

James C. Scott

Elogio del anarquismo

Traducción de
Rosa M. Salleras Puig

PROPIEDAD DE
EDITORIAL PLANETA

Crítica
Barcelona

Primera edición: junio de 2013

Elogio del anarquismo

James C. Scott

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Two Cheers for Anarchism*

© 2012 by Princeton University Press

© de la traducción, Rosa Maria Salleras Puig, 2013

© Editorial Planeta S. A., 2013
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

editorial@ed-critica.es
www.ed-critica.es
www.espacioculturalyacademico.com

ISBN: 978-84-9892-573-9
Depósito legal: B. 11059 - 2013
2013. Impreso y encuadernado en España por Reinbook

Prefacio

LOS ARGUMENTOS QUE EL LECTOR encontrará aquí se han ido gestando durante un largo tiempo, mientras me dedicaba a escribir sobre campesinos, conflicto de clases, resistencia, proyectos de desarrollo y pueblos marginales en las montañas del sudeste asiático. Una y otra vez, a lo largo de tres décadas, tras acabar algún debate de seminario o haber escrito algún artículo, me he sorprendido a mí mismo pensando, «esto se parece a lo que argumentaría un anarquista». En geometría, dos puntos forman una línea; pero si el tercero, cuarto y quinto punto caen todos sobre la misma línea, resulta difícil entonces no prestarle atención a esta coincidencia. Desconcertado por ella, decidí que había llegado el momento de leer a los clásicos del anarquismo y la historia de los movimientos anarquistas, y a este fin, impartí un extenso curso de grado sobre el anarquismo, un intento de educarme a mí mismo y, tal vez, de poder concretar mi relación con el anarquismo. El resultado, y tras posponer el proyecto los casi veinte años transcurridos desde que dejé de enseñar ese curso, ha quedado recogido en este libro.

Mi interés en la crítica anarquista del estado nació de la des-

ilusión y de las esperanzas frustradas de un cambio revolucionario, una experiencia bastante habitual que vivieron aquellos a quienes la conciencia política se les despertó en la década de 1960 en América del Norte. En mi caso, igual que en el de muchos otros, la década de 1960 fue el punto álgido de lo que podríamos describir como un idilio con las guerras campesinas de liberación nacional. Durante un tiempo, me vi arrastrado por este momento de posibilidades utópicas. Seguí con admiración reverencial y, visto en retrospectiva, con una gran dosis de ingenuidad, el referéndum por la independencia de Guinea, país liderado por Sékou Ahmed Touré, las iniciativas panafricanas del presidente de Ghana, Kwame Nkrumah, las primeras elecciones en Indonesia, la independencia y primeras elecciones en Birmania, país en el que yo había pasado un año, y, por supuesto, las reformas agrarias en la China revolucionaria y las elecciones nacionales en India.

Dichos procesos hicieron surgir mi desilusión: el estudio de la historia y los acontecimientos de la época. Caí en la cuenta, aunque con un cierto retraso, de que casi todas las grandes revoluciones victoriosas habían terminado creando un estado más poderoso que el que habían derrocado, un estado que, a su vez, podía extraerle más recursos, y ejercer un mayor control sobre la población a la que suponía que tenía que servir, y servir a la población era ni más ni menos el objetivo para el que había sido diseñado. En este punto, la crítica anarquista de Marx y, en especial la de Lenin, parecía profética. La Revolución Francesa desembocó en la reacción de *thermidor*, y después en el precoz y beligerante estado napoleónico. La revolución rusa de octubre desembocó en la dictadura de la vanguardia del partido impuesta por Lenin y, más tarde, en Kronstadt, en la represión de los marineros y obreros en huelga (¡el proletariado!), en la colectivización y en el gulag. Si en el Antiguo Régimen había reinado la desigualdad feudal

mantenida por medio de la brutalidad, la lectura que podía hacerse del historial de las revoluciones era igual de desalentadora. Las aspiraciones populares que brindaron la energía y el valor para la victoria de la revolución fueron, se miren desde donde se miren, casi inevitablemente traicionadas.

Los acontecimientos de la época eran igual de inquietantes en lo que se refiere a qué significaron las revoluciones contemporáneas para el campesinado, la mayor clase social de la historia del mundo. El Viet Minh, que tras los acuerdos de Ginebra de 1954 se hizo con el control de la mitad norte de Vietnam, reprimió sin piedad alguna una rebelión popular de pequeños terratenientes y propietarios rurales en las regiones que históricamente habían constituido el semillero del radicalismo campesino. En China, había quedado claro que el Gran Salto Adelante, durante el cual Mao, tras silenciar a sus críticos, obligó a millones de campesinos a formar grandes comunas agrícolas y a alimentarse en grandes comedores comunitarios, estaba teniendo unos resultados catastróficos. Los investigadores y los estadísticos todavía no se han puesto de acuerdo sobre el coste en vidas humanas entre 1958 y 1962, pero lo más probable es que la cifra no baje de los 35 millones de muertos. Al mismo tiempo que se reconocía el gran número de vidas que se había cobrado el Gran Salto Adelante, llegaban las siniestras noticias de las muertes por el hambre y por las ejecuciones en Kampuchea, gobernada por los Jemeres Rojos, que completaban la imagen de revoluciones campesinas que se habían torcido y que estaban ahora en fase terminal.

El bloque occidental y sus políticas de la guerra fría en las naciones pobres tampoco ofrecían alternativas edificantes al «socialismo real vigente», y los regímenes y los estados dictatoriales que presidían sobre unas desigualdades abrumadoras eran bien recibidos, al considerarlos aliados en la lucha contra el comunismo. Quienes conozcan bien este período recordarán que también

representó el primer auge de los estudios de desarrollo y de la nueva disciplina de la economía del desarrollo. Si, por una parte, las élites revolucionarias concebían inmensos proyectos de ingeniería social según una línea colectivista, por la otra, los especialistas en desarrollo estaban igual de seguros de su capacidad de generar crecimiento económico mediante la creación jerárquica de formas de propiedad, la inversión en infraestructura física y el fomento de los cultivos comerciales y de los mercados de la propiedad agraria, en general, reforzando el estado y ampliando las desigualdades. El «mundo libre», en especial el Sur Global, parecía vulnerable tanto a la crítica socialista de la desigualdad capitalista como a las críticas comunista y anarquista del estado como el garante de estas desigualdades.

Me parecía que esta doble desilusión explicaba la frase de Mijaíl Bakunin: «La libertad sin el socialismo es privilegio e injusticia; el socialismo sin la libertad es esclavitud y brutalidad».

UN SESGO ANARQUISTA, O LA MIRADA DE UN ANARQUISTA

A falta de una completa cosmovisión y filosofía anarquistas, y desconfiando en cualquier caso de los puntos de vista nomotéticos, expongo en este libro los argumentos de algo parecido a una visión o punto de vista anarquista. Lo que quiero demostrar es que si uno se pone las gafas anarquistas y observa desde este ángulo la historia de los movimientos populares, de las revoluciones, de la política cotidiana y del estado, le saldrán a la luz determinadas percepciones que desde cualquier otro ángulo quedan oscurecidas. También se hará evidente que las aspiraciones y la acción política de personas que nunca habían oído antes hablar del anarquismo o de filosofía anarquista contienen principios anarquistas activos. Una de las cosas que asoman por el ho-

rizonte, creo, es lo que Pierre-Joseph Proudhon tenía en mente cuando utilizó por primera vez el término «anarquismo», es decir, mutualismo, o cooperación sin jerarquía o sin el gobierno del estado. Otra es la tolerancia del anarquismo a la confusión y a la improvisación que acompañan al aprendizaje social, y su confianza en la cooperación espontánea y la reciprocidad. En este punto, que Rosa Luxemburgo prefiriera, a largo plazo, los errores honestos de la clase obrera en lugar de la sabiduría de las decisiones ejecutivas de unos pocos miembros de las élites vanguardistas constituye un indicio de esta postura. Mi afirmación, por lo tanto, es bastante modesta. Estas gafas, creo, ofrecen una imagen más nítida y una profundidad de campo mayor que la mayoría de las alternativas.

Al proponer una visión anarquista «orientada por el proceso», o lo que podría denominarse práctica del anarquismo, sería razonable que el lector se preguntara, dadas las muchas variedades de anarquismo que tenemos a nuestra disposición, qué gafas en particular propongo que se ponga.

Mi mirada anarquista implica una defensa de la política, de los conflictos y de los debates, y de la constante incertidumbre y aprendizaje que conllevan, lo que significa que rechazo la corriente dominante de cientificismo utópico que dominó la mayor parte del pensamiento anarquista a finales del siglo XIX y principios del XX. A la luz de los inmensos avances en la industria, la química, la medicina, la ingeniería y el transporte, no es extraño que el gran optimismo de la modernidad de derechas y de izquierdas llevara al convencimiento de que el problema de la escasez había quedado, en principio, resuelto. Muchos creyeron que el progreso científico había descubierto las leyes de la naturaleza, y con ellas, el medio de resolver los problemas de subsistencia, de organización social y del diseño institucional fundamentándose en la ciencia. A medida que los hombres se hicieran más racionales y

aumentara su conocimiento, la ciencia nos diría cómo debíamos vivir, y la política ya no sería necesaria. Personajes tan dispares como el conde de Saint-Simon, J.S. Mill, Marx y Lenin se sintieron inclinados a ver un mundo futuro en el que especialistas ilustrados gobernarían según principios científicos, y que la «administración de las cosas» sustituiría a la política. Lenin vio en la extraordinaria y total movilización de la economía alemana durante la primera guerra mundial una imagen de la maquinaria bien engrasada del futuro socialista; uno solo tenía que sustituir a los militaristas alemanes que llevaban el timón del estado por el vanguardista partido del proletariado, y la administración le quitaría toda su importancia a la política. No solo hemos aprendido después que la riqueza material, lejos de desterrar la política, crea nuevas esferas de lucha política, sino que además el socialismo estatista era menos «la administración de las cosas» que el corporativismo de las clases gobernantes protegiendo sus privilegios.

A diferencia de muchos pensadores anarquistas, yo no creo que el estado sea siempre y en todas partes el enemigo de la libertad. Los estadounidenses solo tienen que recordar la escena de la federalizada Guardia Nacional en Little Rock, Arkansas, en 1957, llevando a los niños negros a la escuela a través de una multitud amenazante de encolerizados blancos para darse cuenta de que el estado, en determinadas circunstancias, puede desempeñar un papel emancipador. Creo incluso que si esta posibilidad ha surgido se debe solo a que la Revolución Francesa instauró la ciudadanía democrática y el sufragio popular, que se extenderían subsiguientemente a las mujeres, a los empleados domésticos y a las minorías. Esto significa que de los aproximadamente cinco mil años de historia que tiene el estado, la posibilidad de que los estados pudieran en algunas ocasiones ampliar el ámbito de las libertades humanas no ha aparecido hasta hace unos dos siglos.

Las condiciones bajo las cuales estas posibilidades se hacen a veces realidad, en mi opinión, solo se dan cuando disturbios multitudinarios ajenos a las instituciones y procedentes de los niveles más inferiores amenazan todo el edificio político. Incluso este logro está lleno de melancolía, habida cuenta de que la Revolución Francesa marcó asimismo el momento en el cual el estado se ganó acceso directo y sin mediadores al ciudadano, y en el que también se hicieron posibles el servicio militar universal y obligatorio y la guerra total.

Tampoco creo que el estado sea la única institución que amenaza a la libertad. Afirmar algo así sería hacer caso omiso de una larga e intensa historia de esclavitud, propiedad de las mujeres, guerras y servidumbre anterior al estado. Una cosa es estar en completo desacuerdo con Hobbes sobre la naturaleza de la sociedad antes de la existencia del estado (cruel, brutal y breve) y otra creer que «el estado de la naturaleza» era un paisaje ininterrumpido de propiedad comunal, cooperación y paz.

El último aspecto del pensamiento anarquista del que definitivamente deseo distanciarme es el tipo de libertarismo que tolera (o incluso estimula) las grandes diferencias en riqueza, propiedad y estatus. Libertad y democracia (con «d» minúscula) son, en condiciones de desigualdad flagrante, una farsa cruel, tal como bien entendió Bakunin. No existe libertad auténtica allí donde las grandes diferencias convierten los acuerdos o intercambios voluntarios en poco más que saqueo legalizado. Considere el lector, por ejemplo, el caso de la China de entreguerras, cuando la hambruna y la guerra hicieron de la muerte por inanición algo habitual. Muchas mujeres se enfrentaron a la dura elección de morir de hambre o vender a sus hijos y sobrevivir. Para un fundamentalista del mercado, vender un hijo es, al fin y al cabo, una decisión voluntaria y, por lo tanto, un acto de libertad, cuyos términos son válidos (*pacta sunt servanda*). La lógica, por su-

puesto, es monstruosa. En este caso, es la estructura coercitiva y coactiva de la situación la que incita a la persona a elegir este tipo de alternativas catastróficas.

He elegido un ejemplo de gran carga moral, pero que hoy en día no es tan insólito. El comercio internacional de órganos y de niños es uno de los ejemplos que vienen más al caso. Imagínese el lector una serie de imágenes fotográficas secuenciales en el tiempo en las que se sigue el desplazamiento por el mundo de los riñones, córneas, corazones, médula ósea, pulmones y bebés. Todos estos órganos se dirigen de forma inexorable desde las naciones más pobres del globo, y desde las clases más pobres de estas naciones, sobre todo hacia las naciones ricas del Atlántico Norte y hacia sus ciudadanos más privilegiados. Jonathan Swift, en su *Una modesta proposición*, casi da en el clavo. ¿Puede acaso alguien dudar de que este comercio de valiosos bienes sea un dispositivo de un desequilibrio gigantesco y esencialmente coercitivo en las posibilidades de vida en el mundo, lo que algunos llaman, de un modo que en mi opinión no puede ser más apropiado, «violencia estructural»?

La cuestión, en términos sencillos, es que las grandes diferencias en riqueza, propiedad y estatus se burlan de la libertad. La consolidación de la riqueza y del poder a lo largo de los últimos cuarenta años en Estados Unidos, imitada en el pasado reciente por muchos estados del Sur Global que aplican las políticas neoliberales, ha creado una situación que los anarquistas ya habían previsto. Las desigualdades acumuladas en el acceso a la influencia política a través del puro poder económico, de los gigantescos oligopolios (similares a un estado), del control de los medios, de las contribuciones a las campañas electorales, de la configuración de la legislación (que llega incluso hasta designar las lagunas legales), de la reasignación de circunscripciones electorales, del acceso al conocimiento legal y similares, han permitido que elec-

ciones y legislación sirvan sobre todo para ampliar las desigualdades ya existentes. Resulta difícil ver una vía plausible por la que estas desigualdades, que se refuerzan a sí mismas, puedan reducirse a través de las instituciones existentes, habida cuenta, en particular, que ni siquiera la reciente y grave crisis capitalista iniciada en el año 2008 ha logrado producir nada similar al New Deal de Roosevelt. Las instituciones democráticas, en una gran medida, se han convertido en productos comerciales que se ofrecen en subasta al mejor postor.

El mercado mide la influencia en dólares, mientras que una democracia, en principio, la mide con los votos. En la práctica, en un nivel determinado de desigualdad, los dólares infectan y aplastan a los votos. Las personas razonables pueden no estar de acuerdo sobre los niveles de desigualdad que una democracia puede llegar a tolerar sin convertirse en una completa farsa. A mi juicio, llevamos ya bastante tiempo en «zona de farsa». Lo que está claro para todo el mundo, salvo para un fundamentalista del mercado (del tipo a quien le parecería ético perdonarle a un ciudadano que se vendiera a sí mismo, voluntariamente, por supuesto, como esclavo propiedad de otra persona), es que la democracia, sin igualdad relativa, es un engaño cruel, lo que, por supuesto, constituye el gran dilema de un anarquista. Si la igualdad relativa es una condición necesaria del mutualismo y de la libertad, ¿cómo puede garantizarse si no es a través del estado? Frente a este dilema, creo que tanto teórica como prácticamente, la abolición del estado no es una opción. Aunque no por todas las razones que supuso Hobbes, estamos estancados, por desgracia, con Leviatán, y el reto consiste en dominarlo. Es posible que este reto esté mucho más allá de nuestro alcance.

LA PARADOJA DE LA ORGANIZACIÓN

Una gran parte de lo que el anarquismo puede enseñarnos tiene que ver con cómo ocurre en realidad el cambio político, tanto reformista como revolucionario, con cómo deberíamos entender qué es «político», y finalmente con cómo deberíamos abordar el estudio de la política.

En contra de lo que se acostumbra a creer, las organizaciones no suelen iniciar los movimientos de protesta, sino que, de hecho, sería más correcto afirmar que los movimientos de protesta dan lugar al nacimiento de organizaciones que, a su vez, en general, intentan domesticar las protestas y transformarlas en canales institucionales. En la medida en que las protestas amenazan al sistema, las organizaciones formales son más un impedimento que un elemento facilitador. Que estas mismas instituciones diseñadas para evitar los tumultos populares y hacer posible el cambio legislativo ordenado, en general, nunca hayan conseguido estos objetivos constituye la gran paradoja del cambio democrático, aunque visto a través del prisma anarquista, no resulta tan sorprendente. Este fracaso se debe en gran parte a que las instituciones estatales existentes están paralizadas y al servicio de los intereses dominantes, igual que también lo están la inmensa mayoría de las organizaciones formales que representan a los intereses establecidos. Estos últimos mantienen un férreo control del poder del estado y del acceso institucionalizado a él.

Por consiguiente, los episodios de cambios estructurales tienden a ocurrir solo cuando grandes alteraciones no institucionalizadas, que toman la forma de disturbios, ataques contra la propiedad, manifestaciones descontroladas, robos, incendios provocados y rebeldía manifiesta, amenazan a las instituciones establecidas. Este tipo de alteraciones no suelen ser alentadas casi nunca, y menos aún promovidas, ni siquiera por las organizaciones izquierdistas

que suelen estar estructuralmente inclinadas a preferir exigencias, manifestaciones y huelgas ordenadas, que, en general, pueden ser constreñidas en el marco institucional vigente. Las instituciones de la oposición que tienen nombres, personas que ostentan cargos, estatutos, enseñas y sus propias prácticas de gobierno interno prefieren, como es natural, el conflicto institucionalizado en el que son especialistas.¹

Tal como han demostrado de forma convincente Frances Fox Piven y Richard A. Cloward en los casos de la Gran Depresión en Estados Unidos, de las protestas de los trabajadores en paro durante la década de 1930, del movimiento por los derechos civiles, del movimiento contra la guerra de Vietnam y del movimiento por el derecho a la asistencia social, cualquier logro de los movimientos fue obtenido en el momento en el que se dieron las mayores alteraciones y en el que dichos movimientos eran más agresivos, estaban menos organizados y eran menos jerárquicos.² Las concesiones fueron consecuencia de los intentos de atajar e impedir la expansión de la rebeldía y del desafío no institucionalizado frente al orden existente. No había líderes con los que negociar un acuerdo, nadie que pudiera prometer sacar a la gente de la calle a cambio de concesiones. Es el desafío en masa, precisamente porque amenaza el orden institucional, el que hace surgir organizaciones que intentan canalizar este desafío e incorporarlo al flujo de la política normal, donde puede ser contenido. En estas circunstancias, las élites acuden a las organizaciones a las que en condiciones normales desdeñarían, y un ejemplo de ello lo constituye el acuerdo del primer ministro Georges Pompidou con el Partido Comunista Francés (un «actor» consolidado) en virtud del cual prometió enormes concesiones salariales en 1968 para así separar a los miembros del partido fieles al régimen de los estudiantes y huelguistas salvajes.

Los desórdenes pueden tomar formas inusitadas, y parece útil

distinguirlos según su grado de coherencia y de organización y según si reivindican o no la superioridad moral o ética en la política democrática. Por lo tanto, los desórdenes cuyo objetivo consiste en hacer realidad o en ampliar las libertades democráticas, tales como la abolición (de la esclavitud), el sufragio femenino o el fin de la segregación, expresan la reivindicación específica a ocupar una posición de superioridad moral con relación a los derechos democráticos. ¿Qué pasa entonces con los formidables alborotos cuyo objetivo consiste en conseguir la jornada laboral de ocho horas, o la retirada de tropas de Vietnam o, algo más vago e impreciso, por ejemplo, la oposición a la globalización neoliberal? En estos casos, el objetivo se sigue expresando de forma bastante razonable, pero la reivindicación a la superioridad moral se disputa con más fuerza. Aunque uno pueda lamentar la estrategia de «bloque negro» aplicada en el año 1999 en las proximidades de la reunión de la Organización Mundial del Comercio, los escaparates destrozados, o los enfrentamientos con la policía durante la «batalla de Seattle», no cabe ninguna duda de que sin la atención que este violento descontrol casi calculado recibió de los medios de comunicación, el movimiento antiglobalización, anti OMC, anti Fondo Monetario Internacional y anti Banco Mundial hubiera pasado bastante desapercibido.

El caso más duro, pero un caso cada vez más habitual entre las comunidades marginalizadas, es el de los disturbios generalizados que suelen ir acompañados de saqueos, un caso que es más un grito de rabia y de enajenación incipiente y todavía sin forma, y sin exigencias ni reivindicaciones coherentes. Precisamente porque no está expresado y porque surge de entre los sectores menos organizados de la sociedad parece más amenazante, no presenta ninguna exigencia particular que abordar, ni tampoco líderes claros con los que negociar. Las élites gobernantes se enfrentan a todo un abanico de opciones. En los disturbios urbanos

en Gran Bretaña a finales del verano de 2011, la primera reacción del gobierno conservador fue la represión y la justicia sumaria. Otra reacción política, instada por los dirigentes laboristas, consistió en una mezcla de reforma social urbana, mejoras económicas y castigo selectivo. Lo que es innegable que hicieron los disturbios, sin embargo, fue atraer la atención de las élites, sin la cual la mayor parte de las cuestiones subyacentes a los disturbios nunca hubieran salido a la conciencia pública, sin importar cómo se hubieran abordado y solucionado.

Una vez más, también este caso plantea un dilema. Las grandes revueltas y la rebeldía pueden, en determinadas condiciones, llevar directamente al autoritarismo o al fascismo en lugar de a las reformas y a la revolución. Siempre existe el peligro, pero es cierto, no obstante, que la protesta ajena a las instituciones parece ser una condición necesaria, aunque no suficiente, para un cambio estructural progresivo, como por ejemplo el New Deal o los derechos civiles.

Del mismo modo que una gran parte de la política que, a lo largo de la historia, ha tenido alguna importancia ha tomado la forma de rebeldía indisciplinada, también es cierto que para las clases subordinadas, durante la mayor parte de su historia, la política ha tomado una forma muy diferente y ajena a las instituciones. En el caso del campesinado y de una gran parte de la primera clase obrera de la historia podemos buscar en vano organizaciones formales y manifestaciones públicas. Existe todo un reino de algo que he denominado «infrapolítica» porque se suele practicar fuera del espectro visible de lo que suele considerarse actividad política. Históricamente, el estado siempre ha frustrado la organización de las clases más bajas, y más aún la rebeldía pública, un tipo de política peligrosa para los grupos subordinados que, en general, han comprendido, igual que también lo han hecho los grupos guerrilleros, que la divisibilidad,

los grupos de pocos miembros y la dispersión les ayudan a evitar las represalias.

Por infrapolítica entiendo acciones diversas: dar largas o inacción, furtivismo, ratería, disimulo, sabotaje, desertión, absentismo, ocupación y huida. ¿Por qué arriesgarse a recibir un tiro a causa de un motín fracasado si la desertión funciona igual de bien? ¿Por qué arriesgarse a invadir un territorio cuando una ocupación ilegal asegurará derechos *de facto* sobre un territorio? ¿Por qué pedir a las claras derechos a la madera, pescado y caza si la recolección, pesca y caza furtivas lograrán el mismo objetivo con más discreción? En muchos casos, estas formas de auto-ayuda *de facto* prosperan y se sostienen gracias a las opiniones colectivas muy arraigadas con relación al servicio militar obligatorio, a las guerras injustas y a los derechos a la tierra o a la naturaleza que no pueden manifestarse segura y claramente. Y sin embargo, la acumulación de miles, incluso millones, de este tipo de pequeñas acciones puede tener enormes repercusiones sobre la guerra, los derechos a la tierra, los impuestos y las relaciones de propiedad. Las redes de malla ancha que utilizan los científicos de la política y la mayoría de los historiadores para pescar la actividad política no tienen en cuenta el hecho de que la mayor parte de las clases subordinadas, históricamente, han carecido del lujo de la organización política manifiesta, lo que no les ha impedido trabajar en complicidad y de forma microscópica, cooperativa y multitudinaria en el cambio político desde abajo. Como observó Milovan Djilas hace mucho tiempo:

El trabajo lento e improductivo de millones de trabajadores desinteresados, junto con la prohibición de todo trabajo no considerado «socialista», es el incalculable, invisible y gigantesco derroche que ningún régimen comunista ha sido capaz de evitar.³

¿Quién puede afirmar con exactitud qué papel desempeñaron estas expresiones de desafección (tal como quedan de manifiesto en el lema «nosotros fingimos trabajar, y ellos fingen que nos pagan») en la viabilidad a largo plazo de las economías del bloque soviético?

Las formas de cooperación, coordinación y acción informal que encarnan el mutualismo sin jerarquía son la experiencia cotidiana de la mayor parte de la gente. Solo de vez en cuando representan la oposición implícita y explícita a la ley y a las instituciones estatales. La mayor parte de los pueblos y de los barrios funcionan precisamente gracias a las redes de coordinación informales y transitorias que no exigen organización formal, y menos aún jerarquía. En otras palabras, la experiencia del mutualismo anarquista está muy extendida. Como observa Colin Ward, «lejos de ser una visión conjetural de una sociedad futura, es una descripción de un modo de experiencia humana en la vida diaria que opera codo con codo con, y a pesar de, las tendencias autoritarias dominantes de nuestra sociedad».⁴

La gran pregunta, y una para la que no tengo una respuesta definitiva, es si la existencia, el poder y el alcance del estado a lo largo de los últimos siglos han debilitado la independencia y la capacidad de organizarse de los individuos y de las pequeñas comunidades. Son muchas las funciones que antes ejercían el mutualismo entre iguales y la coordinación informal que están ahora organizadas y supervisadas por el estado. Se ha hecho famoso el modo de expresarlo de Proudhon, que se adelantó así a Foucault,

Ser gobernado es estar vigilado, ser inspeccionado, espiado, estar dirigido, legislado, regulado, ser encerrado, adoctrinado, sermoneado, controlado, valorado, mandado por seres que carecen de título, de conocimiento y de virtud... Ser gobernado es ser, en cada operación, en cada transacción, en cada movimiento, anotado, registra-

do, inventariado, tarifado, sellado, mirado de arriba abajo, acotado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, sellado, apostillado, amonestado, impedido, reformado, enderezado y corregido.⁵

¿Hasta qué punto la hegemonía del estado y de las organizaciones jerárquicas formales ha socavado la capacidad para la práctica del mutualismo y de la cooperación que históricamente han creado orden sin el estado? ¿Hasta qué punto el alcance cada vez mayor del estado y los supuestos tras las acciones en una economía liberal han producido los egoístas sociales que, así lo creía Hobbes, Leviatán estaba diseñado a amansar? Uno podría argumentar que el orden formal del estado liberal depende fundamentalmente de un capital social de costumbres de mutualismo y de cooperación que le son anteriores, que no puede crear y que, de hecho, debilita. Podría sostenerse que el estado destruye la iniciativa natural y la responsabilidad que nacen de la cooperación voluntaria. Es más, que el neoliberalismo glorifique al individuo que se magnifica y no a la sociedad, a la propiedad individual de pleno dominio y no a la propiedad comunitaria, que trate la tierra (naturaleza) y el trabajo (vida trabajadora humana) como mercancías comerciales, y la medición monetaria en, pongamos por caso, el análisis de costes y beneficios (por ejemplo, al asignarle un valor monetario a una puesta de sol o un paisaje amenazado), han alentado prácticas de cálculo social que desprenden un fuerte tufo a darwinismo social.

Lo que estoy insinuando es que dos siglos de un estado fuerte y de economías liberales tal vez nos hayan socializado hasta un punto en el que, en general, hemos perdido la costumbre del mutualismo, y que en la actualidad corremos el peligro de convertirnos precisamente en los peligrosos depredadores que, en opinión de Hobbes, poblaban el estado de la naturaleza. Quizás Leviatán haya hecho nacer su propia justificación.

UNA MIRADA ANARQUISTA
A LA PRÁCTICA DE LA CIENCIA SOCIAL

La tendencia populista de pensamiento anarquista, y su creencia en las posibilidades de la autonomía, de la organización propia y de la cooperación, reconocía, entre otras cosas, que los campesinos, artesanos y trabajadores eran pensadores políticos. Tenían sus propios objetivos, valores y prácticas, de los que cualquier sistema político hacía caso omiso a su propio riesgo. Parece que no solo los estados, sino también la práctica de la ciencia social han traicionado el respeto básico por el modo de actuar de quienes no pertenecen a la élite. Es habitual atribuirles a las élites determinados valores, sentido histórico, gustos estéticos, e incluso los rudimentos de la filosofía política. El análisis político de quienes no pertenecen a las élites, por el contrario, suele realizarse, por así decirlo, a sus espaldas. Su «política» se interpreta según su perfil estadístico: a partir de «hechos» tales como sus ingresos, ocupación, años de escolarización, propiedades, residencia, raza, etnia y religión.

Esta es una práctica que la mayoría de los científicos sociales nunca considerarían adecuada, ni por asomo, al estudio de las élites. Resulta curioso que tanto los procedimientos habituales del estado como el autoritarismo izquierdista traten a los ciudadanos que no forman parte de las élites y a las «masas» como meras cifras de sus características socioeconómicas, la mayoría de cuyas necesidades y visión del mundo pueden ser entendidas como la suma vectorial de las calorías entrantes, dinero, métodos de trabajo, patrones de consumo y comportamiento electoral en el pasado. No es que estos factores no sean pertinentes. Lo que es inadmisibles desde el punto de vista moral y científico por igual es esa arrogancia desmesurada que pretende comprender el comportamiento de los agentes humanos sin, ni por un momento,

proceder a una escucha sistemática de dichos agentes para averiguar cómo comprenden lo que están haciendo y cómo se explican a sí mismos. Insisto, no es que este tipo de explicaciones propias sean transparentes, y tampoco carecen de omisiones estratégicas y de motivos ocultos; no son ni más ni menos transparentes que las explicaciones que hacen de ellas mismas las élites.

El trabajo de las ciencias sociales, tal como lo entiendo yo, es el de proporcionar, provisionalmente, la mejor explicación del comportamiento basándose en todos los datos disponibles, lo que incluye, en especial, las explicaciones de esos agentes con capacidad de reflexión y con algún propósito cuyo comportamiento se observa, estudia y analiza. Es absurda la idea que sostiene que el punto de vista que tiene de la situación el agente no es pertinente a dicha explicación. Sin la visión del agente estudiado, es, sencillamente, inconcebible obtener un conocimiento válido de la situación del agente. Nadie ha defendido mejor el caso de la fenomenología de la acción humana que John Dunn:

Si queremos comprender a otras personas y postular la afirmación de que, de hecho, hemos conseguido comprenderlas, es imprudente y vulgar no hacer caso de lo que esas otras personas tienen que decir [...] lo que en propiedad no podemos hacer es afirmar que sabemos que lo comprendemos [al agente], o que comprendemos su acción mejor de lo que pueda hacer él mismo si no tenemos acceso a las mejores descripciones que él pueda ofrecer.⁶

Cualquier otra cosa equivale a cometer un crimen de ciencias sociales a espaldas de los protagonistas de la historia.

UNA ADVERTENCIA O DOS

El uso del término «fragmentos» en el interior de los capítulos tiene la intención de alertar al lector sobre lo que no debe esperar. «Fragmentos» aquí tiene un significado más similar a «fragmentario». Estos fragmentos de texto no son como todos los añicos de un jarrón antes intacto que ha sido arrojado al suelo, o como las piezas de un rompecabezas que, una vez ensambladas de nuevo, harán que el objeto o la imagen recupere su condición original de un todo. Por desgracia, no tengo una argumentación bien trabajada en defensa del anarquismo que equivalga a una filosofía política dotada de coherencia interna que parta de unos principios básicos y que pueda ser comparada con, pongamos por caso, la del príncipe Kropotkin o la de Isaiah Berlin, y menos aún con la de John Locke o Karl Marx. Si el examen que tengo que superar para poderme considerar un pensador anarquista es alcanzar este nivel de rigor ideológico, entonces, lo más seguro es que lo suspenda. Lo que tengo y ofrezco en este libro es una serie de observaciones y reflexiones que equivalen a un respaldo a una gran parte de lo que los anarquistas tienen que decir acerca del estado, de la revolución y de la igualdad.

Tampoco es este libro un estudio sobre los pensadores o los movimientos anarquistas, por muy instructivo que un trabajo así pudiera llegar a ser. Por lo tanto, el lector no encontrará aquí análisis detallados de, por ejemplo, Proudhon, Bakunin, Malatesta, Sismondi, Tolstoy, Rocker, Tocqueville o Landauer, aunque sí he consultado los escritos de la mayor parte de los teóricos del anarquismo. Tampoco, insisto, encontrará el lector una crónica de los movimientos anarquistas o cuasi-anarquistas tales como Solidarność en Polonia, los anarquistas de la guerra civil española o los obreros anarquistas de Argentina, Italia o Francia;

aunque he leído todo lo que he podido sobre el «anarquismo real existente» y sus principales teóricos.

«Fragmentos» tiene también un segundo sentido. Representa, en mi opinión al menos, algo así como un experimento de estilo y de presentación. Mis dos libros anteriores (*Seeing Like a State* y *The Art of Not Being Governed*) estaban contruidos de una forma más o menos similar a una complicada máquina de asedio en alguna parodia de guerra medieval de Monty Python. Trabajé a partir de esbozos y diagramas en muchos rollos de papel de cinco metros con miles de minúsculas anotaciones a las referencias. Cuando le comenté a Alan MacFarlane lo descontento que estaba con mis plúmbeos hábitos de escritura, Alan me hizo conocer las técnicas del ensayista Lafcadio Hearn y una forma más intuitiva y libre de composición que empieza como una conversación, arrancando a partir de un núcleo argumental llamativo y apasionante alrededor del cual se desarrolla la argumentación. He intentado, con muchas menos concesiones rituales a las fórmulas de las ciencias sociales de lo que suele ser la costumbre, incluso para mi propio e idiosincrásico estilo, seguir el consejo de MacFarlane con la esperanza de que el texto le resulte accesible al lector, sin duda, el objetivo a alcanzar en un libro con un sesgo anarquista.