninsular informa que tal comisión fue nombrada solo y exclusivamente por el Comité Nacional de la CNT y de ella formaron parte Juan García Oliver y Francisco Ascaso[50].

Pero a excepción de esto, el tema central sigue siendo el frente único. El 8 de febrero el Comité Peninsular informa que el dictamen del grupo Los Intrangentes lo ha hecho suyo la FAI del Centro[51].

En marzo de 1934 Madrid es una ciudad en huelga. Construcción, metalúrgicos, gráficas, camareros, etc., están en huelga. La FAI mantiene apoyo y posición ante las mismas. El 10 de marzo informa de ellas en una circular, donde avisa que la UGT va a declarar huelga general en todos los ramos emplazada por la FAI y que se están produciendo detenciones de miembros de la Federación[52]. Tan solo 5 días después informan que los lideres socialistas de la UGT han votado contra la huelga general: "Se ha reunido el Comité Central de la UGT para acordar la huelga general de todos los ramos, y como hubo empate, el voto de Largo Caballero decidió la votación en contra de la misma"[53]. Pero la FAI distingue entre el líder

socialistas, con el que nunca llegará a ningún tipo de acuerdo, y el militante socialista, que en las luchas obreras ha confraternizado con el anarquista. Por ello la propaganda la dirigen a mostrar la actitud que los socialistas están teniendo. Este tipo de críticas al dirigente socialista es común en las circulares de la FAI.

Ese mismo marzo la Federación Anarquista del Centro emite un manifiesto en el que informa de las actividades de la FAI y solicita ayuda económica para poder mantener esas luchas[54].

En abril la preocupación se traslada por un acto que tiene convocado para el día 22 de ese mes la derecha en El Escorial, cuestión que ya vimos en el desarrollo del movimiento obrero madrileño durante la Segunda República. Para la FAI madrileña es gravísimo que se pueda llevar a cabo dicho acto, por considerarlo una provocación del fascismo. Por ello propone que tanto la CNT como la UGT convoquen una huelga general con la idea de poder arrastrar definitivamente a la UGT hacia posiciones revolucionarias. La idea constante de los anarquistas madrileños es el posicionamiento de los socialistas, haciéndoles ver que deben de estar con la revolución y no ser timoratos. Si no se pudiera llevar a cabo la huelga, la FAI propone que se boicoteen todos los transportes el 22 de abril, para dificultar la llegada de derechistas al lugar de reunión.

Con esto como telón de fondo, el Comité Peninsular sigue preguntado sobre cómo se desarrollan los debates sobre la unidad revolucionaria en los grupos madrileños. La FAI madrileña informa que el debate se ha pospuesto, pues la propuesta que les envió la UGT no llevaba el sello de la misma sino del PSOE. Igualmente porque están ocupados en las acciones contra el acto de El Escorial, donde informan de que las Juventudes Socialistas y las Juventudes Libertarias han llegado a acuerdos al respecto[55]. En virtud de esto el Comité Peninsular contesta el 19 de abril diciendo que sabiendo cómo han actuado los socialistas en el pasado, no entienden la actitud de la FAI en Madrid. Para el Comité Peninsular: "Nosotros hemos visto la actitud cuando gobernaban, lo que para ellos era considerada la CNT y no repararon en medios para humillarla, ahora se acuerdan cuando por su actitud han hecho ahondar más las diferencias que existían y sacarlas del atascadero en que se han colocado por egoísmo personal de gobernar"[56].

Esta situación la intenta aclarar la Federación Anarquista del Centro y

para ello adjunta también un recorte de prensa del periódico *El noticiero universal*. El 22 de abril informa la FAI Centro que todo lo que se está haciendo es por el bien del anarquismo, para hacer avanzar las ideas libertarias. Ponen como ejemplo que ese mismo día se ha paralizado 24 horas los transportes en Madrid debido a la concentración derechista de El Escorial. Por ello, el día 23, aunque no sea respondiendo a la última circular de FAI Centro, consideran que "si los acuerdos que habéis tomado con los socialistas solo son para salvar la vida de los compañeros en la lucha está bien, pero limitaros solo a estas cosas pues aquí tenemos tan amarga experiencia de sus actuación en las luchas sindicales (…)"[57]. La FAI Centro pide por su parte que lo mismo que ellos informan de las actividades que están haciendo, que otras regionales también lo hagan. Y deja igualmente constancia que aunque pueden llegar a acuerdos con los socialistas no van a aceptar ningún tipo de política impuesta por los socialistas: "el caso es que propalan a los cuatro vientos la consigna 'todo el poder al partido socialista'. Contra esto hemos de reaccionar igual que contra el fascismo"[58].

El 1 de mayo de 1934 el Comité Peninsular muestra enfado con la FAI Centro por la actitud que se toma frente a los socialistas y adjunta una hoja de la Federación Local de Sindicatos Únicos de la CNT, donde se hace una crítica fuerte contra los socialistas y su oposición a prolongar la huelga general última convocada[59]. El 8 de mayo contesta la FAI Centro diciendo que si ellos participan de la unidad revolucionaria es precisamente para desenmascarar a los socialistas y sus actitudes hacia el trabajador. Da toda la veracidad a la hoja de la CNT madrileña, que ellos mismos han remitido: "El manifiesto que os mandamos de la Federación Local responde a la estricta verdad de los hechos"[60].

Pero no solo en Madrid hay problemas. En Cataluña, según informan los grupos de aquella regional, están teniendo problemas con la Esquerra Republicana. La FAI madrileña pide que toda la Federación sea una piña ante esos ataques.

Las huelgas se suceden y constantemente en los documentos de los anarquistas madrileños se hace referencia a ello. En la FAI Centro son optimistas respecto a la situación que deben de adoptar. Así lo hacen saber el 5 de junio, al igual que acuerdan impulsar *Tierra y Libertad* e informan de la situación en toda la Regional Centro, que es una de las que está crecien-

do: "Catorce grupos con un total de 100 hombres exclusivamente en esta Federación"[61]. A estos grupos hay que unir 55 grupos de barriada con unos 650 adherentes. La propaganda anarquista va haciendo efecto en Madrid.

Para la FAI Centro se hace necesario no confundir las actividades de un grupo de acción con las de un grupo anarquista. Y en eso apunta más a Cataluña, donde según la FAI madrileña no se tienen las ideas tan claras en ese sentido. Por ello no les extraña que haya casos de decepción que repercuta de forma negativa en la organización[62].

En este momento se produce una ruptura de comunicación entre el Comité Peninsular y la Regional Centro de la FAI hasta el 8 de agosto de 1934. Se queja la FAI Centro de que se han escrito numerosas cartas y que no han tenido respuesta e igualmente atisba que miembros de la Federación de Grupos Anarquistas de Madrid mantienen contacto directo con el Comité Peninsular, cuando solo lo pueden hacer a través del Comité de Relaciones[63]. El Comité Peninsular aclara que no ha llegado toda la correspondencia de la que habla la FAI Centro. Igualmente se informa de que en el último Pleno Nacional de Regionales de la CNT se habló de la unidad revolucionaria, y el representante de la Regional Centro aclara que para la misma hay un acuerdo, con matices de apreciación, y con la ayuda de los grupos anarquistas de Madrid. Por ello se queja el Comité Peninsular de que se utilice un lenguaje agresivo en la correspondencia, ya que nunca han puesto en duda la palabra de los miembros del Comité Regional Centro de la FAI[64].

Pero a la altura de mediados de agosto de 1934 hay un cambio tanto en el Comité de la Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid como en el Comité Regional Centro de la FAI. Si la FAI Centro se mostraba partidaria de la llamada tendencia "aliancista" a partir de ese instante, ambos comités no están de acuerdo con la unidad. Y así lo hace ver tanto la carta de la Federación Local de Grupos anarquistas como una carta particular de José Luis Pérez Rivero, que se muestra contrario a la alianza[65]. En dicha carta, López Rivero habla de que hay 5 grupos que se han separado de la Federación por esta cuestión. Pero la ruptura no llegará hasta un año después. La FAI Centro manda al Comité Peninsular el cese de sus miembros, pero no da una visión tan catastrofista como la de Pérez Rivero: "Por lo que se refiere a las discrepancias entre la Regional y la Local de aquí, que

vosotros creéis que existen, ello no pasa de ciertas incompatibilidades entre un reducido grupo de individuos, compañeros, pero afortunadamente esas incompatibilidades individuales han quedado suprimidas"[66].

La actividad de los grupos y de los anarquistas no solo se ceñía al plano de los debates. Se seguía repartiendo la prensa y participando de todos los movimientos generados en la capital. Y como no olvidaban la parte instructiva de la formación revolucionaria, un denominado "grupo de militantes anarquistas", propone la publicación de un texto titulado *La insurrección al alcance de todos*[67].

A pesar del cambio de posturas en la FAI, lo cierto es que se sigue pensado que se debe interactuar con las masas para poder hacer extensivo el mensaje anarquista. Igualmente consideran que "Con respecto a la posición de la CNT ya os mandaremos un manifiesto donde después de condenar la postura de la UGT en la huelga fija la conducta a seguir en movimientos de esta naturaleza"[68].

El estallido del movimiento huelguístico y revolucionario hace que se persiga a los militantes de la FAI madrileña y que su reorganización se produjera más tarde, por lo menos en lo que respecta a la correspondencia con el Comité Peninsular. Del desarrollo de los acontecimientos de octubre se informa en febrero de 1935, cuando la CNT y la FAI emiten un *Informe ampliado del ex Comité Revolucionario del Centro, referente al movimiento revolucionario de octubre de 1934*[69]. Ya vimos con anterioridad cómo a pesar de algunos contactos con la UGT, los anarquistas constituyeron su propio Comité Revolucionario. En el Informe hacen un análisis de cómo los Comités de Defensa Confederal no había funcionando satisfactoriamente. La huelga comienza el día 4 con algunos panaderos en paro y se concreta el 5, donde más oficios van entrando en el movimiento. Se lamentaban de la poca actuación de los socialistas, que en esos primero momentos "no lanzaron ni un manifiesto ni una hoja; callaron". La reunión que tienen con la Agrupación Socialista Madrileña no fructifica en nada. A partir del 7, los anarquistas se quejan de la pasividad socialista, por lo que se lanzan en los cuarteles y en las barriadas "con el fin de orientar nosotros el movimiento, dándole carácter de revolución social". Las noticias que les llegan de Asturias son buenas, lo que les anima a seguir en la huelga. Se siguió intentando celebrar reuniones con la UGT, que no fructificaron, y paulatina-

mente el movimiento revolucionario se va viniendo abajo. Las detenciones comienzan y con ellas la represión. La conclusión que saca el documento es bastante interesante: "Este Comité Revolucionario estima que la CNT no hizo lo que debiera nacionalmente, por la actuación de determinados militantes de importantes organismos confederales y propone se haga una investigación para averiguar lo que haya de cierto en gravísimas acusaciones que este Comité Revolucionario conoce y de las que informará a la organización tan pronto como lo exija".

Está clara la autocrítica del movimiento anarquista. Intentaron llegar a un pacto revolucionario con los socialistas pero no lo lograron. Si bien el documento tiene algunas lagunas de lo que fue la organización y desarrollo del movimiento de octubre en Madrid, lo que sí muestra a la perfección es la visión que los anarquistas madrileños tenían ante una situación revolucionaria.

A partir de diciembre de 1934 se reanuda la comunicación con el Comité Peninsular, que debido a la represión de octubre quedó seriamente erosionada. Y se comienza a preparar el Pleno de Regionales de la FAI donde se va a tratar la posición de la FAI respecto a las demás tendencias (correlación de fuerzas ante el momento revolucionario), la prensa y el concepto de comunismo libertario[70]. Hay que recordar que, a pesar de que el dictamen del comunismo libertario lo aprueba la CNT en el congreso de mayo de 1936 (ya había hablado con anterioridad de ello en 1919), es la FAI quien desarrolla esta ponencia, completamente fuera de la CNT, ya que fue Isaac Puente, militante de la FAI, quien en 1933 y a petición de la organización especifica del anarquismo escribió el folleto *El comunismo libertario*.

El año 1935 comienza con un pequeño problema entre la Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid y el Comité Peninsular. Este último había designado a Avelino González Mallada como representante de la FAI en un mitin internacional que se iba a celebrar en París. Al ser González Mallada miembro de un grupo de la FAI madrileña, los grupos de la capital consideran "Ver con disgusto la determinación del Comité Peninsular al no consultar a esta Organización antes de hacer el nombramiento expresado, y advertirle que en lo sucesivo no disponga de ningún componente de esta Federación Local sin previa consulta"[71]. El Comité de Relaciones lo hará saber al Comité Peninsular. Pero en esta misma circular los miembros de

Madrid ya muestran las "diferencias de apreciaciones que existen entre los grupos adheridos a la FAI en la localidad"[72].

Antes de analizar la ruptura, la Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid informa que tienes datos de fuentes fiables de que "elementos derechistas organizan un golpe de Estado con elementos Militares". Adjunta un documento de una denomina Junta Nacional, donde quieren hacer ver el peligro que significa los revolucionarios tras el movimiento de octubre[73]. La respuesta no se hace esperar por la FAI de Madrid, que saca a la calle una serie de volatinas y un manifiesto mostrando la posición que se iba a adoptar en caso de producirse dicho golpe. Ya anticipa la FAI cuál será su determinación cuando se produzca el golpe de Estado de julio de 1936: "Si la amenaza de los militares se lleva a cabo y un general o unos generales, pretenden repetir la hazaña de Primo de Rivera en 1923, todos los hombres rebeldes que haya en España, todos los trabajadores llámense como se llamen y pertenezcan a donde quiera que sea, tenemos un deber imperativo que cumplir y una misión suprema que realizar: impedir a toda costa el triunfo del militarismo y de la reacción.

(…) ¡Pueblo trabajador de Madrid y de España! Si los militares dan el golpe de Estado que tienen preparado, alcémonos en armas y no cesemos hasta que en nuestro país haya sido aplastado definitivamente el monstruo militarista-católico-fascista; hasta que, para siempre, sea destruido el autoritarismo y anulado el Estado; es decir, hasta que por un esfuerzo gigantesco de los trabajadores, triunfe en España la justicia, la libertad y el bienestar; luchemos hasta conseguir el triunfo del Comunismo Libertario"[74].

Durante ese año 1935 se va a producir un proceso de ruptura en la Federación de Grupos de Madrid que va a generar todo un debate sobre la estrategia a seguir y que no se resolvería hasta inicios de 1936.

El 4 de marzo de 1935 la Federación Local de Grupos Anarquistas hace una relación de los grupos existentes en dicha Federación: "Los Hermanos, con 5 componentes; Irredentos, 5; Los de siempre, 8; Adelante, 7; Los Libertos, 10; Productor, 6; Los Rebeldes, 7; Acción y Cultura, 5; Los Intransigentes, 13; Los Desconocidos, 10; Los Impacientes, 3; Actividad, 7; Acción y Silencio, 8"[75]. En esa misma circular se habla del problema que se ha generado con Melchor Rodríguez, que había llevado a cabo una negociación voluntaria con el Ministerio de Gobernación para poder liberar a pre-

sos anarquistas. Esta actitud no es bien recibida en su grupo (Los Libertos) y Melchor Rodríguez es apartado de la FAI. Aunque al Comité Peninsular la actuación de apartarle le pareció demasiado ligera, el problema de Melchor Rodríguez, que será reconocido durante la Guerra Civil por su labor humanitaria siguiendo sus principios anarquistas, no se resolverá hasta el mismo Pleno, donde se vuelve a hablar de la unificación de los grupos.

Está claro que la Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid está camino de la ruptura. Y eso solo se puede certificar en un comicio orgánico de la organización. Igualmente por la circular del 2 de abril de 1935 se ve que sigue habiendo problemas, pues militantes de la FAI han sido detenidos en los días previos, lo que ha hecho difícil la comunicación con el Comité Peninsular[76].

En mayo la situación ya es muy tensa, pues el Comité Peninsular se preocupa por la situación que se ha generado, lamentándola (77). Y estos problemas se producen cuando el Estado de Guerra ha sido derogado y la Federación Anarquista del Centro se vuelve a presentar públicamente y con un aspecto combativo: "Ni que decir tiene que esta campaña será la mas potente por lo razonada, contra el Estado, la política, el capitalismo y la Iglesia en cuanto al aspecto demoledor. Y respecto a la labor constructiva de un futuro próximo revelará ante el país planes económico-morales tan sencillos y sugestivos que no solo los indiferentes en la lucha social, sino incluso los trabajadores enrolados en centrales sindicales de táctica autoritaria engrosarán apresuradamente nuestras filas"[78].

La Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid informa en junio de 1935 que se ha procedido a la ruptura entre grupos de la localidad. Y saca dos escritos. Uno dirigido a los sindicatos, a los grupos, a las Juventudes Libertarias y a las individualidades, y otro dirigido al Comité Peninsular. En ellos se explica que la ruptura ha venido dada porque unos grupos se mostraban partidarios de la alianza revolucionaria con los socialistas y otros no. Una situación que se llevaba viendo desde 1933. Para la Federación de Grupos de Madrid el movimiento de octubre agravó la situación y se ha llegado a la ruptura. Como el Comité Regional lo conformaban en su mayoría miembros aliancistas, a partir de junio de 1935 existe una duplicidad. Hay dos Federaciones de Grupos Anarquistas en Madrid y dos Comités de Relaciones, si bien el no aliancista funcionó con completa normalidad. Está

claro que el Comité Peninsular iba a tener mucho trabajo por delante[79]. Uno de los miembros de los no aliancistas fue Lorenzo Iñigo.

Por su parte, los grupos partidarios de la alianza mandan una circular al Comité Peninsular el 13 de junio donde informan de la situación y dan una relación de los grupos que la componen (Los Intransigentes, Los Libertos, Productor, Acción y Silencio, Los Irredentos y Jóvenes Rebeldes)[80].

Desde ese momento ambas facciones entran en una disputa, pues las dos se sienten dentro de la FAI y no desestimadas por nadie. Así lo hace notar una circular de los grupos "aliancistas" el 8 de julio de 1935[81].

Todas estas cuestiones preocupan al Comité Peninsular, que siempre quiso ser mediador. Hay pasos como el del grupo Los Intransigentes, que presenta un dictamen que sirva como base para la reorganización. En él establece que las bases del anarquismo tienen que ser abiertas, que las tácticas deben ser responsables y que distintas visiones pueden coexistir dentro de una misma organización. Condena la violencia y la delincuencia, que no ve como medio para la consecución de las ideas anarquistas. Respecto a la unidad revolucionaria, para Los Intransigentes la revolución no se puede hacer obviando a los trabajadores de la UGT, que también son sujetos de la revolución. Pero esto no significa hipotecar los principios anarquistas frente a los socialistas[82].

Para el Comité Peninsular la solución pasa por convocar un Pleno Regional donde se discutan las posiciones y se proceda a la reorganización. Pero para la Federación de Grupos Anarquistas de Madrid no hace falta tal Pleno, sino uno local y donde puede asistir el Comité Peninsular. Finalmente, en noviembre de 1935 se llega al acuerdo de proceder a la convocatoria del Pleno: "Pero a pesar de esto y dada la enorme confianza que tenemos en lo justo de nuestra posición, vamos a dar muestras de nuestra transigencia, es decir, vamos a llevar la transigencia hasta el fin, vamos a aceptar lo que vosotros decíais respecto a la convocatoria del Pleno Regional, pero bien entendido que hemos de ser nosotros –de acuerdo con los grupos de la Región cuya casi totalidad controlamos– los que hemos de elaborar el orden del día"[83]. No sin dificultades el Pleno queda convocado el 20 de diciembre para el 12 de enero de 1936.

Finalmente es en un Pleno Local de los grupos anarquistas de Madrid, donde definitivamente quedará solucionado el tema de la separación. Y

el pleno es de interés, pues aventura cuestiones que se verán en un futuro próximo (el golpe de Estado), como el de la solución de los problemas internos y la correlación de fuerzas. El delegado de Comité Peninsular establece que "Los momentos presentes son los más graves de la historia del proletariado español. Se puede esperar un triunfo de las izquierdas, pero también se teme, con razón, un levantamiento de derechas, que por medio de una sublevación militar imponga una dictadura fascista"[84].

Pasando a la cuestión de la unificación, si bien hay debates, sobre todo entre Serafín González Inestal y Cipriano Mera, el primero perteneciente a los llamados "aliancistas" y el segundo a los "antialiancistas", se ve la voluntad de solucionar el problema. Valle propone y explica la actitud que se ha de tener ante la UGT: "Lo que tenemos que hacer es convencer a los de la UGT de que tienen que sacudirse de la tutela socialista que los lleva por cauces políticos, que falsean la revolución"[85]. Tras ocho meses de ruptura se ha vuelto a producir la unificación de los grupos anarquistas en Madrid.

Igualmente de ese Pleno se saca un dictamen por el cual "La Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid se declara totalmente *en contra de los atracos* como medio de lucha, ni para aportar fondos para ninguna de nuestras actividades revolucionarias ni para apoyar presos. La Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid, ni ha organizado nunca, ni organiza, ni ampara, ni encubre, ninguno de estos hechos"[86]. La referencia a esto es clara. Durante el año 1932 se procedió al atraco de bancos y otras entidades con el fin de subvencionar al movimiento anarquista. No era patrocinado ni por la CNT ni por la FAI, pero los participantes sí eran afiliados a la primera. Es el caso de Felipe Emilio Sandoval Cabrerizo, anarquista expropiador (no delincuente común como se ha presentado posteriormente en documentos franquistas), con el cual los grupos anarquistas de la FAI no se sienten identificados y condenan sus acciones.

Días después del Pleno, el Comité Peninsular se congratula de que se haya consumado "la integración de todos los anarquistas en el movimiento específico"[87]. La victoria del Frente Popular y el golpe de Estado del 18 de julio de 1936 harán variar todos los planes y se inaugurará un nuevo período protagonizado por la guerra.

Notas:

1.- Fondo Documental del Instituto Nacional de Estadista (INE). Censo de Población. Provincia de Madrid.

2.- Cfr. Dirección General de Agricultura y Comercio, *Memoria acerca del estado de la industria de Madrid en el año 1905*, Madrid s/a, y Vicente Rico, *Anuario industrial de la provincia de Madrid*, años 1930-1931, Madrid.

3.- Santos Juliá, *Madrid, 1931-1934. De la fiesta popular a la lucha de clases*, Siglo XXI, Madrid 1984, p.80.

4.- Todo esto se puede seguir a través de la información que dan periódicos como *La Tierra*, dirigido por Salvador Cánovas Cervantes, o *El Socialista*.

5.- *El Socialista*, 14 de abril de 1931.

6.- *La Tierra*, 14 de abril de 1931.

7.- Ídem.

8.- Largo Caballero, al frente de Ministerio del Trabajo, decreta el 1 de julio de 1931 la jornada de 8 horas de trabajo, que se hace ley oficial de la República el 9 de septiembre de 1931. Cfr. *Decreto de 1 de julio de 1931 sobre la duración máxima legal de la jornada de trabajo*, Instituto Reus, Madrid 1934.

9.- Santos Juliá, op. cit. p.20.

10.- J. Ruiz del Toro, *Octubre (etapas de un período revolucionario en España)*, Rivadavia, Buenos Aires 1935, p.157.

11.- Cfr. Manuel Corpa Rumayor, *Los pioneros. La política en los ayuntamientos (1891-1905)*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid 2006; y mi trabajo "1904. Año clave de los socialistas alcalaínos": *Anales Complutenses* XIII (2001) p.191-202.

12.- *Tierra y Libertad*, 1 de enero de 1913.

13.- "Para qué fundamos la FAI" (entrevista a Progreso Fernández): *Bicicleta*, n.11.

14.- Francisco Madrid Santos, *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil*, tesis doctoral inédita, p.198.

15.- Instituto de Reformas Sociales, *Estadísticas de huelgas (1917-1918)*, Madrid 1921, p.L-LII.

16.- "Huelga de Tahoneros": *El Socialista*, 9 de febrero de 1917.

17.- Antonio Elorza, "Socialismo y agitación popular en Madrid (1908-1920)": *Estudios de Historia Social* 18-19 (julio-diciembre 1981).

18.- Mauro Bajatierra, *Desde las barricadas. Una semana de revolución en España. Las jornadas de Madrid de agosto de 1917 (Diario de quienes fueron más que testigos)*, Casa Editorial Monclús, Tortosa 1918.

19.- Cfr. Eduardo de Guzmán, *1930. Historia política de un año decisivo*, Tebas, Madrid 1973, p.429-510.

20.- Santos Juliá, op. cit. p.262.

21.- Fundación Anselmo Lorenzo, Archivo del Comité Nacional de la CNT. Caja 262, B.

22.- Sandra Souto Kustrín, *Y ¿Madrid? ¿Qué hace Madrid? Movimiento revolucionario y acción colectiva (1933-1936)*, Siglo XXI, Madrid 2004, p.82-83.

23.- Ídem p.136.

24.- *Solidaridad Obrera*, 18 de febrero de 1936.

25.- "Extracto del acta de la Conferencia celebrada en Valencia los días 25 y 26 de julio de 1927": *Ruta*, 22 de julio de 1937, n.40; también el libro de Juan Gómez Casas, *Historia de la FAI*, Fundación Anselmo Lorenzo y otros, Madrid 2002.

26.- Santos Juliá, op. cit. p.223.

27.- Archivo del Comité Peninsular de la FAI (ACPFAI). Paquete 35. Caja 149. Hoja 2 (29 de agosto de 1932).

28.- ACPFAI. Paquete 35. Caja 149. Circular de la Federación Regional del Centro al Comité Peninsular, 1 de septiembre de 1932.

29.- Ídem, 8 de septiembre de 1932.

30.- Ídem, "Informe que la Regional del Centro presenta al Pleno". Hoja 13.

31.- Ídem, Circular del 31 de enero de 1933.

32.- Ídem.

33.- Ídem, Circular de la Federación Regional de Grupos Anarquistas del Centro, 28 de febrero de 1933.

34.- Ídem, Premisas revolucionarias.

35.- Ídem, Circular manuscrita sin fecha. Hoja 20.

36.- Ídem, Circular del Comité Peninsular a la Federación de Grupos Anarquistas del Centro, 21 de marzo de 1933.

37.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 22 de marzo de 1933.

38.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 3 de junio de 1933.

39.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 7 de julio de 1933.

40.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 2 de agosto de 1933.

41.- Ídem.

42.- Ídem, "Proyecto de dictamen sobre la conveniencia de ir a una inteligencia con los elementos socialistas a fin de garantizar el triunfo de la futura revolución", Ponente: grupo anarquista Los Intransigentes.

43.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 12 de noviembre de 1933.

44.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 23 de noviembre de 1933.

45.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 22 de enero de 1934.

46.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 2 de febrero de 1934.

47.- "Por qué se oponen los faístas al frente único": *Renovación*.

48.- ACPFAI. Paquete 35. Caja 149. Nota "¡Pruebas! ¡Pruebas!" por la información de *Renovación*. 6 de febrero de 1934.

49.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 6 de febrero de 1934.

50.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 23 de febrero de 1934.

51.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 8 de febrero de 1934. Con ello es probable que el dictamen de Los Intransigentes, al no estar fechado, sea producto posterior de la victoria electoral de la derecha y del movimiento huelguístico de diciembre de 1933.

52.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 10 de marzo de 1934.

53.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 15 de marzo de 1934.

54.- Ídem, "A todos los núcleos de anarquistas, simpatizantes y personalidades aisladas", marzo de 1934.

55.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 19 de abril de 1934.

56.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 19 de abril de 1934.

57.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 23 de abril de 1934.

58.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 26 de abril de 1934.

59.- Ídem, Circular del Comité Peninsular y manifiesto de la FLSU de la CNT, 1 de mayo de 1934.

60.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 8 de mayo de 1934.

61.- Ídem, Informe de la Federación Local de Grupos Anarquista de Madrid al Comité Peninsular, 5 de junio de 1934.

62.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 13 de junio de 1934.

63.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 8 de agosto de 1934.

64.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 10 de agosto de 1934.

65.- Ídem, Circular al Comité Peninsular y carta de José Luís Pérez Rivero, 16 de agosto de 1934.

66.- Ídem, Circular al Comité Peninsular,18 de agosto de 1934.

67.- Ídem, "Un folleto interesante", 30 de julio de 1934.

68.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 13 de septiembre de 1934.

69.- Ídem, Informe ampliado del ex Comité revolucionario del Centro, referente al movimiento revolucionario de octubre de 1934, febrero de 1935.

70.- Ídem, Orden del día del Pleno de Regionales de la FAI.

71.- Ídem, Circular de la Federación Local de Grupos Anarquistas al Comité de Relaciones de la FAI Centro, 15 de enero de 1935.

72.- Ídem.

73.- Ídem, Circular al Comité Regional del Centro. "Documento de la Junta Nacional".

74.- Ídem, "¡Al pueblo trabajador!"

75.- Ídem, Circular de la Federación Local de Grupos Anarquistas de Madrid al Comité Regional de Grupos, 4 de marzo de 1935.

76.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 2 de abril de 1935

77.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 28 de mayo de 1935.

78.- Ídem, Circular de la Federación Anarquista del Centro, junio de 1935.

79.- Ídem, Circular a los sindicatos, grupos, juventudes e individualidades. Circular al Comité Peninsular, junio de 1935.

80.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 13 de junio de 1935.

81.- Ídem, Circular al Comité Peninsular, 8 de julio de 1935.

82.- Ídem, Dictamen que para proceder a la reorganización de la federación de Grupos Anarquistas de Madrid propone el grupo Los Intransigentes.

83.- Ídem, Circular de la Federación Grupos Anarquistas del Centro al Comité Peninsular, 4 de noviembre de 1935.

84.- Ídem, Acta del pleno local de los grupos anarquistas de Madrid afectos a la FAI, 12 de enero de 1936.

85.- Ídem.

86.- Ídem.

87.- Ídem, Circular del Comité Peninsular, 23 de enero de 1936.

El puño del artista [1]

Óscar Sánchez Vadillo

En 1937, Marc Chagall pinta el cuadro titulado *La Revolución*, una de sus obras menos populares. En la tela podemos contemplar una sencilla composición dividida en dos partes claramente diferenciadas que, no obstante, resultan, en su conjunción, ligeramente chocantes: en el lado izquierdo, en efecto, está representada una mesa de reuniones con toda la augusta corte del Comité Central ruso presidido por Lenin, pero representada en una ya no tan augusta disposición dinámica, puesto que el pintor los muestra aparentemente consternados e increpando a las figuras que invaden el lado derecho de la tela, poblada ésta por una pléyade de aquellas criaturas aladas o volatineras que han hecho célebre al artista judío de origen ruso. Más tarde también Salvador Dalí colocaría en una obra suya efigies de Lenin levitando misteriosamente sobre las teclas de un piano, y por eso apuntábamos antes que la pintura de Chagall resulta desde luego chocante, pero sólo "ligeramente", habida cuenta de que para entonces la alianza del surrealismo con un pretendido marxismo-leninismo (ciertamente "snob" en muchos casos, podríamos decir), era ya algo efectivo e incluso bastante agotado ya, una unión monstruosa que únicamente Picasso mantenía en alguna medida todavía viva. Chagall, en cambio, rehusó a menudo contarse entre los conjurados del movimiento filosófico-estético surrealista, pues se empecinaba en pensar que su propio arte, por onírico o sobrenatural que pudiera parecer a simple vista, conservaba siempre un anclaje sólido en lo real natural (dicho con otras palabras: en esa lana pesada, prosaica e inferior que, según los postulados de esta divina corriente, se empeña en subsistir bajo lo "suprarreal"). En su caso, caben pocas dudas de que abrazara otras causas ideales complicadas en la urdimbre de su estilo: da la impresión de que su pintura es pintura que sólo pudo ser pintura, sin segundas intenciones. Chagall, como ha sido aludido, era un ruso judío, y, como es sabido, la tradición judía proscribe el uso litúrgico de las imágenes por considerarlas nefanda idolatría. Esto es así porque, según parece, al trasfondo de las

imágenes creen que existe una "magia" singular y maléfica que las hace en cierto modo peligrosas (*chimie* es el término hebraico intraducible que emplean), y quizá ésta sea una razón más que suficiente de arrobo como para que alguien de este credo como Chagall se pusiese a pintar: se trataría nada menos que de descorrer el velo de las visiones.

Sea como fuere, tanto Piet Mondrian como Vladimir Tatlin o Wassily Kandinsky fueron también artistas de origen ruso a los que la seducción de París -o cualquiera otra capital de la vanguardia europea-, robó a la nación más extensa del globo. Muchos de ellos, como los mismos Chagall o Kandinsky, regresaron más adelante con genuina ilusión a la Gran Madre Patria en el momento en que se consolidaban las conquistas de la Revolución de octubre, y una vez allí, a poco de poner pie en suelo natal, obtuvieron rápidamente puestos relevantes en academias de arte, centros pedagógicos u otros altos cargos de responsabilidad cultural. Sin embargo, algunos -seguimos pensando en concreto en Chagall-, no tardaron mucho en cansarse y pocos años después ya podía vérseles emigrando de nuevo a Europa occidental, probablemente por falta de incentivos reales en concepto de reconocimiento público y tal vez por falta también de un contacto inmediato con las novedades artísticas foráneas dignas de ser asimiladas; añorarían, en definitiva, esta clase distinta de prebendas a las que no se podía fácilmente acceder en la nueva situación política de su tierra. Pero, en cualquier caso, en el cuadro *La Revolución*, Chagall dejó registro de algo que hoy podemos intentar leer de acuerdo una de estas dos posibles interpretaciones: o bien la revolución trajo esa transformación totalizadora de la vida que deseaban los surrealistas (como se representa en la zona derecha del cuadro), o bien entró en conflicto abierto con ella, ahogándola en su nacimiento (como habría quedado reflejado característicamente en su zona "izquierda"). Lo que parece seguro es que, tanto en una tesitura como en la otra, bien pudo percibirlo desde su posición privilegiada durante esos años de regreso a casa el camarada Chagall.

Esta disyuntiva nos sitúa asimismo ante el interrogante de si existió algún ideario o doctrina firme de la estética en los albores de la Revolución rusa y, por derivación, frente a la cuestión de si la bien trabada armazón ideológica de lo que fue progresivamente denominado marxismo-leninismo tuvo o no tuvo una parcela claramente delimitada consagrada a una "poéti-

ca" o teoría del arte. Porque lo que parece unánime (según gran parte de la historiografía e incluso de acuerdo con los testimonios de los más sobresalientes de los afectados), es que durante el régimen de Iósif Stalin el arte, tanto el tildado de "revisionista" como el puramente libre o vanguardista, estuvo severamente constreñido a la pautas del PCUS -con algunas pocas y notables excepciones cuyas aportaciones frisan ya el período apenas más aperturista de Nikita Jruschov. Este hecho indiscutible, sumado a otro no menos notorio, y que es el de que las vulgatas del arte manejadas por los expertos occidentales raras veces contienen referencia alguna a obras producidas en la Unión Soviética del pasado siglo, son factores lo suficientemente llamativos como para indagar qué sucedió tras la Revolución con la exuberante Rusia de los Chejov, los Tolstói o los Chaikovski. La pregunta se formula, a nuestro modo de ver, así: ¿fue la brillante germinación cultural del siglo XIX ruso tragada, engullida o absorbida por la barbarie de una ideología subversiva extraña -el marxismo- de raíces alemanas e inspiración anglo-francesa, o bien hay que revisar a fondo unos conceptos cuya contextura quizá este demasiado condicionada por la mentalidad politizada de los estudiosos de este lado del Volga?

Lo cierto es que no poseemos elementos de juicio suficientes para dirimir esta cuestión, pero, en cualquier caso, nada nos impide examinar qué elementos de componente marxista favorecían una forma determinada de la estética y cuáles reprimían otras. Porque el problema no se lo ha llevado el viento de la historia, y las opiniones al respecto siguen pululando como polillas en primavera, como lo muestra esta afirmación a vuelapluma del filósofo francés Alan Badiou:

> Conocidos son los desengaños de Marx y de los marxistas en lo que concierne a la actividad artística, cuya singularidad no alcanzaron a pensar, ni a respetar su rigor inventivo.
>
> (en *Manifiesto por la filosofía*, p.43).

O bien esta otra, más extensa y abarcante que la anterior, aunque en el fondo prácticamente equivalente, procedente del pequeño pero muy informativo libro *La estética marxista*, del también francés Henri Arvon:

> La estética marxista sigue siendo tanto más abierta a una aplicación total y constantemente renovada de la dialéctica cuanto que es una de las raras ramas de la doctrina marxista que no fue abrumada y sofocada bajo el peso de un dogma

definitivamente establecido y sin cesar invocado por medio de un recitado casi ritual de fórmulas mágicas. El arte, sentido y concebido ya sea como un instrumento de adoctrinamiento coactivo, o como la libre expresión de una loca esperanza revolucionaria; ya sea desde el punto de vista de la continuidad segura o la brusca ruptura, tomando sucesivamente una forma revolucionaria que hace olvidar el contenido conservador y un contenido que es más que revolucionario en tanto que la forma sigue siendo tradicional, por más que se trate de integrarlo en una consideración global de los fenómenos sociales e históricos, planteó a Marx y sus sucesores problemas que abordaron, por cierto, pero que nunca llegaron a responder definitivamente. Prisioneros de sus gustos personales o de los imperativos de la acción política, solo llegaron, a pesar de sus esfuerzos a veces desesperados, hasta los umbrales de una estética.

Y además, en cuanto que el marxismo representa también una prolongación (aunque contestataria, sin duda efectiva y fehaciente), del mismo movimiento Ilustrado europeo que dio su actual forma a los modelos económicos y políticos liberales-capitalistas, el estudio puntual de la alternativa que supuso para la determinación de la obra de arte y la actividad artística moderna no puede ser nunca una cuestión baladí, y menos aún hoy cuando su auténtico valor está siendo puesto seriamente en tela de juicio desde las instancias de la reflexión que se aperciben de su transformación en reliquia museística cuando no en mera mercancía de lujo. El conjunto del arte -se dice-, o bien expiró entre los brazos de Pablo Picasso, James Joyce y el funcionalismo arquitectónico predominantemente norteamericano (Frank Lloyd Wright, Mies van der Rohe...), o bien está convaleciente entre las garras de los marchantes, la diseminación del post-vanguardismo, las aguas turbias de la subcultura popular y la inyección masiva de imágenes en los medios de comunicación. Pocas dudas caben de que el arte es, en el universo capitalista actual, una oportunidad de inversión o de ocio para las clases medias y pudientes, el becerro de oro de una nueva casta de artistas-mercaderes que de este modo ascienden en la escala económico-social que les mantuvo sojuzgados o marginados antes, y, en general, una ocasión especialmente sensible para la compraventa y la plusvalía omnímoda de cualesquiera producciones reales o imaginarias en el mercado. Una situación, por consiguiente, que transciende el mero intento de recapacitar que haya podido ser en las sociedades modernas de esa vieja práctica del

arte que ha acompañado la andadura del ser humano desde los tiempos en que fueron trazados los bisontes de Altamira (lo que, dicho sea de paso, corrobora tesis materialistas: lo primero que representó -embadurnando una superficie plana-, el hombre no fue al hombre, sino la comida). Y la trasciende porque la pregunta ahora sobrepasa la hermenéutica histórica, dirimiéndose en el marco de la inquisición por si existen modelos alternativos para la comprensión del arte que salven a la estética de su presente postración en el mundo contemporáneo, el cual no sabe ya si indignarse o reírse cuando un arquitecto demente perpetra tal ampliación delirante de un venerable edificio histórico que destroza un entorno urbano, o cuando un cuadro de un genio renacentista debe exhibir para recobrar su valor y atraer algún interés una miríada de significados esotéricos que pasmarían al mismo Nostradamus.

Aquí no vamos a llegar a tanto, sencillamente porque no sabemos o no podemos. Nos limitaremos, por tanto, a exponer tan solo algunos de esos elementos que configuraron el papel que, tanto el propio Marx, como las múltiples variantes marxistas posteriores, otorgaron al arte dentro del cuadro conceptual general del materialismo histórico, que es lo que, al fin y al cabo, nos ha traído aquí. Nos centraremos en las aseveraciones de Badiou o Arvon, a ver qué hay detrás de ellas desde el punto de vista del contraste textual en relación con algo tan palpable a la vez que enigmático como la tela de Chagall, y queden reservados, pues, para mentes más preclaras, los grandes interrogantes con que nos desafía el futuro.

1- El Zeus de Tréveris

> *Marx fue alguien que pensó que los hombres deben comer, beber, vestirse, encontrar un techo, antes de que puedan dedicarse a la política, las ciencias, el arte, la religión o cualquier otra cosa.*
>
> (Palabras de Friedrich Engels en el sepelio de Karl Marx)

A Marx, curiosamente -se ha dicho-, le disgustaba un tanto el estudio de la economía (la falsedad o veracidad de este dato es algo que los editores

moscovitas de sus *Obras Completas* deben conocer con exquisita exactitud, pues en esos volúmenes parece que están reflejadas incluso las facturas londinenes del Maestro, caso de que éstas contuviesen alguna nota suya garrapateada). Sea o no así, lo cierto es que el filosofo, periodista y acaso conspirador y cabecilla político Karl Marx no era tan fiero como sus detractores -pero sobre todo sus defensores- lo pintan, como suele ocurrir con todos los grandes hombres que han marcado para bien o para mal el paso de la historia. En su exégesis de la vida, obra y milagros de Marx, Lenin gustaba de subrayar el período de 1847 a 1852 (durante el cual, como se sabe, perteneció a la Liga de los Justos), como el período decisivo para la eclosión del genuino pensamiento marxista. No es extraño que Lenin enfatize -con razón- estos años de clandestinidad, puesto que su interés es señalar la maduración en Marx de aquel aspecto de su figura propiamente insurrecional, revolucionario. La lucha de clases -*Klassenkampf*- lleva consigo un antagonismo también de culturas -*Kulturkampf*-, según esta vertiente acentuadamente política de la interpretación marxista, ya que la incompatibilidad de puntos de vista de ambas clases sociales se transmite a todas las esferas de la actividad humana contemporánea. De esta manera, la cultura se presentaría como el mero espejismo de un conflicto de una envergadura mayor, y a ésta causa habría que atribuir del modo más sencillo y directo el que ni Marx ni Engels se preocuparan demasiado de ella, según el criterio de la mayor parte de los activistas desde Lenin hasta hoy.

Igualmente, es un lugar común reprochar a la herencia marxista "occidental" (según la celebre expresión que acuñó Maurice Merleau-Ponty para referirse al marxismo teórico desarrollado fuera de la Unión Soviética), el haber olvidado sus ideales originales de una sociedad comunista libre y equitativa -"sin clases"- para centrar "tan solo" su poderoso y fértil bagaje intelectual en la confección incesante y renovada de un aparato crítico de análisis y lucha contra el mecanismo productivo de las sociedades capitalistas. No obstante -y como es también común señalar-, es posible leer en algunas páginas del padre fundador Marx un eventual diseño de las características que habría de poseer tal estado terminal de la prehistoria (inicial, por consiguiente, de la historia), y meta última de las aspiraciones revolucionarias[2]. En esas pocas páginas –sobre todo de la *Crítica al programa de Gotha*- al menos una cosa es clara: el marco social que habría de implantar

y plenificar la esencia y libertad humanas tras la dilatada serie de etapas históricas de la alienación del ser humano es pensado como supresión concluyente del factor que, esclarecido, ha conducido al hombre al vuelco definitivo de su esencia: se trata (de acuerdo en esto, por cierto, con las insinuaciones de Hegel en *Realphilosophie*), en efecto, de la organización histórica del trabajo.

Y ciertamente, es el factor trabajo en cuanto factor capital de la existencia humana el que, tras alcanzar su máximo potencial dialéctico como consecuencia de la revolución industrial, y entrar en su más profunda crisis en el interior de las condiciones socioeconómicas del capitalismo desarrollado, debiera ser racionalmente orientado en tanto abolido de la hipotética sociedad comunista. "Abolido" decimos, pues pese a lo que pudiera sugerir su formulación, no hay ninguna paradoja en este planteamiento, por cuanto el concepto de "trabajo" que la época capitalista maneja es el propio de la exteriorización enajenada (o "alienación") de las fuerzas productivas en un modo de producción histórico dado. El trabajo concebido, en cambio, desde el punto de vista de la exteriorización abierta y completa de esas mismas fuerzas productivas en un espacio social superior -por más racional y, en consecuencia, cabe esperar que más libre-, ya no sería estrictamente trabajo (es decir, ominosa maldición bíblica o inevitable explotación del hombre por el hombre), sino la expresión misma del ser-en-el-mundo propio del hombre sobre la tierra[3]. De hecho, en estos proyectos conjeturales donde la resuelta línea científica marxista se permite un lugar para la ensoñación (bien que fría y consciente, nunca "sentimental", o por lo menos eso pretendían...), el tiempo calculado para las actividades productivas de bienes o servicios para la colectividad es ciertamente escaso en comparación con el que rige necesariamente en la lógica opresiva del capital, y además este tiempo no consume las fuerzas expresivas del individuo obturando de esa manera el manantial del que surgen las variadas pulsiones que dan sentido material a su vida. Si, para la manifestación potencial de este repertorio pulsional reservamos el nombre tradicional de "Arte", podríamos afirmar que Marx ha pensado efectivamente la "Vida como Obra de Arte", pero no la vida en general, al modo surrealista, sino más concretamente la vida social o en sociedad.

De hecho, frente a la visión de un Marx sin fisuras enteramente revolucionario y/o enteramente crítico del modo de producción capitalista se alzan

los *Manuscritos económico-filosóficos* del 1844 publicados en la década de los 30 del pasado siglo. Escritos con anterioridad al periodo de la Liga de los Justos, los antes desconocidos *Manuscritos* demuestran un denodado interés por el arte y una existencia artística. Tanto es así que, en ellos, Marx acusa -entre otras definiciones que ocupan menos espacio del libro- al fenómeno de la "alienación" de impedir "la creación de acuerdo con las leyes de la belleza", al tiempo que bosqueja una teoría materialista de la sensación que somete a ésta a la acción y el deseo del hombre:

> La educación de los cinco sentidos es el trabajo de todas las generaciones pasadas. El sentido sujeto a groseras necesidades solo tiene un alcance limitado. Para los hombres hambrientos no existe la forma humana de los alimentos, sino únicamente su existencia abstracta de alimentos; estos podrían también existir bajo la forma más tosca sin que pudiera decir en qué difiere esta actividad nutricia de las de los animales. El hombre angustiado, necesitado, carece de sentido para apreciar el más bello espectáculo; el tratante de minerales ve solo el valor mercantil del mineral, pero no la belleza de su naturaleza particular; carece [tal belleza] de sentido mineralógico; por lo tanto, es necesaria la objetivación del ser humano, tanto en el aspecto teórico como en el aspecto práctico, para volver humanos los sentidos del hombre y también para crear sentido humano que corresponda a toda la riqueza del ser humano y natural.

Lo que le conduce directamente a nombrar lo que es obstruído por la alienación, enunciado en términos casi estrictamente hegelianos:

> Es sólo por medio del despliegue objetivo de la riqueza del ser humano, que la riqueza de la materialidad subjetiva humana -un oído musical, un ojo sensible a la belleza de las formas, en una palabra: el goce humano- y los sentidos humanos capaces, se vuelven sentidos que se manifiestan como fuerzas del ser humano y son desarrollados o producidos.

Esta riqueza adquirida, original del hombre, y que constituye en los *Manuscritos* su bien más precioso, es socavada por la alienación capitalista hasta en las más humildes de sus manifestaciones:

> Cuanto menos comas, bebas o leas libros, cuanto menos vayas al teatro, a bailar, a casas públicas, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, etcétera, más ahorras -y mayor se hace tu tesoro, que ni las polillas ni el polvo podrán devorar- mayor es tu capital (…) Todas las pasiones y toda actividad deben así quedar sumergidas en la avaricia[4].

Idea que se repetirá más tarde con otra forma en *La Teoría de la Plusvalía*, donde dice: "La producción capitalista es hostil a ciertas ramas de producción espiritual, como el arte y la poesía". Por ello, y siendo así que los *Manuscritos* (un documento de hecho muy valioso) se limitan a suministrarnos textos de una fecha todavía tan temprana como el año 1844, veamos a continuación si ha existido antes y después un interés sostenido de Marx por el arte, y también qué hay en todo ello de la colaboración de Friedrich Engels, cuya entrada en escena aún no ha tenido lugar.

Los rastros que Marx fue dejando a lo largo de su obra (inclusive la correspondencia, proclamas o escritos de ocasión), de su inquietud por el arte son –como corresponde a la imagen que de su revulsiva misión nos hemos acostumbrado a tener-, comparativamente muy escasos con respecto a los tratados económicos o de cualquier otra índole polémica que pueblan sus páginas. Sin embargo, una escueta ojeada a su trayectoria intelectual muestra la precocidad de tal inquietud y como, no obstante, ésta –aunque relegada por otros intereses teóricos-, no fue definitivamente abandonada nunca. En la celebre carta enviada a su padre de 1837, en efecto, además de comunicarle su intensa lectura de Hegel, el joven Marx le pone al corriente del trabajo que está desarrollando con la transcripción de la *Historia del Arte antiguo* de Johann J. Winckelmann y el *Laocoonte* de Gotthold Ephraim Lessing, dos gigantescas obras sobre estética cuyo peso en la ilustración alemana difícilmente puede ser exagerado. Asimismo, pocos años después, entre 1841 y 1842, redacta con el destacado componente de la "izquierda hegeliana" Bruno Bauer un *Traktat* -hoy desafortunadamente desaparecido- sobre arte cristiano y romántico, en forma de una dura diatriba que luego no llegaría a publicarse más que en la versión reducida de un panfleto. Mas tarde, y estimulado por un encargo de parte del director (por cierto, ex-fourierista) del diario *New York Tribune* para el que a la sazón se encuentra trabajando, concibe la idea de componer un libro completo sobre estética a partir de extractos sobre los volúmenes del esteta hegeliano Theodor Vischer -unido a otras fuentes enciclopédicas inglesas y francesas-, que había estado devorando ávidamente con aquel objeto. Después, Marx no encontró el momento oportuno para elaborar ese trabajo, y ni el artículo pedido por el diario ni el libro proyectado vieron finalmente la luz, mas algunos biógrafos crí-

ticos conjeturan que su atención quedó fuertemente prendada en adelante por la cuestión.

Entretanto, el por entonces también joven y prometedor Friedrich Engels, que entró en relaciones con Karl Marx por el tiempo de la elaboración de los notas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de este último, había pertenecido al autodenominado círculo de la izquierda hegeliana *Die Freien*, junto con personalidades tan relevantes como Arnold Ruge o Johann Kaspar Schmidt (más conocido por su seudónimo: Max Stirner). En el año 1845, el brillante Stirner publica su obra *El Único y su propiedad*, y es ahí donde vierte algunas opiniones sobre el carácter social del arte que iban a llamar la atención de Engels. Stirner defiende que, a diferencia del trabajo que denomina "humano" (y que puede ser organizado), el trabajo calificado como "individual" -es decir, artístico o científico- no puede de ninguna manera ser socializado. Pues..."¿Cómo podrían ser socializados talentos excepcionales como los de Rafael o Mozart?", se pregunta retóricamente Stirner en esas páginas. Como resultado de ello, propugna entonces para estas actividades la coalición de una anarquista "Unión de Egoístas", dentro de la cual los individuos colaborarían voluntariamente en el marco de unas relaciones selladas por el temor y el respeto mutuo.

Pues bien: estas ideas de Stirner fueron fuertemente contestadas -en este contexto- por Marx y Engels mediante la redacción de *La ideología alemana*, la cual dedica tres buenas cuartas partes de su texto a atacar el pensamiento social del anarquista alemán. "Mozart o Rafael son individualidades ciertamente excepcionales -viene a decirse en esta obra-, pero no por ello menos intercambiables: lo que no hubieran hecho ellos, ya hubiera venido a hacerlo en mayor o menor grado cualquier otro"; sentándose, de este modo, la primera tesis de la impersonalidad del arte que tanto va a influir en los derroteros teóricos posteriores de la estética marxista. A este respecto escribe Engels -a propósito de los egoísmos *à la Stirner*- en la tardía *Dialéctica de la naturaleza*: "ya se habrá advertido (...) como necesario organizar esa actividad individual". Por tanto, las grandes creaciones del arte responden a un influjo histórico-social que no puede ser fragmentado por el prejuicio idealista de la noción de "genio", sea este individual o social, de acuerdo a que...

> La concentración exclusiva de talento artístico en ciertos individuos, y su consiguiente supresión en las amplias masas del pueblo, es un efecto de la división

> del trabajo (…) Con una organización comunista de la sociedad, el artista no queda confinado al aislamiento local y nacional que deriva sólo de la división del trabajo, ni el individuo queda tampoco confinado a un arte específico, para ser exclusivamente un pintor, un escultor, etc.; estos mismos nombres expresan suficientemente la estrechez de su desarrollo profesional y su dependencia de la división del trabajo. En una sociedad comunista no hay pintores sino a lo sumo hombres que, entre otras cosas, también pintan.
>
> (De nuevo en *La ideología alemana*)

Conforme a esto, en el escenario sin fronteras de una sociedad sin clases ni división del trabajo, el arte sería la segregación natural de hombres -tan solo "hombres" cualesquiera, y no funcionarios entrenados en exclusiva para ello- que, "además" (de participar en la política o en la industria, se entiende), poetizan, edifican, levantan planos urbanísticos o pintan. Menesteres que se confunden en su respectiva indeterminación "espiritual" o "material", pues estas son categorizaciones inherentes a la sociedad estratificada:

> La división del trabajo se vuelve una verdadera división solo a partir del momento en que se produce una separación entre el trabajo material y el espiritual. Desde ese momento la conciencia puede realmente imaginar que es algo distinto que la conciencia de la praxis existente[5].

Donde la división del trabajo y el trabajo mismo así entendido fueran erradicados, se produciría un unidad viva... "como la que existía en la antigua Grecia, donde la res pública era el contenido real de la vida privada, la existencia real del ciudadano, y el hombre sólo privado era el esclavo" (en *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, *Die Frühschriften*, p.51). La posesión completa e inviolable de la privacidad personal o artística solemnemente predicada por Stirner no es vista de este modo más como que la esencia de la esclavitud en Grecia, y por lo que atañe al reparto de cualificaciones profesionales, señala Engels que...

> El socialismo habrá de abolir la arquitectura y el "empujar carros" como profesiones; el hombre que ha dado media hora a la arquitectura habrá de empujar un carro hasta que su tarea como arquitecto esté otra vez en demanda. Sería un socialismo muy especial el que perpetuara la tarea de empujar carros.

A la luz de estas buenas intenciones emancipatorias (y decía Chesterton que solo un calvinista pudo imaginar que el infierno está empedrado de

"buenas intenciones"), hay que comprender el comentado empeño de disolver la significación de las individualidades geniales o heroicas en su entorno social, utópico empeño del que también se hacia solidario Vladímir Ilich Uliánov, alias Lenin:

> La principal particularidad, la originalidad superior de un gran hombre consiste en que supo expresar en su dominio antes, mejor y de manera más plena que los otros las aspiraciones y las necesidades sociales y espirituales de su época. Ante esta particularidad, que constituye su "individualidad histórica" desaparecen todas las otras, como las estrellas a la luz del sol. Y esta individualidad puede muy bien ser el objeto de un análisis científico preciso.

Célebres palabras que, aunque atenidas de primeras más al mundo científico que al artístico, pronto el mismo Lenin materializaría en sus conocidos ensayos acerca de la figura histórica pre-revolucionaria del escritor Lev N. Tolstói, publicados en torno a 1920 en la recién constituida Academia de Ciencias de Moscú. En ellos, si bien se toma en su integridad la biografía y obras del conde Tolstói (desde sus primeros éxitos en la crónica de la guerra de Crimea hasta su tardía conversión a un evangelismo de factura propia, cuando en su ancianidad renegó de la novela "bella" por considerarla "el salario del diablo") como objetos de un "análisis científico preciso", la trayectoria literaria del terrateniente renegado fue comprendida sobre todo como el espejo que la "falsa conciencia" de una nobleza consciente llevó por el camino de cambios revolucionarios irreversibles que terminaron concentrándose en la revuelta de 1905. La individualidad poderosa y finalmente truncada del poeta de Yasnania-Poliana quedaba así interpretada oficialmente como la más insigne voz de un lenguaje ya obsoleto, por decirlo así: aquel formidable narrador cuya cosmovisión fue dolorosamente sometida al proceso de fuerzas que culminaría en la Revolución de octubre. Tolstói, pues, como *síntoma* de los tiempos, y su nueva religión (*à la Rousseau*, pero con tintes pan-eslavistas), como falso remedio producido por la contradicción de unas circunstancias cuya comprensión global permanecía fuera de su alcance.

La idea pues -en tiempos de Marx y Engels defendida señeramente por el británico Thomas Carlyle-, del gigantismo y la soledad del héroe cultural, iba siendo gradualmente sustituida en el ideario marxista por la consolidación de una perspectiva crítico-social sobre las aportaciones científicas y

artísticas del pasado inmediato que conduciría, en su máxima potenciación, al establecimiento bajo el mandato de Stalin de un arte y hasta una ciencia -las leyes de la herencia de Gregor J. Mendel, por ejemplo, serían anatematizadas como burguesas- exclusivamente soviéticas. Mientras, en el resto de la Europa capitalista, y a partir de los casos -considerados paradigmáticos- de los pintores Paul Gauguin y Vincent van Gogh, el arte iría encerrándose en la valoración opuesta de una relación sin mediaciones de la intimidad del sujeto creador con su obra, sin restos de obligación alguna por parte de este de rendir cuenta histórica o social de sus frutos.

Sin embargo, volviendo a Marx, vemos cómo en 1867 ofrece la dedicatoria del primer volumen (y único ultimado en vida) de *El capital* no a un ente anónimo y colectivo ni a algún compañero de fatigas ni tan siquiera a la memoria de tantos economistas ingleses a los que tanto debe el arranque de su obra fundamental, sino al naturalista más saludado e injuriado de todos los tiempos, Charles Darwin. Los motivos son claros: con la aparición en el ámbito científico de las tesis de la lucha por la vida y la destrucción de las categorizaciones finalistas en la clasificación de las especies, el materialismo denominado por Marx como "naturalista" (a diferencia del "materialismo histórico", al estudio de cuyas relaciones, semejanzas o diferencias filosóficas u ontológicas entre ambos lo cierto es que apenas se dedicó), ganaba terreno. Después, el mismo Darwin meditaría sobre el origen y naturaleza el sentido estético -*sense of beauty*- en el opúsculo *El origen de hombre y la selección sexual* valiéndose de unas coordenadas tales (exclusivamente biológicas e innatistas), que hubo de ser recusado inevitablemente por el marxismo ortodoxo del dirigente menchevique G. V. Plejánov. Pero tampoco el materialismo naturalista desarrollado por la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels estaría dispuesto a aceptar entre sus axiomas un instinto estético carente de horizonte social, pese a la ambigüedad de las declaraciones arriba citadas de los *Manuscritos* del 44, y que en parte denotarían cómo Marx nunca se preocupó demasiado por tener una concepción nítida de la naturaleza al margen de su producción social. En ese libro, Engels habla de la mano de Niccolò Paganini como del instrumento prodigioso que indica de lo que es capaz de construir la praxis del hombre sobre la nuda naturaleza, y (redundando sobre lo dicho acerca de la influencia del relieve social en la morfología del individuo descollante) caracteriza a personajes

tales como Leonardo da Vinci, Alberto Durero, Martín Lutero, Nicolás Maquiavelo, etc., en tanto que hombres verdaderamente polifacéticos cuya envidiable condición sólo pudo tener lugar con anterioridad a la división del trabajo (en un planteamiento de línea y remembranza fourierista).

Pero -añade Engels-, sobrepasados esos tiempos de extravío y afirmación del hombre renacentista, en la época de la alienación nacida del auge de la industria "los revolucionarios deben ser descritos en su forma real" y en "fuertes colores a la manera de Rembrandt, con todas sus vívidas cualidades", pues "en la apoteosis de la belleza rafaelista, se pierde toda verdad pictórica"[6]. Estas declaraciones señalan el primer momento de una insinuación a favor del "realismo" en arte que luego substanciaría toda la doctrina oficial sobre el particular en la Rusia estalinista y allende sus fronteras, aunque en estado ciertamente balbuciente y conjugada todavía -como estamos viendo-, con otros tantos elementos e ideales de la cultura ilustrada. De hecho, según un sondeo elaborado por Demetz, el propio Marx jamás utilizo la palabra "realismo" en ningún sentido estético o programático en ninguno de sus escritos, y por cuanto a Engels, además de la insinuación citada, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de 1888 (fallecido ya Marx a la sazón, por tanto), identificó materialismo con "realismo" en tal multiplicidad y variedad de acepciones que resultaría ciertamente osado entresacar de ello la propuesta firme de una norma o conjunto de normas para la empresa artística.

Ahora bien: si, cambiando la dirección de nuestra búsqueda, fijamos la atención en el trabajo crítico de ambos pensadores acerca de los fenómenos artísticos que en su siglo les rodearon, encontramos que tampoco aquí se guiaron por un criterio único y teóricamente fundamentado. Con respecto a la producción literaria decimonónica es importante destacar, en primer lugar, que ambos consideraban la tarea incansable de Emile Zola (paradigma absoluto por entonces del naturalismo socialista), crasamente insuficiente para los fines propuestos por él mismo por encontrarlo exageradamente determinista, es decir, excesivamente limitada o restringida su tarea por los postulados de la determinación social de la conducta humana. Según este punto de vista, Zola se habría cerrado en banda ante la posibilidad de prolongar las virtualidades de la acción humana fuera del inventario descriptivo de las que positivamente se agitan en un momento estanco del

conflicto histórico. No obstante -recalca Marx en *The english middle class*, artículo del *New York Tribune* en 1854-, debe reconocerse que narradores como Zola, Dickens, Fielding y otros...

> Han revelado más verdades políticas y sociales que todos los políticos profesionales, los publicistas y los moralistas juntos.

Difícilmente puede negarse que grandes hitos de la novela "de folletín" -como, por ejemplo, y tocante al problema de clases en Inglaterra, el *Hard Times* de Dickens-, pusieron en una evidencia más gráfica y palmaria (y para un auditorio, sin duda, de mayores, ingentes proporciones), la miseria que rodea las fábricas inglesas que toda una batería de discursos del primer ministro *whig* William E. Gladstone o determinados pasajes de análisis acerca de la misma materia del mismo Engels. Aparte que, rozando tangencialmente el terreno de los gustos personales de ambos miembros del tándem, comprobamos que sus lecturas y aficiones no son diferentes de las propias de el hombre cultivado de la época. Friedrich Engels disfrutaba de los estudios -en clave más o menos romántica- de la poesía popular del medievo (lo que extrapoló más tarde a Rusia, contribuyendo de esta manera a cierta mitificación del *mujik* o campesino ruso), así como de la experimentación literaria más avanzada que le salía -sin distingos- al paso. Por su parte, Karl Marx compartía como su amigo la veneración artística y filosófica por la *Comedia humana* de Honoré de Balzac (a la que proyectó dedicar nada menos que un tratado), un autor al que consideraba políticamente antagonista pero en el que estimaba la fuerza de sus críticas a la descomposición de la aristocracia francesa del Segundo Imperio. Leía además vorazmente a los clásicos, frecuentaba en sus escasos momentos de ocio -durante la redacción precisamente de *El capital*- a Alejandro Dumas padre (quien, por cierto, reconocía tergiversar radicalmente la historia en sus relatos, pero –argüía-, siempre en favor de "ficciones brillantes"), saludaba a los poetas revolucionarios Freiligrath y Georg Herwegh, y decía haber admirado en su juventud a las figuras de Espartaco y Kepler. Sabemos también que Marx fue el único hombre que con toda certeza leyó íntegramente la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, y que admiró también como aquel a Denis Diderot (hallando, como aquel, descrita en *El sobrino de Rameau* de 1761 la esencia de la alienación, aunque también aprendió de él en lo concerniente al funcionalismo arquitectónico).

Fuera de la literatura (a la que el marxismo otorgó siempre un puesto preferente en tanto reveladora de los caminos de la "Idea"), pocos testimonios nos han llegado del interés de Marx y Engels sobre los logros de las restantes bellas artes. Al menos, sabemos que la obra del escultor Bertel Thorvaldsen, cosechó el aplauso de los teóricos sociales de la mitad de siglo, y una anécdota trivial nos recuerda el temprano interés mostrado por Marx por los hallazgos de la arqueología moderna en suelo antiguo: parece ser que su icónico aspecto leonino (con pobladas barbas y luenga melena) se debe al envío por parte de un amigo del llamado "Zeus de Otricoli", un busto desenterrado en la aldea italiana del mismo nombre al que el padre del comunismo emuló para moldear su rostro.

2- Las musas del Estado

Un fantasma recorre Europa, el mundo.
Nosotros le llamamos camarada.
(Rafael Alberti)

Es archiconocida la determinación que el pensamiento de G. W. F. Hegel atribuía a la estética, situando la esencia del arte entre los tres absolutos del espíritu o -por mejor decir-, comprehendiendo al arte como una de las tres manifestaciones del espíritu absoluto (por este orden: arte, religión y filosofía). El arte es para Hegel "revelación de lo absoluto en su forma intuitiva, pura aparición, idealidad que aparece a través de lo real, pero que siempre sigue siendo idealidad ante la objetividad del mundo ético". Una idealidad que en tanto arte pertenece a la imagen del espíritu absoluto en el pasado, así como la filosofía lo representa en el presente y la religión lo revela en la -imagen de- el futuro. Deja claro en su *Introducción a la Estética*:

> En su destinación suprema por lo menos, el arte es para nosotros cosa del pasado. Perdió para nosotros su verdad y su vida. Nos invita a una reflexión filosófica que de ninguna manera pretende asegurarle un renacimiento, sino reconocer su esencia con todo rigor.

No obstante, para Hegel la poesía es la manifestación artística suprema, porque no hay en ella ningún elemento sensible y su significación la adquiere solamente a través del espíritu. El único tema de la poesía, según Hegel, son los intereses espirituales del hombre; la poesía es un logos que

trata de expresar el espíritu íntegro de la humanidad, y es propio del arte eso precisamente, pues en su máxima expresión debe "evocar en nosotros todos los sentimientos posibles, hacer que entren en nuestra alma todos los contenidos vitales". Por su parte, el otro gran maestro filosófico de Marx, Ludwig Feuerbach, escribía que solo es verdadero y divino en la naturaleza aquello que no tiene necesidad de prueba, puesto que entraña por sí mismo una inmediata afirmación de la existencia, y esto es lo sensible. Al contrario que Hegel, pensaba que la naturaleza posee un carácter a-lógico originario e irreductible que no puede agotarse ni constreñirse a su posible ser-pensada por la conciencia. De ahí que la filosofía no sea capaz según Feuerbach de incorporar la naturaleza al orden del espíritu, siendo así que debe ceñirse al dato concreto que le ofrece constantemente la experiencia sensible: "pensar –dice- es leer coordinadamente el evangelio de los sentidos".

Extrañamente, Marx, que tanto debe a los dos en otros aspectos de su obra, no da signos de compartir ninguna de las posturas de sus maestros en lo que concierne al arte. A diferencia de Hegel, los textos que hemos visto impiden afirmar categóricamente que Marx concibiera el arte como un absoluto ya consumado (en el sentido de que el pasado está consumado, si no el arte), y lo que es más significativo todavía: ni siquiera en su etapa más madura y economicista incluyó al arte entre el elenco de alienaciones que, a su juicio, coronan *more* ideológico la cobertura sobreestructural del sistema de producción capitalista. Filosofía y religión, en efecto, pasan en Marx de ser aspectos del absoluto hegeliano a ser condiciones esenciales de la falsa conciencia, pero no así el arte, acerca del cual ningún testimonio permite pensar tampoco que Marx habría notariado su certificado de defunción. En cuanto a Feuerbach, es claro que su actitud empirista radical aboga más -allí donde nos cabe interpretar más que constatar- por una comprensión del arte en los términos realistas que, como vimos, son más propios de Engels que del propio Marx (que tampoco hubiese aceptado, epistemológicamente hablando, un empirismo sin constructivismo).

En realidad, el pensamiento marxista original, incluidas las reformas doctrinales posteriores de Trotski y Lenin, no avalaba en absoluto este giro de los acontecimientos en pos de un entendimiento el arte exclusivamente realista en el marco de lo que se interpretaba como las necesidades del

Estado soviético -eso mismo que el profesor Laprade, en el Lyon de 1852, denominaba irónicamente, refiriéndose a la política de Napoleón III, *Les muses d´Etat*. Pero es que tampoco cabía vaticinarlo así a la vista de la estética rusa de la época prerrevolucionaria, compuesta por una multiplicidad desbordante de corrientes, doctrinas y tendencias que estallaron tras la revolución en un maremágnum de escuelas contrapuestas (mayoritariamente literarias), muchas de ellas continuadoras del proteico periodo anterior a la Gran Guerra y otras de reciente creación, pero en su totalidad alentadas por la promesa de una nueva sociedad que iba a alumbrar un renovado proyecto de "Hombre", un hombre, de hecho, "Nuevo" y, asociado a ello, un nuevo amanecer de libertad para la actividad artística. El cielo parecía abierto, pese a que las urgencias y prioridades en la instauración de industrias imprescindibles para el resurgimiento artístico -como la del papel, que detuvo provisionalmente las imprentas-, se viesen paralizadas por las dificultades de la lucha política. Se abría con entusiasmo un período ciertamente tortuoso, pero sin lugar a dudas fértil, del arte soviético que pronto iba a recibir el fuerte desengaño del plan quinquenal de 1925, una primera y dura amonestación que luego, ya en 1932, se convertiría en el mazazo definitivo del férreo monolitismo de la imposición oficial estaliniana.

Haciendo un poco de historia, entre las escuelas más radicales crecidas al calor de la revolución se encontraba la que, capitaneada por el teórico A. A. Bodganov, preconizaba la emergencia de una cultura exclusivamente proletaria (acompañada de la intransigente filosofía del agit-prop), y la que, importada del "futurismo" europeo, hallo su más egregio representante en el poeta Vladímir Mayakovski. La primera, más conocida como *Proletkult* (nacida en sección Bellas Artes, IZO, creada por A. Lunacharski, comisario del Pueblo para la Instrucción Pública), existía ya desde el primer decenio del siglo, y a su débil recusación habían por entonces dedicado al menos sendos escritos Lenin y Plejánov. No era para menos: la presencia del movimiento del *Proletkult* ponía sobre el tapete un debate a estas alturas inevitable, al iluminar con sus tintas más vivas la tensión entre el concepto de "pueblo" y la noción marxista de "proletariado"[7]. Pues bien: Bodganov escribía cosas tan incendiarias como esta: "En nombre de nuestro futuro quemamos a Rafael, destruimos

los museos y pisoteamos las flores del arte". Y Mayakovski, vehementes poemas como el siguiente:

¡Acabadla!
Olvidad,
escupid
en las rimas,
en las arias,
en el rosal,
y en las demás soserías
del arsenal de las artes.
¿A quién interesa
que "Ay pobrecito,
cómo amaba
y qué desgraciado fue..."?
Ahora
necesitamos artesanos,
no predicadores melenudos.
¡Escuchad!
Gimen las locomotoras,
el viento entra por las rendijas:
"¡Dadnos el carbón de Don!
Montadores
y mecánicos, ¡al deposito!" (...)
¡Acabad de una vez!
¡Olvidad!, haced a un lado
rimas y romanzas, rosaledas
y otras tantas mierdancolías (...)
Ya no hay imbéciles
que esperan con la boca abierta
la palabra del "maestro".
Camaradas,
dad un arte nuevo,
un arte
que saque a la República del fango.

(Orden número 2 al Ejército del Aire)

Las réplicas a estas desmesuras de Lenin, Plejánov y, posteriormente, Trotski, adoptaban la dirección de una defensa cerrada de la tradición artística occidental frente al rupturismo violento de los vanguardistas. Véase Lenin en un texto de una claridad meridiana a este respecto:

> Si no comprendemos claramente que una cultura proletaria solo puede edificarse a partir del conocimiento preciso de la cultura creada por toda la evolución de la humanidad y por la integración de esta cultura, no podemos realizar nuestra tarea. La cultura proletaria no es algo que aparezca de pronto en la superficie, sin que se conozca su origen, no es una invención de personas que se hacen pasar por especialistas de cultura proletaria. Todo esto carece de fundamento (...) Debemos retomar toda la cultura que nos dejó el capitalismo, y el socialismo debe edificarse sobre esta base, si no nos es imposible construir la vida de la sociedad comunista. Ahora bien, esta ciencia, esta técnica y este arte están en las manos y el espíritu de los especialistas.

O Plejánov, que fue el traductor del *Manifiesto Comunista* al ruso, menchevique aliado de Lenin, y que representó a la facción marxista del movimiento obrero en de la II Internacional:

> La estética no prescribe absolutamente nada al arte; no le dice: debes atenerte a estas reglas o ejemplos. Se limita modestamente a observar cómo nacen las diferentes reglas y ejemplos que prevalecieron en diferentes épocas históricas (...), en su época encuentra todo bien (...), es objetiva como la física.

Sin embargo, Plejánov participó muy activamente de la polémica contemporánea en torno a la función social del arte frente a la romántica propuesta del arte por el arte, y allí manifiesta una postura más concreta a favor del realismo. Contestando a Lunacharski acerca de la correspondencia o no de la forma artística a su idea, dice:

> Cuando Leonardo da Vinci dibujaba a un viejo con barba le salía un viejo con barba. ¡Y cómo le salía! Al contemplarlo no podemos por menos de exclamar: ¡parece vivo! Pero cuando a Temístoclus se el ocurre pintar a un viejo barbudo, lo mejor que podemos hacer para evitar malentendidos es poner debajo: esto es un viejo barbudo y no otra cosa.

Trotski, por su parte, cuyo concepto de cultura no se restringe al presente revolucionario, sino que acoge, al igual que Lenin, la historia entera de la humanidad (en *Materialismo dialéctico e histórico*, por ejemplo, escribe: "Uno puede convertirse en comunista sólo cuando enriquece la

propia mente con la suma de conocimiento creado por la humanidad"), escribe acerca del arte en *Literatura y revolución*, del año 1924:

> Nuestra concepción marxista de la dependencia social objetiva y la utilidad social del arte traducida en el plano de la política, no significa de ninguna manera el esfuerzo de reglamentar el arte con la ayuda de decretos y prescripciones. No es verdad que entre nosotros solo el arte que toma como tema al obrero sea considerado nuevo y revolucionario, y es insensato creer que exigimos poetas que describan a cualquier precio la chimenea de la fábrica o una rebelión contra el capital.

Un texto importantísimo desde el punto de vista de la posterior actuación del Partido encabezado por Stalin, que se saltó francamente a la torera los consejos de los padres fundadores de la revolución. Más importante aún por cuanto que Trotski no se detiene ahí, sino que continúa atacando directamente el núcleo de la concepción realista en una dura diatriba sobre el teatro:

> Ese algo lamentable y estéril que pretende llevar el nombre de realismo socialista no tiene ninguna relación con el arte. El teatro surge del arte y sin arte no hay teatro. Id a los teatro de Moscú y mirad esas representaciones insípidas y aburridas que solo difieren en su grado de nulidad (...) En los grandes sitios en los que antaño solo existía una vida artística ardiente y constantemente renovada, donde los hombres al servicio del arte se entregaban a investigaciones, hacían sus experiencias, se extraviaban y encontraban nuevas vías para realizar puestas en escena -de las que algunas eran malas y otras grandiosas-, solo se encuentra una mediocridad deprimente, llena de buena voluntad pero desesperante, y una terrible carencia de talento.

No obstante, Trotski concedía un espacio a la epistemología de corte marxista en orden, al menos, a explicar *a posteriori* la especificidad dialéctica del arte:

> Es absolutamente exacto que nunca se debe juzgar, aceptar o rechazar una obra de arte según los principios del marxismo. Los productos de la creación artística deben ser juzgados, en primer lugar, de acuerdo con sus propias leyes, es decir, según las leyes del arte. Pero solo el marxismo es capaz de explicar por qué y de qué nació una cierta orientación del arte en una determinada época, es decir, el origen y el motivo de estas orientaciones y no de otras.

Mas no hay que olvidar que la polémica preexistía a la propia revolu-

ción, y ya tras la aparición en 1905 de *La organización y la literatura del Partido*, N. Krupskaia se había desmarcado de la que después sería la postura oficial en su libro *Sobre la cultura y el arte*:

> No cabe duda de que la actividad literaria es la que menos soporta un igualitarismo mecánico, una nivelación, una dominación de la mayoría sobre la minoría. Es indudable que en este dominio es absolutamente necesaria la certidumbre de un campo de acción suficientemente grande para iniciativas personales y tendencias individuales, para el pensamiento y la imaginación, la forma y el contenido.

A lo que añade, casi de modo programático: "El marxismo no rechaza en absoluto las conquistas más preciosas de la época burguesa". También Lenin, en su discurso ante el III Congreso de la Liga Rusa de Jóvenes Comunistas, en 1920: "La cultura proletaria debe ser el resultado de un desarrollo natural de todos los depósitos de conocimiento que la humanidad ha acumulado bajo el yugo de la sociedad capitalista, la sociedad feudal y la sociedad burocrática". Compárense ahora estas declaraciones con el programa Agit-Prop (Agitación y Propaganda) de Bodganov y sus amigos, sintetizado por ellos en los siguientes puntos[8]:

> 1) El arte no es un fin en sí ni un asunto de delectación individualista.
>
> 2) Consideramos que el arte es una agitación que levanta a las masas y un acontecimiento que revoluciona e indica la meta.
>
> 3) A nuestro juicio, el arte es una creación colectiva, una cooperación intelectual que siente lo que sienten las masas y que encarna lo que estas quieren.
>
> 4) Consideramos que el arte es un medio de manifestar nuestro odio de clase contra el capitalismo y expresar nuestra voluntad de llegar al comunismo y a la sociedad sin clases. No nos devanamos los sesos para saber qué pasará en los siglos venideros, no nos sumergimos en los infolios para conocer la historia del teatro del pasado. Vivimos hoy, se trata de combatir en el presente para transformarlo por medio de la revolución.

Por cierto, fue el pintor alemán Mengs, que trabajó mucho en Madrid, el primero en concebir y proclamar "lo bello como aquello que gusta a una cantidad mayor de personas". La presencia, pues, en estos años inaugurales de la Revolución, de una polémica viva entre radicales y moderados en lo que toca a la consideración de la cultura en general y del arte en particular es a través de estos textos más que evidente. Propiamente, es una contienda entre *weltanschauung* enfrentadas, en la cual unos quieren separar cuida-

dosamente el grano de la paja y otros, en cambio, pretenden volver a poner a cero los relojes de la historia al modo de la revolución francesa. Creemos que hay indicios sobrantes de que los mismísimos Marx y Engels se encontrarían entre los primeros, y por esta razón no prescribieron ninguna doctrina materialista del arte que pudiera servir de filtro respecto a las creaciones libres del espíritu artístico ni en el pasado, ni en el presente ni menos aún para el futuro. Pero no por ello se demuestran ahora menos ciertos -al menos en lo que toca al marxismo histórico más que a Marx- los juicios que hemos trascrito arriba de Badiou y Arvon: la ausencia de una rigurosa hermenéutica del arte por el pensamiento marxista fue la que hizo posible esta vacilación permanente entre opciones ilustradas y revolucionarias que orquestó la batalla teórica del arte hasta su final cancelación por el aparato estaliniano. Y esta ausencia, a nuestro parecer, no es accidental ni, en realidad, muy distinta de la que afecta al universo capitalista rival: también el gobierno de Estados Unidos pasado el tiempo promocionó secretamente el *action painting* abstracto de los Pollock, De Kooning, etc., con el fin de eludir las consecuencias más socialmente corrosivas del realismo soviético. En ambos casos ha existido, por tanto, una mediación política del arte, interpuesta con tanto mayor motivo por cuanto que tal intervención estatal venía a salvar una brecha común en el siglo XX relativa a la compresión del arte. En efecto, no sólo el marxismo, sino también el liberalismo, son radicalmente incapaces de pensar la estética más allá del romanticismo decimonónico. El arte no puede ser cuestión únicamente de gusto, pero tampoco ya de verdad. El arte no puede soslayar el efecto del desarrollo tecnológico de las sucesivas revoluciones productivas, pero tampoco refugiarse en el solipsismo de la manifestación autista de la expresión individual. Así las cosas, la estética contemporánea se pierde en su propia indeterminación y asume roles travestidos según los cuales o bien todos somos a nuestra manera artistas (de ahí la crítica a la sociedad del espectáculo de Debord), o bien nadie lo es fehacientemente ya (y los predicadores de la muerte hacen su agosto anunciando el fin del arte). Algo de todo ello veremos con más detenimiento después; sigamos ahora un poco más con el relato histórico que nos ocupaba antes.

El caso es que, tras la Revolución, del lado vanguardista destacaron enseguida movimientos como el Constructivismo, o el *Neue Sachligkeit*

("nueva objetividad") –que dio lugar a obras como *La calle sin alegría* de Pabst, o a la escuela *Kino Glaz* (el "cine ojo") representada por Vertov y, subsidiariamente, por Einsenstein y Pudovkin. Las fuentes, pues, del decreto estalinista de 1932 a favor de una única interpretación realista de la expresión artística no partieron de aquí, sino de las propuestas de la Sociedad de Artistas Ambulantes, capitaneada por Ivanov y Serov, del naturalismo académico que culminaría en la exposición "Leniniana", de la cartelística, la propaganda y el fotomontaje, y de la escultura y monumentalismo típicamente colosalista de N. A. Andreiev e I. D. Schar; en 1934, dos años después del decreto (ese mismo año los exiliados crean por su cuenta y riesgo el grupo Abstracción en París), se fundó la Academia soviética de Arquitectura. A lo que hay que añadir toda una tendencia que se expresaba en chistes gráficos en los periódicos, la construcción de viviendas colectivas, los frecuentes desfiles masivos y los espectáculos de muchedumbres. "Sin embargo –según cuenta Sánchez Trigueros, en 1933 se publicó un libro –su autor era Mijaíl Lifshits- que recogía por primera vez los fragmentos de Marx y Engels que contenían alguna alusión al arte y la literatura, y este libro se erigió en la base para producir una estética materialista histórica, pese a que, en realidad, estos textos no son suficientes para ello, pues hacen falta otros textos posteriores en los que aparecen otros principios marxistas fundamentales".

No sirvió de mucho, en todo caso, pues el decreto parecía inamovible en su forma original. Pronto se formaron asociaciones oficiales de escritores que hacían suya la empresa de reflejar con fidelidad el nuevo orden político desde la perspectiva del trabajador común. Ya apuntábamos antes que la literatura es la forma de arte predilecta del materialismo socialista, por cuanto en ella se hace posible más fácilmente que en cualquier otra el acoplamiento entre discurso y realidad, o, si se quiere, entre descripción e ideología, lo cual terminó llevando a escándalos en otros terrenos como el que afectó a Dmitri Shostakóvich, que fue severamente reprimido en la URSS bajo la acusación de que su música "no podía ser silbada por un obrero", mientras que se convertía el metro de Moscú en un auténtico palacio subterráneo. Sin embargo, los dirigentes del Partido estuvieron bastante intranquilos al comprobar que los escritores no iban convirtiéndose al régimen de modo voluntario, como ellos creían, y esto dio fuerza a la

Proletkult, aunque no consiguió la victoria completa, pues otra asociación de escritores, la RAPP, llevó a cabo una campaña de difamación e intimidación contra otras agrupaciones distintas de escritores y también contra escritores individuales que se apartaban de las ideas del Partido, y lo hizo con tanto éxito que llegó absorber casi todas las demás asociaciones y tomó en sus manos la responsabilidad de dirigir la literatura soviética. Pero al centrarse sobre todo en ataques a escritores disidentes, silenciaron los nombres de los escritores más importantes, que, a través de Gorki, consiguieron quejarse a Stalin, y éste reunió al Comité Central para que disolviera todas las organizaciones de escritores proletarios y exigiese que todos se uniesen en un mismo equipo para apoyar el programa del socialismo. De esta manera, en el I Congreso de Escritores Soviéticos de 1932 se acepta por fin el "realismo socialista" como fórmula oficial orientadora de la creación y de la crítica literarias, y se ensalzan obras como *La madre* de Máximo Gorki, a la que consideran un claro anuncio de que se aproxima una nueva cultura.

De esa nueva cultura apenas nada conocemos, tan sólo algunos datos sueltos nada halagüeños, como la represión de tantos escritores y poetas (poetas y poetisas) que desaparecieron del mapa, o el encarcelamiento y posterior muerte "en circunstancias desconocidas" de grandes figuras de la escena como Vsiévolod E. Meyerhold, ferviente revolucionario al principio y luego acusado de formalismo (Némesis del realismo[9]) por proferir pareceres de un sospechoso futurismo tales como: "Es necesario que nuestros artistas abandonen el pincel para tomar el compás, el hacha y el martillo a fin de rehacer la escena a imagen y semejanza de nuestro mundo técnico". La herencia del teatro socialista tuvo en Alemania una larga y fecunda descendencia, como lo demuestran dos ejemplos ilustres: el de Erwin Piscator, primero, y el de Bertolt Brecht, después. A Piscator debemos estas categóricas palabras, definitorias de todo un programa ético-estético:

> El hombre en el escenario, tiene para nosotros la importancia de una función social. No importan su relación consigo mismo ni con Dios, sino con la sociedad. Cuando aparece en escena se presenta al mismo tiempo con él su clase o capa social. Cuando tiene un conflicto moral, espiritual o instintivo, lo tiene con la sociedad (...) Una época en la que se ponen a la orden del día las relaciones reciprocas de la colectividad, la revisión de todos los valores humanos, la transformación de todas las relaciones sociales, solo puede considerar al hombre en

su posición con respecto a la sociedad y a los problemas sociales de su época, es decir, como ser político.

Brecht, por su parte, que se consideraba un simple "Stückesreiber" –"escribepiezas"- que deseaba superar en su mismo campo el arte "ingenuo" de Schiller, había llevado su ideario libertario hasta el punto de elaborar una versión didáctica del *Manifiesto Comunista* en hexámetros. Tanto en las notas sobre la ópera *Apogeo y caída de la ciudad de Mahagony*, de 1931, como en el *Pequeño Organon para teatro*, de 1949, encontramos conjugadas la declaración de principios de su arte, del que entresacamos ahora -puesto que, en líneas generales, su ideario es ampliamente conocido por los aficionados al teatro y también por los demás- las siguientes palabras:

> Es demasiado poco pedir al teatro únicamente conocimientos e imágenes instructivas de la realidad. Nuestro teatro debe suscitar el deseo de conocer y organizar el placer que se experimenta al cambiar la realidad. Nuestros espectadores deben no solo aprender cómo se libera a Prometeo encadenado, sino también prepararse para el placer que se siente liberándolo. Nuestro teatro debe enseñar todos los deseos y los placeres de los inventores y descubridores, y los sentimientos de triunfo de los liberadores.

La dramaturgia de Brecht es, quizá, la más importante producida en el siglo XX -si esto puede decirse de algo o alguien-, con discípulos tan eminentes como Peter Weiss, y una prueba viviente, por consiguiente, de lo que puede hacer el teatro de inspiración marxista cuando no se ve obligado a rendir perpetuo tributo a las musas del Estado.

3- El puño del artista

Que los dioses no existen, que el cielo está vacío -dice Sergio. Y lo prueba porque mientras lo proclama ve que se hace rico.
(Marcial)

En 1953 muere Stalin y en diciembre de 1954 se celebra el II Congreso de Escritores Soviéticos, en el que lo más destacable es el cambio de definición en el concepto de "realismo socialista", aunque más que de un cambio *tout court*, habría que hablar de una ligera modificación, pues si antes se exigían dos principios fundamentales –la representación verosímil de la

realidad en su desarrollo revolucionario (es decir, la representación del presente) y la educación ideológica del proletariado (es decir, la orientación del futuro)-, ahora se considera que esos dos objetivos son redundantes, pues al reflejar la realidad de un modo determinado ya se está educando al proletariado, y se propone una síntesis en la definición de realismo socialista, que pasa a ser entendido como representación verosímil de la realidad en su desarrollo revolucionario. Al mismo tiempo, como si el modelo hubiese demostrado su eficacia, la China de Mao Tse-tung toma el relevo e instaura también las musas del Estado en el seno del país más tradicionalista y antiguo de la tierra. Es la Revolución Cultural de Mao y su "intelectual orgánico", Lu Hsün; Mao declara:

> La consigna dejad florecer cien flores y dejad que cien escuelas compitan entre sí, ha de promover el florecimiento de las artes y el progreso de la ciencia, la prosperidad de una cultura socialista en nuestro país. Pueden desarrollarse libremente formas y estilos diferentes del arte y pueden competir entre sí diferentes escuelas científicas. Creemos que para el desarrollo del arte y de la ciencia es perjudicial imponer con medidas administrativas determinados estilos o determinadas concepciones, prohibiendo todos las demás. La cuestión sobre qué arte o ciencia sea correcta o falsa debe solucionarse a través de una discusión libre entre los artistas y los científicos y en la actividad práctica artística y científica. No debe resolverse reglamentándola simplemente. En el pasado (...) frecuentemente, lo bueno y lo nuevo no era considerado como una flor fragante, sino como una planta venenosa (...) Debemos impulsar la discusión libre y evitar las conclusiones rápidas. Nosotros creemos que este proceder asegurará un desarrollo relativamente más favorable a las ciencias y a las artes.

Para, a continuación, puntualizar que tales medidas reforzaran la posición dirigente del marxismo en el terreno ideológico, y que se suprimirá la libertad de expresión de aquellos contrarrevolucionarios contrarios a este programa (todo ello en Mao, *Sobre la utilización correcta de las contradicciones en el pueblo*, apartado 8, discurso del 27 febrero 1957). Resultado: en la llamada campaña de las "Cien Flores" puesta en marcha entre 1956 y 1957, medio millón de especialistas en letras fueron castigados como enemigos del pueblo. La revolución cultural subsiguiente proscribió a Shakespeare, Beethoven, Antonioni y hasta la noticia de la llegada del primer hombre a la Luna. Sin embargo, los mediocres tenían una oportuni-

dad en el régimen: "quienes han escrito una cantidad de obras malas pero están íntimamente unidos al Partido y al socialismo, pueden corregir sus limitaciones y sus errores a través de la praxis", dice Wu Chi-yen el 4 de mayo de 1966. Y eso que China es la nación del culto a la escritura, donde el término civilización -*wen*- es el mismo que se emplea para designar los conceptos "modelo" o "letra escrita" y que, durante la época imperial, ha considerado que el papel escrito era indigno de ser reutilizado en cualquier otro uso de orden profano. Pese a ello, Mao llegó a declarar (el 26 de junio de 1965) que "cuantos más libros lees más estúpido te vuelves", cosa que, por otra parte, también defendía a su manera Nietzsche.

En este lado del mundo, mientras tanto, Boris Pasternak se ve forzado a publicar en Italia *Doctor Zhivago* en 1957, y Vladimir Nabokov *Lolita* en EE UU en 1955; de igual modo, *El maestro y Margarita*, esa fantástica obra de Mijaíl Bulgákov, se publica póstumamente en 1966, y *Archipiélago Gulag*, de Alexandr Solzhenitsin, espera hasta 1978; todo esto es historia conocida, anecdotario común de la memoria histórica de Occidente. Como lo es lo que se ha llamado el "gran rechazo" del año 68: a la distancia de casi 40 años que nos separan ya de las algaradas del mayo francés, éstas han podido ser calificadas como un "simulacro de revolución", e incluso -como escribía por entonces cáusticamente un periodista inglés- como "un tinglado que se han inventado los franceses para escribir un centenar de libros". Y lo cierto es que aquellas agitaciones -simuladas o no por el curso de un siglo que parecía empeñado en conducirnos a la catatonia política de la "pax americana"-, dieron de sí menos autenticas transformaciones socio-políticas (el mayor arraigo de libertades como las de la mujer o las de las minorías étnicas al fin y al cabo estaban ya preparadas por el clima posterior a la Segunda Guerra Mundial), que un éxito generalizado de la integración de una plétora de novedades en diversos campos particulares de la investigación y la industria que nacieron de la estética y el pensamiento filosófico de aquellos años. Es ilustrativa en este sentido la observación de Gianni Vattimo en *La sociedad transparente* cuando señala que nada queda de las aspiraciones del sueño sesentaiochista que no sea el ascenso del diseño industrial a los despachos de la alta burguesía, con que, finalmente, cierto tipo de imaginación ha subido efectivamente a los rascacielos del poder. Joaquín Estefanía ha adjetivado alguna vez al pensamiento único como

la contrarrevolución del 68, pero lo cierto parece ser que el año 68 dañó mucho y con antelación al marxismo occidental -con el consiguiente reforzamiento de la interpretación marxista estructuralista de Louis Althusser-, pues en su aspecto doctrinal, estético, se asemejó más al gesto de un surrealismo práctico iniciado por los estudiantes americanos en consecución a los reajustes económicos de Francia que a una verdadera reivindicación social y política. Hoffman, por ejemplo, arrojó billetes falsos por la balconada de la bolsa de Nueva York, en un gesto de provocación que buscaba escarnecer la codicia de los cientos de transeúntes que se arrojaron por ellos en plena calle (bueno, después de todo, Trotski había colaborado en la redacción del tercer manifiesto surrealista…). Lemas como "Nuestra izquierda es prehistórica", "No consumamos a Marx", "Soy marxista de la tendencia Groucho" y otros dieron el tono intelectual de la insurrección parisina, por virtud de la cual la ortodoxia del Partido Comunista Francés dio paso a las versiones estudiantiles del trotskismo, el maoísmo y el anarquismo. Se diría, pues, que la estética marxista que preocupaba a unos pocos pasó a ser un asunto de marxismo estético de masas, e incluso la intelectualidad más conspicua se volvió un tanto loca: el Sartre sovietizante de la *Critica de la razón dialéctica*, que poco tiene que ver con el Sartre existencialista, se convirtió en el Sartre maoísta de *La cause du peuple*; Herbert Marcuse, en San Diego, se posicionaba fuera de la unidimensionalidad y con ello también del marxismo soviético, a favor de una relación encantada, "erótica", del hombre con una posible civilización; después de rodar *La chinoise* y otras importantes cintas, Jean-Luc Godard inicia un tímido acercamiento al taller de Dziga Vertov donde se practicaba un marxismo anti-estalinista y etc., etc. Después del XX Congreso del PCUS, nadie quería ser ya estalinista, pero tampoco nadie desconocía ya que rechazar de plano el socialismo era hacerle el juego al "sistema" –*establishment*, *clapdown*: un término acuñado en esa acepción en la época- capitalista (a este respecto, la referencia de Gilles Deleuze a la esquizofrenia inherente al capitalismo).

Tal parece que el año 68 ha supuesto el último resuello de una tradición transnacional y libertaria como los años 80 supusieron, por su parte, el último cartucho del optimismo rapaz del capitalismo en la figura del *yuppi*. En la edad dorada del capitalismo, los pactos de una socialdemocracia aceptada a sí misma como débil con los democristianos funcionaron como dique para

atajar el avance comunista procedente del Este, y el resultado histórico de todo ello es la actual situación en la que vivimos, según la cual, como dice Daniel Cohn-Bendit -uno de aquellos estudiantes airados-, tan sólo podemos escoger entre un liberalismo de izquierdas u otro de derechas, sea lo que sea lo que signifique eso. O, como se usa en la sociología articulística española, entre un repertorio de valores "fríos", que son los promulgados por el individualismo liberal más acérrimo, y un repertorio de valores "calientes" -o "cálidos"-, que son los que restan del viejo ideal izquierdista de la distribución y el reparto[10] (ni más ni menos que los parámetros del debate anglosajón actual entre individualismo y comunitarismo).

Pasada esta fiebre, el arte occidental de la década de los 70 tiene a Andy Warhol y a Joseph Beuys como jefes químicos del laboratorio (según la expresión de P. Schedahl) donde se sintetizan las ideas estéticas de la parte rica del globo, que es la que suministra, ya sin competencia alguna, imágenes y consignas a todo el planeta. Nace el pop-art con la pretensión de ennoblecer, reelaborándolas, las imágenes de la cultura de masas; más aun en el caso de Warhol, que quiso ir más allá y nivelar el gran arte culto de la tradición con ellas, haciendo de paso un buen dinero con ello. Beuys, más profundo, habla de una relación destruida, rota, entre el hombre y su realidad, a la que percibe como un conglomerado inconexo que aboca a "un concepto ampliado, abierto, de arte" -*fluxus*-, donde no existe ningún canon previo que seleccione ni el campo de interés del arte, que es virtualmente ilimitado, ni sus reglas de su elaboración, que se fabrican nuevamente para cada ocasión. "Los misterios –decía Beuys- tienen lugar en la Estación Central y no en la obra de Goethe". En los 80, triunfa el movimiento *Pattern & Decoration*, un estilo de decoración interior sensual y naïf que, de acuerdo con R. Kushner, prima la superficialidad sobre la interioridad, la expansividad sobre la profundización y el efecto visual sobre la significación, buscando una transformación del gusto y no de la conciencia. En los 90, las llamadas post-vanguardias abren las esclusas de la obra autónoma vanguardista al comercio y a la comunicación de masas, "democratizándola": es el carnaval del arte, donde el drama ya no existe más que como ilusión de la marcha imparable de un inmenso aparato de entretenimiento incesante y repetitivo en el cual el artista es el maestro de ceremonias y el bufón mayor de la corte del gran capital, jugando todos (promotores, artis-

tas, público) al Olimpo de celofán consumible en una reproducción infinita del estímulo sensorial más directo, como preconizaba William Burroughs; una cascada de imágenes que, en su propia multiplicación, hacen pedazos la escritura. Es, en definitiva, el "espectáculo" a que contribuye y en que se ha convertido también el arte del cambio de siglo, en la acepción que le dio a ese término esa modalidad suave de marxismo de corte existencialista que fue el situacionismo de Guy Debord y sus secuaces."El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada por imágenes" (en *Sociedad del Espectáculo* 4); es, por tanto, la visualización del intercambio social entre agentes productivos pasivos, como la mercancía marxiana era su materialización. Supone, entonces, un fetichismo no exactamente de la mercancía, sino de la mercancía en cuanto imagen: "El espectáculo no canta a los hombres y sus armas, sino a las mercancías y sus pasiones" (*Sociedad del Espectáculo* 66)[11].

El situacionismo parte de la condena, compartida por Lukács, a toda forma de contemplación como opuesta a la acción, entendiendo además que contemplamos no una realidad -nada más lejos-, sino un guión preestablecido, y que a él adecuamos nuestro pensamiento y nuestra conducta. Ese guión ha sido confeccionado también por los intelectuales, que categorizan la realidad de un modo exhaustivo para que no exista nada que escape a la previsión del espectáculo omnímodo, nada que suponga una experiencia inédita, original e irrepetible (y, en este sentido, el espectáculo es tan "impersonal" como hemos visto arriba que lo deseaba Engels); por eso Debord en *Considerations* dice que "he vivido en todas partes, salvo entre los intelectuales de esta época". Se trata, pues, de articular la rebelión buscando nuevas "situaciones" no vividas anteriormente, experiencias o zonas de encuentro no acordonadas por el espectáculo, ya que "donde hay –verdadera- comunicación no hay Estado" (*Internacional Situacionista* 8/30). Surge así un nuevo proletariado internacional como "la inmensa mayoría de los trabajadores que han perdido todo poder sobre el empleo de su vida" (*Sociedad del Espectáculo* 114), como ese conjunto de gente que "no tiene posibilidad alguna de modificar el espacio-tiempo social que la sociedad les permite consumir" (*Internacional Situacionista* 8/13). En el espectáculo, la sociedad fragmentada queda recompuesta de modo ilusorio en una cosmovisión común, tan vasta como falsa, y los proyectos individuales y grupales

que pudieran crearse son sustituidos por una imposición tan lisonjera como irresponsable. Sin embargo, "todos los elementos para una vida libre están ya presentes, tanto en la cultura como en la técnica: sólo hace falta cambiar su sentido y componerlos de modo diferente" (*Internacional Situacionista* 7/18). Cuando "la victoria será de quienes hayan sabido crear el desorden sin amarlo" (*Internacional Situacionista* 1/21), entonces una humanidad liberada "podrá por fin dedicarse gozosamente a las verdaderas divisiones y a las rivalidades sin fin de la vida histórica" (*Prefazione*), y esta dedicación es, precisamente, el verdadero arte, pues "la belleza, cuando no es una promesa de felicidad, debe ser destruida"[12] (*Potlach* 1954-1957). El arte, en fin, no como corifeo del espectáculo general de los medios de dominación de masas, sino concebido como una acción responsable (dado que se hace cargo de sí misma y de sus consecuencias) de generación de nuevos sentidos vitales para la que no es necesario en absoluto poseer una técnica productiva previa y estereotipada -de sonetos, films, sinfonías, danzas, etc.-: esta es la propuesta situacionista, una propuesta práctico-existencial que tiene la ventaja, al menos, de bloquear teóricamente la tesis del fin o la muerte del arte (pues, en efecto, solo moriría con la extinción o con el condicionamiento espectacular integral del propio hombre, y no por sus propios medios).

Fue el pintor, escenógrafo y escultor Jorg Immendorf, discípulo de Beuys, quien, en 1973, dijo que "el puño de un artista es también un puño". El que ese puño se alce o no contra la injusticia reinante es una decisión que, a nuestro juicio, no debe depender en demasiada cuantía de cuales hayan sido las relaciones reales, tanto teóricas como prácticas, acontecidas históricamente entre el arte y la doctrina marxista. No porque las lecciones del tiempo sean sistemáticamente ignoradas por aquellos que creen en un determinado método de cambio social y continúan apoyándolo con férrea determinación (nunca faltará un discurso de justificación que los asista) pese a su patente fracaso en ésta y otras áreas de su aplicación real, sino al contrario: debido a que la experiencia del desengaño de los marxismos reales ha sido ya asumido sin paños calientes es por lo que es posible ahora desligar y discriminar las descripciones marxistas concretas de las ideologías que las subsumen en un programa de totalización práctico-político. Karl Korsch escribía en 1950:

> El primer paso a realizar para poner de pie una teoría y práctica revolucionaria, consiste en romper con ese marxismo que pretende monopolizar la iniciativa revolucionaria y la dirección teórica y práctica.
>
> (*Diez tesis sobre el marxismo hoy*)

Desde luego que no se puede tratar a Marx como a un "perro muerto", como tratan de vendernos tantos *neocons* que aún no se han recuperado de la resaca de la gran fiesta de 1989, pero tampoco volver a levantar en nuestros altares más íntimos la estatua de su pasada gloria, pues, como afirmaba una vez más Korsch en el mismo sitio:

> Marx no es hoy día más que uno entre los numerosos precursores y continuadores del movimiento socialista de la clase obrera. No menos importantes son los socialistas llamados utópicos, del tiempo de Tomás Moro hasta el nuestro. No menos importantes son los grandes rivales de Marx como Blanqui y enemigos irreconciliables tales como Proudhon y Bakunin. No menos importantes en último extremo, son los desarrollos recientes del revisionismo alemán, el sindicalismo francés y el bolchevismo ruso.

Pues si lo que distingue al marxismo del viejo socialismo utópico es el imperativo científico que guía con caracteres de necesidad y universalidad indefectibles su proyecto práctico, entonces hay que enterrar irremediablemente a Marx junto con otros canes de aguzado olfato como Hegel, Platón, Freud, Kant y tantos otros. Pero si, en cambio, pensamos que lo que distingue a Marx de los mencionados Blanqui, Proudhon o Bakunin es, más bien, la considerablemente mayor envergadura explicativa y transformadora de sus tesis en el plano de la pura y simple crítica de las costumbres éticas y productivas de Occidente, entonces podemos resucitarlo a sabiendas de que con ello sólo establecemos la supervivencia de un modelo hermenéutico más -sin duda uno de los más potentes todavía hoy-, cuya validez será medida por su utilidad teórica y práctica en una coyuntura dada. La meditación estética, así, puede usar del utillaje marxista siempre que lo precise, sin verse por ello supeditada a él (el puño de Brecht, de Godard, de Immendorf…). Y la crítica marxista puede, por su parte, acudir a instancias estéticas para reforzar y ampliar sus puntos de vista, sin verse por ello obligada al compromiso con una normativa artística determinada (este fue el caso, sin ir más lejos, de Theodor Adorno, que, sin ser él mismo músico, supo valerse de los esquemas marxistas para criticar la evolución de la

música de su tiempo). Liberar, en fin, los trazos concretos, muchas veces fragmentarios –como hemos podido comprobar aquí para el caso del arte-, del tradicional planteamiento marxista de la égida de las configuraciones compactas que desde la política entendida como centro de racionalidad absoluta la han oprimido y, a la vez, llevar de nuevo la reflexión a una estética que permanece sumida sea en la "tontería pura" de que hablaba Nietzsche, o sea en la manipulación interesada de las imágenes[13] sociales compartidas, son dos tareas que, aunque aparentemente contrarias, pueden llegar a ser perfecta y estrechamente complementarías (como lo fueron -o no, quién sabe- en aquella pintura de Marc Chagall).

Notas:

1.- Este texto reproduce de modo ampliado una conferencia que tuvo lugar el 3 de febrero de 2005 en el marco del curso "Marx Update" organizado por el grupo Theoría de la Facultad de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid.

2.- "El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, pero el comunismo como tal no es la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana", en los *Manuscritos* de 1844.

3.- En este sentido, indicaba el músico Richard Wagner en el escrito titulado *Zum künstlerischen Menschentum* que el movimiento liberador de la clase obrera "es la tendencia a un goce digno de la vida, de una vida en la que el hombre ya no tendrá que gastar todas sus fuerzas vitales para conseguir los medios materiales de existencia". La diferencia con la cita de Friedrich Nietzsche en la nota 8 es realmente grande.

4.- Evidentemente, esta observación marxiana de las costumbres sociales asociadas a la economía burguesa responde a una fase más atrasada del desarrollo del capital tal y como hoy lo conocemos, y entronca con las descripciones de Max Weber acerca del origen puritano de la moral capitalista. El desplazamiento hedonista de la forma capitalista actual (también llamado "capitalismo tardío") ha sido tratado, entre otros, por Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo*.

5.- Compárese esta visión con la que propone poco después Ernest Renan en *La réforme intellectuele et morale*, donde propone un gobierno fuerte que "obligase a los buenos rústicos a realizar nuestra parte el trabajo, mientras nosotros nos entregamos a la especulación".

6.- Las alusiones específicas al pintor Rafael son frecuentes tanto ahora como después; ante ellas hay que recordar la influencia del movimiento estético prerrafaelista que irradiaba a la sazón desde Inglaterra.

7.- Una noción estricta que proviene en parte de David Ricardo, que había convertido la "población" de Malthus en "trabajadores", y que Marx defínía por primera vez (sin

confundirla jamás con el pseudoconcepto de "pueblo") en la *Introducción a la critica de la filosofía hegeliana del derecho*, publicada en las *Anuarios franco-alemanes* con Arnold Ruge.

8.- Hay un único texto del filósofo Nietzsche en el que se refiere a la relación entre el arte y el movimiento obrero, que recordamos aquí por su rareza; dice así: "El derecho a la estupidez. El obrero fatigado y que respira pesadamente, que tiene una mirada bonachona, que deja que las cosas vayan como van; esa figura típica con la que ahora, en la edad del trabajo (¡y del Reich!), nos encontramos en todas las clases de la sociedad, reivindica hoy para sí precisamente el arte, incluido el libro, sobre todo el periódico -tanto más la naturaleza bella, Italia (...) El hombre del atardecer, con los instintos salvajes adormecidos, de que habla Fausto, precisa de veraneo, del baño en el mar, de los ventisqueros, de Bayreuth (...) En tales edades el arte tiene derecho a la tontería pura" (*Crepúsculo de los ídolos*).

9.- El formalismo, tan prolífico en Rusia antes y después de la revolución (pues, además de renovador, resultaba una huída perfecta para aquellos que preferían evitar el comentario de la realidad circundante) contaba entre sus detractores con el propio Trotski, que escribía a propósito del movimiento *Opoiaz*: "Los formalistas son adeptos a San Juan. Creen que en el comienzo fue el Verbo. Pero nosotros creemos que en el comienzo fue el Acto. El verbo le siguió como su sombra fonética".

10.- A este respecto, es interesante echar un vistazo a la película de Norman Jewison producida en los 90 *Other people´s money*, donde, en clave de comedia, se nos presenta la rotunda victoria de un simpático tiburón de Wall Street frente a una pequeña pero atrasada –financieramente- comunidad fabril de Nueva Inglaterra.

11.- Los pasajes más significativos de la teoría situacionista son, a nuestro parecer, aquellos en los que se tematiza y reenfoca el dragón de la ordalía marxista, la economía política:"La economía transforma el mundo, pero lo transforma solamente en mundo de la economía" (*Sociedad del Espectáculo* 40). O, como apunta lucidamente A. Jappe, "cuando la forma-mercancía ha completado, con lo "espectacular integrado", su ocupación de la sociedad, la posibilidad misma de gestionar las delirantes leyes de la economía se reduce a la vana gesticulación de miles de oscuros conspiradores".

12.- La mención de la felicidad es siempre un arma de doble filo: felices son, acaso, muchos de los espectadores del espectáculo global a causa precisamente de su propia pasividad. Agustín García Calvo gusta de decir como en broma que los televidentes cumplen enteramente por primera vez en la historia el ideal aristocrático de la vida contemplativa aristotélica, pasando por alto el grave desajuste conceptual que introduce con ello y que, como helenista, no puede dejar de conocer: el *bios teoretikós* es, desde luego, una actividad.

13.- "Imágenes", tal como hemos venimos empleando hasta aquí, alude a mucho más que a la televisión, la radio o Internet, como es natural, aunque éstos sean sus espacios ejemplares de transmisión y aparición: se refiere a constructos sígnicos que imponen una significación cerrada sin el concurso del lenguaje y el razonamiento. Pero no deja de ser divertido traer aquí a colación a propósito de los *mass media* la siguiente reseña de Sergi Pamiés en su columna de *El País* (26-12-04), que sirve un poco para todos ellos: "En su ensayo *Los usos de la televisión*, John Hartley diferencia el vistazo de la

mirada. Es un matiz que prevé el diccionario, pero no está de más recordarlo. La diferencia estriba en la intensidad y la atención del espectador. Los que miran están más atentos que los que sólo echan un vistazo, y, además, para interpretar lo que se ve, el vistazo se fija en detalles superficiales e inmediatos. Viendo según qué programas, parece que sus responsables estén más pendientes del espectador-vistazo que del espectador-mirada. Otra interesante reflexión de Hartley: La televisión utiliza medios premodernos (modos orales y visuales) para comunicar verdades modernas (el progreso racional hacia la libertad y el confort) a sociedades posmodernas (formadas por consumidores y audiencias con identidades móviles)".

La educación social en el anarquismo

Paco Madrid

Debo decir que cuando se me propuso hablar sobre la educación social en el anarquismo, no tenía una idea muy clara de lo que se pretendía que expusiera en este congreso o debate[1]. El tema es suficientemente amplio para que se pueda enfocar desde muy diferentes puntos de vista y con criterios ciertamente dispares. Por ello, y con el fin de tratar de unificar este asunto, me he decidido por hablar de la cultura anarquista, aunque con esta expresión no me voy a referir únicamente a las manifestaciones culturales del anarquismo. Más adelante explicaré detalladamente qué entiendo decir al emplear esta expresión y los motivos que me mueven a ello. Ahora citaré las opiniones de dos expertos en esta materia refiriéndose a los estudios sobre el anarquismo. El primero es un sociólogo argentino, Christián Ferrer, el cual, en un brillante ensayo sobre el movimiento ácrata afirma:

> Y todavía está poco rastreada la influencia radial que el anarquismo tuvo sobre intelectuales y sobre otros grupos sociales, entre otros, sobre individualistas de toda suerte, liberales, anticlericales, sobre los bordes del marxismo, el elitismo estetizante, la bohemia, sobre los manifiestos estéticos de sectas vanguardistas, sobre la floración radicalizada de la izquierda de los años 60, y en el rock y el punk, sobre las tendencias libertarias en el movimiento de derechos humanos y en el de la disidencia en los países soviéticos, el pacifismo antimilitarista, el reclamo al uso placentero del propio cuerpo, el movimiento de liberación de los animales y el ecologismo radical de la actualidad. Se diría que el anarquismo construyó una porción importante del plancton que hasta el día de hoy consumen los cetáceos del movimiento social, incluso algunos que todavía tienen que madurar del todo. La historia cultural del anarquismo es un yacimiento que todavía puede ser explorado fructíferamente. ¿Cuál fue su modo de existencia específico? ¿Cuáles sus invenciones éticas? ¿Cuáles las relaciones entre sus prácticas modeladoras de la existencia y la imaginación política de su época?[2]

Aunque la cita es un poco extensa, valía la pena traerla a colación, porque nos va a servir como hilo conductor en nuestra propia exposición.

El segundo personaje que deseo que dé su opinión es el conocido historiador Álvarez Junco. Al hacer la reseña crítica de un libro sobre el anarquismo en la Segunda República, después de descargar todas sus baterías contra esta ideología, exponía a modo de conclusión:

> Quizás este libro marque el momento de emprender otros caminos, o bien usando fuentes distintas o explotándolas de manera diferente: pasar de la ideología, las instituciones y las pugnas políticas a la sociabilidad (los lugares de reunión, las asambleas, los procesos informales de tomas de decisiones), la vida diaria (la conducta sexual, por ejemplo: ¿qué sabemos, de verdad, de lo que significaba para los anarquistas el "amor libre"?, ¿qué sabemos de las relaciones padres-hijos?), la alimentación (formas de abastecimiento durante la guerra), la cultura, el mundo mental... El libro de Julián Casanova es un excelente trampolín para dar ese salto.[3]

Estoy por completo de acuerdo con estas reflexiones, aunque matizándolas un tanto con mi opinión de lo que particularmente entiendo como cultura anarquista, que paso rápidamente a explicar sin más dilaciones.

La oposición de la ideología anarquista a toda forma de autoridad, obligaba indefectiblemente a sus seguidores a construir los espacios sociales y políticos necesarios para sustituir las tradicionales formas de representación jerárquica, como por ejemplo el Parlamento o cualquier otra institución autoritaria, de las cuales voluntariamente se apartaba.

Para ello, desarrolló lo que serían sus tres frentes de lucha principales: el frente revolucionario, el educativo y el cultural, con los cuales se intentaría crear ese sustrato imprescindible para poder modelar la sociedad que deseaban y poder desplegar ampliamente su estrategia al margen de las instituciones autoritarias. El desarrollo de estos tres frentes no sería homogéneo, ni desde luego tampoco lineal a lo largo de su evolución histórica, pero en cualquier caso estuvieron presentes en todo momento.

Uno de los problemas más acuciantes con los que se tropezarían los anarquistas al encarar el proceso revolucionario sería la cuestión de la organización. Si algo resulta sorprendente, es el despliegue de energía que los anarquistas realizaron en este campo. En ocasiones concibieron su estructura organizativa prefigurando lo que se pensaba que debería ser una sociedad

sin explotación, más justa y solidaria. En otras, se inclinaron por un tipo de organización por grupos de afinidad con un alto grado de espontaneidad, pero, en cualquier caso, asociaciones que fueran eficaces, sin menoscabo de la libertad de los miembros que formaban parte de la misma.

Paralelamente desplegaron una intensa actividad propagandística, a fin de dar a conocer su ideario y proporcionar a los explotados una eficaz herramienta en su lucha contra el Capital. Creo que no vale la pena insistir en este prolífico despliegue de la propaganda; periódicos, revistas, libros y folletos se editaron con gran profusión -y continúan editándose-, ya que los anarquistas eran conscientes de que ésta era la mejor base de que disponían para la propagación de sus ideas. Esto explica que la represión contra el anarquismo se cebara principalmente en sus órganos de expresión, además de hacerlo con sus partidarios.

La prensa obrera -y por ende la anarquista- posee la característica de ser un medio directo y regular de transmisión de ideología, cualidad que comparte con el resto de la prensa tanto política como de información general. Pero a diferencia de ésta abrió surcos inexplorados en el campo de la información: por primera vez se dio preferencia en un periódico a la noticia de carácter obrero: huelgas, mítines, manifestaciones, comunicados, etc. Se abrió la posibilidad de un intercambio de ideas entre grupos que antes permanecían aislados; potenció la discusión y la polémica posibilitando el avance teórico; sirvió de base de sustentación a una intrincada -en algunos casos- red organizativa. Y por último -pero no por ello menos importante- sirvió para que el obrero tomase conciencia de sí como clase y valorase su fuerza dentro del conjunto social.

Lo más importante a destacar es, en todo caso, el carácter que se deseaba imprimir a la propaganda, ya que de ello se derivaría la composición de sus redactores y la idea que éstos se hacían de la utilización del periódico le daría a éste su disposición final, de la cual no eran ajenos, en absoluto, los lectores.

Efectivamente, la prensa anarquista no era un coto cerrado donde expresaban sus opiniones los redactores y la empresa propietaria decidía la línea a seguir. Si partimos del supuesto de que el nacimiento de un periódico anarquista se decidía por cuestiones de oportunidad y que generalmente iba ligado a una línea general de actuación del anarquismo en el

sector del cual surgía, dependía para su supervivencia de que dicho sector apoyase sus iniciativas y de que el cuerpo de redacción lo interpretase correctamente.

Dentro de esta trayectoria el periódico se convertía en una plataforma de discusión en la cual podían intervenir cuantos lo deseasen, con las limitaciones impuestas por el escaso nivel cultural del proletariado que iría elevándose paulatinamente a lo largo del siglo XX.

Esta cualidad que hacía que teóricamente todos fueran potencialmente colaboradores imprimió a los periódicos anarquistas una frescura que se desprende constantemente de estas colaboraciones espontáneas. Poetas y narradores anónimos; cronistas y articulistas surgidos del taller y la fábrica llenaron las páginas de estos periódicos con sus escritos. Estos quizá carezcan, en general, de las virtudes y la calidad de una buena literatura, pero poseen, en cambio, la belleza de lo espontáneo.

Esta interrelación que hacía del periódico una propiedad colectiva tenía un efecto beneficioso para el mismo, ya que en momentos de apuro, podía contar siempre con la ayuda de quienes se sentían copartícipes de su trayectoria.

En resumen, el periódico contaba con un cuerpo de redacción más o menos estable y un número de colaboradores ilimitado. Al estar sus páginas abiertas a todos, daba la posibilidad de sentirse identificado con todos aquellos que a él se adscribían o a sus tendencias.

Por lo que respecta al plano educativo, el panorama sería igualmente sorprendente, si no tuviéramos en cuenta que una de las premisas básicas del anarquismo es poner al alcance de todos los instrumentos necesarios para su formación. Estos grandes esfuerzos que los anarquistas hicieron en favor de la enseñanza, tenía como motor principal la confianza que éstos tenían en que la revolución debía ir estrechamente ligada a la instrucción y a la difusión generalizada de las ideas. Hay que tener en cuenta que en aquellos años -estamos hablando del último tercio del siglo XIX y los primeros años del siglo XX- el índice de analfabetismo en España era muy alto y además éste afectaba principalmente a la clase trabajadora, pero sobre todo a los campesinos. En 1877 el 72 por 100 de la población era analfabeta. Treinta años más tarde, en 1910, la proporción todavía superaba el 50 o 59 por 100. Había además grandes diferencias regionales

entre el norte industrializado y el sur agrícola[4]. En el congreso comarcal de Andalucía del Este, celebrado en Granada en julio de 1883, el presidente cerró el acto con un discurso en el que entre otras cosas dijo: "que la instrucción es la base de la transformación social"[5]. Opinión ampliamente compartida, como lo demuestran los numerosos artículos publicados en la prensa anarquista en aquellos años de los cuales entresacamos este párrafo: "la escuela y el periódico son para nosotros las poderosas palancas del progreso en todas sus múltiples manifestaciones, los potentes conductores de la luz (...) Suprimid la escuela y como dijo el poeta, suprimiréis al hombre; suprimid el periódico y apagaréis la luz."[6]

En este sentido, el esfuerzo por alcanzar una educación adecuada a los fines revolucionarios estuvo presente desde los inicios de la Internacional en España. Pero tanto o más horror que la falta de escuelas causaba el que éstas estuvieran en manos del Estado. "A pesar de sus fracasos y de su falta de escrúpulos [del Estado], hay quien declarándose enemigo suyo pide escuelas o espera que las haga construir el ministro, cuando es preferible el estado de analfabetismo agudo a la escuela oficial, aunque se instale en un palacio. Ya dijo Guerra Junqueiro que la escuela oficial solo producirá luz cuando se queme", afirmaba Felipe Alaiz[7].

De aquí la vinculación de los anarquistas con los proyectos de establecimientos de escuelas laicas que tendría concreción a partir de la década de los ochenta.

Muchas otras iniciativas se sucedieron hasta culminar en las experiencias de las escuelas racionalistas, cuyo primer precedente fue la Escuela Moderna de Ferrer y Guardia, fundada por éste a su regreso del exilio parisino en 1901.

Prácticamente todos los esfuerzos de los anarquistas y anarcosindicalistas en materia de educación a partir de entonces, se centraron en la creación de escuelas racionalistas y en la enseñanza racional como base necesaria para la formación de hombres libres y por lo tanto revolucionarios.

En cuanto a las manifestaciones culturales del anarquismo, tendríamos que hablar de un intento de reflexión en las posibilidades de emancipación que ofrecían los avances en el conocimiento humano. Porque no debemos olvidar que la filosofía social del anarquismo se basaba en una confianza casi ilimitada en el progreso científico y técnico y en la búsqueda incesan-

te de un método para conseguir la adecuación intelectual del obrero para encarar el desafío que representaba este mismo progreso. En este sentido, desde la celebración de los dos certámenes socialistas en la década de los ochenta del siglo XIX, hasta la publicación de revistas con una calidad estimable, como *Acracia*, *La Revista Blanca* o *Estudios*, entre muchas otras, son una muestra evidente del interés del anarquismo español por extender el conocimiento a la mayor cantidad de gente posible. Por ello no sería ninguna exageración decir que el anarquismo estuvo en algunos períodos de su historia en este país -al igual que en otros- a la vanguardia de las iniciativas culturales y contribuyó en gran medida a la difusión de escritores de ideas avanzadas en materia social y política.

Este sería a grandes rasgos el panorama de la labor de educación social del anarquismo: un continuo despliegue ensayístico de sus propuestas; pero como es lógico, estos ensayos no estuvieron exentos de contradicciones y errores; aunque también hubo, necesario es reconocerlo, aciertos, si bien estos quedan generalmente oscurecidos por las brumas del tiempo de los indiferentes. Precisamente, la historia de estas contradicciones y errores, junto a los debates y controversias que generaron y sus consecuentes acciones, constituye la historia del anarquismo. Ahora bien, el concepto cultura se ha visto adulterado por una incesante explicación de su significado, hasta el punto de verse reducido, en algunos casos, a un mosaico de actitudes humanas en sus más diversas actividades. En el caso que me concierne y a fin de aclarar mi proposición diré que, en cualquier caso, la cultura ha servido siempre para configurar un imaginario social tendente a mantener las estructuras socio-económicas de explotación o bien a demolerlas. En el caso del anarquismo, este imaginario social se despliega hacia todas las áreas de interés humano, desde elevar la capacidad del individuo para afirmar su confianza en sí mismo, hasta derribar la sociedad capitalista, pasando por todas y cada una de las actitudes que tal empresa provoca. Lo que quiero decir con esto es que los anarquistas supieron crear una cultura que les era propia, utilizando para ello todos los materiales que la historia les proporcionaba y adecuándolos a sus presupuestos teórico-prácticos.

Esta es la razón principal que me mueve a llamar cultura al proyecto anarquista, en el cual las manifestaciones culturales son tan sólo un aspec-

to del mismo, soslayando expresiones como proyecto político-social o quizá propuesta revolucionaria, que en mi opinión limitaría el horizonte del análisis. Con ello pretendo avanzar la hipótesis, en mi opinión confirmada por la historiografía, que reducir la historia del anarquismo a su aspecto político conduce necesariamente a un callejón sin salida, ya que la conclusión más lógica desde ese punto de vista es su descalificación como alternativa al sistema de explotación capitalista y a la solución autoritaria de la organización social.

Como ya se ha avanzado, se trataría de analizar hasta qué punto este proyecto era y es revolucionario, es decir, en qué aspectos rompía con el estado de cosas presente y en qué otros mantenía esas estructuras. Para ello debemos contestar una serie de cuestiones que me parecen clave en la evolución del anarquismo, al menos en este país; pero en mi opinión, tampoco se trata de enfocar su estudio desde aspectos alternativos a su evolución política, aislándolos del conjunto. Esto reduciría al anarquismo a sus aspectos antropológicos y seguramente nos llevaría a considerarlo como un fenómeno exótico, un objeto digno de estudio tan sólo por su "excepción" histórica; es decir, se convertiría en un objeto de estudio puramente académico.

No cabe duda que sería muy interesante analizar por qué los neomalthusianos propugnaron la generación consciente y en ningún momento se plantearon la pregunta clave de por qué razones hay que reproducirse. Hoy, el sistema económico vigente ha llegado -por vías que están muy alejadas de la "consciencia"- a resultados muy parecidos a los que pretendían llegar aquellos en lo referente a la natalidad, sin que se hayan alcanzado los planteamientos que acompañaban a su propuesta.

Igualmente interesante sería el estudio de las relaciones interpersonales entre anarquistas -supuestamente no jerárquicas- entre las cuales el "amor libre" sólo sería un aspecto más; es decir, cómo se traducía en la práctica cotidiana la "camaradería amorosa" que propugnaba Émile Armand.

Muchos otros campos de investigación seguramente fructíferos podría ser propuestos; pero seguiría faltando el nexo de unión que nos permitiera resolver las paradojas de un movimiento tan controvertido históricamente como lo ha sido el anarquismo.

Me propongo ahora plantear algunos aspectos que me parecen crucia-

les en la evolución del anarquismo y aunque probablemente no serán ese nexo de unión del que antes hablaba, al menos representan un intento de análisis de la cultura anarquista en el sentido que antes le he dado.

Uno de ellos se refiere al problema de la violencia, otro a la organización y por último abordaré una interesante paradoja -una entre las muchas que existen en el pensamiento anarquista, ya hemos mencionado más arriba la señalada por Felipe Alaiz- referente a su carácter populista, lo que conlleva lógicamente un alto grado de irracionalidad.

La violencia va a representar una de las facetas más controvertidas de la historia del anarquismo, va a atravesar toda su historia y va a llegar a nuestros días con el mismo carácter que adoptó desde los inicios de este movimiento. Por consiguiente, este aspecto modelará tanto su trayectoria específica, como el tratamiento historiográfico otorgado a este movimiento. En el desarrollo de cualquier organización de resistencia al Capital, uno de los aspectos más importantes es el papel jugado por la represión, entendida ésta en su aspecto más general. Seguramente en la Internacional española se infiltraron espías policiales como sucedió en Francia con Oscar Testut o en Italia con Giovanni Domanico, pero no tenemos constancia. De lo que sí la tenemos es de la persecución que contra la misma se desató, hasta conseguir declararla fuera de la ley después de un violento debate en las Cortes. Y esto se producía en un momento en que la moderación de la organización internacional española era una de las actitudes más generalizadas. Pero el motivo era la repercusión que en toda Europa tuvieron los sucesos de la Comuna de París; como luego veremos, el fantasma de espectro rojo es un recurso abundantemente utilizado como justificación para desatar la represión contra los movimientos de oposición. Este aspecto de la psicosis de las clases dirigentes, agudizada en tiempos de crisis y de replanteamiento del "problema social", ha sido ya lúcidamente analizado en alguna ocasión[8]. Por lo que respecta a España, el Estado trató a la Internacional como una asociación de criminales. "La utopía filosofal del crimen", en boca de Sagasta, definición que se aplicaría sistemáticamente a las organizaciones anarquistas. El montaje policial conocido como "La Mano Negra", utilizado en los años ochenta del siglo XIX para combatir la poderosa organización internacionalista de inspiración anarquista, o el proceso de Montjuich, en el que fueron

encartados cuatrocientos acusados, muchos de ellos sometidos a torturas y algunos fusilados, sin que ninguno de ellos tuviera nada que ver con los hechos que lo originaron, son un botón de muestra de esta incriminación del anarquismo. En la actualidad el fantasma del espectro rojo se ha convertido en el espectro del terrorismo, pero el objetivo que se persigue sigue siendo el mismo. Sería realmente ingenuo pensar que la persecución que se está efectuando en este país contra los movimientos de ocupación, los "okupas" -por poner un ejemplo-, se debe a la utilización social que este movimiento hace de propiedades abandonadas. En el ánimo de muchos está presente el hecho de que aquello que se persigue es su forma de organizarse -su carácter antiautoritario, asambleario, al margen de los partidos y las instituciones, etc.-, pero, sobre todo, su denuncia práctica de la especulación inmobiliaria, uno de los ejes sobre los que pivota el sistema de explotación capitalista.

Cuántas veces no habremos oído hablar de que la violencia genera violencia o de que en determinado momento se generó una espiral de violencia; pero demasiado a menudo se olvida que en esta espiral las espiras están formadas por los cadáveres de los oprimidos y el núcleo -casi siempre invisible para la historia- lo constituyen las instituciones represivas del Estado. La violencia en el anarquismo -como en cualquier otro grupo o en cualquier circunstancia- debe analizarse en el contexto social del momento, pero, sobre todo, en el talante represivo de la coyuntura. No sirven en absoluto las descalificaciones apriorísticas o las incriminaciones; apelar a la legalidad convierte a la historia social en un manual de derecho comparado y desde luego no resuelve los interrogantes que la propia violencia plantea.

No obstante, una parte importante de la historia social se ha deslizado insensiblemente por la vertiente de la incriminación apriorística de los movimientos sociales -especialmente el anarquismo- y para ello no se duda en utilizar una de las fuentes menos fiables para hacer la historia de este tipo de movimientos: las fuentes policiales. Una parte de la historiografía ha utilizado abundantemente este tipo de fuentes y para algunas épocas -como por ejemplo los primeros años del siglo XX- con el agravante de una policía muy corrupta, especialmente en Barcelona.

Sobre el tema de la organización ya apuntaba más arriba que el movi-

miento anarquista ensayó y puso en práctica todas las formas posibles de organización antiautoritaria, pero la historia se ha limitado a analizar las estructuras institucionales de las grandes formaciones anarquistas o anarcosindicalistas. Se ha dejado de lado precisamente la estructura básica de la organización anarquista: el grupo de afinidad. No obstante, como señalara acertadamente Dolors Marín, el grupo anarquista es "un grupo que piensa y conoce, al mismo tiempo que actúa de cara a la sociedad de acuerdo con los ámbitos políticos y sobreestructurales. El grupo encarna así la práctica cotidiana de 'vivir en anarquía' y luchar por el advenimiento de una sociedad libertaria"[9]. Y es precisamente esta característica lo que confiere al grupo de afinidad anarquista una relevancia en la práctica cotidiana de la transformación social que por desgracia se ha soslayado en aras de estudios menos conflictivos.

Las razones de este desinterés no estriban sólo en las dificultades para su estudio, sino también porque para ello sería necesario un radical cambio de enfoque en la historia social. El conocido anarquista ruso Pedro Kropotkin, en su brillante estudio sobre la revolución francesa, caracterizaba a los "anarquistas" -término acuñado por Brissot- como "revolucionarios diseminados por toda la nación; hombres completamente dedicados a la Revolución, que comprendían su necesidad, que la amaban y trabajaban por ella", pero el "día que se agotó el impulso revolucionario del pueblo volvieron a la oscuridad y únicamente quedan los iracundos escritos de sus adversarios para permitirnos reconocer la inmensa obra revolucionaria por ellos realizada"[10].

Podríamos decir con propiedad que tal es la situación de los grupos de afinidad anarquista. Los anarco-comunistas definieron sus características generales en la década de los ochenta del siglo XIX, pero hasta hace muy poco sólo contábamos con "los iracundos escritos de sus adversarios"; aunque conviene señalar que un estudio sistemático de los ataques, críticas y descalificaciones que ha recibido la ideología anarquista a través de su evolución histórica por parte de sus oponentes, a lo que habría que añadir también la evolución de la propia historiografía en este campo, o la opinión de los modernos historiadores del poder, nos depararía no pocas sorpresas. Además el material es, en este aspecto, particularmente abundante.

Pero la pregunta sigue en el aire: ¿qué se esconde tras determinadas opiniones referidas a los grupos anarquistas?

Oigamos las de Adolfo Bueso, un conocido cenetista con una trayectoria política un tanto tortuosa, que así nos los describe:

> hombres que se llamaban de acción, que se reunían por grupos que ellos llamaban de "afinidad", compuestos de media docena de hombres y mujeres, animados muchos de ellos por un espíritu de protesta ante las injusticias sociales, pero la mayoría sin cultura alguna, sin estudios serios del problema, todo lo más, mal alimentados espiritualmente por media docena de folletos y la lectura, a trompicones, del inevitable libro, *La conquista del pan*.[11]

Gustavo La Iglesia, un conocido intelectual de principios de siglo y además un plagiario de prestigio, también los analiza someramente, vertiendo de ellos una opinión poco halagüeña. Para este autor, "los fines prácticos que estos grupos realizan en todas partes es el socorro pecunario y el auxilio desinteresado a los compañeros presos en la localidad o que por ella transitan, conducidos por la fuerza pública o en calidad de propagandistas, emigrantes o huidos de su país natal."[12]

No parece probable que se trate únicamente de apatía o desinterés por un problema que era realmente acuciante: la proliferación de los grupos que en determinados momentos se extendieron sorprendentemente por toda la geografía del país; porque lo que resulta evidente es que hubiera sido impensable un desarrollo tan extraordinario de la propaganda anarquista y de su difusión ideológica sin su concurso. También resulta sumamente interesante el que fueran capaces de construir una red tan vasta de relaciones sin el concurso de un centro directivo y con el apoyo casi exclusivo de la prensa anarquista. Y desagraciadamente, ésta es una de las principales fuentes -posiblemente la única- para adentrarnos en el conocimiento de un sector del movimiento poco estudiado y que sin embargo fue fundamental en su desarrollo. Constantemente los periódicos o revistas anarquistas nos comunican la constitución en este o en aquel lugar de un grupo, detallando sus características y los objetivos que perseguía, pero de todos modos su reconstrucción sería casi más bien una obra de arqueología que de historia. En cualquier caso, independientemente de que se lleve a cabo o no esa labor arqueológica, lo importante es constatar que este tipo de organización por grupos de afinidad sigue funcionando, a

pesar de todas las dificultades que ha habido para su transmisión ideológica, lo cual nos plantea un interrogante histórico realmente sorprendente. ¿Se trata -como antes afirmé- de una forma de organización característica del anarquismo y en ese caso estos grupos de hoy serían anarquistas, aunque no se definan como tales? ¿Es posible otra definición ideológica con esa misma estructura organizativa? Y por último, ¿es posible una organización por grupos de afinidad sin que sea necesaria una definición ideológica precisa?

Quizá tuviera razón Kropotkin cuando afirmaba, refiriéndose a los revolucionarios franceses, que "a nosotros, descendientes de aquellos a quienes los contemporáneos llamaban los 'anarquistas', corresponde estudiar esa corriente popular, trazar al menos sus rasgos esenciales."[13]

Pasemos ahora a la paradoja que supone que un movimiento racionalista, como sin duda lo es el anarquismo, se inclinara hacia un irracionalismo populista, es decir que pusiera un énfasis excesivo, en demasiadas ocasiones, en un culto desmedido al pueblo. "El pueblo posee la justicia, el pueblo la ha conservado mejor que sus señores", "apoyar las organizaciones populares de toda clase es consecuencia lógica de nuestras ideas fundamentales" y muchas otras frases del género han suscitado críticas. Muchos historiadores se han dedicado al tema y han extrapolado de este hecho la caracterización del anarquismo como movimiento mesiánico, milenarista y muchas otras del género; sin embargo no ha sido sólo este movimiento el que ha utilizado tales abstracciones para apoyar sus propuestas. Sea el "pueblo", la "ciudadanía" o cualquier otra expresión parecida, su contenido resulta siempre impreciso y sobre todo confuso.

No obstante conviene señalar que los propios anarquistas ya señalaron estos errores. El anarquista italiano Camillo Berneri, por poner sólo un ejemplo, así lo señalaba:

> Nuestro movimiento, abandonado al revolucionarismo genérico y al mito populista, ha caído en un doble error: el de un extremismo verbal demasiado continuado para ser eficaz y para encontrar adecuadas respuestas a las situaciones, y el de confiar demasiado en las masas, hasta el punto de subordinar la iniciativa revolucionaria a la participación de aquellas, faltando así al cometido de abrirse camino con la audacia y el sacrificio de las minorías voluntarias.[14]

Su respuesta a este acuciante problema se basaba en la confianza que

depositaba en la labor constructiva de los anarquistas conscientes, dispuestos a llevar su esfuerzo a sus últimas consecuencias.

Un anarquismo actualista, consciente de sus propias fuerzas combativas y constructivas y de las fuerzas adversas, romántico con el corazón y realista con el cerebro, lleno de entusiasmo y capaz de contemporizar, generoso y hábil en la concesión de su apoyo, capaz, en suma, de una economía de las propias fuerzas: este es mi sueño. Y espero no estar solo.[15]

Con todo no me refería a este aspecto del problema populista, sino a otro que en alguna medida podría ser considerado como su corolario. A mediados de los años veinte apareció en una singular revista anarquista de Barcelona, un par de artículos escritos por Margarita Pavitt, antropóloga al parecer, que denotaban un extraordinario interés por un problema crucial en el planteamiento revolucionario anarquista. Especialmente en uno de ellos la autora afirma:

La pregunta que debe hacerse toda persona que anhela una reforma radical de la sociedad en que vivimos, no es la ingenua de si será posible derrocar un régimen basado en una hipotética violencia, sino la de si será posible salvar al pueblo contra su voluntad. Porque a eso viene toda tentativa de revolución y reorganización. Las afirmaciones de que todo gobierno tuvo su origen en la violenta usurpación del poder y que persiste contra la voluntad del pueblo, merced al sistemático empleo de la fuerza; de que si el hombre no disfruta de libertad es porque se le ha privado de ella arbitrariamente; y de que la religión la han inventado las clases dominantes para atemorizar a la masa y hacerla más dócil al yugo, resultan completamente inadecuadas para explicar el secular dominio de una ínfima minoría sobre millones de sus semejantes.[16]

Creo que la autora lo expresa con meridiana claridad; para una ideología anti-autoritaria no resulta fácil soslayar este problema sin recurrir a métodos expeditivos. Malatesta lo abordó diciendo que habría que impulsar la revolución hasta sus últimas consecuencias, pero sin abandonar en ningún momento el carácter que los anarquistas desean imprimir a la misma.

Después de todo lo expuesto, parece lógico preguntarse qué es hoy el anarquismo, cuáles de sus propuestas son aún válidas; en resumen, en qué se ha convertido la cultura anarquista en la actualidad. Antes de contestar

a esta pregunta me gustaría traer de nuevo a colación al sociólogo argentino que he citado al comienzo de mi exposición.

Christian Ferrer, en un tono no exento de ironía, afirma refiriéndose a los anarquistas:

¿Existieron? Todo indica que sí, que fueron el asombro de su época y, por un tiempo, la obsesión de la policía secreta de los Estados modernos. Pero su sorprendente aparición histórica ha sido tan improbable que tienta al historiador a hacerse la pregunta contrafáctica: ¿qué hubiera pasado de no haber existido anarquistas? ¿Hubiera aparecido otro grupo político equivalente en su lugar? La cuestión de la jerarquía y el poder autocrático, ¿hubieran quedado sin teorizar y sin impugnación? ¿O hubieran sido problemas presentados de forma más suave, en boca de pensadores liberales y de fugitivos de la doctrina marxista? ¿La historia de la disidencia sería distinta a como la rememoramos? ¿Toda la tensión política de la modernidad se hubiera condensado en un pulso entre liberalismo y socialismo? ¿Entre nacionalismo e imperialismo?[17]

Por fortuna los anarquistas existieron y todavía existen, aunque según las interpretaciones de ciertos analistas de hoy -desde luego reduccionistas y orientadas en un sentido muy concreto-, "el movimiento anarquista 'clásico', que entró en crisis en los años veinte y treinta, habría muerto en la práctica después del Mayo 68, incapaz de renovarse y dar respuesta a los cambios de la sociedad contemporánea. La coherencia del proyecto anarquista -siempre según su opinión- tal como se manifestó a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, reposaba en cuatro postulados principales que progresivamente se han vuelto obsoletos a los largo del siglo XX: la necesidad de la regeneración social por la revolución, exclusión de toda hipótesis gradualista, la solución comunista y el papel otorgado a la clase obrera y campesina. La emergencia de tal proyecto estaba estrechamente unida al contexto del desarrollo de la revolución industrial, pero las profundas transformaciones económicas y sociales que han experimentado las sociedades occidentales, lo han hecho inviable. Por ello, algunos teóricos postulan el abandono del proyecto 'clásico' de carácter socioeconómico, en provecho de nuevas formas de intervención anarquista centradas en una reivindicación acentuada de las exigencias de libertad para los individuos. Exigencias que deberían conducir a los libertarios a

hacerse los defensores de la autonomía individual y de la pluralidad de las formas de vida y de experimentación para todos."[18]

Como bien afirma Gaetano Manfredonia, "lo que más llama la atención en este tipo de análisis, además de su falta de originalidad, es la ausencia de toda referencia a la existencia de clases sociales o a la lucha de clases, como si la autonomía del individuo no fuera social, como si sus expectativas de poder experimentar formas de vida alternativa no dependieran del desarrollo del capitalismo o como si la realización de tales reivindicaciones no comportara ninguna modificación en la estructura de la propiedad de los medios de producción (...) Significativamente, estos discursos se acompañan por lo general de una decidida voluntad de inscribir al anarquismo en el cuadro de pensamiento de una civilización liberal que ya se ha renunciado a destruir"[19].

Por otra parte, este discurso tiene mucho puntos en común con el libertarianismo, es decir, los modernos teóricos del contrato social, partidarios del Estado mínimo que desde hace algunos años se desarrollan en Norteamérica. Aunque no sólo son ellos los que consideran nefasta la acción del Estado; para algunos pensadores, el Estado capitalista ha fracasado en su gestión de la crisis económica y no puede tampoco echar mano de aquellos otros mecanismos que en épocas pasadas le permitieran sobrevivir, como las salidas fascistas o bolcheviques.

Llegados a este punto, resulta estimulante recordar ahora lo que afirmaba Proudhon en su estudio sobre la *Idea general de la revolución en el siglo XIX*: "Cuando el pueblo conozca su propio bien y resuelva, no ya una reforma del gobierno, sino una revolución de la sociedad", entonces se realizará "la disolución del gobierno en el organismo económico", de una manera que "ahora sólo nos es dado sospechar." Solo que esta disolución no parece que vaya a realizarse a través de una sociedad mutualista, como preveía el anarquista francés, sino que la está llevando a cabo el propio sistema capitalista. Este hecho abre nuevas vías al debate y desde luego re-actualiza aún más el pensamiento anti-autoritario.

Tal como hemos visto antes, se podrán argumenta todas las razones que se quieran para una transformación radical de la estrategia y táctica del anarquismo, pero en este sentido creo que las afirmaciones del anarquista italiano Malatesta siguen hoy estando tan vigentes como cuando las escribió:

porque o el anarquismo resuelve anárquicamente el problema de la gestión directa del patrimonio social, tal como fue acumulado por el progreso y que se verá todavía más enriquecido por el futuro progreso y entonces la anarquía será la posible realidad del futuro; o bien, el anarquismo no resolverá anárquicamente este problema, se contentará con resolverlo mediante expedientes autoritarios y entonces, no solamente la anarquía será imposible en el porvenir; sino que el mismo anarquismo es hoy un pleonasmo absurdo que no sirve a otra cosa que a designar una de las tantas corrientes autoritarias del movimiento revolucionario.

Notas:

1.- Congreso *LXXV Aniversario de la FAI*, Guadalajara 2002.

2.- "Átomos sueltos", en *Cabezas de Tormenta, ensayos sobre lo ingobernable* (Pepitas de Calabaza, Logroño 2004) 15-16.

3.- *Revista de Libros* 16 (abril 1998) 5.

4.- María Dolores Samaniego, "El problema del analfabetismo en España (1900-1930)": *Hispania* 124 (Madrid, mayo-agosto 1973) 375-400; Carolyn P. Boyd, "Els anarquistes i l'educació a Espanya (1868-1969)", *Recerques* 7 (Barcelona, 1978) 62.

5.- *El Estandarte* 165 (Madrid, 20 julio 1883) 1.

6.- Rodolfo, "La escuela y el periódico": *Los Desheredados* 62 (Sabadell, 1 septiembre 1883) 1.

7.- "Literatura y periodismo" VIII: *La Revista Blanca* 239 (Barcelona, 1 mayo 1933), 712.

8.- Por ejemplo el ensayo de José Alvarez Junco, "La literatura sobre la cuestión social y el anarquismo", en *Estudios sobre historia de España* (Madrid 1981) 391-398.

9.- Dolors Marín Silvestre, *De la llibertat per coneixer al coneixement de la llibertat. L'adquisició de cultura en la tradició llibertària catalana durant la dictadura de Primo de Rivera i la Segona República Espanyola* (tesis doctoral inédita, Barcelona 1989-1990) 406-407.

10.- Piotr Kropotkin, *La gran revolución francesa* (Proyección, Buenos Aires 1976) 263.

11.- Adolfo Bueso, *Recuerdos de un cenetista* (Barcelona 1976) 148-149. Para una descripción del grupo Redención -con una fuerte carga de hostilidad y frustración- del que formó parte el autor, cfr. p.154-158.

12.- Gustavo La Iglesia, *Caracteres del anarquismo en la actualidad* (Barcelona 1907) 292ss. En p.293-295 (en nota) puede verse una lista bastante amplia de los grupos anarquistas de que el autor tenía conocimiento en diferentes ciudades españolas y también en el extranjero.

13.- Op. cit., 17

14.- "Risposta ad una consultazione sui compiti immediati e futuri dell'anarchismo": *La Revue Internationale Anarchiste* (París, 15 enero 1925).

15.- "Per un programma d'azione comunalista" (manuscrito inédito, París 1926).

16.- "La psicopatología de la sumisión": *Revista Nueva* (25 julio 1925).

17.- Op. cit., 14.

18.- Gaetano Manfredonia, *Unité et diversité de l'anarchisme: un essai de bilan historique* (Lyon 2001) 17-18.

19.- Ídem.

La otra historiografía justificativa

Ángel Viñas:
El escudo de la República. El oro de España, la apuesta soviética y los hechos de mayo de 1937
(Crítica, Barcelona 2007). 734 páginas.

El surgimiento de determinada pseudo-historiografía que no viene sino a reavivar los lugares que fue estableciendo el franquismo, se ha convertido en un fenómeno, que en palabras de Paul Preston, solo se entiende desde la telebasura.

Pero lo mismo que determinados personajes al servicio de intereses muy concretos trata de justificar lo injustificable, en el mundo académico está naciendo una historiografía canónica que bajo postulados completamente científicos trata de justificar a determinados personajes relevantes sobre todo de la Segunda República y de la Guerra Civil española. El libro de Ángel Viñas que aquí comentamos viene a enmarcarse dentro de este segundo grupo, porque si algo no se le puede negar a Viñas es precisamente que su trabajo tiene una investigación detrás, cosa que la pseudo-historiografía neofranquista carece.

Pero el hecho que esté investigado no quiere decir que las premisas y las conclusiones que saca Viñas sea correctas o se atenga a la realidad. Su libro, *El escudo de la República*, segundo de la una trilogía (el primero fue *La soledad de la República* y ya ha anunciado el tercero para 2009 titulado *El honor de la República*) es toda una justificación de la política de Juan Negrín al frente de sus gestiones gubernamentales, primero como ministro y ya al final de la obra como presidente del gobierno de la República.

Y es que Viñas hace una historia de buenos y malos, no ateniéndose en ocasiones a la realidad y obviando algunas fuentes documentales básicas para poder hacer o no determinadas afirmaciones. Para Viñas la inestabilidad de la República viene determinada por los anarquistas, presentados como elementos desestabilizadores, auspiciadores de los mayores males de la retaguardia, cuando no como una banda de forajidos sin ley, y el sector sovietista, autor de determinadas medidas en la retaguardia.

La obra de Viñas tiene dos temáticas claras. Una económica, donde el autor se desenvuelve bastante bien pues trata temas que ha estudiado bastante,

más teniendo en cuenta su condición de economista (que no historiador). Y una política, donde analiza determinados sucesos del período que comprende desde noviembre de 1936 hasta el verano de 1937. En esta última parte hay tres temas básicos sobre los que se tendría que analizar más pormenorizadamente: el asunto de Paracuellos del Jarama, los sucesos de mayo de 1937 y la muerte y desaparición de Andreu Nin.

Viñas, al igual que Martínez Reverte, consideran como culpables de la matanza de Paracuellos a anarquistas y comunistas, insistiendo sobre todo en la autoría de los primeros. Sin apenas pruebas, apunta incluso a personas concretas, tal como hace Martínez Reverte, como Amor Nuño. Sin embargo en el documento que se cita el nombre de Amor Nuño no aparece por ningún sitio. Amor Nuño desempeñaba dentro de la Junta Delegada de la Defensa de Madrid (JDM) las tareas de Industria de Guerra. Todo el aparato de Orden Público estaba en manos de las Juventudes Socialistas Unificadas (JSU), con cabezas visibles como Santiago Carrillo, José Cazorla o Segundo Serrano Poncela. Sin embargo, basando en un documento, que ni siquiera está reseñado, se implica a toda la Federación Local de Sindicatos Únicos de la CNT de Madrid, con Amor Nuño a la cabeza. Pero Viñas se salta algunos hechos que son determinantes para demostrar que los anarquistas no tienen una relación con los sucesos de Paracuellos. Se sigue manteniendo el lugar común de que las salidas de Madrid estaban en manos de la CNT. Una vez que se constituye la JDM, pasan a control directo de ésta. Por su parte, el Batallón de Etapas, que se encargaba del traslado de presos, no está en manos de los cenetistas sino de los comunistas. Sobre el documento tan solo se reseña un acuerdo con la Consejería de Orden Público para el traslado de presos, donde algunos iban a ser ejecutados. Pero la matanza masiva de presos ocurrida en Paracuellos responde a criterios que sobrepasan a la CNT o las JSU. Ese tipo de matanzas es más propia de los soviéticos. Y es más, en ese documento hablan previamente del intento fallido de entrada en la Embajada de Chile para capturar presos fascistas, realizado por miembros de la CNT. No encajan muchas piezas en este complicado puzzle. Sin embargo Viñas no se corta y al hablar de la labor de Carrillo en el proceso de transición democrática lo compara con los otros protagonistas que han subido a la palestra por obra y gracia de un economista y un periodista. Y dice así Viñas: “Los restantes personajes se volatilizaron en la historia, incluido unos anarquistas que ya habían encharcado de sangre la España republicana y contri-

buido desde el primer momento al deshonor de una República en la que en su mayoría no se reconocía" (página 76). El paroxismos llega con la ridiculización que hace de las acciones de Juan García Oliver o el esquematismo en que deja a Melchor Rodríguez. Todo este tipo de visiones lo que vienen a reclamar es un trabajo serio y concienzudo sobre la represión en la retaguardia republicana en Madrid y poder así desmitificar la idea de que los únicos que reprimían eran los anarquistas, algo en que coinciden historiadores izquierdistas y derechistas.

Pasando a los "Hechos de mayo de 1937" nuevamente la responsabilidad máxima recae sobre la CNT. Mantiene una idea equivocada de la estructura anarquista y anarcosindicalista. A la CNT no se la puede establecer con bases y cúpulas, porque tales cuestiones no existían en el seno de la organización. Error en que también incurren pseudos-historiadores del espectro libertario, que en parte tienen mucho en común con toda esa historiografía canónica y también con la derechista. Viñas califica a la CNT y al anarquismo como irracionalidades políticas y económicas, al igual que, haciendo nuevamente gala de un subjetivismo y parcialidad total, dice así respecto a la represión: "El actuar en aquellos momentos contra la CNT indicaba una no escasa dosis de responsabilidad". Viñas, al igual que otros autores, confunde la anécdota con la generalidad. Los Amigos de Durruti fue una anécdota entre la gran masa confederal. Él mismo lo contabiliza en 1.500 faístas y 3.000 cenetistas, sobre un total de más de 300.000 afiliados en toda Cataluña. Algo realmente nimio. Y si bien se conoce que la labor de apaciguamiento de los ministros anarquistas fue importantísima, para Viñas las acciones de García Oliver no tiene ninguna importancia.

Por último, en la muerte y desaparición de Nin no descubre nada nuevo, lo único que se limita es a volcar las teorías de Orlov, cosa que a día de hoy nadie cree. Las acusaciones de Orlov contra Nin son estrambóticas y fuera de lugar. Lo único que introduce es que Negrín si actuó por el asunto Nin, y si bien no pudo salvar la vida del dirigente del POUM, sí lo hizo del resto de miembros del partido marxista heterodoxo. Pero Viñas salta por alto que es precisamente el gabinete de Negrín quien ilegaliza el POUM tras la machacona campaña comunistas y con ello se da luz verde a la persecución contra sus militantes. Sí es cierto que Negrín intentó frenar esto solo podrá pasar a la historia como un político pusilánime, que fue incapaz de frenar los embates de la URSS en la época republicana.

Como últimos datos a destacar diremos que Viñas hace gala de haber estado en muchos archivos para la documentación de su obra. Cosa que cuando miras las fuentes y la bibliografía es cierta. Pero es sorprendente que con todos los datos de crítica exarcebada contra el anarquismo no haya pisado los archivos de la CNT y de la FAI, que están ubicados en el Instituto de Historia Social de Ámsterdam, y en el caso del Archivo de la CNT, también en la Fundación Anselmo Lorenzo de Madrid. Quizá contrastar los datos con las fuentes anarquistas sería un buen ejercicio.

También Viñas critica fuertemente las memorias (por no decir su desprecio por las fuentes hemerográficas) de algunos de los personajes que cita en la obra (Largo Caballero, García Oliver, etc.). A García Oliver le llega a catalogar como cínico. Las memorias está claro que son fuentes de primer orden pero con las que hay que tener la máxima cautela. Pero lo que es un ejercicio poco científico desde la historiografía es desechar unas memorias y considerar a otras como base de cualquier cosa. Durante el capitulo de los sucesos de mayo Viñas cita constantemente la memorias de Azaña. ¿Cuál es el parámetro que mide la veracidad de las memorias de Azaña y el cinismo de García Oliver? Está claro que la libro lectura del autor.

Muchos más son los temas que trata Viñas pero de los que no nos podemos parar detenidamente aquí. Su visión de la figura de Largo Caballero, el papel de los comunista o el intervencionismo de Stalin en la política española son alguno de ello, así como la fuerte crítica y en ocasiones visceral a la que somete a otros historiadores a los que Viñas no guarda ninguna simpatía, muchos de ellos reputadísimos como Anthony Beevor, Burnett Bolloten o Bartolomé Benassar.

Está bien que nos acerquemos a la obra de Viñas para comprobar como esa otra historiografía está creando nuevos lugares comunes, intenta hacerse canónica y trata de justificar por todos los medios determinadas personalidades, incriminando sin ningún pudor a organizaciones e ideología que hoy lo tienen más difícil para defenderse.

Elías Fernández

Cornelius Castoriadis
Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS
(Trotta, Madrid 2007). 98 páginas.

Este libro es la transcripción del debate público celebrado entre Cornelius Castoriadis y los redactores de MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) en 1994. Lo primero que habría que decir es que es una *conversación*, no un texto escrito por Castoriadis en el que se expliquen y argumenten todas sus afirmaciones, sino un debate en el que inevitablemente se "pierde" en densidad teórica y se "gana" en espontaneidad.

El hilo conductor de dicho debate es la escurridiza y difícil cuestión de la Democracia. Que el asunto es espinoso queda patente a lo largo de toda la obra, la cual fue publicada, como indica Jean Louis Prat en su presentación, en la *Revue du MAUSS* en 1999 dos años después de la muerte de Castoriadis.

El ser humano no es un ser *desencarnado*, sino que pertenece a un lugar. Castoriadis defiende la tesis que la sociedad griega es una singularidad en la historia universal, "movimiento de autonomía dentro del segmento de la historia universal que supone el segmento griego-occidental". La antigua Grecia es el germen de la *verdadera política* como actividad colectiva, de la puesta en cuestión de sí misma y de las instituciones existentes: "se habla como si en cualquier época la gente hubiera tomado posiciones políticas, se hubiera dado el derecho a discutir, a criticar a sus sociedades.¡Es una completa ilusión! ¡Provincianismo en un medio hiperculto! ¡Este derecho existió dos siglos en la Antigüedad y tres en la Edad Moderna! ¡Y no en todos los lugares! Sólo sobre pequeños promontorios, el promontorio griego o el promontorio occidental, europeo, eso es todo. En ningún otro lugar ha existido. Un chino, un indio tradicional, no consideran normal tomar posiciones políticas, juzgar a su sociedad. Por el contrario, les parece incluso inconcebible. No disponen del marco intelectual que les permita hacerlo" (página 39).

Como es obvio la cuestión del eurocentrismo está servida. Castoriadis defiende reiteradamente que "la cultura occidental es más o menos la única en el seno de la cual puede ejercerse una contestación y un cuestionamiento de la instituciones existentes". Se opone tanto al relativismo como al univer-

salismo: ni todas las culturas son equivalentes desde el punto de vista de la elección política, ni los valores democráticos de autocrítica son universalizables: "yo estoy por la defensa de esos valores, por su propagación mediante el ejemplo (…) volvamos a su pregunta sobre la condición de la universalización de estos valores. Respuesta: que los otros se los apropien (…) yo no digo que haya que transformar a los africanos, a los asiáticos, etc., en europeos. Digo que hace falta algo que vaya más allá, y que existen en el Tercer Mundo, al menos en ciertas partes, comportamientos, tipos antropológicos, valores sociales, significaciones imaginarias como yo las llamo, que podrían ser incorporados a este movimiento, transformándolo, enriqueciéndolo, fecundándolo" (páginas 42-43).

Sin embargo, la influencia de Occidente es cada vez menor dado que su democracia es cada vez más débil, por su carácter formal y representativo. Para Castoriadis la democracia es una creación y una conquista histórica, por el camino occidente ha convertido a la naturaleza en su enemiga. La democracia ni es natural (es artificial), ni es un procedimiento, ni es representativa. La democracia es directa (a partir de la página 78 se desarrolla un intenso debate sobre lo límites, ventajas de los modelos democráticos: los interlocutores del MAUSS defienden un modelo mixto de democracia), improbable y muy frágil (se discute principalmente la tesis de la naturalidad de la democracia, la opinión de Castoriadis es opuesta). Sólo es posible la democracia mediante la *paideia* ciudadana, con la formación de los ciudadanos y la participación máxima en la vida colectiva. En nuestra sociedad dominada por los medios de comunicación "la verdadera cuestión es la actividad de la gente. Pero no se puede tomar esta actividad de la gente como un milagro que se producirá o que no se producirá (…) El deseo y la capacidad de los ciudadanos para participar en las actividades políticas son en sí mismos una tarea y un problema político" (página 78).

La edición española ha tomado como base los textos publicados en la *Revue du MAUSS* mejorándolos, ya que se han corregido errores y lagunas, y se han incorporado intervenciones omitidas. Estamos de enhorabuena en pocas ocasiones la edición española es la más completa siendo una traducción del francés.

¿Qué es la democracia? ¿Es viable y deseable? La relación entre política, economía, antropología, filosofía, todo ello está presente en este apasionado y brillante debate. Este debate es una reflexión sobre el presente que nos invita

a cuestionarnos nuestra contemporaneidad "¿qué sociedad es está en la cual la principal ocupación de la gente –al menos de aquellos que pueden- es la de enriquecerse, y la de otros sobrevivir y embrutecerse?" (página 30).

No se embrutezcan y léanlo.

Elena Sánchez

Pasión por la vida, pasión por la Anarquía

Alexander Berkman: Memorias de un anarquista en prisión

(Melusina, Barcelona 2007). 512 páginas.

A Alexander Berkman muchos lo conocen por su clásico *El ABC del Comunismo Libertario*, otros porque fue el compañero de Emma Goldman. Pero lo que mucha gente desconoce es que fue autor de probablemente unas de las memorias carcelarias que mejor reflejan lo absurdo de las prisiones, el sórdido mundo creado por el Capital, más aún cuando hablamos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Escritas en 1912, ha tenido que pasar casi un siglo para que se publiquen por primera vez en castellano. Parece como si estas memorias también hubieran sido condenadas a purgar pena. Sus páginas llevan el germen de la rebelión, y eso es peligroso.

El libro arranca el veintitrés de julio de 1892, día en que Alexander Berkman entra en la oficina de Henry Clay Frick para vengar las afrentas sufridas por los trabajadores de Homestead. Éstos llevaban a cabo una huelga por sus condiciones laborales y fueron reprimidos a sangre y fuego. El amor por los oprimidos, la sed de justicia y una cultura política demasiado marcada por la creencia de que el *Attentat*, la propaganda por el hecho, podía avivar la llama de la sublevación. El magnicidio fracasa y es condenado a veintidós años de prisión en un juicio plagado de irregularidades donde Alexander Berkman pretendía hacer la reivindicación de su *Attentat*. No pretendía defenderse sino hacer explicar su acto. Quiere que se juzgue a la sociedad y no a él. No lo consigue.

Trasladado de nuevo a la prisión comienza o, más bien, continúa su calvario interior. Berkman es un hombre acosado por sus pensamientos: el fracaso de su

Attentat, la imposibilidad de usar el juicio como plataforma de reivindicación, los ataques de algunos antiguos compañeros como Johan Most, defensores hasta la fecha de la "revuelta permanente mediante la palabra, el escrito, el puñal, el fusil, la dinamita", y que ahora se desvinculan de la propaganda por el hecho, o la propia incomprensión de los obreros de Homestead...

En la cárcel Berkman inicia un doloroso proceso de aprendizaje. Las lecciones de esa brutal escuela que es la prisión son duras y chocan con el mundo mental que traía al entrar en la cárcel. Berkman verá variar su visión sobre los delincuentes comunes, a los cuales consideraba parásitos. Comenzará a verlos como el resultado de una sociedad injusta. Tema aparte será el tema de la homosexualidad. Marcado como casi toda la militancia libertaria de la época por los tabúes sobre el amor entre personas del mismo sexo, Berkman verá cómo estos prejuicios caerán uno tras otro no sólo por el ansia de sexo sino sobre todo por el amor, aunque sea forzado por las circunstancias.

Las memorias de Alexander Berkman reflejan con absoluta claridad la brutalidad y la injusticia del sistema carcelario de la "democracia" estadounidense. La corrupción, la violencia irracional de los funcionarios, la creación de un sistema donde se potencia el enfrentamiento entre presos, las delaciones…

Pero por encima del mal que supuran las hojas de este excelente libro, aparecen la solidaridad, el compañerismo, el apoyo mutuo. Pasajes como la creación del periódico clandestino de los presos o sus comunicaciones a través de las tuberías hacen que el lector no pierda la esperanza y, como Berkman, ansíe más que nunca buscar la libertad.

Al terminar el libro los lectores se sentirán libres. Han acompañado a Berkman en su descenso a los infiernos y como él han sobrevivido. Esperemos que como el anarquista ruso, los lectores salgan renacidos y reforzados en la lucha.

Memorias de un anarquista en prisión es más que un testimonio autobiográfico, más que un libro carcelario, es un hito que marca el camino hacia ese mundo nuevo que tantos hombres y mujeres han llevado y llevan en sus corazones.

Marcos Ponsa

Anarquía sin adjetivos

A finales del siglo XIX los anarquistas estaban algo divididos en cuanto a la forma económica que darían a la sociedad del porvenir por la que luchaban. Mientras que unos la concebían como colectivista, otros la pensaban comunista. Los primeros tenían como lema "a cada uno según su trabajo"; los segundos propugnaban un mundo en el que la contribución a las tareas y al reparto de productos se haría "de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades". El español Fernando Tarrida del Mármol (1861-1915) escribió una carta a la redacción del periódico "La Révolte", semanario anarquista parisino editado entre los años 1887 y 1894. Se trata de un documento importante que abrió una vía de entendimiento y superación de las diferencias entre los grupos anarquistas. También sirvió como ejemplo de trabajo eficaz para la difusión del ideal anarquista.

Barcelona, 7 de agosto de 1890

Compañeros de *La Révolte*:

Quisiera explicar con claridad la idea que me hago de la táctica revolucionaria de los anarquistas franceses; a ello se debe que, no pudiendo escribir una serie de artículos como haría falta, os envío esta carta. De ella sacaréis lo que contenga de bueno.

La decisión revolucionaria no ha faltado nunca en el carácter francés, habiendo demostrado los anarquistas, en infinidad de circunstancias, que no carecen de propagandistas y de revolucionarios. El número de adherentes es bastante grande y... con grandes pensadores, propagandistas decididos y adeptos entusiastas, Francia, en verdad, es el país donde se producen menos actos importantes para la anarquía. Esto es lo que me hace pensar. He aquí por qué os he dicho que creía que vuestra táctica revolucionaria no era buena. Nada fundamental divide a los anarquistas franceses de los anarquistas españoles y, sin embargo, en la práctica, nos encontramos a gran distancia. Todos nosotros aceptamos la anarquía como la integración de todas las libertades y su sola garantía; como la impulsión y la suma del bienestar humano. No más leyes ni represiones; desarrollo espontáneo, natural en todos los actos. Ni superiores ni inferiores, ni gobiernos ni gobernados. Anulación de toda distinción de rango; solamente seres conscientes que se

buscan, que se atraen, discuten, resuelven, producen, se aman, sin otra finalidad que el bienestar común. Así es como todos concebimos la anarquía, como todos concebimos la sociedad del porvenir; y es para la realización de ese concepto que trabajamos todos. ¿Dónde, pues, están las diferencias?

Según me parece, vosotros, extasiados por la contemplación del Ideal, os habeis trazado una línea de conducta ideal, un puritanismo improductivo, en el cual malgastáis cantidad de fuerzas que podrían hacer desaparecer a los más fuertes organismos y que, así mal empleadas, nada producen. Olvidáis que no estáis rodeados por seres libres, celosos de su libertad y de su dignidad, sino por esclavos que esperan ser liberados. Olvidáis que vuestros adversarios están organizados y todos los días procuran fortalecerse más para continuar imperando. Olvidáis, en fin, que aun los que trabajan para el bien viven en la desorganización social actual y están llenos de vicios y prejuicios.

De todo esto se deduce que aceptáis una libertad absoluta y todo lo esperáis de la iniciativa individual, llevada a un punto tal en que ya no hay pacto o acuerdo posibles. Sin acuerdos, sin reuniones en las cuales se tomen resoluciones, lo importante y esencial sería que cada cual haga lo que más le plazca. Con el resultado de que si alguien desea hacer algo bueno, carece de lugar para reunirse con todos los que piensan como él, con el fin de exponer su iniciativa, escuchar sus consejos y aceptar su concurso; debe hacerlo todo por sí mismo o no hacer nada.

De este modo, crear comisiones para trabajos administrativos, o fijar contribuciones para hacer frente a tal o cual necesidad, sería una imposición. De manera que si un compañero o un grupo quiere relacionarse con todos los anarquistas de Francia o del mundo para una determinada idea, no puede hacerlo y debe renunciar a la idea. Todo cuanto no sea la revolución social sería así una tontería. ¿Preocuparse los anarquistas porque los salarios se vuelvan aún más insuficientes, porque la jornada de trabajo se alargue, porque se insulte a los obreros en los talleres o porque las mujeres sean prostituidas por los patronos? Vuestro criterio es que mientras dure el régimen burgués esas cosas ocurrirán siempre y sólo hay que preocuparse por la meta final. Procediendo así ocurre que la mayoría de los proletarios que sufren y creen en una liberación próxima no hacen caso a los anarquistas.

Si continuara podría amontonar ejemplos, que nos llevarían siempre al mismo resultado: impotencia. No porque vosotros carezcáis de elementos, sino porque están dispersos, sin conexión entre ellos.

En España seguimos una táctica completamente diferente, que a no dudar para vosotros será una herejía digna de la mayor excomunión, una práctica falaz que debe separarse del campo de acción anarquista. No obstante, creemos que solamente de este modo podremos hacer penetrar nuestras ideas en el seno del proletariado y deshacernos del mundo burgués. Al igual que vosotros, deseamos la pureza del programa anarquista. Nada hay tan intransigente y categórico como las ideas. No admitimos términos medios y ninguna clase de atenuantes. Por eso en nuestros escritos tratamos de ser tan explícitos como podemos. Nuestro norte es la anarquía, el punto que deseamos alcanzar y hacia el cual dirigimos nuestra marcha. Pero en nuestro camino hay toda clase de obstáculos y para despejarlo empleamos los medios que nos parecen mejores. Si no podemos adaptar nuestra conducta a nuestras ideas, lo hacemos saber, tratando así de acercarnos lo más posible al Ideal. Hacemos lo que haría un viajero que quisiera ir a un país de clima templado y para llegar a él debiera atravesar los trópicos y las zonas glaciares: iría provisto de ropa liviana y de buenas mantas, que dejará a un lado llegado a destino. Sería estúpido y también ridículo querer pelear a puñetazos contra un enemigo tan bien armado.

De lo expresado procede nuestra táctica. Somos anarquistas y expresamos la anarquía sin adjetivos. La anarquía es un axioma y la cuestión económica algo secundario. Se nos objetará que es por la cuestión económica que la anarquía es una verdad. Pero nosotros creemos que ser anarquista significa ser adversario de toda autoridad e imposición y, por consecuencia, sea cual sea el sistema que se preconice, es por considerarlo la mejor defensa de la anarquía, no deseando imponerlo a quienes no lo aceptan.

Lo que no quiere decir que pongamos de lado la cuestión económica. Al contrario, nos agrada discutirla, pero solamente como una aportación a la solución o soluciones definitivas. Cosas excelentes han dicho Cabet, Saint-Simon, Fourier, Robert Owen y otros; pero todos sus sistemas han desaparecido porque querían encerrar a la Sociedad en los conceptos de sus cerebros, aunque mucho de bueno hicieran para el esclarecimiento de la gran cuestión.

Observad que desde el instante en que proponéis delinear la sociedad futura por un lado surgen las objeciones y las preguntas a los adversarios; y por el otro, el deseo natural por hacer una obra completa y perfeccionada nos llevará a inventar y trazar un sistema que, de ello estamos seguros, habrá de desaparecer como los otros.

Del individualismo anarquista de Spencer y otros pensadores burgueses, hasta los anarquistas-individualistas socializantes –no encuentro otras expresiones- hay una gran distancia, como ocurre entre los anarquistas colectivistas españoles de una región a otra; entre los mutualistas ingleses y norteamericanos, los comunistas libertarios, etc.

Kropotkin, por ejemplo, nos habla de la aldea industriosa, reduciendo su sistema, o si se quiere su teoría, a la reunión de pequeñas comunidades que producen lo que quieren, el actual progreso de la civilización. En cambio Malatesta, que también es comunista libertario, desea la construcción de grandes organizaciones intercambiando sus productos, que aún habrán de aumentar la potencia creadora y la asombrosa actividad de este siglo XIX, exenta de toda acción nociva.

Cada persona inteligente señala y crea rutas nuevas para la sociedad futura, haciendo adeptos por fuerza hipnótica –si así se puede decir-, sugestionando a otros cerebros con estas ideas. Todos, en general, tenemos sobre esto nuestro plan particular.

Convengamos, pues, como casi todos hemos hecho en España, en llamarnos simplemente anarquistas. En nuestras conversaciones, en nuestras conferencias y en nuestra prensa, discutamos sobre las cuestiones económicas, pero nunca las mismas deberían ser causa de división entre los anarquistas. Para el desarrollo de la propaganda, para la conservación del Ideal, tenemos necesidad de conocernos y vernos, debiendo para esto constituir grupos. En España los hay en casi todas las ciudades, pueblos y aldeas donde hay anarquistas. Son la fuerza impulsora de todo movimiento revolucionario. Los anarquistas no tienen dinero ni medios fáciles para procurárselo; para obviar esto, la mayoría de nosotros se ha impuesto una pequeña contribución semanal o mensual.

Procediendo así, podemos mantener las relaciones necesarias entre todos los asociados y podríamos tenerlas con toda la Tierra, si los otros países tuviesen una organización como la nuestra. En nuestros grupos no hay

autoridad. Ponemos a un compañero como secretario para recibir la correspondencia, a otro como cajero, etc. Cuando son ordinarias, las reuniones se hacen cada semana o cada quince días; si son extraordinarias, cuantas veces sea necesario. Para ahorrar gastos y trabajo, y también como medida de prudencia en caso de persecución, se crea una comisión de relaciones a escala nacional. La que no toma iniciativas. Quienes la componen deben dirigirse a su grupo si desean hacer proposiciones. Su misión es la de hacer conocer a todos los grupos las resoluciones y proposiciones que se le comuniquen desde uno o varios grupos, tomar nota de todas las direcciones que se le comunican y enviarlas a los grupos que las solicitan, para ponerse en relación directa con otros.

Tales son las líneas generales de la organización que fue aceptada en el congreso de Valencia y de la que hablasteis en *La Révolte*. El bien que produce es inmenso. Es el que mantiene vivas las ideas anarquistas. Pero, estad seguros, si redujéramos nuestra acción a la sola organización anarquista, obtendríamos poca cosa. Acabaríamos por transformarla en una organización de pensadores discutiendo sobre ideas, que con seguridad degeneraría en una sociedad de metafísicos discutiendo sobre palabras. Algo y mucho de esto os ocurre a vosotros en Francia. Al emplear vuestra actividad solamente para discutir sobre el Ideal, acabáis discutiendo sobre el significado de los vocablos. Unos os llamais egoístas y otros altruístas, para querer ambos la misma cosa; u os llamais comunistas libertarios los unos y los otros individualistas, para en el fondo expresar las mismas ideas.

No debemos olvidar que la mayoría de los proletarios está obligada a trabajar un número excesivo de horas, que se encuentra en la mayor miseria y que, por consecuencia, no puede comprar libros de Buchner, Darwin, Spencer, Lombroso, Max Nordau, etc., de los cuales apenas si conoce los nombres. Y si aún el proletario pudiese procurarse libros, carece de estudios preparatorios de física, química, historia natural y matemáticas necesarios para comprender bien lo que se lee. Tampoco tiene tiempo para estudiar con método ni su cerebro está lo bastante ejercitado para poder asimilar bien estos estudios. Hay excepciones como la de Esteban en *Germinal*. Sedientos por saber, devoran cuanto pueden leer, pero casi nada retienen.

Nuestro campo de acción no está solamente en el seno de los grupos, sino en medio del proletariado.

Es en las sociedades de resistencia donde estudiamos y preparamos nuestro plan de lucha. Estas sociedades existirán mientras dure el régimen burgués. Los trabajadores que no son escritores, poco se preocupan de si existe o no libertad de prensa. Los trabajadores que no son oradores, poco se ocupan de la libertad de reunión. Consideran que las libertades políticas son cosa secundaria, pues todos desean mejorar su condición económica en el presente, sacudiendo el yugo de la burguesía. Debido a esto habrá sindicatos y sociedades de resistencia mientras persista la explotación del hombre por el hombre. Aquí está nuestro lugar. Abandonando a los proletarios como vosotros habéis hecho en Francia, caen presa de cuatro vividores que hablan a los trabajadores de socialismo científico o practicismo, posibilismo, colaboracionismo, amontonamiento de capitales para sostener huelgas pacíficas, solicitudes de ayuda y apoyo a las autoridades, etc., con el fin de adormecerlos y frenar su impulso revolucionario. Si los anarquistas estuviesen en estas sociedades, al menos impedirían que los adormecedores hicieran propaganda contra nosotros. Y si además ocurriese, cual pasa en España, que los anarquistas fuesen los miembros más activos de dichas sociedades, los que hacen todo el trabajo necesario sin retribución alguna, contrariamente a dichos adormecedores que explotan a los proletarios, ocurriría que estas sociedades estarían siempre de nuestro lado. En España son estas sociedades las que, todas las semanas, compran periódicos anarquistas en gran cantidad para distribuirlos gratis a sus miembros; son estas sociedades las que dan el dinero para sostener nuestras publicaciones y para socorrer a los prisioneros y a los perseguidos. Por nuestra conducta mostramos en estas sociedades que luchamos por amor a nuestras ideas. Además, vamos a todas partes donde hay obreros e incluso a donde no los hay, cuando creemos que nuestra presencia puede ser útil a la causa de la anarquía. Así es como en Cataluña (y ahora también ocurre en las otras regiones de España) no existe un municipio en donde no hayamos creado, o al menos ayudado a crear, corporaciones con el nombre de círculos, ateneos, centros obreros, etc., que sin llamarse anarquistas y sin serlo realmente, simpatizan con nuestras ideas.

Allí damos conferencias puramente anarquistas, propagando en las reuniones musicales o literarias nuestros trabajos revolucionarios. En estos lugares, sentados en la mesa del café, discutimos y nos vemos todas las noches. O estudiamos en la biblioteca.

Es en sitios así donde instalamos las redacciones de nuestros periódicos y los que llegan como canje van a parar al salón de lectura. Todo esto con una organización libre y casi sin gastos. Por ejemplo, en nuestros círculos de Barcelona no se está obligado a ser socio; lo son quienes quieren y la contribución de 25 céntimos al mes es también voluntaria. De los tres mil obreros que vienen a nuestros locales, solamente trescientos son socios. Podríamos afirmar que estos locales son los focos de nuestras ideas. Sin embargo, aunque el gobierno ha buscado siempre pretextos para cerrarlos, no lo ha logrado, pues no se rotulan anarquistas y tampoco es en ellos donde se tienen las reuniones específicas. Nada se hace en dichos lugares que no se haría en no importa qué café público; pero como allí van a menudo todos los elementos activos, a menudo surgen grandes cosas. Y esto sin formulismos, saboreando una taza de café o un vaso de aguardiente.

Tampoco olvidamos a las sociedades cooperativas de consumo. En casi todos los pueblos de Cataluña, excepto en Barcelona, donde es imposible a causa de las grandes distancias y del modo de vivir, se han creado cooperativas de consumo. Allí los obreros encuentran comestibles más baratos y de mejor calidad que en las tiendas minoristas; y esto sin que ninguno de los socios mire a la cooperación como meta final, sino solamente como un buen medio que debe aprovechar. Hay sociedades coooperativas que hacen grandes compras y que tienen un crédito de cincuenta o sesenta mil pesetas. Han sido de gran utilidad en la huelga, dando créditos a los obreros. En los ateneos de los *señores* –o de los sabios, cual se los llama- se discute sobre el socialismo; entonces van dos compañeros a inscribirse como miembros (si no tienen dinero se lo da la corporación) y sostienen allí nuestro Ideal.

Lo mismo hace nuestra prensa. Nunca deja de lado las ideas anarquistas; pero da cabida a manifiestos, comunicaciones y noticias que, aunque puedan parecer sin importancia, sirven, sin embargo, para hacer penetrar nuestro periódico y con él nuestras ideas en los pueblos o en los círculos que no las conocían. He aquí nuestra táctica y creo que, si se la adoptase en otros países, pronto verían los anarquistas ampliarse su campo de acción.

Pensad que en España la mayoría no sabe leer y, sin embargo, se publican seis periódicos anarquistas, libros, folletos, etc., en gran cantidad. Continuamente se dan mítines y, sin que tengamos grandes propagandistas, se producen hechos muy importantes.

En España, la burguesía es despiadada y rencorosa, no pudiendo sufrir que alguien de su clase simpatice con nosotros. Cuando algún hombre de posición se pone de nuestro lado, se le saca enseguida todo medio de vida, obligándole a que nos abandone, de manera que sólo puede ayudarnos en privado. Al contrario, la burguesía le da cuanto desea si se aleja de nosotros. Por consiguiente, todo el trabajo a favor de la anarquía reposa en los hombros de los trabajadores manuales, que por él deben sacrificar sus horas de descanso.

Si en Francia, Inglaterra, Italia, Suiza, Bélgica y América del Norte, donde hay un número bastante grande de buenos elementos, se cambiase de táctica ¡qué progreso haríamos!

Creo haber dicho bastante para hacerme comprender de vosotros.

Vuestro y de la revolución social.

Fernando Tarrida

Instituto Internacional de Historia Social

El Instituto Internacional de Historia Social (IIHS) de Amsterdam fue inaugurado oficialmente el 25 de noviembre de 1935. El fundador era Nicolaas W. Posthumus (1880-1960), uno de los pioneros de la historia económica moderna de los Países Bajos. Puesto que Posthumus era un coleccionista con amplitud de miras, se interesó también por documentos relativos a personas y organizaciones del movimiento obrero holandés e internacional.

La fundación de este Instituto fue muy idónea, pues a principios de los años treinta la situación política tanto en el centro como en el este de Europa estaba deteriorándose rápidamente. La subida al poder de Hitler y las tendencias en la Unión Soviética amenazaban a gente de todas las convicciones dentro del movimiento obrero, así como a sus escritos. Posthumus estaba decidido a salvar sus documentos, ya que estaba convencido de que si caían en ciertas manos serían destruidos o, en el mejor de los casos, no estarían durante muchos años a disposición de los investigadores independientes.

Posthumus quería crear un instituto académico neutral e independiente y tuvo la fortuna de conocer a Nehemia de Lieme, director de De Centrale, una empresa de seguros que mantenía estrechos lazos con el movimiento socialdemócrata. Los estatutos de esta empresa estipulaban que parte de sus beneficios debían ser donados a proyectos culturales del movimiento obrero. De Lieme quedó convencido de la importancia de la iniciativa de Posthumus, de modo que De Centrale apoyó al Instituto de manera extraordinaria en los años anteriores a 1940.

Entre 1935 y 1940 Posthumus y su infatigable colaboradora Annie Adama van Scheltema desarrollaron una verdadera operación de salvamento viajando por Europa, en ocasiones con pasaporte diplomático, para salvar bibliotecas y archivos de personas y organizaciones. Durante estos años el Instituto recibió archivos y bibliotecas de socialistas rusos, alemanes y austriacos. Adquirió también los archivos del Partido Socialista alemán en el exilio con los papeles de Karl Marx y Friedrich Engels y de los padres fundadores del Partido Socialista alemán, así como el archivo y la biblioteca del Partido Social-Revolucionario ruso, también en el exilio. Para alojar estos

materiales el Ayuntamiento de Amsterdam puso a disposición de Posthumus el edificio de una escuela.

En París el Instituto contaba con la colaboración del refugiado menchevique ruso Boris Nikolaevski, que mantenía excelentes relaciones con refugiados socialistas rusos y alemanes. Éste gestionaba la apertura de una sucursal parisina desde 1936. Entre las primeras adquisiciones del Instituto se encontraban la biblioteca francesa de Henri Rollin sobre las revoluciones europeas a partir de 1789 con 6.000 tomos y la biblioteca de Auguste Hamon sobre anarquismo y sindicalismo francés. Años más tarde vino una parte del archivo de Hamon. Conviene mencionar aquí que en París el Instituto adquirió también la biblioteca del escritor francés Lucien Descaves con una casi completa colección sobre la Comuna de París y los papeles de participantes en la Comuna y de miembros de la Primera Internacional. Igualmente compró a libreros de viejo franceses colecciones de periódicos de la época de la Revolución francesa, de 1848 y de la Comuna.

Uno de los primeros colaboradores de Posthumus era el anarquista Arthur Lehning, quien había sido miembro del Secretariado de la AIT de 1932 a 1935. Éste lo puso en contacto con anarquistas extranjeros. Así Posthumus consiguió salvar en 1935 durante un viaje a Berlín la biblioteca y el archivo de Diego Abad de Santillán, quien mantuvo durante muchos años un estrecho contacto con el Instituto (más tarde depositó otra parte de sus archivos en el Instituto; otra permanece en la Biblioteca Pública Arús de Barcelona). A finales de la Guerra Civil, Abad de Santillán solicitó la ayuda de Posthumus para evacuar entre otros los archivos de la CNT y de la FAI desde España. Éstos fueron finalmente salvados desde Barcelona antes de su caída y depositados en abril de 1939 en la sucursal parisina del Instituto. Desde París fueron trasladados directamente a Inglaterra, donde el Instituto había creado una sucursal para poner a salvo los archivos más valiosos temiendo una eventual ocupación de Holanda. Hoy en día se conservan en la sede de Ámsterdam los archivos de la CNT y de la FAI gracias a un comodato entre la Fundación IIHS y las dos organizaciones. Una copia microfilmada del archivo de la CNT se encuentra en la Fundación Anselmo Lorenzo de Madrid.

Lehning sirvió también de enlace entre el Instituto y Max Nettlau, el Heródoto de la anarquía como lo denominaba Rudolf Rocker. Nettlau vino a trabajar en el Instituto donde había depositado sus enormes colecciones de libros,

folletos y periódicos del anarquismo internacional, junto con sus archivos (con manuscritos, memorias y correspondencia) y los papeles de Bakunin que Élisée Reclus le había entregado y que Annie Adema van Scheltema había salvado en 1938 en una Viena ya ocupada por los nazis. Gracias a Nettlau el Instituto recibió los archivos con correspondencia de Luigi Bertoni, de los anarquistas suizos Jacques Gross y Fritz Brupbacher, y el archivo y la gran biblioteca sobre el anarquismo del austriaco Pierre Ramus (pseudónimo de Jacques Grossmann). A éstos se juntaron los archivos de Gustav Landauer, de Emma Goldman y Alexander Berkman, además de Ferdinand Domela Nieuwenhuis, padre fundador del socialismo y anarquismo holandés. Las colecciónes que trajo Nettlau comprenden también mucho material impreso sobre el anarquismo español.

Durante la ocupación nazi de Holanda, Lehning gestionó la sucursal de Oxford y obtuvo del gobierno holandés en el exilio ayuda económica para este local. En Amsterdam los nazis se llevaron todo el material que se había quedado en el Instituto. Felizmente la mayor parte fue recuperada en Alemania después de la guerra gracias a la tenacidad de Annie Adama van Scheltema y la ayuda de los aliados.

Después de la guerra se añadieron a esta ya enorme colección anarquista los archivos de Rudolf Rocker, Luigi y Luce Fabbri, Ugo Fedeli, Augustin Souchy, Gaston Leval, André Prudhommeaux y otros muchos.

Entre ellos hay varios españoles. Primero el editor de Ruedo Ibérico, José Martínez Guerricabeitia, cuyo archivo contiene además una gran colección de documentos sobre los movimientos clandestinos bajo el franquismo. En el último decenio, el Instituto recibió los papeles de Fernando Gómez Peláez, de José Ester y la Federación Española de Deportados e Internados Políticos (FEDIP), de José Peirats, de Liberto Sarrau y Joaquina Dorado, de Ramón Álvarez, de José Berruezo y, en 2007, de Antonio Téllez. En estos archivos se encuentra una enorme cantidad de correspondencia con muchos compañeros que representan la militancia libertaria en el exilio.

En la página web del Instituto (www.iisg.nl, véase: index of archives) se pueden consultar los inventarios de éstos y hasta un millar de otros archivos (el de Álvarez saldrá a finales del año, y el de la FAI en 2008), así como el catálogo de libros y periódicos (véase: online catalogue). También es posible efectuar una consulta conjunta de archivos, impresos y la colección audiovisual en: http://search.iisg.nl.

Desde los años 80 el Instituto ha extendido su campo de intereses hacia Turquía, el Medio Oriente y Asia, donde tiene una oficina en Bangkok que continúa el salvamento de documentos que de otra forma se perderían. En Moscú tiene una oficina, y el Instituto ha llevado adelante investigaciones en Rusia sobre la historia social del trabajo en ese país desde el siglo XIX hasta el año 2000.

Desde 1979 el Instituto trabaja dentro del marco de la Academia Real Neerlandesa de Artes y Ciencias. Las colecciones, sin embargo, son gestionadas por la Fundación IIHS, que es una fundación independiente. La independencia rige también nuestra política de adquisiciones. En cuanto a las publicaciones españolas, el Instituto adquiere libros y folletos sobre la historia de los movimientos sociales, las condiciones sociales, la Segunda República y la Guerra Civil, la guerrilla, la represión bajo el franquismo y la Transición. También recibe prensa militante y revistas académicas.

Desde 1989 el Instituto tiene domicilio en un edificio moderno con almacenes climatizados. La cantidad de materiales conservados actualmente es enorme: un millón de volúmenes (libros y periódicos), 2.800 fondos de archivo que ocupan 8 km de largo, y miles de fotos y de carteles. Un nuevo reto para el Instituto es la creación de un "Trusted Digital Repository" donde se conservan materiales en formato digital según normas internacionales.

Toda la información sobre el Instituto está en la página web: información general y sobre el acceso a los documentos, sobre su historia, colaboradores, publicaciones (para el año 2008 se anuncia la publicación en la página web de las obras completas de Bakunin), y también incluye su memoria anual. Además hay exposiciones virtuales de carteles. Hay una sección en el menú de inicio con una enorme cantidad de enlaces concernientes a la historia social, la historia económica y la historia de las mujeres. Esta página web comprende una gran riqueza de informaciones sobre la investigación histórico-social en el mundo. En la actualidad, la línea de investigación del Instituto se centra en proyectos de historia comparada. El Instituto es además el organizador de la European Social Science History Conference que se celebra cada dos años. La próxima sesión tendrá lugar en Lisboa en febrero de 2008 (véase: http://www.iisg.nl/esshc/).

Kees Rodenburg

Congreso de hermenéutica libertaria

Universidad de Santiago de Chile
6 y 7 de diciembre de 2007

Jueves 6:
9,00: Inicio de actividades (palabras de los organizadores)
9,15: Feyerabend y la epistemología anarquista (Nelson Osorio Tejada, Carlos Pérez Soto y Felipe Cárcamo)
11,00: Descanso
11,10: Ponencias: El mapa del despertar anarquista (Daniel Barret); El anarquismo en Grubacic y la libertad como resistencia (Ángel Morales Figueroa); El anarquismo ¿una ideología? (Sergio Pereira Poza)
13,00: Almuerzo
14,00: Ponencias: A 100 años de la masacre de la escuela Santa María de Iquique (Darío Covarrubias); Contribuciones a una crítica de la razón anárquica (Pablo Abufom Silva); La unidad y la diferencia del pensamiento clásico. "Kropotkin y lo post" (Felipe Tombolini)
15,20: Descanso
15,30: Ponencias: Para una estética del disentimiento (Juan Alegría Licuime); Manuel Rojas y la construcción de un espacio ficcional como proyecto antiautoritario (José Luis Barril); Perspectivas revolucionarias, la necesidad de una nueva estética (Javier Velasco Villegas)

Viernes 7:
9,00: Periodismo para romper el cerco informativo, trinchera libertaria para la acción social (Bruno Sommer, Colectivo Indymedia Santiago, Colectivo Acción Directa)
11,20: Descanso
11,30: Ponencias: O pensamento antiunidimensional (Philipe Pimentel de Resende Silva); Autogestión social como fundamento de la estrategia del movimiento libertario y de la práctica en la construcción social (Cristóbal Tabilo)
13,00: Almuerzo
14,00: Ponencias: Una crítica al anarquismo en el territorio Chile (Juan

Manuel Silva); La revuelta y la clausura del imaginario profético (Felipe Tombolini); Santa María de Iquique (Colectivo Columna Negra)
15,20: Descanso
15,30: Ponencias: Anarquismo, visión desde el potencial humano (Marcela Alarcón y José Palma); Cristianismo libertario, conocimiento y educación (Colectivo Cristiano Esperanza Libertaria); Pedagogía libertaria y relaciones de aula (Nelson Bobadilla y Jorge Rodríguez)

Más información: congresolibertario@gmail.com