

Emancipación Libertaria

número 11 | 2017 | editado por Milicias Anarquistas Culturales | <https://la-dahlia.org/temas/emancipacion-libertaria>

contenido

Anarquía y anarquismo * ¿Se puede ser anarquista sin ser feminista? * Nación y anarquismo: una reflexión más allá de caricaturas * Virgilia D'Andrea: Los vencidos que no mueren * Anarquismo y religión * Armand Guerra, tipógrafo, anarquista y cineasta español * Poesía: El titiritero / Testamento * ¡El criminal es el elector! * Mi individualismo anarquista * La balada de Joe Hill * Una crítica, no un programa: por una crítica no-primitivista contra la civilización



anarquía y anarquismo

No imaginan que una sociedad pueda funcionar sin amos ni criados, sin jefes ni soldados.

Joseph Dejacques, "À bas les chefs!"

¡Nuestro enemigo es nuestro amo!
La Fontaine, "Le Vieillard et l'âne"

Nuestra época, abierta a las contradicciones y a las paradojas, aplastada por la capa de plomo de un pensamiento políticamente correcto, aprendió a dejar un espacio ghettizado a la divergencia y a la marginalidad, a condición de que no superen un cierto umbral más allá del cual las ideas se convierten en acción y la herejía en subversión. Así, la anarquía huele un poco menos a azufre que antes y, edulcorada con el calificativo "libertaria", sale de los bajos fondos proletarios para convertirse en una palabra ligera, incluso de buen tono en los salones y

la prensa, sobre todo si se la deja deslizar hacia la derecha acoplándola con el término "liberal".

Algunas veces, las definiciones de diccionario revisten interés porque dejan entrever la persistencia del trasfondo semántico en el cual la anarquía es incompatible con el orden social establecido. "Anarquía: es un desorden en un Estado que consiste en que ninguna persona tenga suficiente autoridad como para mandar y hacer respetar las leyes, y donde, en consecuencia, el pueblo se conduce como quiere, sin subordinación ni policía".

El *Litttré*, en la edición de 1885, dice: "anarquía: ausencia de gobierno y, derivado de ello, desorden y confusión", "anarquista: promotor de anarquía, perturbador". El término "anarquismo" no figura en el *Litttré*.

Pero ya el *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* de Pierre Larousse (1866), entre las definiciones habituales de la anarquía, había reconocido otro toque de campanas; cita: "como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca el orden en la anarquía (Proudhon)". Y P. Larousse comenta más abajo algo que, dicho sea al pasar, le vale el reconocimiento de Proudhon: "El señor Proudhon dio el nombre, paradójico en apariencia, de anarquía, a una teoría social que reposa sobre la idea de contrato, que sustituye a la de autoridad. Es preciso comprender que la anarquía proudhoniana no tienen nada en común con aquella de la que hablamos más arriba. Bajo ese nombre, el célebre pensador nos presenta una organización de la sociedad en la cual la política se encuentra absorbida en la economía social, y el gobierno en la administración, en la que la justicia conmutativa, al extenderse a todos los hechos sociales y al dar salida a todas sus consecuencias, hace realidad el orden por medio de la libertad misma, y reemplaza completamente el régimen feudal, gubernamental, militar, expresión de la justicia distributiva". Esto no le impide elegir como antónimos de anarquía: "orden, paz, tranquilidad pública", y no "Estado, poder político, autoridad". La *Encyclopaedia Britannica* [Enciclopedia Británica] cede, en su undécima edición de 1910, la pluma a Kropotkin para explicar la entrada "anarquismo": "nombre dado a un principio o teoría de la vida y de la conducta según los cuales la sociedad es concebida sin gobierno". "Los anarquistas consideran –él escribe allí– al sistema salarial y a la producción capitalista como un obstáculo al progreso. Pero destacan también que el Estado fue y continúa siendo el principal instrumento

que permite a algunos monopolizar la tierra y a los capitalistas apropiarse de una parte completamente desproporcionada de la plusvalía acumulada en el año productivo.” Sin embargo, como el Estado está siempre allí, las ideas que lo sostienen permanecen vigentes: sin poder no hay atisbo de sociedad política, no hay *nomoi*, no hay reglas. En el *Petit Robert* de 1970 encontramos la misma definición tradicional “Anarquía: término político. Desorden que resulta de una ausencia o de una carencia de autoridad”. Pero con la palabra “anarquismo” llegamos a una formulación casi correcta: “concepción política que tiende a suprimir el Estado, a eliminar de la sociedad todo poder que disponga de un derecho de coacción sobre el individuo”. Entonces, la anarquía es el desorden como consecuencia de la carencia de un poder estatal de coacción, definición eminentemente ideológica que establece una relación de causalidad entre la ausencia de gobierno y el desorden, relación que, precisamente, el anarquismo niega. Evidentemente, el anarquismo busca la anarquía afirmando que una sociedad sin poder político institucionalizado, sin Estado, es la más alta expresión del orden. Bakunin escribió en *Étatisme et Anarchie*, libro que acompaña el nacimiento del movimiento anarquista en el seno de la rama antiautoritaria de la Primera Internacional: “Pensamos que el pueblo no podrá ser feliz y libre más que cuando cree él mismo su propia vida, organizándose de abajo hacia arriba, por medio de asociaciones autónomas y enteramente libres, por fuera de toda tutela oficial, pero de ningún modo al margen de las influencias diferentes e igualmente libres de hombres y de partidos”. Bakunin había afirmado en el párrafo que precede al citado que “todo poder de Estado, todo gobierno, ubicado por su naturaleza y su posición por fuera o por encima del pueblo, debe necesariamente esforzarse por someter a este último a reglas y objetivos que le son extraños”, entonces “nos declaramos enemigos de todo poder de Estado, de todo gobierno, enemigos del sistema estatal en general”. Y concluía: “Tales son las convicciones de los revolucionarios socialistas, y es por esto que se nos llama anarquistas. Nosotros no protestamos contra esa denominación, porque somos, realmente, enemigos de toda autoridad, porque sabemos que el poder corrompe tanto a los que están investidos de él como a los que están obligados a someterse. Bajo su influencia nefasta, los unos se convierten en tiranos vanidosos y codiciosos, en explotadores de la sociedad en provecho de sus propias personas o de su clase; los otros en esclavos”. Pasaron más de 120 años desde el congreso de Saint-Imier y de este escrito de Bakunin y, fortalecidos por la experiencia del movimiento anarquista, por sus avatares, por su suerte con frecuencia trágica, por el miedo que siempre suscitó entre los poseedores y los amos de este mundo, y

por la violenta represión que le opusieron, nosotros, los anarquistas de hoy, orgullosos de la vivacidad de nuestras ideas, podemos continuar afirmando la anarquía como una proposición para el futuro, como un camino para las generaciones que vendrán. Diremos entonces que la anarquía designa un régimen social basado en la libertad individual y colectiva, régimen del cual queda desterrada toda forma institucionalizada de coerción y, en consecuencia, toda forma instituida de poder político (o de dominación).

La libertad anarquista, en tanto principio positivo de organización política de la sociedad, es la otra faz de la negación del principio de autoridad, negación constitutiva del concepto de anarquía que suscita el acuerdo general de todos los que se reconocen en el anarquismo, en todas sus variantes, desde el individualismo hasta el comunismo (se dejará de lado aquí ese monstruo híbrido y contranatura llamado anarquismo de derecha o anarcocapitalismo). Si hablamos de libertad anarquista, es porque dos elementos dan su especificidad a esta libertad propia de una sociedad anarquista. Uno es la ruptura radical con la continuidad sociohistórica del principio de mando-obediencia constitutivo de todo poder político, de todo “Estado” (paradigma tradicional de la dominación justa). El otro es que la libertad, para los anarquistas, no puede ser separada de una sinergia de los valores en la cual la igualdad es condición necesaria. Así, la libertad es una creación social históricamente determinada –como lo es por otra parte la dominación–, sólo la negación escapa a este determinismo de la acción cumplida, y se convierte en la fuerza creadora, la voluntad de innovación. Proudhon escribe: “La negación en filosofía, en política, en teología, en historia, es la condición previa a la afirmación. Todo progreso comienza por una abolición, toda reforma se apoya sobre la denuncia de un abuso, toda nueva idea reposa sobre la insuficiencia demostrada de la antigua”. De la negación del gobierno surge la idea positiva “que debe conducir a la civilización hacia su nueva forma”. Dicho con las palabras de Bakunin: “La voluntad –o la pasión– por destruir es al mismo tiempo una voluntad creadora”. Se sigue de ello la crítica sin concesiones al contrato social de los liberales, tanto en el linaje de Locke como en el de Rousseau. Los “doctrinarios liberales” pretenden que la libertad individual es anterior a la sociedad política y que cada individuo la aliena en el “pacto social” en virtud de la ficción de una unidad colectiva abstracta depositaria de la soberanía. Por el contrario, para los anarquistas, la libertad adviene en la historia. La idea liberal que presupone a los hombres como “todos naturalmente libres, iguales e independientes” antes de la sociedad política sirve para legitimar la existencia del Estado. A partir de un pacto o contrato primitivo teorizado como un acto

de fundación del poder político “que supone al menos por una vez la unanimidad”, los liberales justifican el deber de obedecer a aquellos que mandan y de aceptar las leyes que los diferentes regímenes imponen. “En efecto, si no hubiera ninguna convención anterior”, ¿dónde estaría la obligación de someterse al gobierno y de obedecer a la ley? ¿De dónde vendría el derecho de coacción del Estado? “El hombre llega muy difícilmente a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad.” En el seno de la sociedad, con los otros seres humanos, surge la idea de la libertad y se desarrolla como un valor a conquistar. La libertad es “la gran meta, el fin supremo de la historia”. De esta proposición se desprende que la libertad es obra del colectivo humano, es una creación sociohistórica. Nada, ni persona, ni dioses, ni naturaleza, dan al hombre su libertad. Él se la da a sí mismo, él instituye su nomos, su regla, su “ley”. La anarquía establece, de entrada, un corte total con toda heteronomía. La anarquía es, entonces, la figura de un espacio político no jerarquizado, organizado para y a través de la autonomía del sujeto de la acción (la autonomía del sujeto humano, sujeto construido como forma individual o colectiva). La construcción de este espacio público y de las instituciones que lo harán posible es una tarea siempre inacabada. Incluso en la sociedad más abierta y libre que nos sea dada pensar, el anarquista será un transgresor de la norma; contra lo que es, él será para aquello que, no siendo todavía, tenga la posibilidad de advenir. Todo está en la historia, en lo social histórico, pero el anarquismo no es “historicista”. Malatesta había escrito: “No se trata de hacer la anarquía hoy, mañana, o en diez siglos, sino de avanzar hacia la anarquía hoy, mañana, siempre”. Él pensaba con justeza que la anarquía sería posible solamente si los hombres la desean, y si ponen en acción una voluntad revolucionaria. “La existencia de una voluntad capaz de producir efectos nuevos, independientes de las leyes mecánicas de la naturaleza, es un presupuesto necesario para aquellos que sostienen que es posible reformar la sociedad”. Y para ir hacia un “estado de sociedad sin gobierno, sin poder, sin autoridad constituida”, es preciso entonces pensarlo y quererlo. Concebida así, la anarquía se inscribe en la larga duración de la historia, se identifica con el espíritu de revuelta y con el deseo de libertad, pero agrega un contenido conceptual, una imagen de la sociedad que le es propia. Con cierto anacronismo, diversos autores creyeron ver en el pasado lejano el hábito de la anarquía; incluso Nettlau, el Herodoto de la anarquía, como lo llama Rocker, va a buscar a la Antigüedad “el recuerdo de las revueltas e incluso de las luchas, nunca concluidas, emprendidas por algunos rebeldes contra los más poderosos”. En los mitos de los Titanes o de Prometeo, pasando por los heréticos contra los dogmas del

papado romano, los Hermanos del Espíritu Libre, los discípulos de Huss, los libertinos, los mártires como Servet o Bruno, la Abadía de Telema, los rabiosos, Babeuf y Maréchal, hasta *Enquiry concerning Political Justice* de Godwin, encuentra a los precursores de esos anarquistas que pondrán fin, quizás, algún día, a la “larga noche de la era autoritaria”. Todas esas luchas, esos esfuerzos, esos sufrimientos, las aspiraciones de esos vencidos ahogados con frecuencia en la sangre, son momentos formidables en el camino de la libertad; abrieron paso al anarquismo pero no forman todavía parte de la idea de la anarquía. El trono se hunde y el altar tiembla, la república reemplaza a la monarquía por derecho divino, pero la lucha contra la autoridad vigente no significa en sí la negación de toda autoridad, ni va necesariamente de la mano de la imagen de una sociedad sin coacción. Como dice Claude Harmel en su *Histoire de l'anarchie*: “Si se incluye en el linaje anarquista a todos aquellos que se sublevaron contra el poder, contra la idea de poder, la historia de la anarquía se confundiría con la historia de los hombres: sería el reverso de la historia universal”. Imaginar la anarquía como la definimos, pensar la teoría o el proyecto de una sociedad anarquista, es una posibilidad que aparece en un momento particular de la historia de Occidente, y que no surge, completamente hecha y por azar, de la cabeza de un rebelde genial, sino que es producto de condiciones reales de explotación y de la dominación de clase, de la forma estatal del poder político y de las luchas sociales asociadas con él. Es hija de las Luces y de la Revolución Francesa. Pero una vez concebida no se reduce a las condiciones que determinaron su nacimiento. Su fuerza expansiva se propaga como un valor a disposición de la humanidad entera. Además, las ideas en general no tienen un origen asignable, existen en embrión, o por briznas aquí y allí; pero se solicitan mutuamente, se reúnen, se reorganizan y toman, a posteriori, un sentido nuevo cuando una nueva situación social las hace vivir. La idea surge de la acción y debe volver a la acción, afirmaba Proudhon, y Bakunin va más lejos todavía: hay que ir de la vida a la idea. “Quien se apoya sobre la abstracción, encontrará allí la muerte.” Cuando el movimiento anarquista se constituye como tal –origen que podemos situar históricamente, para poner una fecha simbólica, en el congreso de Saint-Imier (1872)–, el anarquismo se convierte en un corpus teórico que organiza, sistematiza, representa y justifica la lucha, y los métodos de lucha, para llegar a una transformación profunda de la sociedad en vistas a construir un espacio político –o régimen político– concebido como la anarquía. La anarquía es la meta ideal, la finalidad del anarquismo. Sin embargo, el contenido socialista del anarquismo no se concentra en una sola tendencia y, según los momentos de la historia y de las regiones

del globo, las corrientes anarcoindividualistas, incluso minoritarias, manifestarán siempre su presencia. Evidentemente, por la lógica misma que emana de sus premisas, y también por el espíritu iconoclasta que le es inherente, el anarquismo no será jamás reducible a una sola doctrina, ni a un pensamiento justo o correcto. Sin centro, sin dogma, combatiendo sin descanso a todo grupo que en su nombre pretenda definir una ortodoxia, el anarquismo será múltiple, diverso, abigarrado. Por esas mismas razones Malatesta daba, o más bien agregaba, otra interpretación a la distinción entre anarquismo y anarquía. Quería liberar al anarquismo de todo lazo a un espíritu de sistema, siempre coaccionante, que lo haría depender de una “verdad” científica o de una demostración filosófica. “El anarquismo nació de la rebelión moral contra las injusticias sociales”, de la lucha contra la explotación y la opresión; sólo el deseo y la voluntad de cambiar justifican la anarquía. “La anarquía (...) es el ideal que podría incluso no realizarse jamás, como no se alcanza nunca la línea del horizonte que se aleja a medida que avanzamos hacia ella, (por el contrario) el anarquismo es un método de vida y de lucha y debe ser practicado hoy y siempre por los anarquistas, en el límite de las posibilidades que varían según los tiempos y las circunstancias.” El anarquismo, como teoría de la sociedad y de la revolución o como método de acción, pertenece a la episteme de su época y depende del clima social en donde se desarrolla. La anarquía, como valor, está más ligada a la negación del presente y a la aspiración, que deseáramos creer universal, a un mundo de libres e iguales. Así, si bien la idea, e incluso la palabra “anarquía”, se encuentran bajo la pluma de algunos precursores –Godwin, Proudhon, Bellegarrigue, Cœurderoy, Déjacques–, el anarquismo revolucionario y socialista se construye en el período posterior a la Comuna. El pensamiento colectivo elaborado en el seno de la vieja Internacional va a desarrollarse, para los anarquistas, sobre algunas líneas de fuerza mayores: el enfrentamiento y la no colaboración entre clases, el internacionalismo, el federalismo, la acción directa. Los proudhonianos se habían convertido en una minoría –los marxistas lo eran también, como siempre lo fueron en el seno de la Primera Internacional–, cuando Varlin escribe a Guillaume (diciembre de 1869): “Los principios que debemos esforzarnos por hacer prevalecer son aquellos de la casi unanimidad de los delegados de la Internacional en el congreso de Basilea (septiembre 1869), es decir, el colectivismo o el comunismo no autoritario”. En esa época, lo que estaba admitido y representado por el colectivismo era que la tierra y los útiles de trabajo, todos los medios de producción, debían ser propiedad colectiva; que el Estado sería reemplazado por la libre federación de productores, y el salariado por el trabajo asociado que aseguraba a todos y cada uno el producto

integral de su trabajo. “A cada cual según sus medios, a cada uno según su trabajo.” Para los primeros internacionalistas, para Bakunin y Guillaume, para los jurasianos, ese principio denominado colectivista era suficiente; los españoles estuvieron ligados con él hasta fin del siglo. Pensaban que después de la revolución cada grupo o colectividad ponderaría en función de sus posibilidades qué modo de distribución del producto podía ser adoptado. Guillaume reconocía que la repartición (o el reparto) era “el punto más delicado quizá de toda la organización social...”, y no quiso nunca abandonar el punto de vista colectivista. Pero nadie tenía ideas claras –pensaba Malatesta polemizando con Nettlau en 1926– en cuanto al modo de asignar a cada individuo, o a cada asociación, la parte del suelo, de la materia prima y de los instrumentos de trabajo que les correspondían, ni en cuanto a cómo medir el trabajo de cada uno, o cómo establecer un criterio de valor para el cambio. La sección italiana de la Internacional, en ocasión del congreso de Florencia de 1876, será la primera en adoptar el comunismo anarquista para resolver este problema. Los delegados pensaron que la única solución para realizar el ideal de la fraternidad humana escapando a todo embrión de gobierno, y al mismo tiempo, eliminar las insolubles dificultades de la medida del esfuerzo del trabajo y del valor del producto, era la organización comunista, en la cual cada uno cedería voluntariamente su contribución a la producción y consumiría libremente de aquello de que tuviera necesidad. Estas opiniones fueron rápidamente difundidas en la región de Jura y en Ginebra por Dumartheray, Cafiero, Reclus, Kropotkin y otros, retomadas enseguida por *Le Révolte* de Ginebra y de París y, a partir de los años 1879-80, se generalizaron a la casi totalidad del movimiento anarquista. De este modo el anarcocomunismo propagó la divisa: “A cada cual según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades”. Algunos, como Nettlau, que cita en su favor a los “corajudos anunciadores de un anarquismo sin hipótesis económica, como Ricardo Mella y Voltairine de Cleyre”, continuaron defendiendo el anarcocolectivismo y a reprochar a los anarcocomunistas su deseo de ir lo más lejos posible sin ver que el comunismo exigía la abundancia, y que la Revolución debía resolver desde el día siguiente el problema del avituallamiento de todos, lo cual se haría seguramente en la penuria. El “tomar del montón” sería un desastre para los revolucionarios. Es posible, reconoce Malatesta, que “llamados por el entusiasmo de los iniciadores, hayamos supuesto que las cosas eran más simples y más fáciles de lo que son en realidad, pero no dejamos de comprender y de subrayar que la abundancia es una condición necesaria del comunismo, y que esta abundancia no puede producirse en un régimen capitalista”. (...) “El talento literario y

el gran prestigio de Kropotkin habían hecho aceptar la fórmula desgraciada *della presa nel mucchio* (tomar del montón)”, pero “de vuelta de América del Sur (1890), atraje la atención sobre el absurdo de la creencia en la abundancia, y busqué demostrar que el perjuicio causado por el sistema capitalista no es tanto la creación de una nube de parásitos como el impedimento de la abundancia posible, al detener la producción allí donde se detienen el provecho del capitalista. El anarquismo revolucionario siguió siendo comunista sabiendo que ni la anarquía ni el pasaje de una economía de supervivencia a una economía de abundancia se pueden hacer de un día para otro, pero que la lucha para llegar a ello es de hoy, de mañana y de siempre.”



¿se puede ser anarquista sin ser feminista?

Sed pues abierta y enteramente anarquistas, y no un cuarto, un octavo o un dieciseisavo de anarquista, del mismo modo que se es un cuarto, un octavo o un dieciseisavo de agente de cambio.

J. Déjacque a P.-J. Proudhon

¿Machista, pero anarquista? Hemos podido leer en un artículo titulado “La cadena o las bragas” firmado por el Grupo Libertario de Ivry las siguientes palabras a propósito de Proudhon: “Se puede ser anarquista y defender el peor de los machismos”. Es posible, pero lo que no dicen los autores del artículo es si tal declaración es legítima. Joseph Déjacque, hace más de un siglo, era más radical cuando interpelaba así a Proudhon (admirándolo por otra parte): “No se considere anarquista o séalo hasta el final”. Me parece interesante hacer un breve viaje al siglo XIX con el fin de ver cuáles eran por entonces los vínculos entre anarquismo y feminismo. En efecto, si la misoginia de Proudhon ha constituido durante mucho tiempo un referente para la clase obrera, se olvida muy a menudo que en su época se elevaron otras voces que no fueron comprendidas. Joseph Déjacque o André Léo, respondiendo a las tesis inadmisibles (y no anarquistas) de Proudhon, demostraron hasta qué

punto los ámbitos políticos y privados estaban indisolublemente ligados, y afirmaron que no se puede uno considerar anarquista si no es feminista. Me parece importante recordar estos viejos debates de hace más de un siglo, porque si con frecuencia nos lamentamos de que los anarquistas hayan sido eliminados de la historia oficial, olvidamos también decir que los anarquistas feministas forman parte de la historia del anarquismo...

los vínculos entre feminismo y anarquismo en el siglo XIX

Si sobre la cuestión del feminismo los anarquistas del siglo XIX han estado por detrás de sus ideas revolucionarias y si, siguiendo a Proudhon, se oyeron numerosas declaraciones antifeministas en los medios revolucionarios, anarquistas o socialistas, existe no obstante una corriente feminista que se opone, en el seno mismo del anarquismo, a la ideología dominante. Se puede considerar que nace con Joseph Déjacque, que se enfrenta a Proudhon en el tema de los derechos de las mujeres.

Joseph Déjacque (1821-1864) puede ser considerado discípulo de Proudhon y de Fourier. Pierre Leroux ve en él al principal representante del anarquismo en Francia. En un artículo sobre los orígenes de las teorías socialistas (1885) escribió: “Ya no es Proudhon, en efecto, el que puede representar hoy a esta secta, debido a la conclusión final (la mujer esclava de la autoridad marital) a que ha dado lugar. Hacía falta otro. El estandarte de la libertad está hoy en manos de uno de sus discípulos, de un anarquista como él, pero que se toma la anarquía mucho más en serio que él. Se trata de Déjacque.” En una carta dirigida a Proudhon en mayo de 1857, Déjacque demuestra cómo Proudhon, al negar los derechos de las mujeres, se muestra “igual que sus amos”. Déjacque plantea el reto esencial de la igualdad de los sexos: una revolución que hace desaparecer una forma de alienación pero que deja subsistir otra forma de dominación no es tal. La familia que defiende Proudhon, basada en el orden patriarcal, “concede al patriarcado lo mismo que el gobierno representativo es para la mayoría absoluta”. La esclavitud de la mujer tiene consecuencias a la vez directamente políticas (hablamos aquí del principio de autoridad absoluta) y morales: del mismo modo que ningún hombre puede ser libre sin que lo sean los demás, ningún ser masculino podrá considerarse independiente mientras mantenga a las mujeres en situación de inferioridad, porque “quien ha sido amantado por una esclava tendrá sangre de esclavo en las venas”. Negar los derechos y la inteligencia de la mujer es reproducir lo que hacen los burgueses y aristócratas cuando niegan los derechos y la inteligencia al proletariado. Joseph Déjacque es uno de los primeros, junto

a Proudhon, en reivindicar el término anarquista (tras la revolución de 1848); de origen popular y autodidacta elaboró y publicó, él solo, *Le libertaire* en el exilio.

Pero no fue el único, a finales del siglo XIX, que insistió en la construcción de la igualdad entre hombres y mujeres como condición del anarquismo. En *La conquistista del pan* (1892), Kropotkin insiste en la alienación producida por el trabajo doméstico, y se enfrenta explícitamente a los revolucionarios que quieren la liberación del género humano sin trabajar por los derechos de la mujer. Mencionaremos igualmente a André Léo, una de las escasas feministas [francesas] cercanas al anarquismo. Ella no sólo lucha en el terreno de las leyes, sino también en el de las mentalidades. Lejos de limitarse a exigir el sufragio universal, se opone sobre todo a los revolucionarios poco consecuentes: los revolucionarios de la calle son muchas veces reaccionarios en sus hogares. Ataca por tanto al sistema patriarcal en *La mujer y las costumbres*. En *Monarquía o libertad* escribe en respuesta a las tesis misóginas de Proudhon, donde denuncia a los llamados partidarios de la libertad que se convierten en déspotas cuando entran en sus casas, y afirma que un Estado en el que la mujer está oprimida no puede ser sino autoritario.

Este género de críticas ha sido largamente recogido en los periódicos de la época, especialmente en los de Jean Grave. *La Révolte*, por ejemplo, reproduce el 17 de febrero de 1889 una carta de un lector que se indigna porque “los peores revolucionarios [ciertos revolucionarios] son soberanos no sólo en el hogar y a la mesa, sino también en la cama, donde transforman a sus mujeres en prostitutas”. En *Le Trimard*, en 1896, el escritor anarquista Mécislas Golberg denuncia el hecho de que la mujer haya sido situada en el rango de la propiedad, e invoca a los revolucionarios: “Nosotros, seres sociales y antifamiliares, debemos ante todo hacer a la mujer consciente de su fuerza social”. Golberg va más allá al esbozar una visión radicalmente distinta de la sexualidad. A diferencia de otros colectivos poco inclinados a abordar los problemas de la vida sexual, los anarquistas consideran a menudo la liberación sexual como parte de la emancipación integral del individuo. En sus *Cartas a Alexis (historia sentimental de un pensamiento)* podemos leer, en el capítulo titulado “Del amor”, lo siguiente:

El amor es el sentimiento que una voluntad extraña nos da de nuestra propia voluntad. A menudo se produce entre personas de sexo distinto, otras veces entre gentes del mismo sexo. Eso importa poco en el fondo [...] yo creo que hombre y hombre, o mujer y mujer pueden también formar una unidad. Es ridículo creer que toda división de la materia viva establece contradicciones.

Vemos pues que, incluso en el siglo XIX, hay suficientes anarquistas conscientes del vínculo entre política y sexualidad, que han comprendido la necesidad de un feminismo anarquista, para poder dispensar de este tema a Proudhon.

Caroline Granier (*Le monde libertaire*)

nación y anarquismo: una reflexión más allá de caricaturas

El anarquista lo examina y considera todo, acepta o renuncia, según que las ideas propuestas estén de acuerdo o no con su concepción de la vida o sus aspiraciones individuales. En fin, todos los hombres se conforman con ser determinados por su medio y, en cambio, el anarquista se esfuerza, bajo las reservas inevitables de orden físico, en determinarse por sí mismo.
Émile Armand

Unir nación y anarquismo en una discusión resulta ser un ejercicio conceptual interesante, ahora, pero hacerlos converger en un proyecto común de transformación revolucionaria, es todo un desafío. A pesar de los avances y de los intentos de varios compañeros por compartir esta reflexión resulta evidente que la misma no ha sido mayormente considerada por el conjunto del heterogéneo movimiento anarquista. Por lo menos no en una dimensión que supere los numerosos lugares comunes que existen y que han impedido llevar adelante una problematización superior. No obstante, se avanza. Así por ejemplo hoy es posible afirmar sin mayores miramientos que nación no es sinónimo de nación-Estado. Y lo destaco porque uno de los más recurrentes errores de los anarquistas cuando tratan el tema es simplificar el asunto, quedándose con la idea de que son cuestiones homólogas, negando con ello la oportunidad de avanzar un poco más allá de la peligrosa caricaturización. Esto último es sólo una prueba de que en verdad el lugar de la discusión entre nación y anarquismo, fuera de los límites señalados arriba, ha sido constantemente dejado de lado. Cuestión que a mi juicio no obedece a mala fe u omisión deliberada, sino simplemente a que para la mayoría de los anarquistas la nación no ha sido considerada como un elemento necesario en la construcción de una sociedad sin autoridad. De hecho, quienes casi exclusivamente se han ocupado del asunto –más allá de la simplificación– han sido precisamente aquellos compañeros, minoría en número, que interpretan a la nación como una herramienta útil a las luchas por la libertad y en contra del Estado. Situación que es posible de vislumbrar en los conflictos sostenidos por las regiones sojuzgadas cultural y políticamente por otras, como

los vascos frente a España, los mapuches frente a Chile, las colonias frente a los imperios en las décadas pasadas, por citar algunos ejemplos cercanos. Y como la nación antes que ser un elemento de resistencia ha sido generalmente identificada con el Estado y su dominación, para la mayoría de los anarquistas no ha existido la necesidad de unir ambos conceptos y, tal vez por lo mismo, no se ha teorizado mucho al respecto. Por ello toda la reflexión que se ha dado y se dará al respecto nos habla de la buena salud de un movimiento como el anarquista, abierto a la autocritica y exento de sistemas cerrados de ideas y dogmas eternos.

Pero para ir aterrizando este texto, huelga señalar que las palabras que siguen no se orientan a unir armónicamente el anarquismo con la nación, pues honestamente desconfío de esta última aunque sea entendida como una motivación de resistencia antiautoritaria. Antes que nada, me interesa extender un poco más la reflexión, sintetizando algunas respuestas que el anarquismo ha dado, problematizándolas y viendo si es o no posible una común salida que no implique preventas de libertad. Comenzaremos dando una revisión de los conceptos de nación y nacionalismo, luego examinaremos a las naciones «sin Estado» como canalizadoras de resistencias para luego exponer algunas de nuestras sospechas sobre ellas. A continuación haremos una lectura a ciertas respuestas que hasta ahora han presentado los anarquistas a la cuestión nacional y finalmente, esbozaremos nuestra propuesta que, más que conclusión, no pasa de una pregunta abierta que espero sea de algún modo útil al debate colectivo.



naciones

La nación, según Benedict Anderson, uno de sus más citados estudiosos, es una comunidad imaginada en donde los miembros, aún sin conocerse, se sienten parte de un colectivo humano con una cultura, un territorio, una soberanía y una organización política en común. Esta entidad es producto del proceso histórico identificado como modernidad (capitalismo en lo económico, industrialización en lo productivo, urbanización en lo

demográfico, democracia en lo político. El concepto se reduce así a las naciones Estado. Aprovecho de apuntar que no se profundizará en las diferencias entre nación y patria por el uso homologo que suele darse a las mismas, no obstante existir importantes contrastes. Si se sigue a Maurizio Viroli «la diferencia crucial reside en la prioridad de énfasis», la patria tendría que ver con el orden cívico-institucional democrático, mientras que la nación –por ser más «étnica»– propende a la diferenciación cultural¹, puesto que solo a partir de ella su existencia es posible. Gracias a la agilización de las comunicaciones, del transporte, la educación y de la cultura impresa, entre otros fenómenos «modernos», las particularidades de la nación (las que se establecen como tal) pueden distribuirse más o menos uniformemente dentro de una comunidad y unir a sus miembros en ella. Esta homogenización nacional se daría, según Anderson, en un tiempo más o menos simultáneo («tiempo vacío»), situación que el escaso desarrollo de las comunicaciones en el pasado había imposibilitado y por lo mismo el nacionalismo tenía que ser, si o si, un fenómeno moderno.

A esta definición tendríamos que agregar que dichas particularidades nacionales son pautadas e impuestas por una red de poderes más o menos centrales identificables generalmente con las estructuras estatales, ya que si bien existen rasgos culturales reales que pueden caracterizar a una comunidad nacional exentos de imposición explícitamente coercitiva (lenguaje, por ejemplo), estos no son elegidos libremente por los habitantes de aquella región geográfica. O son impuestos por la tradición de la comunidad en la que nacemos, o por el Estado en el que dicha colectividad está inserta. Familiar o estatal, con amor o sin él, las identidades nacionales se nos imponen. Todos nacemos en diversos ambientes cosmogónicos, en ese sentido, quizás no sea absurdo afirmar que todos nacemos con una patria. Una patria impuesta por el azar.

En poder del Estado se hallaría en primera y predominante instancia, la facultad de caracterizar la nación en su sentido más tradicional. Simplificando su forma de actuar: éste crearía legalmente una gran unidad identitaria, con una tradición, territorio, folclor, etcétera, en común. Cuando la extensión geográfica y la diversidad cultural son más extensas, el Estado incluye varias identidades particulares en un solo cuerpo, cooptando y sujetando las diferencias en su pretendida armonía nacional. Un ejemplo paradigmático lo conforman los pueblos indígenas que perviven, ya sea resistiendo o ya domesticados, en los Estados sudamericanos. El Estado y la sociedad crean ciertos estereotipos de cada identidad particular,

¹M. Viroli, *Por amor a la patria*

los mezclan en la unidad de la nación hegemónica, y luego lo imponen por medio de la escuela, la prensa, la institucionalidad, el servicio militar, etcétera, a todo quien viva dentro de las fronteras estatales. Como sabemos, el espacio de coacción cultural por excelencia es la escuela. Allí la historia se cuenta y se absorbe llena de héroes, gloriosa, intacta, sin tacha. Se inventa e impone una historia común donde no la hay.

Ahora bien y continuando con la exposición, me parece importante destacar la revisión que el historiador indio Partha Chatterjee hizo de lo propuesto en el ya clásico libro de Anderson. Para él, la nación se construye en un tiempo heterogéneo y discontinuo (el «tiempo vacío es la utopía del capitalismo»). Esto, pues cada individuo y mediante diferencias de género, experiencias, comunidad étnica, religión, clase, entre otras situaciones, se genera una visión distinta de lo que puede significar la nación. A nuestro juicio, al centrar su análisis en el hombre antes que en la nación como idea, Chatterjee advierte la imposibilidad de que cada individuo, en caso de sentirse parte de una identidad cultural con fronteras estatales, crea y sienta sobre ella, lo mismo que cualquier otro.

Continuemos. De que la nación que prima en un Estado la mayoría de las veces es impuesta coercitivamente a los individuos y comunidades particulares, es difícil dudar. Pero hay que tener cuidado pues no siempre es la violencia la que hace que un hombre ame a su patria. Y sería bueno estudiar más a fondo ese aspecto, el de las adhesiones voluntarias, tema que sin duda, amerita un necesario análisis aparte. Pero paralela a esa simpatía «natural» e «irreflexiva» que puede surgir por ejemplo con el entorno geográfico y familiar, existe una ideologización nacional obligatoria que proviene del Estado. Bakunin habla de patriotismo natural o fisiológico. Ver sus «Cartas sobre patriotismo» escritas a los ginebrinos de la Internacional en 1869.

Como aquella «construcción forzosa de la nación» ha sido la más atacada por los anarquistas a lo largo de su historia, no profundizaremos al respecto.

Decíamos que el Estado impone su nación a quienes conviven en sus tierras. Como es de prever, eso inevitablemente conlleva la tensión interna de las otras identidades que buscan su espacio de libertad y autónomo desarrollo cultural. Muestra de aquello son los conflictos étnicos que se han sucedido en el mundo hasta la actualidad, de los cuales ni la vieja Europa se libra. Los vascos en España, como los mapuche en Chile son un vivo ejemplo de cuando algunas culturas distintas a las oficiales se debaten entre la resistencia y la asimilación, entre el duelo y la domesticación.

Si la nación vendría a ser principalmente una construcción cultural, el nacionalismo es la ideología que se encarga de velar por la difusión y el respeto de los valores y caracteres que la conforman (historia, lengua, tradición, etc.) Pero existen distintos tipos de nacionalismos (económicos, religiosos, culturales, etcétera), siendo el predominante aquel que liga a la nación con el Estado, es decir, el que se basa en una noción estatista de la nación. De igual forma notamos que hay nacionalismos explícitamente violentos y otros que al parecer no lo son. Generalmente los primeros actúan bajo un tono exclusivista, supremacista. Algo así como «Mi patria es la mejor, las otras deben estar abajo».

Por lo anterior, para los anarquistas se ha hecho común ver al nacionalismo ligado a la xenofobia y al militarismo, como partes de la misma moneda. Razones han sobrado, y no hablaremos de ello ahora, no obstante es preciso intentar establecer un deslinde entre nacionalismo y violencia nacionalista para mejor comprender el concepto, ya que de otro modo caemos en caricaturas y no lograríamos percibir porqué millones de personas están dispuestas a dar la vida por una idea que nosotros concebimos artificial y autoritaria en la mayoría de sus aspectos.

Indudablemente el nacionalismo es un fenómeno complejo. Por lo general, como se indica arriba, lo vemos como el anhelo de hacer de la nación propia más que la de los otros y así es como parece ser comprendido por la mayoría de la población. Si no, es cosa de ver un Mundial de Fútbol. Pero hay que hacer distinciones importantes. Indudablemente el nacionalismo fascista no es el mismo que el de los pueblos que luchan dentro y contra otra nación-Estado. Y así como hay nacionalismos violentos, los hay también pacíficos, como el de quienes sostienen que es deseable y posible que todas las naciones convivan sin enfrentamiento alguno. Entre unos y otros hay una serie de matices. No obstante y para esquematizar nuestra argumentación, deseamos hacer notar las diferencias entre las naciones de Estado y las que están inmersas conflictivamente en el interior de las primeras. Pues generalmente los anarquistas suelen combatir naturalmente a las naciones de Estado, mas, cuando se trata de las segundas surgen a veces las complicaciones.

*cuando la cultura es resistencia.
las naciones sin estado*

Los problemas anarquistas para interpretar la nación o para posicionarse frente a ella suelen comenzar cuando se trabaja o se vive el caso de las naciones sin Estado. Por

mucho tiempo, como hemos señalado, yerro libertario fue identificar a la nación con el Estado, siendo que una comunidad cultural no necesariamente cuenta con una estructura gubernamental para imponerse a otras. Ello ocurre sin ir mas lejos con los anarquistas que viven dentro de entornos culturales o nacionales diversos a los oficiales, como es el caso de los vascos en España y los mapuche en Chile, volviendo a los ejemplos que estamos usando.

Hemos dicho que hay casos en los que la nación parece ser posible de entender como un elemento de resistencia a un Estado. En ellos, la ruta trazada para algunos anarquistas sería apoyar a toda nación que intente zafarse del dominio de otra en tanto esa liberación no implique un cambio de roles entre opresores y oprimidos. La empatía en este caso, estaría en la lucha para desarrollar sin trabas una propia cultura, una propia forma de cosmogonía, una propia forma de ver el mundo (en la medida en que la nación determina eso). Ello explica en parte por qué algunos compañeros han creído ver en las guerras de liberación nacional un espacio para actuar. Decisión que en muchos casos ha ido acompañada de idealizaciones y falta de crítica, no obstante sobrar buena fe. Con todo, quienes así lo han hecho o desean hacer deben salvar la inexistencia de teorías al respecto, pues unir la nación con el anarquismo sigue siendo más que un camino correcto o deseado, una pregunta abierta a pesar que el mismo Bakunin y otros como Gustav Landauer lo esbozaron hace mucho tiempo. Pero, me asalta una duda: suponiendo que dichas naciones oprimidas no quieren un Estado para sí mismas, hipótesis bastante generosa y alejada de lo que vemos hoy por lo demás: ¿hasta qué punto aquellas naciones marginadas no son tan artificialmente construidas como las naciones-Estado?

Con respecto a lo anterior, veamos un caso a modo de ejemplo: el conflicto en el interior del Estado de Chile entre mapuches y chilenos (mestizos). Salvando enormes distancias quizás pueda hacerse un paralelo con lo que ocurre entre españoles y vascos. Simplificando burdamente, los chilenos cuentan con el poder (político, cultural y económico) y los mapuches carecen del mismo. Y no es que el poder sea una «cosa» y no esté actuando en diversos niveles, nos remitimos solamente a sus expresiones más tradicionales. Las diferencias concretas parecen abismales, unos tienen las fortunas, las armas, las tierras, la institucionalidad estatal y los otros en cambio, solo tienen su «cultura» y sus ansias legítimas de recuperar lo que les fue arrebatado por la fuerza. Cierto, muy cierto. ¿Pero cuánto de lo que entendemos hoy por mapuche, y de los pueblos indígenas en general, es idealización y homogenización esquemática? ¿Cómo encerrar en un todo, en este caso, a los que habitan junto al mar

con aquellos que lo hacen en la Cordillera de los Andes, a los urbanos con los del campo, a los occidentalizados con los que no, a los que quieren recuperar la tierra y a los campesinos pro-gobierno, a las machis (las machis son personas portadoras de sabiduría, curanderas, desde occidente se las identificaría como «hechiceras», aunque no es exacta la analogía) con los indígenas que visten uniforme policial, a los que habitan en la Argentina con los que lo hacen en Chile, a los mestizos y a los que dicen no serlo?

Para unir toda esta Babel fue necesario crear, o dicho sin eufemismos, inventar una identidad común, una nación. Hubo que construir una cosmovisión, eligiendo lo que entraba en ella y lo que no. Y, advertencia, en este proceso no siempre metió su asqueroso hocico el Estado. Esta creación no se dio por decretos, es claro, tampoco en un tiempo reducido, y mucho menos en base a elementos artificiales. Pues real es la montaña, los ríos y la tierra, como real es la hermandad de muchos mapuche y los pueblos indígenas en general –aunque no todos sus miembros– con los elementos naturales y la lengua común, y el sentimiento de arraigo, y la raíz fenotípica; tan reales éstos como la influencia de las machis y caciques, la usurpación de las tierras y la sangre derramada para defenderlas. Todo eso ocurrió y ocurre, pero son hechos efectivos que se superponen en una identidad común, haciendo que la experiencia de algunos –o los más– sea impuesta a todos. Esa superposición, largo y complejo proceso de elección y discriminación de sus caracteres, es lo que hace –creo– que una nación, cualquiera sea ésta, sea históricamente constituida (y por ende susceptible a la modificación y/o destrucción). En este caso particular quizás sucedió algo similar a otro punto expuesto por Chatterjee, la construcción de una nación, por oposición a otras.

Ha hecho notar este historiador que el nacionalismo en la India –su región de estudio– fue en gran parte herencia de Europa, en tanto la dominación británica de aquel territorio, obligó a sus habitantes, anteriormente fragmentados o débilmente cohesionados, a unirse en respuesta al otro, al invasor. Si bien existía una especie de nacionalismo espiritual o religioso, el anhelo por el nacionalismo en su dimensión política (con territorio, administración y soberanía delimitada) fue importado desde los opresores. Antes no existía, como debe imaginarse, la idea de nación en su sentido moderno. La dominación del imperio británico, dotó, aún sin pretenderlo, del fervor por la idea de nación-Estado a sus colonias y con ella a los movimientos independentistas. Tal vez algo similar ocurrió a los asentamientos españoles que hoy conforman los modernos estados latinoamericanos.

En el caso de los mapuche, la idea de nación y con

ella esta especie de nacionalismo indígena, se construyó en parte a causa de la guerra con el imperio español y luego en el enfrentamiento con la otra nación inventada que hoy conocemos como Chile. Los unos se definen –en parte– en oposición a los otros. Es, ciertamente, una explicación algo ligera, pues de seguro existió un proceso mucho más complejo del que señalamos. No obstante, parece satisfacer algunos aspectos.

anarquismos y naciones

10 | El problema nacional se ha discutido desde los orígenes del movimiento socialista revolucionario, por allá a mediados del siglo XIX. La respuesta entonces fue el internacionalismo a ultranza para quienes advertían que la revolución debía ser mundial y que la lucha social de los trabajadores (vanguardia indiscutida entonces de la revolución) se hermanaba con la que sus similares concretaban en cualquier parte del Orbe. Las diversas escuelas políticas que convergieron en la I Internacional (1864-1876) no tuvieron mayores diferencias en sostener estos principios, aunque tiempo después, anarquistas y marxistas se enfrentaron al respecto. Para los socialistas autoritarios de entonces (comunistas) si bien la lucha era supra-nacional en su esencia, «el movimiento obrero era nacional en su forma, en el sentido de que los trabajadores tenían que “arreglar sus cuentas” con su propia burguesía. Además, como la clase trabajadora en cada país debía conquistar el poder político, necesariamente tenía que actuar como una clase nacional». Al combatir también la autoridad y con ella al Estado, los anarquistas no podían coincidir con lo anterior.

Momentáneamente existió una teorización dentro del anarquismo que lo hizo converger con la nación, precisamente en su calidad de elemento de resistencia a los Estados opresores. Aquello ocurrió, por ejemplo, con las inclinaciones paneslavistas de Bakunin y sus luchas contra el Imperio Prusiano. Aunque al mismo tiempo el revolucionario ruso advirtió que «La patria y la nacionalidad son, como la individualidad, hechos naturales y sociales, fisiológicos e históricos al mismo tiempo; ninguno de ellos es un principio. Sólo puede considerarse como un principio humano aquello que es universal y común a todos los hombres; la nacionalidad separa a los hombres y, por tanto, no es un principio. (...) Todo aquél que desee sinceramente la paz y la justicia internacional debería renunciar de una vez y para siempre a lo que se llama la gloria, el poder y la grandeza de la patria, a todos los intereses egoístas y vanos del patriotismo.»

No obstante, con los años y talvez mediante la consolidación de los Estados modernos aquella conexión fue siendo relegada hasta que predominó, sin muchas disidencias, una perspectiva antinacional («anacional»

diría Rucker). «Nuestra patria es el mundo», fue la consigna por excelencia. Por ello toda tentativa de simpatía con las naciones fue catalogada como herejía. Bien lo supo Kropotkin con sus arranques germanofóbicos en la Primera Guerra Mundial, cuando ni los años ni el respeto que había logrado como pensador libertario, le salvaron de la excomuniación del movimiento en momentos en los cuales so pretexto de salvar la civilización occidental, exteriorizó sus simpatías por Francia.

La intención de problematizar al anarquismo con la nación tuvo un importante renuevo pasando la mitad del siglo XX, cuando los libertarios de aquellos días, europeos sobre todo, tuvieron que posicionarse frente a las guerras anticoloniales o guerras de liberación nacional (como la de Argelia). En este sentido, es útil discutir un texto del entonces joven –en 1976– Alfredo Bonanno. Allí el insurreccionalista italiano sentenciaba que los anarquistas debían enfrentar su internacionalismo con «una declaración de principios que no sean ni vagos ni abstractos, sino concretos y bien definidos». A su vez, despotricaba contra cierto «anarquismo idealista» que apelando a un universalismo abstracto, se marginaba de soluciones prácticas a los problemas de entonces, como la cuestión nacional. En cuanto a la noción misma de nación el italiano no aportaba nada en realidad, y se remitía a citar a Bakunin en sus pasajes que señalan que el patriotismo es algo natural, histórico y efectivo. Lo que si es importante destacar, a mi juicio, es el énfasis sobre el rol que le correspondería a la nación como base para la sociedad del futuro, cuando las federaciones libres, delimitadas por naciones, superan al Estado y sus fronteras políticas artificiales. El federalismo nacional que arguye Bonanno no debe confundirse, señala, con el separatismo de los marxistas que apunta a la creación de nuevos Estados. Sin abandonar su apología de la lucha de clases, y siguiendo a los anarquistas del Front Liberaire, se da a entender que el enemigo no es una nación ajena, sino la burguesía y de cualquier nación. Los antiautoritarios, sostiene el atracador, deben rechazar participar de los frentes de liberación nacional, y participar de los frentes de clase, «deben proporcionar todo su apoyo, concretamente en la participación, teóricamente en los análisis y estudios, a las luchas de liberación nacional». Con el cese de las guerras de liberación nacional el debate del que nos hablaba Bonanno se fue diluyendo y marginando para la «mayoría» del movimiento anarquista internacional.

Los anarquistas históricamente han sobrellevado su internacionalismo y si miramos al pasado, en busca de respuestas de este ideario al «problema nacional» nos encontramos con frecuencia el término «región» que los compañeros usarán para referirse a un espacio geográfico que en la mayoría de los casos (o bien en los más

recordados) se remite a un Estado. Ya en 1870, la sección ibérica, representante del ala antiautoritaria de la I Internacional, se unió en la Federación Regional Española. En Latinoamérica, años más tarde, se crearon la Federación Obrera Regional Argentina (FORA) en 1901, la Federación Obrera Regional Uruguaya (1904), la Federación Obrera Regional Peruana (1912), la Federación Obrera Regional Paraguaya (1906), la Federación Obrera Regional Venezolana (1958) y la Federación Obrera Regional Chilena (1913 y 1926), todas ellas de raigambre anarquista. Y conste que en ningún caso existió una conexión orgánica entre estas centrales sindicales. Indicaron los compañeros de entonces que la denominación de «Regional» para el caso de la FORA, por ejemplo, obedecía a que: «se estima como justificativo de este nombre que no se acepta la división política del territorio, considerando que una región es una nación, una provincia una comarca y una ciudad una localidad». Fue una respuesta que nos habla del mundo simbólico de los anarquistas, de su intento, aún en los más mínimos detalles, así como en los momentos graves (como las campañas antiguerreras), por acabar con el nacionalismo. Pues si bien no se suprimen las fronteras al cambiar las palabras, se reafirmaba en ello el deseo de comenzar hoy mismo la realidad soñada del mañana.

El problema entonces y actual de quienes hablamos de «regiones» en lugar de países, es que la palabra en sí no implica un reconocimiento de las diversas identidades culturales que viven en un Estado y mas parece que perpetuamos la nación artificial forjada desde éste al remitirnos a las mismas fronteras que dicha complejísima cosa creó. Ese problema no lo hemos saldado. Soluciones parciales podrían ser preferir el «en» al «de» para referirse al origen o estadía de las personas (anarquistas en España, y no anarquistas de España), hablar de ciudades en lugar de los países (individuos de Valparaíso y no individuos de Chile), etcétera. Con todo, usar la palabra región para identificar a un país tiene sentido cuando es el Estado español y no el alemán, por ejemplo, el que reprime a quien vive en lo que se le antojó como su territorio, y esa realidad no la podemos obviar. Si bien todos los Estados quieren la sumisión de la población a su soberanía y los anarquistas estamos contra todos los Estados, residimos insertos en un entorno que le tocó administrar a unos y no a otros. Por eso y a pesar de existir una reflexión pendiente, aún tiene sentido hablar de región

una salida momentánea

Volvamos. Al no reconocer Gobierno ni a sus naciones, somos extranjeros en todas partes, aunque tenemos todo el derecho de vivir en cualquier lado ya que nadie

elige donde y en qué cultura nacer. Y de esta misma realidad debiera surgir la sospecha anarquista a la nación, a cualquiera, hasta la más íntima y concreta, pues toda imposición es violencia y autoritarismo. Podremos amar un terruño (arraigo) o nuestras pequeñas naciones así como amamos a nuestros hermanitos, un cariño dulce, pero la mayor de las veces no escogido. «La pasión patriótica es evidentemente una pasión solidaria» señaló certeramente Bakunin. En nuestro caso debiéramos ser capaces de demostrar con nuestros gestos, actos y pensamientos que la solidaridad puede sobrepasar las fronteras sanguíneas, comunitarias, estatales y culturales. La familia es nuestra primera imposición, hermosa todo lo que quieras, pero imposición al fin y al cabo. Ésta y la nación tienen mucho en común en cuanto suelen amarse acriticamente. Pero la libertad pasa, creo, por construirse uno mismo su identidad, y no en recibirla por herencia.

No queremos un mundo de masas idénticas que hable una sola lengua y vista un mismo uniforme, esa no es nuestra igualdad. Aspiramos a un mundo en que cada uno se construya a sí mismo en solidaridad con los otros, que cada cual elija libremente los elementos de su identidad y que la misma jamás incida en la opresión de unos sobre otros.

Quizás aquí esté la esencia de este escrito, es decir, cuál discusión es la que quisiéramos invitar a pensar. No niego que existan factores de identidad cultural de carácter colectivo que sean compatibles con las ideas anarquistas. Tampoco siento que la creación de identidad sea un proceso exclusivamente individual –por algo se critica la construcción forzada de la misma–. Mas bien pongo énfasis en la forma en que dicha información es recibida y asimilada por las personas. Si es de forma acritica y pasiva, indudablemente sostendré que estamos frente a una imposición, ante un acto de autoritarismo (más allá de si nuestra identidad sea o no oprimida por otra). E insisto, puede que ese adoctrinamiento esté acompañado de todos los amores imaginables, pero eso no lo exime de su carácter no escogido. De igual forma, es claro que toda decisión individual está mediada por las ideas que nacen en la mente de un individuo inserto en una realidad concreta particular, con un universo de alternativas limitadas. Esto último pondría en duda la supuesta autonomía en la elección de los elementos propios de identidad, en tanto nuestro horizonte de elecciones generalmente ya está limitado por nuestro lugar en el Mundo (cultural, político, económico, etc.) Sin embargo, escoger, y aún haciéndolo frente a alternativas escasas, parece ser más coherentemente anarquista que dejarse imponer y reproducir sin criticar costumbres y culturas que provienen de terceros.

Y hasta acá llegamos. Reconociéndonos ignorantes en varias materias, esperamos que estas líneas contribuyan

al necesario debate entre naciones y anarquismos.
Manuel de la Tierra Santiago de la Región chilena.

VIRGILIA D'ANDREA (1888—1933), anarquista y poeta italiana, escribe este bello texto para *Umanità Nova* en 1932.



los vencidos que no mueren (1932)

Anarquía significa la destrucción de la miseria, el odio, la superstición, y la abolición de la opresión del hombre por el hombre; es decir, la abolición del gobierno y el monopolio de la propiedad. La individualidad humana es un mundo profundo y misterioso que puede encerrar en sí toda visión de nuevos horizontes de variados y distintos sentimientos y afectos; por lo tanto el individuo, esta parte vital de la vasta armonía universal, debe poder dar libre escape a sus propias inspiraciones, debe tener la oportunidad de intentar toda vía que vea plena de luz y promesa. Debe ser libre de desarrollar sus actividades, inclinaciones y capacidades, sus energías a veces esotéricas, que siente palpitar en sí, todas ellas mutables en el espacio y el tiempo. Debe sentirse árbitro de su propio destino y dirigir el timón de su propia existencia hacia el puerto que sea el supremo sueño de su vida. Los gobiernos, las religiones, las patrias, la moralidad, en sus propios intereses, no solo no reconocen aspiración individual alguna, sino que las violan y sacrifican. Los gobiernos oprimen al individuo. Las religiones obstruyen sus facultades racionales. Las patrias le empujan hacia el cataclismo y vórtice de la guerra. La moral le sofoca con imposiciones y deberes que están en contraste directo con sus necesidades e inclinaciones naturales. Estamos convencidos de que el ser humano jamás será liberado si está atado espiritualmente a los prejuicios de dioses, moralidades o cualquier forma de dominación o subyugación. Por ende, nuestra lucha es por liberarle de las garras de estas terribles restricciones intelectuales y económicas. Nos rebelamos contra la sociedad que despóticamente clama el derecho criminal de disponer de sus miembros. El ser humano debe cambiar radicalmente las nociones que han sido clavadas en su cerebro con el martillo del hábito y de siglos de esclavitud, tales como: “Sin jefes nadie trabajaría,” “Nada florece sin

Dios,” y “La vida social es imposible sin gobierno.” Todo lo que es bello y grandioso es logrado por la peligrosa marcha de la humanidad, y siempre contra Dios, amos y gobierno. La llama del pensamiento, la magnificencia del arte, los descubrimientos maravillosos, la audacia de las invenciones pertenecen a períodos revolucionarios, cuando la humanidad, cansada de las cadenas de sus restricciones, las destroza, y se detiene ebria para respirar la brisa del más vasto y libre horizonte. A quienes afirman que sin gobierno, legislación y represión, necesarios para que la ley se respete y los transgresores sean castigados, habrá desorden y delincuencia, les contesto: Miren a su alrededor, ¿no pueden ver el temible desorden en todo dominio de la vida social. Desorden que reina a pesar de la autoridad que gobierna y de la ley que reprime? ¿No pueden ver que el incremento de regulaciones hace a la legislación más severa, el dominio de la represión se extiende, y la inmoralidad, la humillación, los crímenes y las faltas se multiplican? Y el espectáculo de injusticias, tan repugnantes, está ante nosotros, torturando nuestra alma y nuestra vida. La toma del poder, el contacto con él, el apoyarlo, bajo cualquier pretexto de bandera, celebridad, homenaje a un espejismo o principio, a pesar de toda apariencia, a pesar de las trilladas y repetidas fórmulas, traen degeneración en todo tiempo y lugar, a personas, grupos y partidos. Lejos de ser estímulo del progreso, se vuelven fuerzas del conservadurismo. Y pronto, puesto que el mundo marcha independiente de éstos, se tornan en causas de reacción. El poder usa lo peor en el ser humano y lo peor entre los seres humanos; eleva, premia y exalta al vil y al servil, y odia y castiga la independencia y dignidad personal.

Nos preguntan: ¿Cuándo dominarán los anarquistas? Dominaremos nunca. Hasta el momento (su lejanía depende de cuán distantes estén vosotros de nosotros) de la realización de una sociedad basada en contratos libres y voluntarios, en la que nadie pueda imponer su voluntad sobre otros porque la asociación será libre y ocupada en el crecimiento y desarrollo en vez de en el sacrificio del individuo, estaremos siempre en nuestro lugar, junto a quienes, como nosotros, no quieren ser oprimidos, ni oprimir, y quienes quieren hacer avanzar a quienes son oprimidos. Seguiremos fuera de todo gobierno y contra todo gobierno para indicarle a las personas la vía a su propia liberación, donde tomarán en sus propias manos su propio bien y felicidad. Nos preguntan nuevamente: ¿No serán entonces siempre vencidos? No! Es sólo que no nos engañamos con que para vencer debamos tomar el lugar del dominador vencido. Aún si la Anarquía no puede realizarse hoy, mañana, o tras siglos, lo esencial para nosotros es marchar hacia la anarquía hoy, mañana y siempre. Todo golpe a la institución de la propiedad privada o al gobierno; toda exposición de sus mentiras,

toda actividad humana que pueda quitársele al control de la autoridad, todo esfuerzo por elevar la consciencia de las personas incrementando el espíritu de iniciativa y solidaridad, es un paso hacia la anarquía. Requerimos discriminar entre progreso real hacia nuestro ideal y no confundirlo con reformas legales hipócritas, que, bajo el pretexto de la mejora inmediata, distrae a las personas de la lucha contra la autoridad y tiende a paralizar sus actividades, con la esperanza de que algo puede lograrse con la bondad de amos y gobiernos.

NICOLAS HARDY WALTER (1934–2000) fue un escritor, orador y activista británico, anarquista y ateo. Uno de sus libros más celebrados, *Sobre el anarquismo* (1969), fue traducido a múltiples lenguas. El texto a continuación está basado en una charla ofrecida en la South Place Ethical Society el 14 de julio de 1991. Además sirve un doble propósito: está lleno de referencias a personajes y eventos históricos. Recomendamos además otro texto que dedica notables palabras a este tema, de Herbert Read, «La Filosofía del Anarquismo». Asimismo, «Anarquismo y religión: otra vuelta de tuerca», de Capi Vidal (donde a su vez reseña a otros entendidos compañeros como Charles Malato, Aníbal D'Auria y al mismo Read).



Traducción y edición al castellano: @rebeldealegre

anarquismo y religión

Para el propósito presente, el anarquismo se define como la ideología política y social que señala que los grupos humanos pueden y han de existir sin autoridad instituida, y especialmente como el movimiento anarquista histórico de los últimos doscientos años; y la religión se define como la creencia en la existencia e importancia de seres sobrenaturales, y especialmente como el sistema prevaleciente Judeo-cristiano de los últimos doscientos años. Mi tema es la pregunta: ¿Hay una conexión necesaria entre los dos, y de ser así, cuál es? Las respuestas posibles son las siguientes: puede que no haya conexión alguna, si es que las creencias sobre la sociedad humana y

la naturaleza del universo son más bien independientes; puede que haya una conexión, si es que tales creencias son interdependientes; y, si hay una conexión, puede ser positiva, si es que el anarquismo y la religión se refuerzan el uno al otro, o negativa, si es que el anarquismo y la religión se contradicen el uno al otro.

La suposición general es que hay una conexión negativa lógica, porque la autoridad divina y humana se reflejan la una a la otra; y psicológica, porque el rechazo a la autoridad humana y divina, de la ortodoxia política y religiosa, se reflejan la una a la otra. De este modo, la *Encyclopedie Anarchiste* francesa (1932) incluye un artículo sobre el Ateísmo de Gustave Brocher: «Un anarquista, que no quiere a ningún amo todopoderoso sobre la tierra, ningún gobierno autoritario, debe necesariamente rechazar la idea de un poder omnipotente al cual todo debe estar sujeto; si es consistente, debe declararse ateo.» Y el número centenario del periódico anarquista británico *Freedom* (Octubre de 1986) contiene un artículo de Barbara Smoker (presidenta de la National Secular Society) titulado, «Anarquismo implica Ateísmo». A decir verdad, históricamente, la conexión negativa ha sido ciertamente la norma que los anarquistas sean en general no-religiosos y con frecuencia anti-religiosos, y el lema estándar anarquista es la frase acuñada por el socialista (no-anarquista) Auguste Blanqui en 1880: «¡Ni dieu ni matre!» (¡Ni Dios ni amo!). Pero la respuesta completa no es tan simple.

Por eso es razonable señalar que no hay conexión necesaria. Las creencias sobre la naturaleza del universo, de la vida en este planeta, de esta especie, del propósito y los valores y la moral, y así, pueden ser independientes de las creencias sobre lo deseable y lo posible de la libertad en la sociedad humana. Es muy posible creer a la vez que hay una autoridad espiritual y que no debiese haber una autoridad política. Pero es también razonable argumentar que hay una conexión necesaria, sea positiva o negativa. El argumento por una conexión positiva es que la religión tiene efectos libertarios, aún si las iglesias establecidas raramente los tienen. La religión puede frenar a la política, la iglesia puede equilibrar al Estado, la sanción divina puede proteger a los oprimidos. En la Grecia clásica, Antígona (en el mito de Edipo) apela a la ley divina en su rebelión individual contra la ley humana del rey Creonte.² Sócrates (la máxima figura en el pensamiento griego) apeló al demonio divino dentro suyo para inspirar su juicio individual. Zenón (el fundador de la escuela Estoica de filosofía) apeló a una autoridad superior al Estado. En el Judaísmo, los Profetas del An-

²En la obra *Antígona* (c. 440 a.e.c.) de Sófocles, Creonte dice por cierto en respuesta a su rebelión, «No hay mayor mal que la anarquía», uno de los usos más tempranos de la palabra en el doble sentido peyorativo.

tigo Testamento desafiaron a los Reyes y proclamaron lo que se conoce como el “Evangelio Social”. Uno de los textos más elocuentes en la Biblia es la oración de Ana cuando concibe a Samuel, de la que se hace eco en la oración de María cuando concibe a Jesús, el Magnificat:

Proclama mi alma la grandeza del Señor, y se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador... Él hizo proezas con su brazo: dispersó a los soberbios de corazón, derribó del trono a los poderosos y enaltecó a los humildes, a los hambrientos los colmó de bienes y a los ricos los despidió vacíos.

En el Cristianismo, Jesús vino por los pobres y débiles, y los primeros cristianos resistieron al Estado Romano. Cuando el Cristianismo se volvió la ideología establecida, los herejes religiosos desafiaron tanto a la Iglesia como al Estado. Las herejías medievales ayudaron a destruir el antiguo sistema: los Albigenses y los Valdenses, los Hermanos del Libre Espíritu y los Taboritas en Bohemia, los Anabaptistas en Alemania y Suiza.

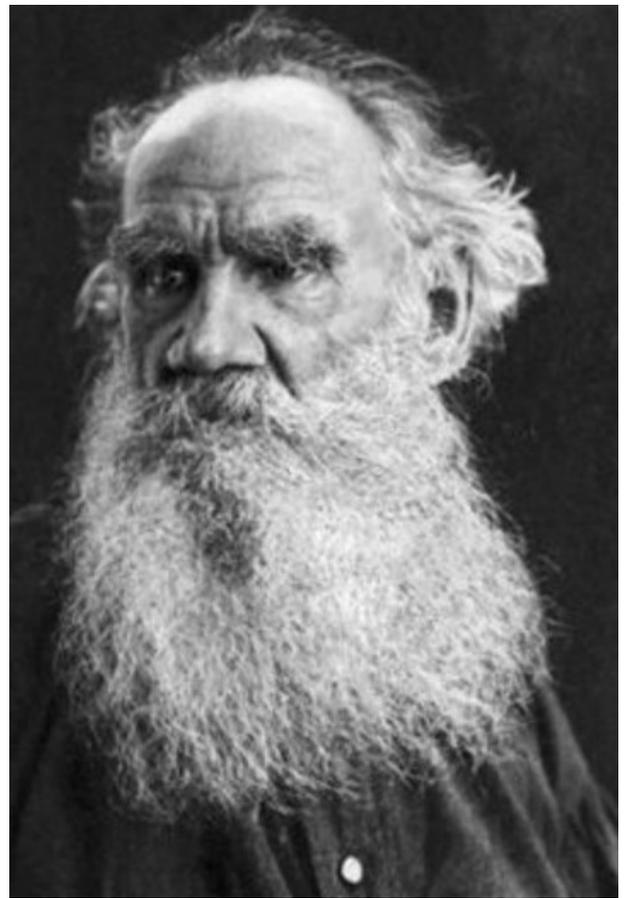
Este patrón puede verse en Gran Bretaña. John Ball, el ideólogo de la Revuelta de los Campesinos de 1381, fue un sacerdote que proclamó en un sermón a los rebeldes: «Las cosas no irán bien hasta que no haya ni amo ni esclavo.» Más adelante, el disentimiento religioso condujo al disentimiento político, y los extremos Puritanos en la Revolución Inglesa de 1649–1659 fueron los pioneros en la tradición nativa del anarquismo. Gerrard Winstanley, el ideólogo de los Diggers o True Levellers, que se acercaron más al anarquismo que nadie antes de la Revolución Francesa, pasaron dentro de pocos años desde citar la Biblia a invocar a «el gran Creador, la Razón». La tradición continuó con los Ranters y los Seekers, los Cuáqueros y los Shakers, y más tarde con los Universalistas y Unitarios, y puede verse en el movimiento moderno por la paz.

El argumento por una conexión negativa es que la religión respalda a la política, la Iglesia respalda al Estado, los oponentes a la autoridad política también se oponen a la autoridad religiosa. En la Grecia y Roma clásicas, los escépticos de la religión Protágoras, Diógenes, Epicuro, Lucrecio, Sexto Empírico fueron los reales liberadores (y lo mismo cierto en la India Antigua y China). En el Judaísmo, Dios es la figura arquetípica de la autoridad (masculina), el Estado Judío era una teocracia gobernada por sacerdotes, y los pocos buenos Profetas (y los buenos Rabbis que les seguían) han de ser vistos como disidentes. En el Cristianismo, Pablo dijo a sus seguidores que «los poderosos son ordenados por Dios», la Iglesia y el Estado representan juntos las “dos espadas” del Evangelio de Lucas, y los buenos cristianos han sido rebeldes contra lo eclesiástico tanto como contra el poder secular los herejes y escépticos, esprits forts, y libertinos, los

librepensadores y filósofos, Jean Meslier y Denis Diderot (ambos deseaban ver «al último rey estrangulado con las tripas del último sacerdote») y Voltaire (cuyo lema era «Ecrasez l'infeme!»), Thomas Paine (el pionero del librepensamiento y también de la sociedad libre, el oponente al sacerdocio como también a los reyes) y Richard Carlile (quien cambio hacia el ateísmo y el anarquismo), y muchos más en el movimiento histórico del librepensamiento.

En el movimiento anarquista histórico, estas dos actitudes existen juntas. El anarquismo revolucionario, como el socialismo revolucionario, tiene rasgos cuasireligiosos expresados en el irracionalismo, el utopianismo, el milenarismo, el fanatismo, el fundamentalismo, el sectarianismo, y así. Pero el anarquismo, como el socialismo y el liberalismo, también tiene rasgos anti-religiosos, todas ideologías políticas modernas que tienden a asumir el rechazo a toda creencia y autoridad ortodoxa, y es el ejemplo supremo de disentimiento, descreencia, y desobediencia. Todo pensamiento progresivo, culminando en el humanismo, depende del supuesto de que cada uno de los seres humanos tiene el derecho a pensar por sí mismo; y toda política progresiva, culminando en el anarquismo, depende del supuesto de que cada uno de los seres humanos tiene el derecho a actuar por sí mismo. (Algo valioso de mencionar es la conexión del anarquismo, como del liberalismo y el socialismo, con la religión alternativa de la francmasonería, a la cual han pertenecido varios anarquistas como Proudhon, Bakunin, Louise Michel, Ferrer, Volin, Lorenzo y demás). No hay duda de que la vena prevaleciente dentro de la tradición anarquista es la oposición a la religión. William Godwin, autor de *Enquiry Concerning Political Justice* (1793), el primer texto sistemático de política libertaria, fue un ministro Calvinista que comenzó por rechazar el Cristianismo, y pasó por el deísmo al ateísmo y luego a lo que más adelante se llamó agnosticismo. Max Stirner, autor de *El Único y su Propiedad* (1845), el texto más extremo de política libertaria, comenzó como un ateo Hegeliano-de-izquierda, post-Feuerbachiano, rechazando los “fantasmas” de la religión como así también la política incluyendo el fantasma de la “humanidad”. Proudhon, la primera persona en llamarse a sí mismo anarquista, quien fue conocido por decir, «La Propiedad es un robo», dijo también, «Dios es el mal» y «Dios es la X eterna». Bakunin, el principal fundador del movimiento anarquista, atacó a la Iglesia tanto como al Estado, y escribió un ensayo que más tarde publicarán sus seguidores como *Dios y el Estado* (1882), en el que invierte el famoso dicho de Voltaire y proclama: «Si Dios realmente existiera, tendría que ser abolido.» Kropotkin, el más conocido escritor anarquista, fue un hijo de la Ilustración y la Revolución Científica, y asu-

mió que la religión sería reemplazada por la ciencia y que tanto la Iglesia como el Estado serían abolidos; se preocupó en particular del desarrollo de un sistema secular de ética que reemplazara a la teología sobrenatural con la biología natural. Errico Malatesta y Carlo Cafiero, los principales fundadores del movimiento anarquista italiano, ambos venían de familias librepensadoras (y Cafiero estuvo involucrado en la National Secular Society cuando visitó Londres durante la década del 1870). Élisée y Élie Reclus, los más amados anarquistas franceses, eran hijos de un ministro Calvinista, y comenzaron por rechazar la religión antes de moverse hacia el anarquismo. Sébastien Faure, el más activo orador y escritor del movimiento francés por medio siglo, iba a pertenecer a la Iglesia y comenzó por rechazar el Catolicismo y pasar del anti-clericalismo y el socialismo hacia el anarquismo. Andre Lourot, un importante individualista francés anterior a la Primera Guerra Mundial, fue entonces un importante librepensador por medio siglo. Johann Most, el más conocido anarquista alemán por un cuarto de siglo, que escribió feroces panfletos sobre la necesidad de la violencia para destruir la sociedad existente, también escribió un feroz panfleto sobre la necesidad de destruir la religión sobrenatural llamado *La Peste Religiosa* (1883). Multatuli (Eduard Douwes Dekker), el gran escritor holandés, fue un importante ateo como también anarquista. Ferdinand Domela Nieuwenhuis, el más conocido anarquista holandés, fue un ministro Calvinista que comenzó por rechazar la religión antes de pasar por el socialismo en vías al anarquismo. Anton Constandse fue un importante anarquista y librepensador holandés. Emma Goldman y Alexander Berkman, los más conocidos anarquistas judíos norteamericanos, comenzaron por rechazar el Judaísmo y pasaron por el populismo hacia el anarquismo. Rudolf Rocker, el líder alemán de los anarquistas judíos en Gran Bretaña, fue otro hijo de la Ilustración y habló y escribió de temas tanto seculares como políticos. En España, el más grande movimiento anarquista del mundo, que ha sido con frecuencia descrito como un fenómeno cuasi-religioso, fue de hecho profundamente naturalista y secularista y anti-Cristiano como anti-clerical. Francisco Ferrer, el famoso anarquista español asesinado judicialmente en 1909, fue mejor conocido por fundar la Escuela Moderna, que intentó dar educación secular en un país católico. Los líderes de los movimientos anarquistas en Latinoamérica casi todos comenzaron rebelándose contra la Iglesia antes de rebelarse contra el Estado. Los fundadores de los movimientos anarquistas en India y China todos tuvieron que comenzar por descartar las religiones tradicionales de sus comunidades. En los Estados Unidos, Voltairine de Cleyre fue (como sugiere su nombre) hija de librepensadores, y escribió y habló sobre temas secula-



Tolstoi fue el puente más claro entre cristianismo y anarquismo.

res tanto como políticos. Los dos anarquistas norteamericanos más conocidos hoy (ambos de origen judío) son Murray Bookchin, quien se autodenomina humanista ecológico, y Noam Chomsky, quien se autodenomina racionalista científico. Dos figuras prominentes de una generación más joven, Fred Woodworth y Chaz Bufe, son ateos militantes y anarquistas. Y así.

Este patrón prevalece en Gran Bretaña. No solo William Godwin sino casi todos los libertarios se han opuesto a la religión ortodoxa y a la política ortodoxa. William Morris, Oscar Wilde, Charlotte Wilson, Joseph Lane, Henry Seymour (quien fue activo en la National Secular Society antes de ayudar a fundar el movimiento anarquista británico), James Tochatti (quien fue activo en la British Secular Union antes de volcarse al socialismo el anarquismo), Alfred Marsh (el hijo del yerno de G. J. Holyoake, quien fundó el movimiento secularista), Guy Aldred (quien rápidamente pasó del Cristianismo evangélico al secularismo y el socialismo, hacia el anarcosindicalismo), A. S. Neill (cuya obra educativa se opuso a la ortodoxia religiosa y ética tanto como a la ortodoxia política y social), y así. Y por supuesto Shelley es el poeta laureado de ateos y anarquistas.

Ha habido pocos estudios serios sobre psicología anarquista, pero aquellos que existen concuerdan en que el primer paso hacia el anarquismo es con frecuencia

el rechazo a la religión. No obstante, hay bastantes excepciones a esta regla. En Gran Bretaña, por ejemplo, Edward Carpenter fue un místico, Herbert Read veía al anarquismo como una filosofía religiosa, Alex Comfort pasó del humanismo científico al cuasi-religioso, Colin MacInnes veía al anarquismo como una especie de religión; en los Estados Unidos, Paul Goodman rechazó el Judaísmo pero retuvo una especie de religión, y el absurdo del New Age ha infectado a anarquistas tanto como a otros radicales. Pero la gran excepción es el fenómeno del anarquismo Cristiano y el anarco-pacifismo religioso. Por sobre todo, León Tolstói, quien rechazó todas las ortodoxias, tanto de la religión como de la política, ejerció doble presión hacia el anarquismo “aunque siempre repudió al movimiento anarquista” y hacia la religión empujando a los cristianos hacia su versión idiosincrática del anarquismo tanto como empujó a los anarquistas hacia su versión idiosincrática del Cristianismo. Influyó a los movimientos occidentales por la paz (incluyendo a figuras como Bart de Ligt y Aldous Huxley, Danilo Dolci y Ronald Sampson), y también a movimientos del Tercer Mundo (especialmente India, incluyendo a figuras como M. K. Gandhi y J. P. Narayan). Un desarrollo similar en los Estados Unidos es el movimiento del trabajador católico (incluyendo figuras como Dorothy Day y Ammon Hennacy).

La conclusión entonces es que hay por cierto una fuerte correlación entre anarquismo y ateísmo, pero que no es completa, y no es necesaria. La mayoría de los anarquistas son no-religiosos o anti-religiosos, y la mayoría toma su ateísmo por hecho, pero algunos anarquistas son religiosos. Hay por lo tanto varias perspectivas libertarias válidas sobre la religión. Tal vez la más persuasiva y productiva es aquella expresada por Karl Marx (antes que se hiciera “marxista”) en el famoso pasaje de su ensayo «Hacia la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel» (1884):

La miseria religiosa es, a la vez, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. La abolición de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es necesaria para su real felicidad. La demanda por renunciar a las ilusiones sobre su condición es la demanda por renunciar a una condición que requiere de ilusiones. La crítica de la religión es por lo tanto un embrión de la crítica del valle de lágrimas cuyo halo es la religión.

La verdadera actitud anarquista hacia la religión es por seguro atacar no tanto a la fe o a la Iglesia como a qué es lo que hay en tantas personas que requieren de la

fe y la Iglesia, tal como la verdadera actitud anarquista hacia la política es por seguro atacar no tanto a la obediencia o al Estado como a qué es lo que hay en tantas personas que requieren de la obediencia y del Estado, la voluntad de creer y la voluntad de obedecer. Y la última esperanza anarquista sobre la religión y la política es que, tal como la Iglesia alguna vez pareció ser necesaria para la existencia humana pero ahora se marchita, así el Estado aún parece necesario para la existencia humana pero también se marchitará, hasta que ambas instituciones desaparezcan finalmente. Puede que aún terminemos Sin Dios Ni Amo!

Nicolas Walter, 1991

armand guerra, tipógrafo, anarquista y cineasta español



La vida de Armand Guerra, tipógrafo, anarquista y cineasta español, es particularmente difícil de rastrear. Cuando murió, en marzo de 1939 en París, después de haber huido de España, caída en manos de Franco, no tenía ni siquiera documentos de identidad encima. Precisamente en la calle de la embajada, a donde se dirigía para obtener nuevos documentos, se detuvo su camino. Era un viajero cansado que desapareció casi sin equipaje. Las primeras filmotecas empezaban a nacer, pero sus películas ya habían desaparecido. En 1942, en Perpignan, cuando los nazis invadieron el sur de Francia, su compañera hizo desaparecer los últimos escritos que le quedaban, temiendo que el pasado de este anarquista, que había vivido durante más de diez años en Alemania,

aflorase de nuevo y pudiera ser el pretexto de ulteriores represalias. Durante más de cincuenta años Armand Guerra permaneció en el olvido, hasta que una de sus películas, *Carne de fieras*, se descubre en 1992 por la filмотeca de Zaragoza. Su itinerario, podemos reconstruirlo, mejor o peor, a través de sus artículos en la prensa libertaria, en revistas de cine, a través de los archivos policiales y de las filмотecas. Armand Guerra, cuyo verdadero nombre era José Estivalis, nació en Liria, cerca de Valencia, el 4 de enero de 1886, su padre era campesino y su madre se ocupaba de un hermano mayor de cinco años, Vicente. Niño de buen corazón, es internado en el seminario de Valencia, experiencia de la que madurará un feroz anticlericalismo. Comenzó a trabajar en una tipografía de Valencia a los trece años, hacia 1899, para pasar después con su hermano a otro taller de la ciudad. Hacia 1907, una huelga de tipógrafos lo llevó a prisión. Según fuentes de la policía, inmediatamente después habría embarcado para las Antillas. Como quiera que sea, en 1908, siempre con su hermano, se trasladó a París donde toma contacto con los anarquistas. En 1909, frecuentó las reuniones del grupo anarquista Germinal de Ginebra y mantiene correspondencia con Pedro Vallina, médico anarquista español, entonces refugiado en Londres. Entre 1910 y 1914, colaboró regularmente en *Tierra*, semanario cubano publicado en La Habana, igualmente escribió en *Le Réveil*, semanario anarquista suizo, publicado por Bertoni, con el seudónimo de Silavitse, anagrama de su propio nombre. Armand no se detenía nunca: en febrero de 1911 atravesó Italia a la vez que Egipto para reunirse en El Cairo con una pequeña comunidad anarquista italiana, agregada en torno a una tipografía situada en pleno centro, cerca del bazar El Muski. Allí participó en la publicación de un periódico trilingüe, *L'Idea*, en italiano, francés y griego. Cuando se prohibió su publicación en árabe, dejó El Cairo, donde había pensado «poder sembrar la rebelión». Comenzó, entonces, un largo periplo en barco de Estambul a Braila (Rumanía) y Salónica, durante el que fue constantemente vigilado por la policía. Se llegó incluso al punto de ordenarle dejar el barco prohibiéndole a la vez bajar a tierra. Ante tales contradicciones, el mismo capitán de la nave lo protegió... De vuelta a Francia, en Toulouse, primero, y en Deauville después, redactó algunos artículos acerca de sus movidos viajes. Un libro titulado *Stefanoff*, plagado de sus recuerdos, fue publicado en Cuba en 1914 (hasta hoy no ha sido encontrado ni siquiera un ejemplar). En los períodos estivales trabajó en una tipografía de Deauville, en el número 40 de la rue du Casino. Precisamente en el verano de 1912, en una playa de Deauville, los operadores de la Gaumont consiguieron realizar (mediante una técnica muy compleja, que después fue abandonada) las primeras imágenes anima-

das en color de la historia del cine. De vuelta a París, en 1913, realizó una película para la firma Eclair, *Un grito en la jungla*, que fue observada por Bidamant, entonces secretario de la Unión de Sindicatos de Francia. Le propusieron rodar películas de carácter social. Será la aventura del *Cinema du peuple*, en el curso de la que apareció por primera vez su seudónimo, Armand Guerra. En la época en la que rodó sus películas con *Cinema du peuple* (*Les misères de l'aiguille*, *Le Vieux Docker*, *La Commune*) vivía en rue des Vignerons en Vincennes, exactamente frente a la gran fábrica Pathé. Como tipógrafo trabajó en la Maison de la presse, en el 16 de rue du Croissant en París (la placa en el edificio existe todavía), la calle en la que se imprimían gran parte de los periódicos y que hacía esquina con aquella, donde el 31 de julio de 1914 fue asesinado Jean Jaurès ante los ojos de Nono (Jean Vigo), otro futuro cineasta querido por los libertarios. Según los informes policiales de la época, se le creía casado con Jeanne Marquès, hermana mayor de Marcelle Capy, redactora de *Bataille Syndicaliste*, que se haría conocer posteriormente por sus escritos feministas y pacifistas. Su película *La Commune* se convirtió en el argumento de una obra del pintor anarquista Maximilien Luce. Armand Guerra continuó describiendo en *Tierra* el desarrollo del *Cinema du peuple* y, gracias a él se promueve en la misma revista una suscripción para mantener esa actividad cinematográfica (suscripción que aparece al lado de otra encaminada a mantener a los revolucionarios mexicanos reunidos en torno a los hermanos Flores Magón). El antimilitarismo de Armand Guerra fue probablemente el origen de su expulsión de Francia, mediante una orden ministerial del 27 de septiembre de 1915. Desde 1909 en adelante fue vigilado por la publicación en Niza del periódico *Tierra y Libertad*, del que había sido director y redactor. Después de la Semana Trágica de 1909 en Barcelona los periódicos anarquistas fueron prohibidos en España. He aquí por qué, como hacía por ejemplo Armand Guerra, ciertos periódicos eran impresos en Francia y después enviados a España. A partir del primero de noviembre de 1915, Guerra comenzó a trabajar en Lausana como tipógrafo. La propietaria que le alquilaba la casa confirmó que recibía «una gran cantidad de periódicos que tenían por tema la anarquía y el libre pensamiento». A finales de 1917, emprendió las relaciones con el cine creando en Madrid, una empresa propia, la Cervantes Films. Después de realizar seis películas abandonó el proyecto por razones que todavía desconocemos (posiblemente financieras), ya que la mayor parte del tiempo rodaba en exteriores, haciendo así el costo de sus producciones mucho más alto de los habituales que todavía trabajaban en estudio). La mayor parte de estas películas estaban inspiradas en historias de gitanos y toreros, temas muy convencionales

que gustaban al público de la época. Sin embargo, *La maldición de la gitana* se había realizado también para fustigar las supersticiones de una España muy creyente. En 1920, volvió con su hermano Vicente a Lausana, para seguir después a Berlín. Comenzó entonces un largo período, de 1920 a 1931, durante el que realizó todo tipo de trabajos relacionados con el cine: autor, director, traductor de guiones (Armand Guerra hablaba correctamente siete lenguas). Berlín, en aquellos tiempos estaba intentando competir con Hollywood y sus directores –Pabst, Mumau, Ernst Lubitsch, Fritz Lang, Robert Siodmak, Billy Wilder...– hicieron prestigioso el cine de Weimar. En 1925, actuó en una película de Hans Neumann, *Sommernachtstraum* (Sueño de una noche de verano) junto con otro actor libertario muy conocido por los cinéfilos, Alexander Granach. Como ya había hecho otro anarquista español, Valeriano Orobón Fernández, también Guerra trabajó durante los años veinte en traducciones de las guiones para una productora hispano-alemana, la Filmofono. En esta época fueron frecuentes sus idas y venidas entre Berlín y España. El 2 de mayo de 1926, presentó un preestreno del cine sonoro que el periódico Diario de Valencia de 15 de mayo de 1926 calificó como un importante «acontecimiento científico». El mismo año filmó *Luis Candelas, el bandido de Madrid* y después *Batalla de damas* (1927). *Die geschenkte loge* (La logia ofrecida, 1928) fue censurada por la censura alemana con el pretexto de que un jardinero, dispuesto a regar, daba la impresión de orinar: la película no pasó nunca a las pantallas. Armand Guerra se convierte también en corresponsal para Berlín de *Popular Film*, una revista de cine de Barcelona cuyo director no era otro que su amigo Mateo Santos (el mismo que el 20 de julio de 1936 realizó para la CNT el primer documental de la revolución española). En 1930, le llega a Guerra una propuesta para trabajar en España por la productora de una película que estaba insatisfecha con el director inicial, que le propone continuar el rodaje de *El amor solfeando*, es en esta ocasión cuando dirigió a la célebre Imperio Argentina. En 1931 con el apoyo de su hermano, adquirió terrenos en Valencia para construir unos estudios cinematográficos, pero después de la renuncia de los otros socios, el proyecto fracasó. A causa de las nuevas leyes proteccionistas dejó definitivamente Berlín y se estableció en Madrid para reunirse con los que amaba, Isabel Anglada, con la que tuvo después una hija, Vicenta. En 1934, actuó en el papel de un payaso en *La alegría* que pasa de Sabino Antonio Micon. El golpe franquista de julio de 1936, contrarrestado por la revolución libertaria, lo coge en mitad del rodaje de su película *Carne de fieras*. Armand Guerra escribirá recuerdos detallados de este período en *A través de la metralla*. El documental de Ezequiel Fernández, *Armand Guerra, requiem por un*

cineasta español, evoca de manera precisa el contexto en que fue rodada esta película, la última ficción de Guerra. En efecto, inmediatamente después de haber terminado el rodaje de *Carne de fieras*, con su equipo documentó la revolución española para la CNT-FAI. Una carta suya, fechada el 17 de diciembre de 1936 y encontrada en los archivos de la CNT, nos informa entre otras cosas de que se ofreció en vano para realizar una película sobre Durruti. A finales de 1936, la CNT necesitó de su talento de orador y Guerra debió abandonar por tanto la filmación. Conferenciante brillante, Armand Guerra ya había hablado en nombre de los anarquistas españoles el 1º de mayo de 1914 en París. Así, en los primeros meses de 1937 mientras sus reportajes Estampas guerreras se proyectaban en Madrid, participó sin descanso en una serie de conferencias en el sur de Francia hablando, siempre por cuenta de la CNT, junto a su amigo Manuel Pérez, del que había traducido el opúsculo *Cuatro meses de barbarie, Mallorca bajo el terror fascista*. Y a los que lo pinchaban diciendo que México no era el único país que donaba armas a España, respondía que la URSS jamás había donado armas, sino que las había vendido. Encarcelado del 8 de abril al 26 de agosto de 1938 por el SIM (Servicio de Inteligencia Militar, de mayoría comunista) en el barco Uruguay, en el puerto de Barcelona y después bajo arresto domiciliario, escribió al Secretario General de la CNT, Mariano Vázquez, pidiéndole que interviniera para liberarlo. En febrero de 1939, consiguió embarcarse para Sète y después escaparse de los campos de concentración, los únicos lugares que el gobierno socialista francés había concebido para acoger a los antifascistas españoles. Menos de un mes más tarde, después de haberse encontrado con su familia en Saint-Mandé, el 10 de marzo de 1939 moría a causa de un aneurisma. En su máquina de escribir quedaba el esbozo incompleto de un guión... ¿Fue un buen director Armand Guerra? Desgraciadamente ninguna otra película ha sido descubierta, después de la de 1992, en las filmotecas... y es muy difícil hacerse una opinión del valor artístico de su trabajo, ya que sólo se han encontrado pequeños fragmentos de sus primeras películas, es decir las realizadas con los medios más míseros. La última, sin embargo, *Carne de fieras*, tuvo que rodarla a toda prisa bajo las bombas (cuando faltaba de manera regular la luz) y con desgana porque no veía la hora de ir a filmar el frente.

El tirititero

Estabas al borde del abismo
y pensabas que ya era el final
pero cuando menos lo esperabas, zas
rompiste el cordón umbilical

Nací pendiente de un hilo
con un abrazo, una hostia,
una palabra, un alfabeto
y poco a poco me fueron moviendo
volviéndome a tojer los hilos

Hilo resistente, muy fino
diríase que invisible y prácticamente infinito

Sin querer se apoderó de mí el personaje
la voz dio conciencia al ser
pero no de estos cables
Decir soy yo, estoy aquí y ahora
no es suficiente para librarme de las ataduras

Un día miré al cielo y no tuve respuesta
me hicieron creer que contralaba mi cuerpo
pero no dejo de pensar
que tengo un pasajero dentro
¿Hasta dónde pueden llegar
los hilos que llevo?

Extrañas sombras me dan señales
Antaño creí que eran mis padres
Ellos están en la sombra
¿Quién son ellos?
Sombras en el poder

Adueñate de la sombra,
convértete en sombra
porque si rompes las cuerdas
el personaje morirá en la obra

Danza ortopédica maniqués con cabeza
gestos espasmódicos
de imprevisibles movimientos

El tirititero trabaja en la sombra
¿Dónde está el tirititero?
Es impronunciable su nombre
impronunciable...

¡La democracia es un títere del fascismo!
y yo un títere de mi sombra,
de mi inconsciente

Recuperemos nuestros personajes
recuperemos Lluerna Teatre

Testamento

Se apoderó de mí un sentimiento
al ver cómo hurgaban en los adentros
de seres cercanos
muertos.

¡Qué sentimiento!
Pensar en quemar mis papeles,
mis notas, mis pensamientos
porque cuando muera nadie me respetará
y todo el mundo querrá saber su lugar.
¿Por amor, por cariño? ¿Por qué lo harán?
Les moverá el morbo
de saber sobre un muerto.

¿Qué me puede importar
que se divulguen hechos tan vulgares?
No soy nadie especial,
no soy un parricida, ni un magnicida
aunque no me faltan razones
para ser un regicida.

Quemar después de escribir, muchas lo hacen,
tienen miedo que se les vean como cobardes.
Los años me acostumbraron y me enseñaron:

no hay mejor serenidad,
no hay mejor tranquilidad
que cuando no se tiene nada,
cuando no se tiene vida.

Haced cola en mi funeral,
haced cola para llevaros mis cosas,
hurgad en mis heridas morbosos sin piedad.
Mantened mi alma despierta
en vuestras fantasías
y corroborad vuestras más infames teorías.
“Ya lo decía yo que a este chico algo le pasaba”.

Y tus preguntas serán resueltas
en mis cuadernos
como la biblia contesta
al enigma de la vida en sus textos.
Interpretarás, todas interpretarán
y miles de verdades hallarás,
sectas por doquier se expandirán.
Mi legado será una tumba profanada,
mis seres queridos practicarán
la necrofilia con mis palabras.

Pero cuando llegue ese día, todo me dará igual,

podréis hacer lo que queráis con mi cuerpo,
un doble fisting anal, por ejemplo.
Podréis hacer lo que queráis con mis palabras,

tatuaros mis versos en el pecho
o a vuestro antojo manipularlas.

Nada me parecerá ridículo,
nada me parecerá correcto,
nada me parecerá,
parecerá nada
y así seré nada.
Ni tan siquiera polvo.

No os responderé, no os querré,
no os juzgaré en el más allá,
pero aquí la policía seguirá haciéndolo
mentiendo a la gente entre rejas.

Si queréis jugar a polis
cuando no esté este escritorzuelo,
si queréis investigar el origen de cada trauma
y de cada vez que cometí un delito, hacedlo.
¿Prefieres reescribir la historia, revisionista?
¿Prefieres quedarte con que este tipo
me caía bien o que era un gilipollas?

La historia siempre está manipulada.
Hitler es el icono del mal
simplemente porque perdió la guerra.
Dar voz a los oprimidos
no es descubrir qué sucedió.
No intentes indagar en mis textos
para saber quién soy.
Las guerras empiezan con mentiras.
Al final todas tenemos un pasado
y la palabra no siempre es
la mejor forma para contarlo.

Soy un pasajero
que no espera nada del más allá.
Mi lugar, el más acá.

Querida, tú te fuiste de aquí, a otro lugar
donde ya no alcanzan los versos.
Y aún así fantaseo,
pero no te engañes,
aunque no lo creas
aprendemos de las locuras
y de los besos.

Hoy es un día de flores para los muertos.

¡el criminal es el elector!

Las razones o causas identificadas respecto del por qué los hombres, “animales políticos” según Aristóteles, son empujados a elevar, venerar y defender a sus explotadores, a tiranos y verdugos, pueden ser tantas mientras así las puedan albergar y potenciar las distintas concepciones de fondo o marcos teóricos que se han expresado a través de la historia. Determinismos de distinto sustrato, biológico, histórico, psicológico, social o cultural – aún enfrentados entre sí – mas todos de acuerdo en la posibilidad de reconocer las causas de los fenómenos y en predecir futuros eventos, han servido de marco para distintas respuestas al problema de la “servidumbre voluntaria” (tan bien nominada por Étienne de La Boétie), puntos de vista en que la libertad del individuo adquiere siempre un status relativo. Una concepción distinta al determinismo sería la que apela a la libertad absoluta: el individuo es un ser creativo, un agente moral (o quizás más allá de la moral) que libremente dispone las condiciones de su existencia. La realidad podría ser caracterizada por la apertura, por el caos no determinista, por la ausencia de leyes que rijan el destino de las cosas. Se sigue de esto que la responsabilidad de lo que existe recaería en los individuos, no como un todo (inaceptable generalización) sino como complejo entramado de átomos existenciales, a la vez que en sus manos estaría cambiar las condiciones de existencia. En coherencia con esta concepción están términos como posibilidad, apertura, proyección, probabilidad, pluralismo. Inmediatamente retrotraen a autores como Popper, Feyerabend e I. Berlin, a ciertas formas de existencialismo, entre los que podríamos ubicar a Nietzsche o Stirner y, como no, a los anarquistas, especialmente a los individualistas europeos, quienes se reclaman especialmente de estos dos filósofos.

Respecto de la referencia a Nietzsche y Stirner como “anarquistas individualistas”, es sin duda un exceso derivado de la falta de conocimiento respecto de la obra de cada uno. Obviamente que las lecturas de sus trabajos pueden haber inspirado experimentos ideológicos variados, doctrinas o catecismos, tanto como cualquier lectura, especialmente aquellas de autores que no sistematizaron sus perspectivas y desarrollos. Sin embargo, las posibilidades interpretativas de la apelación a la libertad absoluta, oscilan entre un individualismo existencialista y romántico, más bien vinculado al ensamble de ideas que ejecuta un artista improvisador, y el liberalismo.

Las consignas contenidas en el texto de Albert Libertad, “¡El criminal es el elector!”, probablemente se encuentren en la mente de muchos de los que más resienten la debacle socio-económica. Cuando un autócrata, su sequito y su catecismo, refuerzan las condiciones de

existencia y expresión que reproducen un cuerpo social de por sí desequilibrado, la lógica que arrebató los razonamientos del sujeto de allí desprendido, condena el carácter del individuo que gobierna como de sus presuntos defensores.

Albert Libertad fue un anarquista individualista que vivió en Francia entre 1875 y 1908. Fue abandonado por sus padres y creció al amparo de la asistencia pública en la ciudad de Bordeaux (lo que según Jean Genet era mejor que una familia tradicional). Una curiosa anécdota de su vida es que, debido a una enfermedad contraída en su niñez, debió usar muletas, ¡las que usaba como armas contra la policía! A los 21 años llega a París, donde inmediatamente se involucra con círculos anarquistas. Miembro de varios grupos anarquistas y partidario de la consigna de la “propaganda por el hecho”, sin embargo, llega a ser “candidato abstencionista” al onceavo distrito municipal de París en dos oportunidades, 1902 y 1904, candidatura que veía como un medio para difundir el ideario anarquista. En 1905 funda una de las más legendarias publicaciones anarquistas individualistas, *L'Anarchie*, donde además colaboran André Lorulot, Emile Armand y Victor Serge, entre otros.



¡el criminal es el elector!

Tú eres el criminal, Oh Pueblo, puesto que tú eres el Soberano. Eres, bien es cierto, el criminal inconsciente e ingenuo. Votas y no ves que eres tu propia víctima.

Sin embargo, ¿no has experimentado lo suficiente que los diputados, que prometen defenderte, como todos los gobiernos del mundo presente y pasado, son mentirosos e impotentes? ¡Lo sabes y te quejas! ¡Lo sabes y los eliges! Los gobernantes, sean quienes sean, trabajaron, trabajan y trabajarán por sus intereses, por los de su casta y por los de sus camarillas. ¿Dónde y cómo podría ser de otro modo? Los gobernados son subalternos y explotados; ¿conoces alguno que no lo sea? Mientras no comprendas que sólo de ti depende producir y vivir a tu antojo, mientras soportes –por temor– y tú mismo fabriques –por creer en la autoridad necesaria– a jefes y directores,

sábelo bien, también tus delegados y amos vivirán de tu trabajo y tu necesidad. ¡Te quejas de todo! ¿Pero no eres tú el causante de las mil plagas que te devoran? Te quejas de la policía, del ejército, de la justicia, de los cuarteles, de las prisiones, de las administraciones, de las leyes, de los ministros, del gobierno, de los financieros, de los especuladores, de los funcionarios, de los patronos, de los sacerdotes, de los propietarios, de los salarios, del paro, del parlamento, de los impuestos, de los aduaneros, de los rentistas, del precio de los víveres, de los arriendos y los alquileres, de las largas jornadas en el taller y en la fábrica, de la magra pitanza, de las privaciones sin número y de la masa infinita de iniquidades sociales. Te quejas, pero quieres que se mantenga el sistema en el que vegetas. A veces te rebelas, pero para volver a empezar. ¡Eres tú quien produce todo, quien siembra y labora, quien forja y teje, quien amasa y transforma, quien construye y fabrica, quien alimenta y fecunda! ¿Por qué no sacias entonces tu hambre? ¿Por qué eres tú el mal vestido, el mal nutrido, el mal alojado? Sí, ¿por qué el sin pan, el sin zapatos, el sin hogar? ¿Por qué no eres tú tu señor? ¿Por qué te inclinas, obedeces, sirves? ¿Por qué eres tú el inferior, el humillado, el ofendido, el servidor, el esclavo? ¿Elaboras todo y no posees nada? Todo es gracias a ti y tú no eres nada. Me equivoco. Eres el elector, el votante, el que acepta lo que es; aquel que, mediante la papeleta de voto, sanciona todas sus miserias; aquel que, al votar, consagra todas sus servidumbres.

Eres el criado voluntario, el doméstico amable, el lacayo, el arrastrado, el perro que lame el látigo, arrastrándose bajo el puño del amo. Eres el sargento mayor, el carcelero y el soplón. Eres el buen soldado, el portero modelo, el inquilino benévolo. Eres el empleado fiel, el devoto servidor, el campesino sobrio, el obrero resignado a su propia esclavitud. Eres tu propio verdugo. ¿De qué te quejas? Eres un peligro para todos nosotros, hombres libres, anarquistas. Eres un peligro igual que los tiranos, que los amos a los que te entregas, que eliges, a los que apoyas, a los que alimentas, que proteges con tus bayonetas, que defiendes con la fuerza bruta, que exaltas con tu ignorancia, que legalizas con tus papeletas de voto y que nos impones por tu imbecilidad. Tú eres el Soberano, al que se adula y engaña. Te encandilan los discursos. Los carteles te atrapan; te encantan las bobadas y las fruslerías: sigue satisfecho mientras esperas que te fusilen en las colonias y que te masacren en las fronteras a la sombra de tu bandera. Si lenguas interesadas se relamen ante tu real excremento, ¡Oh Soberano!; si candidatos hambrientos de mandatos y ahítos de simplezas, te cepillan el espinazo y la grupa de tu autocracia de papel; si te embriagas con el incienso y las promesas que vierten sobre ti los que siempre te han traicionado, te engañan y te venderán mañana; es que tú mismo

te pareces a ellos. Es que no vales más que la horda de tus famélicos aduladores. Es que, no habiendo podido elevarte a la consciencia de tu individualidad y de tu independencia, eres incapaz de liberarte por ti mismo. No quieres, luego no puedes ser libre. ¡Vamos, vota! Ten confianza en tus mandatarios, cree en tus elegidos. Pero deja de quejarte. Los yugos que soportas, eres tú quien te los impones. Los crímenes por los que sufres, eres tú quien los cometes. Tú eres el amo, tú el criminal e, ironía, eres tú también el esclavo y la víctima. Nosotros, cansados de la opresión de los amos que nos das, cansados de soportar su arrogancia, cansados de soportar tu pasividad, venimos a llamarte a la reflexión, a la acción.

Venga, un buen movimiento: quítate el estrecho traje de la legislación, lava rudamente tu cuerpo para que mueran los parásitos y la miseria que te devoran. Sólo entonces podrás vivir plenamente.

¡EL CRIMINAL ES EL ELECTOR!

Albert Libertad, 1906

mi individualismo anarquista



Desde hace algunos años es muy difícil encontrar lecturas anarco-individualistas sobre la actualidad. La batalla “clasista” sigue siendo a menudo la prioridad sobre cualquier otra lucha y los conflictos, cualesquiera que sean, se resumen la mayor parte de las veces en problemas económicos. El capitalismo sería el mayor culpable.

Los “comunistas libertarios” tienen como filtro de lectura el colectivo y este desgraciadamente en detrimento del individuo. Sin contar con que al individualismo se le suele acusar de todos los males del anarquismo, sus valores son desviados hasta el ridículo. El individualista es entonces burgués, o ultraliberal, o pretencioso...

Lo lamento, y aún más porque la autonomía individual, muy querida a los individualistas, es históricamente una de las primeras demandas de los anarquistas. La historia del movimiento anarquista muestra que en sus primeros momentos de organización los anarquistas no querían federaciones. La razón era simple: una organización de cualquier tipo sería garantía de pérdida de la autonomía individual. La idea de grupo no era rechazada, pero debía ser lo menos coercitivo posible.

Seguidamente las federaciones vieron la luz, mientras los individuos alertaban a compañeros y compañeras de probables excesos. Es interesante observar que, si bien

la mayoría de estos individualistas rechazaron la organización a “gran escala”, otros estuvieron presentes, negándose a quedar en los márgenes de un movimiento que llevaba la esperanza de cambio social en línea con sus propios deseos.

¿qué individualismo?

Debo, en este momento, explicar lo que para mí es el anarquismo individualista, pero sin poner al individualista en una categoría específica. Para éste, y esta es una base común a todo individualista, no existe causa superior al propio individuo; ni siquiera el anarquismo sería una causa por la que el individualista se sacrificaría.

La idea no es encontrarse solo contra todos como un ermitaño asocial, sino la búsqueda de su libertad con la de los demás. Lo común tiene todo el sentido e interés, y la pretensión de que una persona pueda vivir fuera de cualquier sociedad se revela falsa. El individualista parte de sí mismo, es el centro de sus preocupaciones, de sus luchas contra toda dominación. Es por eso que no se define por una pertenencia que le superaría – identitaria, social, comunitaria o de clase –, sino por sus elecciones conscientes y su ética personal.

Mi individuo prima sobre los grupos sociales que uniformizan y tienden a subordinar a los individuos a dogmas o a líderes. Para mí es primordial hacer de todo para no plegarme a ningún determinismo social.

El individualista lucha contra el hecho de que el individuo siga siendo una construcción social y, por tanto, producto de las condiciones sociales. Él quiere ser la suma de sus actos, experiencias y elecciones, que no son, naturalmente, aisladas de las elecciones y actos de los demás individuos que componen la sociedad, pero no deben ser en modo alguno determinadas por ellos.

En una agrupación de individuos mi prioridad es mi bienestar. Si, en un grupo, cada individuo acepta que sus gestos y pensamientos son guiados por sus propios intereses – y por lo tanto no se esconde tras la hipocresía del sacrificio por los demás –; si cada persona piensa por sí misma, pero nunca contra los demás; si no se trata en ningún caso de darwinismo social; si cada persona defiende su autonomía individual, entonces las relaciones humanas se establecerán en pie de igualdad y fuera de toda tentativa de dominación.

¿clase o individuo?

Así, el individualista no se opone a toda agrupación. El peligro, sin embargo, es que todo grupo que ha ganado en estabilidad corre el riesgo de convertirse en autoritario o incluso terminar plagado de sujetos que desean convertirse en indispensables. No obstante, si este grupo

se ha basado en la asociación libre, donde el individuo se considera como una unidad y no una parte de otra unidad (el grupo) y donde el individuo no da cuenta más que a sí mismo actuando de acuerdo con su propia ética y no por una moral impuesta, entonces el individualista no pondrá objeción alguna a su propia participación. Por el contrario, es muy consciente de la importancia de estas asociaciones libres.

Hay en un individualista un profundo desacuerdo con los que llamaría “los clasistas”. Estos ven al individuo como una construcción ideológica. Para el individualista que soy, son los individuos –independientemente de si son o no conscientes de su unicidad– quienes han creado ese grupo social de clase y quienes en él se encierran. Y la creación de esta entidad ideológica define al individuo fuera de sí mismo por su condición en lugar de por lo que él ha hecho de sí mismo.

Además, no me siento necesariamente compañero de todos los proletarios. Si para mí está fuera de lógica sentirme cercano a alguien que explota a los demás, ello no convierte automáticamente en simpático a cualquier explotado. El verdadero hermano –la hermana de verdad– no es siempre el más afectado por la explotación, sino quien desea emanciparse de las categorías en las que se encuentra atrapado.

la sociedad de mañana

Lo que realmente me asusta de los compañeros y compañeras que tienen ideas sobre la organización post-revolucionaria, es cuando piensan que la emancipación individual sólo puede lograrse a través de la emancipación colectiva; así la potencia individual se convierte en el resultado de las necesidades colectivas satisfechas. Nosotros vemos ahí claramente un riesgo significativo de autoritarismo anarquista que obligue a seguir las reglas establecidas por los más iluminados relativas a la dicha necesaria para los individuos. Para mí, las exigencias del individuo están por delante de las de la sociedad, es la afirmación del Yo mi propia finalidad y además toda acción no tiene valor más que para Mí.

Recuerdo una discusión con unos compañeros sobre la posible economía libertaria. Cada uno iba con su idea y sus planes sobre la forma de organizarse. Estos momentos siempre me dan un poco de miedo. En efecto, ¿hay lugar para la disidencia? ¿Qué sucederá, en estos paraísos sociales, si me niego a participar? No nos confundamos, las proyecciones de compañeros y compañeras sobre la redistribución de la riqueza son muy atractivas, son sus convicciones lo que me asusta. Siempre tengo la sensación de que me será imposible realizarme como yo lo entiendo. Un ejemplo: Si yo denuncio un trabajo como alienante incluso fuera de un sistema capitalista, pero el

grupo, la comuna, decide otra cosa, ¿tengo que alinarme o resistirme a este paraíso? ¿Cuál es entonces el lugar para mi autonomía individual? En estas discusiones, a menudo tengo la impresión de que los muros ya están contruidos para los disidentes.

¿revolución? no, devenir revolucionario

Otra preocupación que tengo acerca de las propuestas de muchos compañeros y compañeras es su visión de ese momento en el que todo cambiará desde un sistema hacia el otro. Estoy por que los que trabajan decidan sobre su organización y me opongo totalmente a que una persona pueda vivir a expensas de otro, no puedo sin embargo creer en el poder omnipotente de una revolución. No es suficiente implorarla, hay que construirla. Por eso prefiero hablar de devenir revolucionario más que de revolución. Prefiero una vida revolucionaria desde ahora que una revolución mañana. Y la revolución, hay que hacerla con todo el mundo o contra todo el mundo? Tengo hoy la sensación de que ahora, los hombres y las mujeres emancipadas de prejuicios, de deseos de obedecer y del placer de dar órdenes son menos numerosos. Tengo la sensación de que mañana apenas serán más. Mi inquietud es ver ese deseo de revolución o insurrección muy por encima de lo que yo llamo “la colectivización de la emancipación.”

Pero vale la pena repetirlo una y otra vez: no existe oposición entre individualista y anarquista en la crítica de las condiciones sociales actuales ni en la organización del reparto de la producción.

El individualista no dicta a cada uno la mejor manera de organizar la economía, la producción. Lo que importa sobre todo es la acción individual. Lo cual, naturalmente, no excluye el comunismo como organización económica.

Este es mi individualismo: un individualismo social con una finalidad comunista y egoísta.

Thierry, Grupo Germinal de la Fédération Anarchiste

la balada de joe hill

Muy probablemente hayan oído alguna vez hablar de Joe Hill, aunque no lo recuerden. Su nombre tiene reminiscencias universales, la sonoridad de los nombres de anónimos —si se permite el oxímoron—, pertenece a la familia de los Juan Nadie. Sin embargo, existió. Joe Hill fue un hombre real, por mucho que el siglo que ha pasado desde su muerte no haya hecho otra cosa que borrarle las dimensiones del ser de carne y hueso y convertirlo en leyenda. Se han hecho películas sobre su vida, se han

escrito libros y artículos, y sobre todo, se han compuesto y cantado multitud de canciones —Phil Ochs, Paul Robeson, Joan Baez, Pete Seeger, Bruce Springsteen— a Joe Hill. Es por eso que seguramente les suene este nombre corto y simpático, Joe Hill, el de un hombre grande y simpático, que cantó y luchó —a un mismo tiempo— y fue ejecutado por ello.



joe hill

La historia de Joe Hill, como bien escribió Phil Ochs, es más bien una balada. Comienza en Suecia en 1879, en una familia obrera que pierde al padre en un accidente laboral —en 1887— y a la madre por una enfermedad —en 1902—. Son seis hermanos, Joe aún no es Joe, sino Joseph Hillström, de 23 años de edad. A esa edad, junto con su hermano Paul, decidió partir a la “tierra prometida”, América. La ilusión del viaje pronto se truncó, al comprobar que el “nuevo mundo” tenía bastantes cosas del viejo, y de regalo otras tantas miserias para los de su clase. Joe trabajó en varios sitios en Nueva York y en Chicago, pasó por Cleveland en 1905, por San Francisco en 1906, y finalmente dio con sus huesos en la otra costa del país, en San Pedro, California, en 1910. Fue entonces cuando arraigó, si es que puede decirse tal cosa de un hombre que hizo de un cierto romanticismo nómada su modo de vida, y cambió su nombre sueco por el inglés Joe Hill. Se estabilizó, no tanto en el lugar, como en otro espacio que comenzaba a estar en todas partes: la IWW — el sindicato Industrial Workers of the World—; se afilió en Portland, y pasó a formar parte de las primeras luchas organizadas de los trabajadores norteamericanos, convirtiéndose en un destacado líder.

Los wobblies, como se conocía a los miembros de la IWW, arrastraron desde pronto un aura de romanticismo que cundió por todos los rincones del país. Se decía de estos primeros sindicalistas que no tenían casa, que dormían en los trenes a los que saltaban en marcha por la noche, que se reconocían cuando llegaban a una nueva ciudad con solo mirarse, que compartían una camaradería extrema y que no tenían miedo. Por supuesto hay mucho de leyenda, pero ciertamente existió un perfil de trabajador con conciencia en aquella época que, viéndolo

se obligado a trasladarse continuamente de un lugar a otro —por las propias exigencias del mercado laboral como por la persecución a la que se veían expuestos los huelguistas—, debió ser común, y que contribuyó a esa imagen ideal de hombres solitarios e íntegros. Joe Hill, sin duda, encajaba perfectamente en dicha descripción, y no solo eso, la enriquecía por su propia singularidad: la del artista.



En Suecia había aprendido música y tocaba numerosos instrumentos. En América comenzó a poner nuevas letras a canciones populares, para que los compañeros de tajo y piquete las aprendiesen con facilidad. Se conocen algo más de cincuenta canciones suyas, entre las que destacan *The preacher and the slave* (El predicador y el esclavo), *Casey Jones, the union scab* (Casey Jones, el esquirolo), o la muy famosa *Rebel Girl*, dedicada a la sindicalista Elizabeth Gurley Flynn. Uno de los libros más famosos que portaban los wobblies allá donde iban fue el editado por el propio sindicato, con el título de *Pequeño Libro Rojo de Canciones*; trece de las que contenía eran de Joe Hill. La música fue una herramienta de lucha para Joe, cuya figura inspiró fuertemente a posteriores trovadores del folk norteamericano, como el emérito Woody Guthrie, aquel que escribió sobre la madera de su guitarra: “This machine kills fascists”. La música le fue tan natural a Joe que con ella viajó a México en 1911, para sumarse al movimiento de insurrección en la Baja California contra Porfirio Díaz. A su vuelta a los Estados Unidos era uno de los wobblies cuya leyenda descollaba, el sindicalista poeta, el radical que cantaba. En 1913 lideró una huelga de estibadores en San Pedro, y la policía le arrestó y encarceló por primera vez. Pasó un mes enrejado. Al salir tuvo que abandonar California, donde nadie contrataba a un conocido agitador, se fue a Utah y

comenzó a trabajar en las minas cerca de Salt Lake City, pero tampoco allí tardaría demasiado en organizar la primera huelga, ese mismo año, contra la United Construction Company. El gobernador del estado le puso en el punto de mira, como era de esperar.

El desenlace de la balada de Joe Hill arranca en los primeros días de 1914, aún en Salt Lake City, con luces oscuras sobre el escenario. La noche del 10 de enero, un policía retirado llamado John G. Morrison, que regentaba una carnicería en la ciudad, fue asesinado junto a su hijo por dos enmascarados. Uno de los atacantes resultó herido de un balazo antes de huir. Aquella noche hubo cinco personas que tuvieron que ser atendidas por heridas de bala en Salt Lake City, Joe Hill tuvo la mala suerte de ser una de ellas. El gobernador de Utah, William Spry, no tardó en aprovechar el caso para incriminar a Joe y para “frenar —literalmente— a la calle que ruga”.



El balazo por el que Joe acudió al hospital aquella noche fue el resultado de un lío de faldas. Andaba manteniendo relaciones con una mujer casada y el marido los descubrió. Tenía coartada, o la hubiera tenido, de haber sido un hombre distinto al que era. En el juicio no se presentó ningún testigo objetivo que pudiera corroborar su presencia en el lugar del crimen, además, no existía ningún móvil —ni siquiera se había robado nada de la tienda de Morrison— que le vinculara, porque no conocía ni había tenido jamás relación con las víctimas. Solo el hijo pequeño de Morrison —un niño— declaró creer reconocer en Joe Hill al autor de los disparos que mataron a su padre. Era todo una farsa. Pero Joe decidió algo en extremo particular: no desvelar las identidades de las personas que corroboraban su coartada. Si decía el nombre de la mujer con la que fue cazado en flagrante delito, el honor de ella quedaría dañado —declaró— y

él no estaba dispuesto a provocar eso, aunque le costara la muerte.

El juicio fue una farsa absoluta, el propio presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, intercedió ante los poderes de Utah para que reconsiderasen el caso. La solidaridad internacional se desbordó en favor de Joe Hill, con manifestaciones por todas partes del planeta y alegaciones de clemencia de importantes personalidades públicas. Sin embargo, no hubo nada que hacer, estaba juzgado de antemano, con coartada o sin ella. Fue condenado a muerte.

Pasó casi dos años en prisión hasta que llegó el día de la ejecución, el 14 de noviembre de 1915. En ese tiempo no dejó de escribir canciones y poemas. Y demostró realmente de qué pasta especial estaba hecho. Todo lo que hizo en sus últimas semanas, con sencillos gestos, desencadenó la tormenta de su leyenda. El día 15 de agosto escribió una sentida carta para publicarse en el periódico Salt Lake Telegram, donde reafirmaba su inocencia y ponía en evidencia algunas de las muchas irregularidades que se habían sucedido en su juicio; y se despedía en ella con dignidad, diciendo: “Siempre he trabajado duro para ganarme la vida y pagar por todo lo que tengo, y mi tiempo libre lo he dedicado a pintar cuadros, escribir canciones y componer música. He vivido como un artista y moriré como un artista”. A su amigo Bill Haywood, otro líder sindicalista, le escribió otra breve carta pocos días antes de su muerte, unas pocas frases que se convertirían en lemas. Decía: “Adiós Bill: Muero como un verdadero rebelde. No gastes tiempo en funerales, ¡organiza! Hay cien millas de aquí a Wyoming. ¿Podrías conseguir que mi cuerpo llegue a la frontera del estado para ser enterrado? No quiero ser encontrado muerto en Utah”. Ese “Don’t mourn, organize!” se hizo grito de guerra.

Para su fusilamiento le sentaron y amarraron a una silla, y le pusieron el recorte de un corazón de papel sobre el pecho, para que le pelotón supiera donde apuntar. Su última palabra fue una orden a sus propios verdugos: “¡Fire!”. Así lo narró precisamente uno de ellos, conmovido. El día antes había escrito su último poema, titulado Mi última voluntad:

“Mi voluntad es fácil de decidir. No dejo nada para repartir.

Mis parientes no necesitan quejarse y gemir.

“El musgo no se aferra a un canto rodante”. ¿Mi cuerpo? ¡Ah! Si pudiera elegir lo reduciría a cenizas, y dejaría soplar las felices brisas para que las llevaran a donde germinan las flores. Quizá entonces las flores que se marchitan volverían a la vida y brotarían de nuevo. Éste es mi último y postrer deseo. Buena suerte a todos”.

Y su deseo se cumplió. Su cadáver fue incinerado y el sindicato envió sobres con sus cenizas a todos los locales

de la rww a lo largo y ancho del país, salvo a Utah. El 1 de mayo de 1916 los sobres se abrieron y se esparcieron sus cenizas al viento.

una crítica, no un programa:

por una crítica no-primitivista contra la civilización

Así el anarquista individualista, como digo, no tiene nada que esperar (...) Yo ya me considero un anarquista y no podría esperar a la revolución colectiva para rebelarme o al comunismo para obtener mi libertad.

Renzo Novatore

Concibo el anarquismo desde el lado de la destrucción. Esto es en lo que consiste su lógica aristocrática. Destrucción! ahí está la belleza real del anarquismo. Quiero destruir todas las cosas que me esclavizan, que me enervan y reprimen mis deseos, quiero dejarlas tras de mí como cadáveres. Remordimientos, escrúpulos, conciencia, son cosas que mi espíritu iconoclasta ha destruído (...) Sí, la negación iconoclasta es más práctica.

Armando Diluvi

En primer lugar, no hay nada inherentemente primitivista en una crítica de la civilización, particularmente si esa crítica es anarquista y revolucionaria. Tales críticas han existido casi tanto como ha existido un movimiento anarquista auto-conciente- y no siempre conectadas a una crítica de la tecnología o el progreso (Dejacque sintió que ciertos desarrollos tecnológicos permitirían a los seres humanos ir más fácilmente más allá de la civilización; por otra parte, Enrico Arrigoni, alias Frank Brand, vió la civilización y la tecnología industrial como bloques que impiden el progreso humano real). La verdadera pregunta, en mi opinión, es si el primitivismo constituye alguna ayuda a una crítica anarquista y revolucionaria de la civilización.

La palabra primitivismo puede significar dos cosas bastante diferentes. Primero, puede simplemente significar hacer uso de lo que sabemos sobre las sociedades “primitivas”³ para criticar la civilización. Esta forma de

³El uso del término “primitivo” –que significa “primero” o “anterior”– para sociedades que han existido en tiempos modernos sin desarrollar civilización acarrea ciertos supuestos cuestionables. ¿Cómo pueden sociedades que existen ahora ser llamadas “primeras” o “anteriores”? ¿Aparecieron justo ahora? En un mundo que está en constante flujo ¿han podido de alguna manera permanecer estáticas e inmutables? ¿El desarrollo humano sólo puede ocurrir de un modo -como desarrollo de la civilización? Aparte, ¿cuál de estas sociedades es la genuinamente “primitiva”? Ciertamente no son todas iguales, o incluso similares. La homogeneidad es un rasgo de la civilización, no de estas otras realidades sociales. Así que ponerlas a todas en una

primitivismo parece relativamente inofensiva. Pero ¿lo es? Dejando aparte la crítica obvia a la dependencia en esos expertos llamados antropólogos para la información sobre sociedades “primitivas”, hay aquí otro problema. Las sociedades actuales que llamamos “primitivas” fueron y, donde siguen existiendo son, relaciones vivas entre humanos reales, vivos, respirando, individuos desarrollando sus interacciones con el mundo a su alrededor. La capacidad de concebirlas como un modelo para la comparación ya implica una cosificación de estas relaciones vividas, transformándolas en una cosa abstracta -el “primitivo”- una imagen idealizada de “primitividad”. Así, el uso de este método para criticar la civilización deshumaniza y desindividualiza las personas reales que viven o han vivido estas relaciones. Además, este tipo de crítica no ofrece ninguna herramienta real para figurarnos cómo combatir contra la civilización aquí y ahora. A lo sumo, la concepción abstracta, reificada de lo “primitivo” se convierte en un modelo, un programa para una posible sociedad futura.

Esto me lleva al segundo significado de primitivismo -la idea que la sociedad “primitiva” ofrece un modelo para la sociedad del futuro. Los adherentes a esta forma de primitivismo pueden ser correctamente llamados primitivistas, porque, aunque muchos de ellos lo puedan negar, están promoviendo un programa y una ideología. De esta forma, considero que el primitivismo está en conflicto con la práctica y el pensamiento anárquicos. La razón puede encontrarse en la cita de Novatore arriba. Basta con sustituir “comunismo” por “primitivismo” y “revolución colectiva” por “colapso industrial” y todo debería estar bastante claro. Como lo veo, una de las diferencias más importantes entre el marxismo y el anarquismo es que el último no es esencialmente una visión escatológica de un futuro para el que esperamos, sino un camino para enfrentar el mundo aquí y ahora. Así, la revolución para los anarquistas no es, además, algo que el proceso histórico garantice para el futuro, sino algo para vivir y crear aquí y ahora. El primitivismo no es más vivible ahora que el comunismo de los marxistas. Es también un programa para el futuro, y uno que depende de contingencias que están más allá para llevar a cabo. Por lo tanto, no tiene más que ver con la práctica anarquista que con la escatología de Marx.

Ya he señalado como el propio concepto de “primitivo” cosifica las vidas y relaciones reales de aquellos que reciben esta etiqueta. Esto se manifiesta entre primitivistas que buscan practicar su ideología ahora en la forma en que esta práctica termina siendo definida. De una manera demasiado reminiscente del marxismo, la vida

sola etiqueta es ridículo... Por lo que prefiero poner la palabra “primitivo” entre comillas.

“primitiva” es reducida a la necesidad económica, a un conjunto de habilidades -hacer fuejo con un arco taladro, cazar con un atlatl, aprendiendo las plantas silvestres comestibles y medicinales, hacer un arco, hacer refugios simples, etc., etc., – que hay que aprender para sobrevivir. Esto puede ser condimentado con una pizca de conceptos de espiritualidad natural aprendidos de un libro o prestados de mierda new age quizás refiriéndose a un retorno a una “unidad natural”. Pero lo último no es considerado necesario. La totalidad de la vida de las personas etiquetadas como “primitivas” es ignorada, ya que es en gran parte desconocida y completamente inaccesible a aquellos que nacieron y se criaron en la civilización capitalista industrial que ahora domina el mundo -y eso incluye a quienes nos hemos involucrado en el desarrollo de una crítica anarquista de la civilización. Pero incluso si sólo se consideran meras habilidades de supervivencia, el hecho es que incluso en los Estados Unidos y Canadá, donde hay áreas silvestres reales y extensas (aunque bastante deterioradas), muy pocas personas podrían mantenerse de esta manera. Así que aquellos que aprenden esas habilidades con la idea de vivir realmente como “primitivos” durante su propia vida no están pensando en la destrucción de la civilización (excepto posiblemente como un futuro inevitable, circunstancia para la cual ellos creen estar preparados), sino que escapan de ella. No les encaro esto, pero no tiene nada que ver con la anarquía o con una crítica a la civilización. A un nivel práctico se parece mucho más a una forma avanzada de “jugar al Indio”, como muchos de nosotros en los EEUU. hizo cuando cuando eran niños y, en realidad, se toma eso en serio. Casi todas las personas que conozco que han asumido el desarrollo de habilidades “primitivas” bajo el nombre de “anarco-primitivismo”, muestran cuán listos están para una vida tal por la cantidad de tiempo gastado en computadores montando páginas web, tomando parte en discusiones en internet, publicando blogs, etc., etc. Frecuentemente ellos me parecen niños hiper-civilizados jugando juegos de rol en los bosques antes que anarquistas en proceso de descivilizarse.

Una crítica anarquista y revolucionaria de la civilización no empieza de ninguna comparación a otras sociedades o a cualquier ideal futuro. Empieza desde mi confrontación, desde tu confrontación, con la realidad inmediata de nuestras vidas aquí y ahora. Es el reconocimiento de que la totalidad de las relaciones sociales que llamamos civilización sólo pueden existir robando nuestras vidas y reduciéndolas a pedazos que el orden dominante puede usar para su propia reproducción. Esto no es un proceso realizado de una vez para siempre en el pasado lejano, sino algo que ocurre constantemente a cada momento. Esto es donde la forma anarquista

de concebir la vida entra en juego. En cada momento necesitamos intentar determinar como captar de nuevo la totalidad de nuestra propia vida para usarla contra la totalidad de la civilización. Así, como dijo Armando Dilibi, nuestro anarquismo es esencialmente destructivo. Como tal no necesita modelos o programas incluyendo aquellos del primitivismo. Como un viejo, muerto y barbón clacisista del anarquismo dijo “La pasión por la destrucción es también la pasión creadora”. Y una que puede ser puesta en práctica inmediatamente. (Otro revolucionario anti-autoritario muerto de una o dos generaciones espues llamó destrucción apasionada “al modo de entender la alegría de inmediato”).

Habiendo dicho esto, yo no estoy contra imaginar de broma posibles mundos descivilizados. Pero para que tales imaginaciones sean realmente divertidas y tengan un potencial experimental, no pueden ser modelos elaborados a partir de concepciones abstractas de cualquiera de las sociedades del pasado o el futuro. De hecho, en mi opinión, es mejor dejar atrás el concepto de “sociedad” y más bien pensar en términos de cambio perpetuo, entretejiendo relaciones entre individuos únicos, deseantes. Dicho esto, sólo podemos jugar y experimentar ahora, donde nuestro deseo por lo aparentemente “imposible” se topa con la realidad a nuestro alrededor. Si la civilización fuera a ser desmantelada durante nuestras vidas, no estaríamos frente a un mundo de bosques frondosos y llanuras y esiertos sanos llenos de abundante vida silvestre. En lugar de esto nos enfrentaríamos con un mundo lleno de los restos de la civilización -edificios abandonados, herramientas, basura, etc., etc.⁴ Imaginaciones que no estén encadenadas al realismo o a una moral ideológica primitivista podrían hallar muchas formas de usar, explorar y jugar con todo esto -las posibilidades son casi infinitas. Más importante, esta es una posibilidad inmediata, y una que puede ser explícitamente conectada con un ataque destructivo contra la civilización. Y esta inmediatez es absolutamente esencial, porque yo estoy viviendo ahora, tú estás viviendo ahora, no dentro de varios cientos de años, cuando se cumpla un programa dirigido hacia un ideal primitivista que pueda ser capaz de crear un mundo donde este ideal pueda ser realizado globalmente -si los primitivistas tienen su revolución

⁴Estoy hablando aquí específicamente de un desmantelamiento conciente, revolucionario, anarquista de la civilización, y no de su colapso. Un colapso podría no ser un evento inmediato, de una-vez-para-siempre. En el proceso de un colapso, no nos encontraríamos sólo con los restos de la civilización. Nos enfrentaríamos con su basura humana viviente en la forma de políticos convertidos en señores de la guerra con el fin de mantener su poder, en posesión de armas extremadamente peligrosas -las llamadas “armas de destrucción masiva”- que usarían probablemente con saña. Los efectos del proceso de colapso serían devastadores más allá de cualquier cosa vista hasta ahora.

ahora y cumplen su programa. Afortunadamente ningún primitivista parece dispuesto a querer apuntar por tales medidas revolucionarias autoritarias, prefiriendo confiar en una especie de transformación cuasi-mística para lograr su sueño (quizás como la visión de la religión nativa americana de la danza de los espíritus, donde el paisaje construido por los invasores europeos se suponía sería arrasado dejando un paisaje prístino, salvaje, lleno de abundante vida).

Por esta razón, puede ser un poco injusto llamar la visión primitivista un programa (aunque, desde que no uso valores burgueses, me importa una mierda ser injusto...). Quizás porque es más un anhelo. Cuando traigo a colación algunas de estas preguntas con primitivistas que conozco, ellos frecuentemente dicen que la visión primitivista refleja sus "deseos". Bien, yo tengo un concepto diferente para deseo que el que ellos tienen. "Deseos" basados en imágenes abstractas y cosificadas -en este caso la imagen de lo "primitivo"- son los fantasmas del deseo⁵ que empujan el consumo de mercancías. Esto es manifiesto explícitamente entre algunos primitivistas, no sólo en el consumo de libros de varios teóricos del primitivismo, sino que en el dinero y/o el tiempo de trabajo gastado en adquirir las llamadas habilidades "primitivas" en escuelas especializadas en esto.⁶ Pero este fantasma del deseo, este anhelo por una imagen que no tiene conexión alguna con la realidad, no es un deseo verdadero, porque el objeto de deseo verdadero no es una imagen abstracta sobre la cual uno se enfoca -una imagen que uno puede comprar. Es descubierta a través de la actividad y las relaciones con el mundo aquí y ahora. El deseo, como lo concibo, es de hecho la unidad de actuar, de relacionarse, de crear. En este sentido, su objeto sólo llega a existir en el cumplimiento del deseo, en su realización. Esto nuevamente apunta a la necesidad de la inmediatez. Y es sólo en este sentido que el deseo se convierte en enemigo de la civilización en la que vivimos, la civilización cuya existencia está basada en el intento de cosificar todas las relaciones y actividades, de transformarlas en cosas que están encima nuestro y nos definen, de identificarlas, institucionalizarlas y mercantilizarlas. Así, el deseo, como unidad más que como anhelo, actúa de inmediato atacando todo lo que impide su movimiento con fuerza. Descubre sus objetos en el mundo a su alrededor, no como una cosa abstracta

⁵El poeta William Blake hablaba de ellos en *El matrimonio del cielo y el infierno*.

⁶Estas escuelas de alto precio dejan a aquellos que carecen de dinero asistir a cambio de trabajo no remunerado, una forma de explotación eufemísticamente llamada "intercambio de trabajo", un término inventado por el ala izquierda del new-age -y así, inevitablemente, una carga de mierda diseñada para encubrir relaciones de explotación

sino como relaciones activas. Esto es porque tiene que atacar las relaciones institucionalizadas que congelan la actividad en la rutina, el protocolo, la costumbre y el hábito -en cosas para hacer en orden. Considera esto en términos de lo que actividades como ocupar, expropiar, usar el tiempo de trabajo de uno para sí mismo, hacer graffitis, etc., etc. puedan significar, y como se relacionan con una actividad más explícitamente destructiva.

En última instancia, si imaginamos dismantelar la civilización, destruirla activa y conscientemente, no para instituir un programa o realizar una visión específica, sino que para abrir y expandir sin fin las posibilidades para realizarnos y explorar nuestras capacidades y deseos, entonces podemos empezar a hacerlo de la manera en que vivimos aquí y ahora contra el orden existente. Si en lugar de la esperanza de un paraíso nos aferramos a la vida, la alegría y al asombro ahora, estaremos viviendo en una auténtica crítica anárquica de la civilización que no tiene nada que ver con ninguna imagen de lo "primitivo", sino más bien con nuestra necesidad inmediata de no ser ya domesticados, con nuestra necesidad de ser únicos, no identidades definidas, domadas y controladas. Entonces siempre hallaremos caminos para aferrarnos a todo lo que podamos hacer por nuestra cuenta y destruir todo lo que busca conquistarnos.

Wolfi Landstreicher, extraído de Columnanegra.net

<https://adoquin.org>

```
1 adoquín = "una herramienta autónoma
2           para la expresión y difusión
3           de la divergencia social"
4 adoquín = "un objeto contundente más
5           contra el aburrimiento
6           totalitario y el reluciente
7           cristal de la normalidad"
8 adoquín = "tampoco participa del
9           otro pensamiento único."
10 print "Utiliza Adoquín.org solo si
11        tiras a dar."
```



{contrainformación
de Valencia y alrededores}
{noticias y análisis} {convocatorias}