

CULTURA Y POLÍTICA DEL ANARQUISMO EN ESPAÑA E IBEROAMÉRICA

Clara E. Lida
Pablo Yankelevich
Compiladores



EL COLEGIO DE MÉXICO

CULTURA Y POLÍTICA DEL ANARQUISMO
EN ESPAÑA E IBEROAMÉRICA

COLECCIÓN «AMBAS ORILLAS»

Consejo Editorial

Clara E. Lida, directora

Javier Garciadiego

Andrés Lira

Carlos Marichal

José Antonio Piqueras

Nicolás Sánchez Albornoz

Tomás Pérez Vejo

CULTURA Y POLÍTICA DEL ANARQUISMO
EN ESPAÑA E IBEROAMÉRICA

Clara E. Lida
Pablo Yankelevich

compiladores



EL COLEGIO DE MÉXICO

335.830946
C9683

Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica / Clara E. Lida, Pablo Yankelevich, compiladores -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, 2012.
328 p. ; 21 cm -- (Colección "Ambas orillas").

ISBN 978-607-462-394-9

1. Anarquismo -- España -- Historia. 2. Anarquismo -- América Latina -- Historia. I. Lida, Clara Eugenia, 1941-, comp. II. Yankelevich, Pablo, comp. III. Ser.

Primera edición, 2012

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-394-9

Impreso en México

ÍNDICE

Presentación	9
Rituales, símbolos y valores en el anarquismo español, 1870-1910 <i>Manuel Morales Muñoz</i>	27
Organización, cultura y prácticas políticas del anarquismo español en la clandestinidad, 1873-1881 <i>Clara E. Lida</i>	63
Una historia contada de otra manera: librepensamiento y “darwinismos” anarquistas en Barcelona, 1869-1910 <i>Álvaro Girón Sierra</i>	95
Las prácticas culturales del anarquismo argentino <i>Juan Suriano</i>	145
El anarquismo y la cultura de las clases y minorías subalternas en el Perú <i>Ricardo Melgar Bao</i>	175
Sociabilidad anarquista y configuración de la identidad obrero en Cuba tras la Independencia <i>Amparo Sánchez Cobos</i>	219
Resistencia cultural anarquista: poesía, canto y dramaturgia en Chile, 1895-1918 <i>Sergio Grez Toso</i>	259
Acerca del militante anarquista: sensibilidad, cultura y ética política. São Paulo y Río de Janeiro, 1890-1920 <i>Jacy Seixas</i>	297
Colaboradores	325

PRESENTACIÓN

Desde el último tercio del siglo XIX, cuando el anarquismo, más conocido entonces como colectivismo, surgió en Europa de la mano del revolucionario ruso Miguel Bakunin, y se adhirió a la Asociación Internacional de los Trabajadores —fundada por Carlos Marx en Londres, en 1864— como uno de sus grupos socialistas, fue creciendo, desarrollándose y multiplicándose en distintos países, especialmente en Europa primero, en América después y luego en otros continentes. A lo largo de las décadas, en este proceso se definieron corrientes doctrinales y teóricas diversas, distintas prácticas y culturas políticas, variados lenguajes y manifestaciones culturales, y también, actores sociales plurales, lo que obligaría a hablar no de anarquismo, en singular, sino de anarquismos. La gama fue amplia y, solo por señalar algunas de estas variantes en el siglo XIX, abarcaba desde el colectivismo de Bakunin, hasta el anarquismo individualista de un Max Stirner; desde el idealismo cristiano de León Tolstoi, hasta el comunismo anarquista de Pedro Kropotkin, por no mencionar los procesos terroristas y nihilistas de finales del siglo, y por no hablar de corrientes posteriores, como el anarcosindicalismo del siglo XX, u otras de rasgos y contornos menos definidos que han llegado hasta la actualidad.

Sin embargo, lo que desde sus orígenes dominó en lo que genéricamente llamamos anarquismo —así, en singular, como lo utilizaremos en este libro— es un movimiento social, orientado a la organización de las clases populares, especialmente las trabajadoras, con el fin de llevar a cabo una revolución para transformar, entre otras, las desiguales relaciones sociales, políticas y económicas. Desde el temprano colectivismo y el anarcocomunismo, desarrollados a partir de la década de 1870 entre las asociaciones artesanales y obreras, hasta el masivo anarcosindicalismo del pri-

mer tercio del xx, la orientación hacia el variado mundo del trabajo predominó sobre las demás corrientes anarquistas antes mencionadas. De hecho, a partir de las tempranas pugnas entre Bakunin y Marx durante la Primera Internacional hasta la segunda Guerra Mundial, este anarquismo obrero disputó a socialdemócratas y comunistas de origen marxista el liderazgo en el movimiento obrero internacional y se expandió con mayor o menor vitalidad a lo largo y ancho del planeta.

En el mundo hispánico, España primero y, gracias a las comunicaciones y a las inmigraciones trasatlánticas, diversas naciones iberoamericanas después, fueron ámbitos en los que el anarquismo cobró especial impulso y echó sólidas raíces, dando lugar a un proceso inédito de organización y crecimiento inigualados. No cabe aquí narrar los cómo y los porqués de este proceso histórico; el lector interesado encontrará amplias referencias al respecto en las ricas bibliografías que acompañan los textos de este libro. Pero hasta ahora, el núcleo central de la historiografía sobre el movimiento anarquista se ha centrado, sobre todo, en la organización obrera, los desarrollos ideológicos y los conflictos políticos.

En cambio, el objetivo central de este libro es estudiar uno de los aspectos menos atendidos del anarquismo: la gestación de ricas y variadas manifestaciones culturales, que dieron a ese movimiento y a sus militantes un perfil propio. Esta cultura entretreja, por ejemplo, procesos ideológicos y prácticas políticas y organizativas, con costumbres, ritos, lenguajes y símbolos, y estos a su vez con discursos, imaginarios y sociabilidades estrechamente imbricados con la comunidad y la clase. Todo ello se manifestaba en medios tan variados como la escritura, las artes gráficas y los impresos, la educación, la indagación filosófica y científica, las discusiones doctrinales, los congresos, las festividades y sociabilidades, las representaciones dramáticas, las excursiones y las jiras al aire libre, etcétera.

En esta compilación hemos querido mostrar la variedad y la riqueza de la cultura desarrollada por los anarquistas desde los primeros pasos de su organización en España (a partir de 1870, con la fundación de la Federación Regional Española,

FRE) y su eventual presencia e impacto en Iberoamérica, pasando por su expansión y transformación en las décadas siguientes, hasta los años de la primera Guerra Mundial. Hemos escogido este corte temporal, pues a partir de entonces, los retos desde otros movimientos de izquierda, tanto del socialismo de la Segunda Internacional como del comunismo de la Tercera, se multiplicaron y fueron disputando sus espacios y mermando sus fuerzas. Por otra parte, ante la desigual presencia de ideas y prácticas libertarias en el espacio iberoamericano, optamos por privilegiar el estudio de un puñado de naciones en las que el anarquismo alcanzó dimensiones significativas.

Así, los primeros tres artículos del libro muestran aspectos plurales de la cultura anarquista en España en las últimas décadas del siglo XIX, mientras que los siguientes cinco abarcan las distintas manifestaciones que el anarquismo adquirió en otros tantos países, especialmente durante las primeras dos décadas del siglo XX, desde Cuba hasta el Río de la Plata, desde Brasil hasta los Andes.

Estudiar las culturas y prácticas del anarquismo en estos años tiene indudable pertinencia desde el punto de vista historiográfico, pues generalmente su estudio está sesgado por los continuos debates ideológicos entre las diversas corrientes de izquierda, que a menudo opacan el dinamismo original de este movimiento en los distintos países donde arraigó. Los textos que componen este libro examinan, a la vez, el heterogéneo universo de sujetos individuales y colectivos; las contrastantes etnias, nacionalidades y regiones; las prácticas y los ideales anarquistas; la solidaridad, fraternidad y cooperación como fundamentos de las prácticas políticas y de las actividades culturales. Asimismo, se explora la cultura de la resistencia, tanto en las prácticas de la organización clandestina como en la ética de “la propaganda por el hecho” y la acción directa. No falta tampoco el examen de las manifestaciones culturales, que abarcan el racionalismo, la fe en la ciencia, en la educación, en la secularización y la lucha contra la tiranía de dogmas y de la moral imperante. En estos textos los lectores encontrarán amplias referencias a las expresiones y productos culturales: la prensa, los libros y folletos, la literatura, el teatro, la música, así

como las tensiones entre los ideales de una cultura militante, casi ascética, frente a las expresiones de la cultura popular —traducida en bailes, fiestas de carnaval, verbenas, espectáculos y el consumo de bebidas alcohólicas—, contra la cual el anarquismo se manifestaba intransigente. Finalmente, en varios de los textos aquí reunidos se estudia la importancia de los espacios de sociabilidad, que abarcan desde círculos, veladas, escuelas obreras y centros recreativos, hasta manifestaciones, mítines, conmemoraciones colectivas. En síntesis, estos ocho trabajos recogen la complejidad, riqueza y a menudo contradicciones que surcan el desarrollo del anarquismo en un vasto sector del mundo ibérico, todo ello apoyado no solo en sólidas referencias bibliográficas, sino en una gran riqueza de fuentes documentales y hemerográficas.

Entre los países europeos, España (seguida de Italia, Suiza, Francia y Rusia, y en mucha menor medida los demás) fue el que con mayor dinamismo integró desde el comienzo las ideas colectivistas de Bakunin a una tradición obrerista previa —socialista y asociacionista, democrática y a menudo jacobina y republicana— y la desarrolló con mayor vigor organizativo y militante, y con especial énfasis en los valores, formas y expresiones culturales de la clase. Sin embargo, este auge, traducido en la creación en 1870 de la Federación Regional Española, se vio una y otra vez coartado por las realidades y prácticas políticas instrumentadas desde el poder a partir de 1873, cuando como consecuencia de la Comuna de París y de los alzamientos cantonalistas durante la Primera República, el anarquismo español se vio impedido o fuertemente limitado en sus manifestaciones públicas. Pese a ello, durante esos años de prohibición y vida clandestina supo desarrollar estrategias y mecanismos de supervivencia y acción que, por un tiempo, en la década de 1880, permitió su refundación como Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE) y, ya a comienzos del siglo XX, dio paso a una nueva y vigorosa organización sindical, la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), fundada en 1910.

En el primer capítulo de esta compilación, Manuel Morales Muñoz estudia cuáles y cómo fueron las principales manifesta-

ciones culturales que el anarquismo desarrolló con vigor desde sus inicios hasta la fundación de la CNT. Si bien este movimiento se nutrió de prácticas y ritos que a menudo fueron compartidos por otros movimientos políticos y sociales de la España del momento, el anarquismo obrero trajo consigo una nueva cultura política definida por una rebeldía social revolucionaria “que actuaba como factor identitario y cohesionador”.

La riqueza del anarquismo como productor y difusor de nuevos símbolos y ritos, y como creador de numerosos espacios de sociabilidad en los que se desarrollaban la agitación y la fraternidad de clase, fue de la mano de una crítica severa a la tradición y dogmas religiosos y de un racionalismo científicista secularizador: “la laicización del ocio” como sustituto de las festividades religiosas, la creación de escuelas y centros instructivos y recreativos laicos “donde cimentar una cultura militante”, así como la formulación de nuevos principios e ideas de justicia y de igualdad, incluyendo la igualdad entre hombres y mujeres como “protagonistas de la acción revolucionaria”.

Morales Muñoz suma a todo ello la participación en las veladas culturales y doctrinales, y en actos de sociabilidad militantes en los cuales se debatían discursos teóricos a la vez que se ensayaban y definían nuevas prácticas organizativas. Así, desde su fundación hasta los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, el anarquismo forjó un mundo de valores y solidaridades que dieron sentido a las luchas y esperanzas del proletariado peninsular, en contraposición y enfrentamiento a los valores y la moral preconizados por la burguesía.

Álvaro Girón Sierra examina con detenimiento un aspecto particular de ese rico universo, y se centra específicamente en la secularización del pensamiento anarquista con base en el acercamiento a nuevos conocimientos científicos y corrientes críticas enfrentadas a la hegemonía del pensamiento religioso y dogmático. En este contexto, el darwinismo y las teorías de la evolución desempeñaron un papel significativo en el cuestionamiento de verdades dogmáticas; pero la influencia de pensadores neodarwinistas —entre otros, por ejemplo, del filósofo inglés Herbert Spencer y del naturalista alemán Ernst Haeckel— tam-

bién influyó en las discusiones teóricas y doctrinales del propio anarquismo, y contribuyeron a la “biologización” de una corriente que veía en la lucha por la existencia un importante motor para el cambio social. La introducción de estas ideas en España, gracias a las traducciones publicadas en la Península, a cuya difusión, síntesis y glosas contribuyeron algunos anarquistas y librepensadores con cierta formación científicista, dio lugar a discusiones que a partir de la década de 1870 generaron amplios debates, especialmente en Barcelona.

El estudio de Girón Sierra nos conduce al análisis de la aparición y discusión en Europa de las nuevas teorías evolutivas, influidas por los descubrimientos científicos de Darwin, pero que entre algunos de sus seguidores estuvieron imbuidas de un marcado sentido racial y social que acentuaba la oposición superioridad-inferioridad. A partir de la década de 1880, la discusión de estas posturas neodarwinistas, por alguien de la talla internacional como el científico y teórico del anarcocomunismo, Pedro Kropotkin, ya exiliado en Inglaterra, o por figuras señeras del movimiento libertario español, como Anselmo Lorenzo y José Lluñas, entre otros, marcaron la distancia entre quienes apoyaban la noción de que la superioridad de quienes triunfaban en la lucha por la vida era el principal mecanismo evolutivo de la especie, y quienes veían en esto un corolario social que implícitamente aceptaba la explotación del hombre por el hombre. Girón nos muestra cómo muchos de los propagandistas libertarios hicieron suyos dos conceptos fundamentales de Kropotkin: que “la solidaridad tiene mayor peso en la Economía de la Naturaleza que la lucha por la existencia entre semejantes, [y que] el apoyo mutuo es el factor de progreso de la evolución orgánica”.

La confluencia del anarquismo y el movimiento librepensador, particularmente en Barcelona, es otra de las aportaciones del autor, quien señala que los círculos de librepensadores se abrieron como “refugio a los anarquistas durante los nada infrecuentes periodos de represión” contra estos. En ellos convergieron también republicanos, masones, ateos y demás partidarios del progresismo secularista de la época, y de ellos surgieron

espacios de sociabilidad, periódicos y foros para conferencias y discusiones que contribuyeron a difundir las nuevas ideas científicas, pero también las sociales, y forjaron una importante corriente científicista social y laica que el autor traza hasta la Escuela Moderna, de Francisco Ferrer Guardia, a comienzos del siglo xx.

Esta trilogía sobre el anarquismo en España se completa con el capítulo de Clara E. Lida sobre la cultura desarrollada por los militantes anarquistas después de la represión contra el internacionalismo obrero a partir de la Comuna de París. En España este proceso, que abarcó diversos países europeos, con la notable excepción de Suiza e Inglaterra, fue especialmente severo después de los enfrentamientos que a mediados de 1873 sacudieron la recién instaurada Primera República, y que en enero de 1874 determinaron su desaparición a manos de un golpe militar que simultáneamente proscribió de la vida pública a la FRE e intensificó la persecución de sus militantes.

A partir de entonces, y hasta el otoño de 1881, cuando se levantó la prohibición que permitió fundar una nueva Federación de Trabajadores, la FTRE, que pronto alcanzó sorprendentes cifras de afiliados, el anarquismo se entregó de lleno a reorganizarse en secreto para rescatar la organización y a los militantes de la desaparición. Pese a la adversidad de las circunstancias, Lida muestra la vitalidad e imaginación con la que los anarquistas españoles se reorganizaron en pequeños núcleos que, pese a la precariedad de las circunstancias, se mantuvieron en pie de lucha y acción durante casi ocho años y abarcaron una indudable diversidad social, laboral, cultural e incluso de género.

El estudio de Lida pretende subsanar la escasa atención prestada por la historiografía a esta etapa de la clandestinidad anarquista entre 1874 y 1881. Pese a lo fragmentario y disperso de los datos, la autora examina “las transformaciones en el discurso, las prácticas organizativas y de lucha de los colectivos anarquistas”, así como “el desarrollo de mecanismos y redes de difusión cultural e ideológica” dentro de España, pero vinculadas también con otros países. También analiza las transformaciones doctrinales que en los años siguientes “marcaron

puntos de inflexión en la orientación ideológica del anarquismo” y dieron lugar al surgimiento del anarcocomunismo. Además, se desarrollaron nuevas prácticas y culturas políticas, que tuvieron por eje la “propaganda por el hecho” como un método de acción directa en la lucha contra el Estado represor y sus partidarios.

Parecería que el éxito anarquista tuvo como base el estrecho contacto de una cultura militante con sus comunidades y la capacidad del anarquismo español de ampliar en la práctica sus actividades organizativas a regiones hasta entonces marginales, particularmente las zonas agrarias de Andalucía, con lo cual, aun en los momentos menos propicios para sobrevivir, demostró, dice la autora, “una originalidad y vitalidad sorprendentes”.

Poco tardó el anarquismo en cruzar el Atlántico y extenderse por América, de norte a sur, desde los Estados Unidos a la Argentina, pasando por Brasil y ampliándose al Caribe, especialmente a la isla de Cuba. Es cierto que este proceso fue desigual, tanto en los números como en el tiempo, pero de lo que no cabe duda es de que en vísperas de la primera Guerra Mundial el continente mostraba una vigorosa presencia anarquista. Que esto estuviera fuertemente vinculado con los grandes procesos de migración masiva, no cabe duda, pero que el entusiasmo por las nuevas ideas permeó más allá de los recién llegados está también fuera de toda duda, como lo podemos ver en los cinco estudios aquí presentados.

En el contexto iberoamericano, la Argentina se revela como uno de los países con mayor presencia anarquista a partir de la década de 1870, pero con espectacular vigor desde finales del siglo. El impacto de estas ideas cristalizó en una robusta organización obrera y, por consiguiente, el accionar libertario fue responsable de colocar las cuestiones sociales en el centro de la política nacional. Este es el punto de partida del trabajo de Juan Suriano, encaminado a reflexionar sobre la relación entre la capacidad de los libertarios de organizar y movilizar a los trabajadores, y la de incluirlos en un proyecto cultural que excediera

los contornos de la lucha sindical. Suriano muestra que esa relación no fue simétrica y que, por el contrario, el anarquismo rioplatense enfrentó grandes dificultades para desarrollar estrategias orientadas a educar y transformar al individuo que, mientras combatía las injusticias del capitalismo, debía prepararse para construir un futuro sin rastros de explotación económica ni de autoridad política.

Desde esta perspectiva, Suriano se detiene en el estudio de los “círculos obreros”, espacios de sociabilidad donde la doctrina libertaria debía penetrar en la conciencia de los trabajadores. Los “círculos” fueron ámbitos de educación y transformación de la cultura obrera, gracias al intercambio de experiencias individuales que debían conducir a la acción colectiva. En esos “círculos”, que funcionaban como centros culturales, se escuchaba y se leía, y en torno a conferencias, a escuelas, bibliotecas y veladas culturales, se sentaban las bases de una nueva cultura orientada a combatir oscurantismos y autoritarismos, propugnando el desarrollo de las libres iniciativas, la cooperación y la fraternidad.

Sin embargo, la matriz kropotkiana de estas iniciativas debió remontar importantes dificultades. Por una parte, la heterogeneidad “étnica” de una clase trabajadora conformada a partir de un abanico de nacionalidades europeas y de migraciones provenientes del interior del país. Por otra parte, una fuerte competencia con el socialismo de origen marxista, que también había alcanzado un desarrollo considerable y que a su vez desplegaba una importante oferta cultural. Pero por sobre estos problemas hubo uno que a la postre devino en el principal valladar de la estrategia libertaria: cómo hacer compatible el deseo de cambio social y cultural con el de mejoramiento material de los trabajadores en una Argentina de creciente desarrollo económico. En otras palabras, en el contexto del auge finisecular y del Centenario, cómo “convencerlos de que debían luchar y sacrificarse en aras de la construcción de una sociedad diferente”.

El esfuerzo fue descomunal, y de ello da cuenta Suriano al repasar el volumen y calidad de la producción editorial del anar-

quismo argentino, junto a las iniciativas pedagógicas que remitían a la Escuela Moderna de Francisco Ferrer Guardia. Sin embargo, el balance final muestra la dificultad de la militancia anarquista para convencer y congregar a los militantes alrededor de su proyecto cultural. Entre los factores que contribuyeron a esta situación, subraya la propia naturaleza de una clase obrera en constante transformación, producto de una ascendente movilidad social; la profunda fragmentación cultural de esa clase, y las exitosas políticas estatales de integración nacional, entre ellas, la de la escuela pública, gratuita y obligatoria. Esto, sin mencionar el aumento constante de cines y teatros, lugares de esparcimiento y centros deportivos, fiestas, bailes populares y paseos, que constituyeron una poderosa oferta cultural con la que el anarquismo difícilmente podía competir.

El carácter polémico del texto de Suriano quedó plasmado en la discusión que sostuvo con los comentaristas durante el coloquio en el que presentó una primera versión de su trabajo. Algunas de esas polémicas han sido recogidas en la versión que ahora se presenta, dejando constancia de un ejercicio de confrontación de ideas y de estrategias en el trabajo de reconstrucción histórica.

El texto de Ricardo Melgar Bao sobre el Perú enriquece la historiografía al concentrarse en un periodo que hasta ahora había concitado poco interés entre los especialistas en el anarquismo peruano. En este sentido, Melgar Bao despliega un panorama general de los temas y problemas de la acción e el pensamiento libertario entre el último tercio del siglo XIX, cuando la derrota en la Guerra del Pacífico cimbró el conjunto de la sociedad peruana, y el inicio del Oncenio de Leguía, en 1919, que desató una significativa configuración del campo político-ideológico de las izquierdas. En este contexto, el anarcosindicalismo debió competir con otras corrientes en auge, como las socialistas, las comunistas, y posteriormente los apristas.

Sobre este escenario, el autor traza una serie de coordenadas a las que dedica particular atención: las identidades, los quehaceres y las reflexiones de un anarquismo ciudadano, sobre todo asentado en Lima; las mujeres como objeto de inquietud

política e intelectual y como protagonistas en las filas libertarias, y por último, el mundo rural, marcado por la vasta presencia indígena. Estas coordenadas dan cauce a una reflexión sobre la heterogeneidad como factor constitutivo del anarquismo andino y sus repercusiones en la “acción directa” en tanto estrategia de lucha.

Los escritos de Manuel González Prada, el más sobresaliente intelectual del anarquismo peruano, y una abundante hemoigrafía y literatura de folletín, sirven al autor de puerta de ingreso a estos temas y problemas. En la crítica a la ciudad de Lima, percibida por González Prada como “núcleo purulento” en el cuerpo de la nación, Melgar Bao advierte la manera en que en ese pensador se conjuraron las ideas evolucionistas, positivistas y románticas con las libertarias de Reclus y Kropotkin. De igual manera, reconstruye la paradoja intelectual que condujo a los anarquistas ciudadanos a condenar con argumentos raciales a chinos y negros, pero al mismo tiempo reivindicar al indígena. Por otra parte, la prostitución entendida como “enfermedad social” introdujo a la mujer como asunto específico de la reflexión libertaria.

Pero sin duda, la mayor originalidad de la experiencia peruana que subraya Melgar Bao, fue “andinizar” el cosmopolitismo ácrata para incorporar la cuestión indígena a las preocupaciones libertarias. El encuentro de la utopía anarquista con la de origen andino, la recuperación de un imaginario de rebeliones e insurrecciones indígenas a favor de una restauración comunalista, tendió puentes con el anarquismo y cristalizó en experiencias políticas y educativas que son recuperadas en este trabajo. La pedagogía de la acción y la educación racional, postulada por Ferrer Guardia, abrieron posibilidades para una original combinación de progresismo científico y “restauracionismo” milenarista.

La heterodoxia con que las ideas anarquistas fueron procesadas es rastreada en un robusto *corpus* documental, que permite el trazado de una cartografía y de una genealogía del anarquismo peruano. Melgar trabaja con una pluralidad de personajes, ideas, publicaciones y experiencias en los espacios urbanos y

rurales peruanos, y arroja luz sobre los orígenes de las nuevas generaciones de militantes de izquierdas que actuaron en los años veinte y treinta del siglo xx.

Bajo la guía de Amparo Sánchez Cobo, el lector podrá explorar la historia de las prácticas libertarias en Cuba en los lustros posteriores a la independencia. La coyuntura analizada es particularmente compleja, puesto que junto a la ruptura de los vínculos coloniales con España comenzó un proceso de sujeción de la isla al dominio de los Estados Unidos. Esta circunstancia no solo tuvo repercusiones profundas en la economía y en la política, sino que además destrabó uno de los momentos constitutivos de la identidad nacional. Se asiste al nacimiento de la llamada “cubanidad”, es decir, a la delimitación de especificidades culturales y su consiguiente transformación, con rasgos distintivos que hacen de la sociedad cubana una entidad de perfil excepcional.

Este es el entorno en el que la autora estudia la sociabilidad anarquista contraria a todo nacionalismo. La tarea no resultaba fácil y mucho menos cuando aquella cubanidad hundía una de sus raíces en la cultura de los trabajadores negros. A comienzos del siglo xx, los libertarios cubanos alzaron su voz contra cualquier diferenciación racial y de nacionalidad, aunque estos postulados se enfrentaron a una realidad en la que, por una parte, se ensanchaba la movilización de la comunidad negra a partir de organizaciones políticas, como el Partido Independiente de Color, combatidas por el anarquismo; y por otra parte, en las filas ácratas se asistía a un soterrado enfrentamiento entre los militantes de origen español, blanco, y los cubanos, mulatos y negros, en torno a los privilegios de que gozaban los primeros en el mundo del trabajo.

Desde estas coordenadas, Sánchez Cobo se adentra en tres ámbitos específicos de la sociabilidad anarquista a comienzos del siglo xx: el laboral, el educativo y el del tiempo libre. Para ello destaca la identificación de los espacios de reunión, los centros obreros, locales donde los anarquistas se reunían para desarrollar y coordinar acciones sindicales, pero también para realizar labores con fines educativos y culturales. Las activida-

des que tenían lugar en esos espacios, muchas veces improvisados, fueron el primer paso en el camino hacia “la emancipación proletaria”. En los centros obreros se estudiaban las condiciones de explotación de la clase obrera, se reconocían los intereses comunes y se gestaba la participación colectiva en la acción directa.

Sánchez Cobo indaga el componente antirracista de la militancia ácrata, los esfuerzos por desterrar la discriminación y también los límites de esa prédica, sobre todo por la dificultad de comprender el sentido identitario de lo racial, y cómo ese sentido potenciaba adscripciones políticas en espacios ajenos al anarquismo. Por otro lado, la autora analiza las experiencias educativas, que califica como el ámbito más depurado de sociabilidad libertaria. La pedagogía de Ferrer Guardia alcanzó una notable expansión en Cuba, y desde sus postulados laicos y antiautoritarios se intentó contrarrestar el recién introducido modelo educativo estadounidense, que por sobre todo privilegiaba la enseñanza técnica en la isla.

Por último, Sánchez Cobo, explora con detenimiento los espacios de ocio en la militancia anarquista, y en ellos destaca dos aspectos. El primero, las campañas moralizantes contra los juegos de azar (cartas, rifas, etc.), el alcoholismo y el baile; el segundo, el auge de las veladas literarias y las representaciones teatrales. En su análisis, se detiene en algunas obras de la dramaturgia anarquista, los autores y los elencos para mostrar las formas en que se entrecruzaban los contenidos dramáticos con el didactismo político y moral, en lugares consagrados a ocupar el tiempo libre de los trabajadores cubanos al comienzo del siglo xx.

Sergio Grez Toso centra su estudio sobre Chile en las manifestaciones de “resistencia cultural” expresadas mediante la poesía, el canto y la dramaturgia ácrata. El texto propone un recorrido por poetas, cantores, músicos y dramaturgos con el objetivo de presentar un balance de esa producción cultural.

En el caso chileno, los poetas, cantores y músicos fueron en su mayoría militantes obreros, alejados de una experiencia literaria “cultura” más o menos profesionalizada. Eran expresiones

artísticas que perseguían el objetivo de difundir ideas y despertar adhesiones entre los trabajadores. Fue una literatura doctrinal que transitaba por los principales núcleos temáticos del pensamiento libertario: la crítica a la moral burguesa; la denuncia a la explotación de hombres, mujeres y niños; el rechazo al militarismo y a la guerra; el repudio a la religión y al clericalismo, y la apología de la libertad y la igualdad.

Grez presenta un catálogo de autores y poesías chilenos que enriquecían el repertorio anarquista internacional, y se enriquecían con él. De esta forma, las ya clásicas estrofas de *La Internacional*, *Hijo del pueblo* y la *Marsellesa anarquista* se entonaban junto a *El canto a la pampa*, del chileno Francisco Pezoa, emblemática pieza escrita en homenaje a los trabajadores asesinados durante la huelga minera de 1907, en la norteña localidad de Iquique.

El autor reflexiona sobre el potencial emotivo de esas letras y su impacto en la conciencia de la clase trabajadora chilena. También informa de los lugares en los que se entonaban dichas canciones, pero se detiene para indicar que, paradójicamente, a diferencia de otras latitudes, en Chile “esta cuantiosa producción de poesía y cantos militantes” no fue de la mano de coros, orfeones, rondallas, que tuvieron escaso peso en la cultura anarquista del país.

En contraste con la presencia alcanzada por las canciones de cuño anarquista, Sergio Grez Toso estudia la dramaturgia y señala las dificultades para encontrar piezas teatrales escritas por anarquistas. Sobre esta base, advierte la necesidad de calificar ese teatro como obrero antes que libertario, al tiempo que exhibe peculiares préstamos culturales por medio de los cuales los libertarios chilenos hacían suyas obras gestadas a la sombra de otras corrientes de la izquierda obrera, o bien obras de autores ácratas del extranjero. En este sentido, el texto permite advertir la circulación de estas obras, y en particular de una de ellas: *Fin de fiesta*, del catalán Adrián del Valle, sobre la que también reflexiona Amparo Sánchez Cobos en su texto sobre Cuba.

Si la producción de teatro ácrata fue pobre, no sucedió lo mismo con las puestas en escena. Sergio Grez traza un amplio

panorama de los grupos teatrales y de los espacios de representación desarrollados a lo largo de la geografía chilena, haciendo evidente la dimensión alcanzada por estas formas de expresión de la cultura anarquista. Así, concluye que estas manifestaciones literarias cumplieron “su objetivo de educación política y de disputa de la hegemonía cultural”.

Finalmente, el texto de Jacy Alves de Seixas nos traslada de la América hispánica a la lusitana, en un denso y sugerente análisis en el que reflexiona y reconstruye un aspecto escasamente trabajado en la historiografía anarquista en Brasil: el sentido de la militancia y el proceso de formación de sus dirigentes.

En su estudio, Seixas parte de la pregunta qué era ser un militante anarquista en Brasil a principios del siglo xx. En su búsqueda de respuestas la autora se distancia de las “clásicas” aproximaciones historiográficas del movimiento obrero brasileño, para proponer un modelo fundado en la certeza de que el surgimiento de los liderazgos no se puede desvincular del proceso de formación de la clase obrera. La historiadora sostiene que el tránsito de militante a dirigente está históricamente condicionado tanto por las circunstancias objetivas del acontecer diario, como por las subjetividades de militantes convencidos de la necesidad de luchar por un mundo más justo e igualitario.

Jacy Alves de Seixas reconstruye las ideas y prácticas de un puñado de dirigentes en Río de Janeiro y São Paulo, señalando como punto de partida la pluralidad de las experiencias anarquistas. No hay una única vía de formación de la clase ni de su dirigencia, por el contrario, se trata de un mundo complejo en el que se imbrican inmigrantes de distintos orígenes nacionales con trabajadores nacionales, en un país, además, en el que una fuerte presencia de afrodescendientes introduce variables étnicas y culturales que no pueden ser soslayadas.

Desde la ética de la acción directa se pregona que los trabajadores no deben ser dirigidos ni gobernados, sino que ellos se deben dirigir y emancipar por sí mismos. Desde esta perspectiva, resulta revelador el modo de construcción de liderazgos anarquistas fundados en el cultivo de la ejemplaridad, es decir, en el “hacer de la acción el aprendizaje de la acción”. El militante anar-

quista no aspira a ser un dirigente sino un “activista”, un promotor de acciones en el sindicato, en los barrios, en las escuelas y en los espacios culturales. Para el caso brasileño, la acción ejemplar se combina con una particular movilidad. Seixas muestra a militantes que siguiendo los trazados ferroviarios, recorrían pueblos y zonas de agrícolas en un esfuerzo por esparcir el ejemplo por medio de una variedad de actividades. El dirigente era a la vez un gran animador, un conferenciante, un maestro, algunas veces un dramaturgo e, incluso, un actor.

Comprender la naturaleza de esa dirigencia, arroja luz sobre otras figuras de la cultura obrera, no solo la anarquista. Entre ellas, Alves señala la distancia que medió entre el militante ácrata y “los revolucionarios profesionales”, productos de la Tercera Internacional; aquellos que a partir los años veinte aparecerían convencidos de que la conciencia política debía ser inculcada desde fuera, por la acción de dirigentes disciplinados por y en el partido. En el otro extremo de estas prácticas, se dedica atención al *crumiro* (rompehuelgas), personaje en el que cristaliza la figura del traidor. En la lucha contra el “crumirismo” no hay atenuantes; en la figura del traidor se depositarán humillaciones, sanciones y condenas, en tanto prácticas purificadoras de una acción dirigida a vivir sin tutela de ningún tipo. Jacy A. de Seixas concluye que pretender vivir sin tutelas constituía el máximo desafío en una sociedad oligárquica y patriarcal como era la del Brasil finisecular, una sociedad, que precisamente hacía de la tutela su más eficaz mecanismo de dominación y contra la cual la militancia anarquista movilizaría conciencias, acciones de clase y una ética contrarias a las prácticas del Estado liberal oligárquico en Brasil.

Este volumen surgió de un encuentro coordinado por sus compiladores, que tuvo lugar en El Colegio de México los días 23 y 24 de marzo de 2011, en el marco de la “Cátedra México-España” (dirigida por C.E. Lida y T. Pérez Vejo), que cuenta con el apoyo en México del programa Universidades del Banco de Santander. Dicho simposio sirvió de foro para la presentación preliminar de los trabajos que se incluyen en este libro, además

de la ponencia de Jacinto Barrera Bassols (México) titulada “La biblioteca de *Regeneración* y sus redes de difusión internacionales: 1900-1918”. Lamentamos que por razones de salud, el autor se haya visto imposibilitado de revisar su interesante trabajo para incluirlo en este volumen. En todo caso, dicha ponencia, aunque en versión preliminar, se puede consultar en la página electrónica de la “Cátedra México-España”.¹

Dicho encuentro se organizó a partir de la distribución de todos los textos entre todos los participantes y, además, a cada texto se le asignó un comentarista; este abriría la discusión y luego se sumarían los demás colegas. Esta modalidad de seminario permitió el desarrollo de dos intensas y ricas jornadas de diálogo y debate, cuyas líneas centrales recogimos por escrito los organizadores y dieron origen a la revisión de los trabajos que hoy se publican. La sola excepción es el texto de Clara E. Lida, que se introdujo al saber que Jacinto Barrera no podría participar. El texto circuló entre varios de los participantes y sus comentarios se integraron en la versión final.

Mención especial merecen los comentaristas, cuyas ricas sugerencias y preguntas permitieron enriquecer el debate y dar como resultado novedosos y rigurosos estudios. En orden alfabético, agradecemos la generosa colaboración de estos colegas, investigadores en instituciones universitarias de diversas latitudes: Dora Barrancos (Buenos Aires), Barry Carr (Melbourne), Joan Casanovas (Tarragona), José Moya (Nueva York), Javier Navarro (Valencia), Guillermo Palacios, Francisco Zapata y Pablo Yankelevich, de la ciudad de México. A ellos, y a los colegas que presidieron las mesas, Mario Barbosa y Ariel Rodríguez Kuri, va nuestro reconocimiento.

CLARA E. LIDA
PABLO YANKELEVICH

¹ <<http://catedramex-esp.colmex.mx/Textos%20encuentro%20anarquismo%202011.html>>.

RITUALES, SÍMBOLOS Y VALORES EN EL ANARQUISMO ESPAÑOL, 1870-1910*

MANUEL MORALES MUÑOZ
Universidad de Málaga

En una reciente síntesis interpretativa sobre la cultura anarquista en España, Javier Navarro¹ ha recordado la importancia que en la conformación de la misma tuvieron los comportamientos, los símbolos y los rituales, siguiendo así la tesis ya apuntada por autores como Clara Lida, Pere Gabriel, Serge Salaün o yo mismo.² Actitudes, emblemas y ritos que en no pocos casos fueron compartidos por otros movimientos político-sociales de la España del momento, particularmente por el obrerismo militante, el republicanismo y el librepensamiento, pero que, sin embargo, encontraron una nueva dimensión en el anarquismo español, en tanto que manifestación que eran de una cultura política definida por su rebeldía social.

EL VALOR DE LOS SÍMBOLOS

Atendiendo al papel que a los “trabajadores de oficios” les correspondió en la articulación del primer anarquismo español,

* El presente trabajo se ha beneficiado de los comentarios críticos que realizaron Clara E. Lida y Javier Navarro a un primer texto, así como de las observaciones que se le hicieron con motivo de su exposición en el “Encuentro Iberoamericano: Cultura y práctica del anarquismo, desde sus orígenes hasta la primera Guerra Mundial”.

¹ NAVARRO NAVARRO; 2010, pp. 191-217.

² LIDA, 1995, pp. 201-214; GABRIEL, 1996, pp. 35-80, particularmente pp. 63-70; SALAÜN, 2009, pp. 119-154; MORALES MUÑOZ, 2001-2002, pp. 161-205, y 2002.

no tiene nada de extraño que en la conformación del universo mental y de la identidad anarquista persistieran símbolos y elementos culturales de claras resonancias gremiales.³

Para empezar, la utilización en sus sellos asociativos de símbolos como el compás, que es emblema de justicia; la escuadra, que representa la rectitud; la G con la que se solía complementar ambos símbolos y que representaba la gnosis o conocimiento superior al que se podía acceder por medio del trabajo interior; el círculo, como emblema de la regularidad y la perfección; el triángulo, que es representación del ideario revolucionario del siglo XVIII; el nivel, la alianza o manos entrelazadas, soles y rayos flamígeros, etcétera.

Todos eran símbolos que, en mayor o menor medida, fueron utilizados en sus sellos representativos tanto por las sociedades obreras internacionalistas y los sindicatos únicos, como por otras culturas obreristas militantes. En el caso del anarquismo, ahí está el sello mismo del consejo federal de la Federación Regional Española de la Primera Internacional (FRE-AIT), que estaba compuesto por un círculo, símbolo del infinito y de la perfección, en cuyo interior la A está conformada por un compás del que pende el nivel, que es el símbolo de la igualdad social, mientras que la “escuadra justa” que en teoría lo compone, recuerda siempre la vía de la rectitud moral.

Iconográficamente, otros sellos utilizados por las sociedades anarquistas incluyen de manera destacada la representación de la alianza, que es una figura heráldica en la que se muestran dos manos entrelazadas simbolizando valores como la unión, la fraternidad y la solidaridad, tal como se plasmó en el sello de la Sección de Fundidores de Hierro de Manresa.

En cambio, los sellos de otras sociedades combinaban esa representación alegórica de las manos entrelazadas con otros elementos simbólicos. Fue el caso del Centro Federativo de Sociedades Obreras de Barcelona, en el que sobre las dos figuras que estrechan sus manos se dibuja un sol radiante como símbo-

³ GABRIEL, 1999, pp. 211-222; PIQUERAS ARENAS, 1999, pp. 165-209, y 2003, pp. 43-71.

lo de un nuevo día, de un nuevo amanecer. Lo que también está presente en el sello de la federación local de las sociedades obreras de Tarrasa.

De forma elíptica era el sello de la Unión de Constructores, que contenía en su interior el título de la asociación y la localidad, así como algunos elementos como el compás, la escuadra y la regla. Elementos “propios” del oficio que estarían también presentes en los sellos de numerosas sociedades, como la de carreros, la de fundidores o el del Centro de Amigos de Reus, que lo constituía un grupo formado por el compás, el nivel, una pluma, un lápiz y una cinta.

Hubo sociedades, sin embargo, en las que se recurrió directamente al mapamundi como emblema de las mismas, potenciando así el carácter internacionalista que las animaba. Fue el caso de la federación local de Reus, como lo fue el de la barcelonesa Sección de peones de la elaboración del hierro, en el que la representación del globo terráqueo se entremezcla con el triángulo a través de unos supuestos meridianos que representarían otros tantos hilos de metal.

Bastante más simple y sencillo era el sello de la federación local de Barcelona, cuya elipse sólo daba cabida a su nombre. Aunque, como sabemos, se trató de la más activa e importante de las federaciones locales que compusieron la Federación Regional Española entre 1869 y 1873, tanto por el número de militantes con que contó como por la influencia que tuvo en ella.⁴

En la misma medida los anarquistas españoles recurrieron a otros símbolos y emblemas como banderas, cuadros, carteles y otros elementos icónicos para decorar los interiores de los centros obreros y de los ateneos y círculos sociales. Con “periódicos socialistas” colocados en las paredes, con la bandera que enarbolaron los internacionalistas durante las manifestaciones de 1873 y con un cuadro que representaba a los dirigentes de la *Commune* de París, estaba decorado el local de las sociedades obreras de Valladolid en 1885.⁵

⁴ TERMES, 1977.

⁵ *Bandera Social*, 29.III.1885.

Con un paño rojo sobre el que destacaban “hermosas banderas rojas” decoraron los anarquistas valencianos el testero del salón con que contaba el local que ocupaban en 1889.⁶ Cuadros con los retratos de los Mártires de Chicago, rodeado cada uno de ellos con “coronas de laurel, banderas y gallardetes”, era lo que colgaba de las paredes del Centro Obrero de Sevilla en 1890...⁷

De gran valor simbólico fueron también muchos de los nombres y denominaciones que adoptaron los grupos y círculos anarquistas, e incluso algunos periódicos y revistas. Nombres que remitían, unos, al propio “ideal” y principios que profesaban: *Bandera Social*, *Acracia*, *Avant*, *El Cosmopolita*, *La Anarquía*, *La Justicia*, *El Progreso*... Otros, a la naturaleza: *El Cosmos*, *El Rayo*, *La Aurora del Porvenir*, *Los Hijos del Planeta*... Algunos más, al calendario revolucionario, ya fuese de inspiración francesa, ya al propio calendario ácrata: *¡A la Bastilla!*, *Germinal*, *18 de Marzo*, *Once de Noviembre*, *Fischer*, *Luisa Michel*... En tanto que también los hubo que se significaron por su concepción marginal o su apelación a la acción directa, caso de *Los Desheredados*, *Errante*, *Ravachol*, *Benevento*, *Los Rabiosos*...⁸

Y junto a todo ello, los dibujos alegóricos de la prensa correligionaria, los emblemas, lemas e himnos. Todo servía para ayudar en la construcción de esa cultura propia a la que aspiraban los convocantes del Certamen Socialista de 1885.⁹

Los himnos y las canciones revolucionarias sintetizaban el nuevo lenguaje de clase que habían ido interiorizando los militantes obreros desde los años del sexenio democrático. Sus versos fáciles de memorizar constituían, por lo común, un eficaz mecanismo cultural mediante el cual los obreros forjaban su identidad colectiva. De tal manera que fueron escasas las veladas y manifestaciones organizadas por los anarquistas españoles que no se cerraron a los sonos de uno u otro himno, y que fue-

⁶ *El Productor*, 7.XII.1889.

⁷ *El Productor*, 22.XI.1890.

⁸ Apuntes sobre el tema pueden encontrarse en BREY, 1984, p. 108, y SÁNCHEZ COBOS, 2008, pp. 175-177, en este caso, sobre los grupos anarquistas cubanos.

⁹ CENTRO DE AMIGOS DE REUS, 1885.

ron editados en 1904 por la *Juventud Libertaria* de Barcelona bajo el título de *Canciones libertarias*.¹⁰

Vendido a 10 céntimos el ejemplar, el folleto incluía las letras de otras canciones habituales en el mundo obrero como *La Marsellesa*, *La Internacional*, el *Himno a los mártires de la Comuna*, *El canto de los proletarios* o *Hijo del pueblo*, que había sido premiado como el mejor himno revolucionario en el Certamen Socialista organizado en 1889 en homenaje a los “mártires de Chicago”.

Con melodía de marcado carácter popular, según detallaba la memoria del jurado del certamen, la letra de *Hijo del pueblo* participa de los rasgos ideológicos y formales comunes a la poesía obrera: dualismo moral (egoísmo burgués-sufrimiento obrero), misticismo y enfatización lexical (libertad, unión, solidaridad), rima y métrica tradicionales, etc. Pero frente a otras composiciones inspiradas tan solo en la denuncia social o en la explotación, en *Hijo del pueblo* se emplaza a las clases populares a emprender la lucha sin más dilación, muriendo, si fuera preciso, al grito de “revolución social”, como recoge la siguiente estrofa:

Hijo del pueblo, te oprimen cadenas
y esa injusticia no puede seguir;
si tu existencia es un mundo de penas,
antes que esclavo prefiere morir.
[...]
Levántate pueblo leal,
al grito de revolución social.¹¹

El mismo tratamiento le dieron a la imagen, a la alegoría, como dejan ver los dibujos de *El Condenado*, de *La Tramontana*, de *La Idea Libre* o de *La Revista Blanca*.¹² En el caso de *El Condenado*,

¹⁰ *El Rebelde*, 23.VI.1904. Un sugerente estudio sobre el papel de la música en los medios anarquistas es el de RALLE, 1979, pp. 95-108.

¹¹ *Segundo Certamen*, 1890, pp. 300-306.

¹² LITVAK, 1981.

los dibujos eran más ideológicos que estéticos, y representaban la réplica internacionalista a la iconografía burguesa. Dirigidos a un público nuevo y progresivamente concienciado de su marginación social y política, sus ilustraciones se presentaban como objeto de conocimiento y de propaganda ideológica. Con la imagen, los principios teóricos, la doctrina, se acercaba al lenguaje popular, mostrando gráfica y simbólicamente las críticas y aspiraciones de la Federación Regional Española.

Con las ilustraciones de *El Condenado* su autor, José Luis Pellicer, mostraba una iconografía de la reproducción social hasta entonces ausente en la prensa obrera. Sirviéndose de la imagen, sin más textos que las frases cortas y referenciales que las acompañaban, reforzaba el significado y el valor simbólico de las mismas, exponiendo periódicamente la realidad cotidiana: la miseria, la indigencia, la explotación individual y subjetiva, que se transformaban así en acontecimientos sociales, en acontecimientos colectivos, ayudando a conformar nuevas mentalidades y nuevos valores.¹³

EL CALENDARIO RITUAL: ENTRE LA AUSTRERIDAD Y LA REPRESIÓN

Aunque con un calendario y una liturgia festiva más exigua que la vivida por los internacionalistas de Suiza o Francia,¹⁴ la fijación del martirologio anarquista permitió también en España la celebración de algunas de las efemérides que jalonaron la todavía joven historia de la Federación Regional Española. Y a diferencia también de allí, la primera de las fechas que se incorporaron al ritual obrero durante el sexenio democrático no fue la del 18 de marzo, aniversario de la Comuna de París, sino la del primero de enero, día en que los internacionalistas locales recordaban a los más de 2 000 malagueños que fueron aplastados

¹³ MORALES MUÑOZ, 2002, pp. 33-56.

¹⁴ GUILLAUME, 1909, t. 3, p. 319, y 1910, t. 4, p. 7; REBÉRIOUX, 1997, pp. 535-558.

en 1869 por el cuerpo de ejército al mando del general Caballero de Rodas por oponerse a la disolución de los Voluntarios de la Libertad.¹⁵

Con tal fin, el primero de enero de 1872 la comisión de propaganda de las secciones obreras depositó en la tumba de las víctimas una corona de flores con la leyenda “Los internacionales de Málaga a los hijos del trabajo, mártires de la ambición y de la tiranía”,¹⁶ y publicó una hoja volante titulada “Triste aniversario”. Después de lamentar el martirologio obrero y las miserables condiciones en que habían quedado los familiares de los fallecidos en defensa de causas ajenas, en ese caso la republicana, en el volante los internacionalistas denunciaban lo artificioso y vacío de conceptos como los de libertad e igualdad en manos de los partidos políticos, “dispuestos siempre a servir al poder y al capital”, tras lo que concluían que el único camino para alcanzar la emancipación era la asociación obrera en las filas de la Internacional.¹⁷

Pero fuera de esta iniciativa, que estaba limitada al ámbito local, el acontecimiento que por antonomasia nutrió algunos de los más importantes ritos que ayudaron a dibujar el nuevo sistema de representaciones de que se dotaron los anarquistas españoles fue la Comuna de París de 1871. Como señalaron en su momento Clara Lida y Carlos Illades,¹⁸ la Comuna, además de innovar el imaginario político del anarquismo europeo, sirvió para la creación de nuevos ritos y símbolos obreros con los cuales se buscó conmemorar anualmente la gesta y sacrificio de los caídos en aquellas jornadas.

Así, junto a las manifestaciones de apoyo que desde mediados del mismo año 1871 se realizaron en favor de los parisinos, en las reuniones obreras celebradas y mediante los manifiestos y demás textos periodísticos y literarios,¹⁹ desde 1872 los acon-

¹⁵ MORALES MUÑOZ, 1999, pp. 62-71.

¹⁶ *La Emancipación*, 7.I.1872.

¹⁷ *La Federación*, 7.I.1872.

¹⁸ LIDA e ILLADES, 2001, p. 108.

¹⁹ ÁLVAREZ JUNCO, 1971; LIDA, 1972a, pp. 186-201.

tecimientos de la Comuna de París se incorporaron con todos los honores al calendario conmemorativo de los internaciona-
listas españoles, revistiendo los actos desde aquellos momentos un carácter festivo en el que se mezclaban los tés fraternales con los discursos y exposiciones de temas filosófico-políticos.

Dos meses antes del primer aniversario, *La Federación* dio cuenta de los actos que se estaban organizando en distintas ciudades bajo el rótulo de “Las fiestas de la Internacional”,²⁰ haciéndose eco de las mismas semanas más tarde; lo cual repitió al año siguiente.²¹ Como lo hizo *La Revista Social*, que en su número del 21 de marzo de 1873 recogió información del “té socialista” que el mismo día 18 celebraron los internacionalistas barceloneses en el Café del Recreo.²²

Andando el tiempo, a los discursos y a los brindis por la fraternidad universal, por el progreso y por la emancipación social con que concluían los actos, se le fueron sumando la interpretación de fragmentos musicales, la lectura de poemas e incluso la puesta en escena de pequeñas obras de teatro. Tal ocurrió en los actos que organizaron en marzo de 1885 los trabajadores valencianos, y que tuvieron lugar en el local de la Federación Obrera. Dividida la velada en dos partes, la primera estuvo compuesta por los correspondientes discursos, la lectura de poesías y, cerrándola, una asamblea. La segunda, en cambio, la ocupó monográficamente la representación teatral de un drama en un acto titulado *El 18 de marzo en Valencia*, debido a “un compañero y representado por jóvenes federados”.²³

Otro buen ejemplo lo constituye la “Velada socialista artístico-literaria” que al año siguiente organizaron en el Teatro Ribas “varios anarquistas de Barcelona y de las Poblaciones del Llano”. En ella se mezclaron los discursos con la música de los himnos y cantos revolucionarios y los de algunas de las piezas más representativas del repertorio musical de los Coros Clavé,

²⁰ *La Federación*, 21.I.1872.

²¹ *La Federación*, 23.III.1872 y 15.III.1873.

²² *La Revista Social*, 21.III.1873.

²³ *Bandera Social*, 29.III.1885.

entre otras las tituladas *Los Pescadors*, *Pe'l Juny la fals al puny* y *La Maquinista*.²⁴

Admirable fue igualmente la conmemoración que de la misma efeméride hicieron en 1891 los obreros barceloneses, en esta ocasión en el Teatro Calvo-Vico, aunque “con la misma esplendidez de los años anteriores”, según afirmaba expresamente el corresponsal de *El Productor*. En la primera parte del acto intervinieron José Lluñas, Jaime Torrents, Anselmo Lorenzo y Teresa Claramunt, y concluyó con el canto del *Himno anarquista* por parte del conjunto coral, mientras que el punto final de la velada lo puso la orquesta interpretando los sones de *La Marsellesa*. Todo ello alumbrado por “mil luces de gas” que quedaron oscurecidas por los “luminosos rayos” que despedía “el espléndido sol de la Justicia” con el que se decoró el fondo del escenario.²⁵

Sin embargo, los actos que mejor representan el valor y la importancia que los anarquistas dieron a aquellas fechas fueron los organizados con motivo de la celebración del Certamen Socialista de 1885.²⁶ Además del objetivo cultural e ideológico que perseguía el Centro de Amigos de Reus con su organización, con el mismo se quería conmemorar también el aniversario de la Comuna, tal como expresó en su momento la comisión organizadora, que fijó inicialmente el día 18 de marzo para la celebración del acto público. Y aunque después se vio postpuesto hasta el 14 de julio, aniversario de la “toma de la Bastilla”, finalmente se realizó el día 12 del mismo mes, por ser festivo.²⁷

Dado el carácter multitudinario que se quería dar al acontecimiento, el mismo se celebró en el Teatro Principal de Reus, dirigiéndose hasta allí la festiva manifestación que partió desde el Centro de Amigos. Compuesta por los representantes de los centros y entidades participantes, la misma iba acompañada por

²⁴ “Velada socialista artístico-literaria en conmemoración del XV aniversario de la proclamación de la Commune de París”, *Acracia*, suplemento del núm. 5, mayo de 1886, pp. II-III.

²⁵ *El Productor*, 26.III.1891.

²⁶ MORALES MUÑOZ, 2002, pp. 57-113.

²⁷ “Memoria de la comisión organizadora”, *Primer Certamen Socialista*, p. XXIX.

los acordes de la música y por las banderas y estandartes de las distintas sociedades, en algunos de los cuales se podían leer lemas como los de “Paso al Progreso” e “Instruiros y seréis libres”,²⁸ que resumían bien a las claras el carácter liberador que los anarquistas conferían a la ciencia y a la educación.²⁹

El acto, que contó con un numeroso público obrero, empezó a las 9 de la mañana con la lectura de la memoria de la organización, a la que siguió el discurso de apertura, en el que Lluanas glosó las excelencias del arte y la cultura obrera considerados como medios de transformación. Como punto final al certamen, aquella misma noche tuvo lugar en el mismo teatro una velada artístico-literaria en la que se leyeron composiciones de distintos militantes de Barcelona y Reus, entre ellos Celso Gomís, quien en un poema titulado “*Capitis poena*” condenó la violencia social y la pena de muerte. Como destacaba el órgano colectivista *Bandera Social*, con el certamen se había hecho realidad la “utopía de ayer”, al permitir mediante “la lucha pacífica del libro y del periódico”, la confrontación de ideas con la burguesía.³⁰

Además de ello, ese “grito de la conciencia” que según Leonie Rouzadé significó la Comuna,³¹ reveló en toda su amplitud el espíritu de solidaridad que animaba a los internacionalistas españoles, quienes ya en los primeros días de enero de 1872 habían reunido 1 113 reales en la suscripción abierta con el fin de paliar la “calamidad social” que supuso el exilio de los refugiados franceses.³² No en vano, la Comuna representaba una fuente sustancial para la creación y consolidación de la identidad colectiva de los anarquistas y para su comprensión de la realidad social.

Superponiéndose a aquella fecha en los primeros momentos, y casi desplazándola del calendario y del imaginario obrero

²⁸ “Acta de la celebración del Certamen Socialista”, *Primer Certamen Socialista*, pp. XXXIII-XXXVIII.

²⁹ LIDA, 1971, pp. 33-47; ÁLVAREZ JUNCO, 1976, pp. 65-92.

³⁰ *Primer Certamen Socialista*, pp. XXXIX-XLV; *Bandera Social*, 19.VII.1885.

³¹ En *La Huelga General*, 5.V.1903.

³² *La Federación*, 7.I.1872.

después, estaría el 11 de noviembre, día en que se conmemoraba la ejecución de los “mártires de Chicago” en 1887, y que terminó convirtiéndose en la celebración más importante del calendario anarquista. La adopción de aquella efeméride representaba no sólo la asunción de uno de los principios básicos del movimiento obrero, cual era el de la solidaridad, en este caso internacional, sino también y sobre todo, con el 11 de noviembre se incorporaba simbólicamente una de las páginas más “gloriosas” del proletariado en su lucha contra la burguesía.³³

Como destacó *El Productor* en la portada que les dedicó aquel mismo día, con caracteres remarcados en negritas, Augusto Spies, Albert R. Parsons, Adolfo Fischer, Jorge Engel y Luis Lingg, que se suicidó en la cárcel dos días antes, se incorporaron a partir de entonces al “martirologio socialista”. Y aunque el órgano de prensa recelaba de los “santones” que pretendían dirigir “a las masas”, a su juicio no había nada que hiciera fructificar tanto la “idea” como la sangre de sus mártires. De tal manera que el sacrificio de las “inocentes víctimas” quedaría eternamente grabado en la memoria de cuantos luchaban por acabar con las infamias y villanías que pesaban sobre los trabajadores.³⁴

Al mismo tiempo el periódico abrió una suscripción con la que se recaudaron 1 812 pesetas al día 4 de noviembre.³⁵ Eso, y la defensa que de los “mártires” venía haciendo, le costó ser denunciado por las autoridades en dos ocasiones en febrero de 1888, al mismo tiempo que suspendían la publicación de uno de sus números.³⁶

Pese a ello, al año siguiente el grupo anarquista Once de Noviembre organizó la celebración de un Segundo Certamen Socialista con el que quería honrar la muerte de los ejecutados en Chicago. En esta ocasión el acto tuvo lugar el día 10 de noviembre de 1889 en el Palacio de Bellas Artes de Barcelona, viviéndose su celebración bajo el mismo clima de euforia y en-

³³ CORDILLOT, 1988, pp. 181-190.

³⁴ *El Productor*, 11.XI.1887.

³⁵ *El Productor*, 4.XI.1887.

³⁶ CASANOVA CODINA, 2003, p. 37.

tusiasmo que el certamen de 1885. Hubo entusiasmo en la concurrencia, cifrada por los organizadores en unos 20 000 a lo largo de la jornada; entusiasmo en las felicitaciones y adhesiones recibidas de toda la geografía peninsular; en el ambiente festivo y ruidoso que acompañó al acto; en los discursos pronunciados; en los acordes de la música, y en el ondear de enseñas y banderas, en las que podían leerse lemas como “*Avant sempre avant*” o “La luz matará las tinieblas”.³⁷

Según recoge la memoria del jurado calificador, se trataba ante todo de proclamar los derechos naturales y la emancipación humana frente a la mitificación de conceptos como Patria, Fe y Amor. “Una patria —subrayaba la memoria— que nos martiriza y nos impulsa a forzosa emigración [...], una fe que levanta hogueras y asuela comarcas con continuas guerras [...], un amor con férrea armadura y el corazón repleto de billetes de banco”.³⁸

En ese sentido la fiesta mayor de la anarquía resultó imponente, destacándose entre sus logros la adopción de unos símbolos, de unos mitos y unos valores muy distintos a los expresados por la burguesía. A partir de entonces, a ese gran esfuerzo propagandístico y a ese serio intento de definición ideológica que supuso el Segundo Certamen se sumaron los trabajadores de otras localidades: los valencianos aquel mismo noviembre de 1889, los integrantes del Círculo de Trabajadores de Madrid al año siguiente, los de La Coruña en noviembre de 1891, etcétera.³⁹

Junto al 11 de noviembre, la otra fecha que los acontecimientos de Chicago aportaron al calendario y al ritual obrero fue la del primero de mayo, día en que se conmemoraría la “fiesta del trabajo”.⁴⁰ Una fecha que venía a mostrar la comunidad de intereses de la que participaban los trabajadores de todo el mundo y la afirmación de su identidad como clase obrera, pero que, sin embargo, despertó menor entusiasmo entre los medios anarquistas.

³⁷ MORALES MUÑOZ, 2002, pp. 115-172.

³⁸ “Memoria del jurado calificador”, *Segundo Certamen Socialista*, 1890, pp. 31-46.

³⁹ *El Productor*, 7.XII.1889, 27.XI.1890 y 25.XI.1891.

⁴⁰ PERRIER y CORDILLOT, 1988, pp. 85-116.

Buen ejemplo de esto lo constituye la actitud observada por los anarquistas bilbaínos, quienes la consideraban “una cosa baladí”, dado su carácter festivo.⁴¹ En esto coincidían con los anarquistas malagueños, quienes a partir de 1890 se enzarzaron en una agria disputa con los socialistas por tal motivo, y en las que las posturas de unos y otros quedaron recogidas en los artículos que se cruzaron el “viejo” internacionalista Rafael Salinas, por parte de estos últimos, y Cristóbal Grima en representación de los primeros.⁴²

Así y todo, el primero de mayo se presentaba como un símbolo de la lucha proletaria contra la injusticia y la opresión. Además del patrimonio común que representaba el recuerdo de los mártires y la reivindicación de la jornada de ocho horas, el primero de mayo era una oportunidad única para recordar a los trabajadores la injusticia, la tiranía y la explotación que padecían. Sin olvidar la función movilizadora que el mismo tenía, gracias a la convocatoria anual de los mítines y manifestaciones que lo acompañaban.⁴³

Se propiciaba así un clima de entusiasmo, fraternidad y agitación, que al tiempo que actuaba como factor identitario y cohesionador, servía a los obreros para hacerse visibles, para mostrar su presencia y su fuerza en la calle. Y como en las conmemoraciones anteriores, las manifestaciones del primero de mayo eran presididas por las banderas de las organizaciones convocantes y animadas por la banda de música, que constituían los mecanismos básicos que permitían aumentar la fascinación y contribuían a crear una conciencia de clase común.

En contraposición a lo que estaba ocurriendo en Barcelona, Reus o La Coruña, los rituales obreros encontraron menos oportunidades entre los militantes andaluces. Se trataba de “universos desiguales”⁴⁴ en los que diferían las manifestaciones de

⁴¹ *El Productor*, 21.V.1891.

⁴² NADAL, 1976, pp. 50-61; MORALES MUÑOZ, 2000, pp. 9-77.

⁴³ La naturaleza del primero de mayo como ritual obrero en HOBBS-BAWM, 1987, pp. 106-116.

⁴⁴ Salvando las distancias, esa misma dicotomía es la que han apreciado Clara E. Lida y Carlos Illades en las formas prácticas de organización y de lucha del anarquismo mexicano, LIDA e ILLADES, 2001, pp. 103-148.

sociabilidad y los ritos conmemorativos, que por lo general se limitaban a veladas organizadas para festejar el aniversario de alguna de las efemérides anteriores o bien para protestar contra la represión de que eran objeto.

Tal ocurrió de manera expresa con los actos organizados por las sociedades obreras gaditanas en enero de 1903, en los que participó activamente el Centro de Estudios Sociales de Los Barrios, y que tenía como fin pedir la liberación de los encarcelados por los sucesos de Jerez de 1892 y por los de Alcalá del Valle.⁴⁵ Sin olvidar a los presos por “la infame trama” de la Mano Negra, a los que Leopoldo Bonafulla dedicó un sentido artículo en el que intercaló una carta de Francisco Prieto, uno de los encarcelados en la prisión de Ceuta, en la que narraba las atrocidades del encierro.⁴⁶

Pero fuese uno u otro el motivo de la celebración, en casi todos los casos los actos se reducían a los discursos y exposiciones doctrinales y a la colación de algún refrigerio con el que se concluía el acto brindando por la redención del proletariado. Una parquedad y una austeridad que no eran nada ajenas ni a las duras condiciones de vida que soportaban las clases obreras andaluzas ni a la represión, que era ejercida incluso de manera preventiva.⁴⁷

Consecuencia de ello, en Antequera el 18 de marzo se celebró en 1884 con “discursos entusiastas y brindis apologeticos [...] a pesar de la represión”, según subrayaba el corresponsal de la *Revista Social*.⁴⁸ Eran las mismas circunstancias que se dieron en los años siguientes en ciudades como Sevilla, Málaga o Cádiz, bien con motivo de la conmemoración del 18 de marzo, bien durante la celebración del 11 de noviembre.⁴⁹ Y que aún persistían a principios de siglo, como ya vimos.

Como enfatizaban los obreros granadinos, lo definitorio de los actos debían ser la austeridad y la sencillez: “Ni discursos

⁴⁵ *El Productor*, 14.II.1903.

⁴⁶ *El Productor*, 28.III.1903.

⁴⁷ MAURICE, 1982, pp. 239-252.

⁴⁸ *Revista Social*, 10.IV.1884.

⁴⁹ *La Anarquía*, 5.XII.1890.

floridos, ni aplausos aduladores, ni suntuosos banquetes, ni nada de lo que abunda en las reuniones burguesas podía haber allí donde nos congregábamos un grupo de obreros para conmemorar una fecha tan justamente célebre como es el 18 de marzo de 1871”.⁵⁰

Pese a ello, en algunos casos no faltaron los banquetes, la decoración ni la música. Tal ocurrió en Chiclana, donde se “terminó la sesión con cánticos populares y propios del objeto que se conmemoraba”.⁵¹ Como ocurrió en Cádiz en 1886, cuando se conmemoró el 18 de marzo con “un modesto banquete” en el que se leyó el artículo publicado por el órgano local, *El Socialista*, con el título “18 de marzo de 1871. ¡¡Gloria a las víctimas!!”.⁵² O en el Puerto de Santa María, donde se reunieron los anarquistas en un local “a propósito” decorado con guirnaldas de naranjo y palmas e inscripciones que decían: “A los comuneros franceses, los anarquistas del Puerto de Santa María. 18 de marzo. A las víctimas de la Commune, 1871-1886. Y en las extremidades Europa, América, África, Asia y Oceanía”.⁵³

También en Sevilla la velada del 11 de noviembre de 1890 contó con la Banda de Triana y un orfeón.⁵⁴ En tanto que en Mollina (Málaga) la velada “de propaganda” celebrada el 31 de mayo de 1904 se abrió con los cantos de “un coro revolucionario” que estaba formado por los niños de la Escuela Racionalista que en el Centro Obrero de la localidad regentaba “el compañero Emilio Goicoechea”.⁵⁵

Además de ocupar un papel central en las celebraciones rituales, la conmemoración de aquellas gestas servía para elaborar una genealogía anarquista y para construir una historia y una memoria propias. A este fin respondían los artículos de prensa, los folletos, dibujos, biografías y retratos en los que se mostraba y exaltaba la heroicidad de los *communards*, la dignidad de los

⁵⁰ *La Anarquía*, 5.XII.1890.

⁵¹ *Revista Social*, 19.IV.1884.

⁵² *Bandera Social*, 8 y 22.IV.1886.

⁵³ *El Productor*, 13.IV.1888.

⁵⁴ *El Productor*, 29.XI.1890.

⁵⁵ *El Rebelde*, 16.VI.1904.

mártires de Chicago, la infamia cometida con los condenados por los sucesos de la Mano Negra y en los procesos de Montjuich, la tragedia sufrida por los jornaleros de Jerez o Alcalá del Valle, etcétera.⁵⁶

En noviembre de 1887 *El Productor* incluyó en su primera página los retratos de los acusados de Chicago, que complementó con imágenes de sus familias.⁵⁷ En noviembre de 1891 fue el periódico madrileño *La Anarquía* el que les dedicó una alegoría; un mes después de que publicara un retrato de Fermín Salvochea que reprodujo en febrero de 1896 *La Idea Libre*.⁵⁸ Cuatro años antes, en marzo de 1892, *La Tramontana* había dado cabida en sus páginas a un dibujo con los fusilamientos de los comuneros a manos de las tropas del gobierno de Versalles.⁵⁹

Entre julio de 1895 y mayo de 1896 *La Idea Libre* publicó otras tantas biografías y grabados del internacionalista Severino Albarracín, de Albert Parsons, de Ernesto Álvarez, de Pierre Joseph Proudhon y la antes citada de Fermín Salvochea.⁶⁰ A la vista del indulto logrado por los procesados de Montjuich, en febrero de 1900 *La Revista Blanca* emprendió una amplia campaña de prensa a favor de las víctimas de Jerez, alentando la convocatoria de mítines y reuniones, la difusión de hojas volantes y la publicación de cartas de los encarcelados, de las que la misma revista se estuvo haciendo eco hasta enero de 1901.⁶¹

Un conjunto de relatos, crónicas, grabados, etc., muchos de los cuales sirvieron de base para escribir la historia del anarquismo. En este caso, el iniciador de la historiografía anarquista fue Anselmo Lorenzo, quien levantó “acta del nacimiento del

⁵⁶ LIDA, 1972b; BREY, 1984, pp. 75-127; BREY y FORGUES, 1976, pp. 329-361.

⁵⁷ *El Productor*, 25.XI.1887.

⁵⁸ *La Anarquía*, 1.X. y 11.XI.1891; *La Idea Libre*, 8.II.1896.

⁵⁹ *La Tramontana*, 18.III.1892.

⁶⁰ *La Idea Libre*, 27.VII.1895, 1 y 8.II. y 8.V.1896.

⁶¹ *La Revista Blanca*, suplemento del núm. 38, 3 de febrero de 1900; BREY, 1984, p. 124.

Proletariado Militante”⁶² a partir de sus vivencias y recuerdos y de multitud de textos documentales de los que hizo acopio a lo largo de los años: dictámenes, estatutos, llamamientos, proclamas, crónicas...⁶³

Y aunque Lorenzo negó a su obra la categoría de histórica, ya que según él no se ajustaba a método alguno ni constaban en ella “los sucesos importantes ocurridos en el mismo periodo”, la misma era más que “una colección de datos interesantes, ligados por una pasión y por un recuerdo personales”.⁶⁴ De hecho, el relato personal aparece siempre subordinado a los documentos, y no tiene razón de ser más que en relación con la importancia que le otorga a los hechos relatados, que normalmente trascienden al individuo. Como el mismo Lorenzo destacara, él no era, al fin y al cabo, más que la representación, el portavoz, de la “personalidad colectiva” del anarquismo español.⁶⁵

Al mismo fin respondía la publicación que de la *Historia del 1º de mayo* hizo en 1905 el Centro de Estudios Sociales de Linares (Jaén).⁶⁶ Una historia que permitía explicar la efeméride como referente simbólico del mundo obrero, al tiempo que se deducían de la misma las necesarias enseñanzas. Lo que se narraba en ella era una sucesión de hechos ejemplares, llevados a cabo por militantes abnegados, que debían servir de modelo para el futuro.

Un tiempo futuro en el que la petición de la reducción de la jornada laboral como exigencia básica del movimiento obrero conformó el inicio de la ética del tiempo libre, convirtiendo la conquista del tiempo como derecho legítimo en una forma moderna de entender el mundo. La valoración de las horas libres, las actividades que en ellas se desarrollaban y, sobre todo, la desacralización del tiempo, representaban un eslabón más en el proceso de “construcción” de una cultura obrera.⁶⁷

⁶² LORENZO, 1901 y 1923.

⁶³ FUENTES, 1990, pp. 39-47.

⁶⁴ LORENZO, 1901, p. 29 (cito de la edición de 1974).

⁶⁵ SERRANO, 1986, p. 219.

⁶⁶ *El Productor*, 13.V.1905.

⁶⁷ BREY, 1990b, pp. 237-244.

UNA NUEVA MORAL

Coincidiendo con los cambios sociales, políticos y culturales que vivió la sociedad española desde los años centrales del XIX, los principios ético-morales que hasta entonces estaban reservados a la Iglesia⁶⁸ pasaron a engrosar el patrimonio cultural de republicanos, anarquistas, socialistas y librepensadores, quienes, frente a los dogmas eclesiásticos, articularon un vasto movimiento desde el que emprendieron la secularización de la vida civil, la divulgación del racionalismo cientificista y la creación de escuelas laicas o neutras.⁶⁹

En una fecha tan temprana como 1872, los internacionalistas malagueños ya dieron buena cuenta del proceso secularizador en el que se hallaban inmersas las clases obreras. Contando entre sus filas con el mecánico Miguel Pino Mata, con el cerrajero Federico Deomarco y con el botonero Juan Guilino, aliancistas todos ellos, ese mismo año los miembros de la federación local celebraron la fiesta del Viernes “llamado Santo” con un banquete fraternal donde había carne y pescado para manifestar, decían, “el desprecio que les inspira[ba]n los preceptos de los cultos”.⁷⁰

Continuando con ese proceso, años después, una de las victorias más celebradas por las sociedades de resistencia del gremio de la construcción de La Coruña fue el acuerdo que adoptaron en 1906, por el que decidieron trabajar los días de fiestas religiosas, salvo los domingos, el 25 de diciembre y el 1 de enero.⁷¹

En la misma medida se dio un proceso de laicización del ocio y de sustitución de las actividades consideradas como degradantes. En este sentido, el objeto de sus críticas no fueron solamente la Iglesia y las celebraciones religiosas, sino también aquellas otras actividades relacionadas con la taberna, la prosti-

⁶⁸ GERMANI, 1992, pp. 71-100; REVUELTA GONZÁLEZ, 1996, pp. 321-372.

⁶⁹ SOLÁ, 1978; ÁLVAREZ JUNCO, 1986, pp. 197-208.

⁷⁰ *La Federación*, 23.III.1872 y *La Emancipación*, 30.III.1872.

⁷¹ BREY, 1990a, pp. 846-847.

tución o el juego. Prueba de ese firme moralismo que animaba a los anarquistas lo denotan algunos de los párrafos contenidos en el llamamiento que en octubre de 1886 hizo la junta directiva del *Círculo Obrero La Regeneración de Barcelona*. Un llamamiento en el que se pronunciaba a favor de la creación de centros instructivos recreativos donde los obreros se impregnasen de las ideas del porvenir dirigidas a la libertad, la igualdad y la justicia, y en contra de los viciados espacios de ocio ofrecidos por la burguesía.⁷²

Se trataba de una nueva moral, de unos nuevos valores que se manifestaban igualmente en la utilización de símbolos, emblemas y lemas inspirados por el progreso y el rechazo al oscurantismo, y por la condena de la violencia social y de la pena de muerte. “Paso al Progreso”, “Instruiros y seréis libres”, “*Avant sempre avant*”, “La Luz matará las tinieblas”, fueron algunos de los lemas utilizados durante los actos de celebración de los certámenes socialistas de 1885 y 1889. Un certamen, el de este último año, en el que Celso Gomís leyó su poema titulado “*Cápitul poena*”.⁷³

Haciendo de la virtud y del bien la expresión directa de una doctrina social, se encontraban aquellos militantes que con su conducta y su comportamiento encarnaban todos esos valores. Fue el caso de militantes bien conocidos como Fermín Salvachea, quien ejemplificó como pocos las virtudes del “apóstol laico” del anarquismo español,⁷⁴ de Anselmo Lorenzo o del malagueño Miguel Pino Mata, a quien el mismo Lorenzo calificó como “apóstol” del anarquismo local por la prudencia y la ma-

⁷² *El Grito del Pueblo*, 4.XI.1886.

⁷³ “Un cadalso, un verdugo, un reo, un cura/una cruz, un piquete, un gran gentío,/ una mujer llorando, un sol de estío,/arriba azul, abajo gran negrura./Un redoble, una voz que pide, impura,/sarcástico perdón; un rostro umbrío,/impaciencia, silencio, un golpe impío,/un hacha ensangrentada, alguien que jura./Un crimen sin vengar, otro vengado,/la barbarie aumentando su cosecha,/el fiel de la justicia estropeado./La ignorancia, más firme, más derecha;/el delito más torpe, más osado;/la lógica del mundo satisfecha”, en *Primer Certamen Socialista*, pp. 566-573.

⁷⁴ MAURICE (coord.), 2009.

jestad de sus principios, y por la severidad y la lógica de su conducta, en la que “brillaba la verdad y la justicia de las aspiraciones proletarias”.⁷⁵

Pero lo fue también de otros muchos militantes anónimos que predicaban con el ejemplo y se miraban en el espejo moral que representaban los “apóstoles laicos”. Fue el caso de aquellos obreros que compartieron celda con Pere Coromines⁷⁶ durante su encierro en el castillo de Montjuich, a raíz de las masivas detenciones llevadas a cabo por las autoridades barcelonesas tras el atentado de Cambios Nuevos. Y que según el mismo Coromines le pedían consejos y libros, como a menudo le escribió a su hermano Alfonso. Así, en la carta fechada el 11 de marzo de 1897 se refería a los mismos en los siguientes términos:

Es un calabozo de virtuosos, pues aquí nadie fuma ni bebe vino, a pesar de que todos, poco o mucho, reciben dinero de su familia. Pero ninguno puede encargarse a su casa la compra de libros, pues las familias no entienden de eso. Así uno me pide que le mande *El mercader de Venecia*, de Shakespeare. Otro me pide *La honra robada*. Otro, la *Gramática de la Academia Española*... Como tú comprenderás, ellos ni sabían que tales libros existiesen, pero me preguntan qué pueden leer y yo les indico las obras. Así todos conocen ahora, además de a los autores anteriores, a Tolstoi, Maeterlinck, Ibsen, etc. Todos son trabajadores, pero todos tienen deseos de instruirse, y dicen que las cárceles son las universidades de los pobres...⁷⁷

Pero no todos los militantes anarquistas respondieron al arquetipo expuesto, sino que los modelos fueron diversos e incluyeron, además de al apóstol de “la idea” y al sindicalista honrado y virtuoso, al revolucionario rebelde y nómada, y al “hombre de acción”.⁷⁸ Entre estos últimos se puede citar al es-

⁷⁵ LORENZO, 1974, p. 237.

⁷⁶ CASTELLANOS, 1976, pp. 7-28.

⁷⁷ COROMINES, 1974, citado por GABRIEL, 1996, pp. 63-64.

⁷⁸ Sobre este tema, algunos apuntes y reflexiones en NAVARRO, 2004, pp. 39-67.

tudiante de medicina José García Viñas, activo miembro de la federación local barcelonesa y quien en junio de 1873 ocupó con un grupo de aliancistas el Ayuntamiento de la ciudad condal, formando parte del Comité de Salud Pública que se pronunció a favor de la República Social;⁷⁹ entre los primeros le corresponde un lugar primordial a Teobaldo Nieva, uno de los personajes más vitalmente ácratas y bohemios del primer anarquismo español, autor de *Química de la cuestión social...*, “despreciado de muchos de los suyos por no amoldarse su temperamento” a las pautas sociales imperantes, y de quien se contaban anécdotas en las que la norma era la transgresión social.⁸⁰

En su deseo por transformar las costumbres y los valores dominantes, los anarquistas convirtieron los principales “ritos de paso” en actos políticos en cuya celebración confluían todos los sectores opuestos a la hegemonía ideológica del catolicismo. En 1891 contrajeron matrimonio civil Soledad Gustavo y Juan Montseny,⁸¹ quienes seis años después actuaron como padrinos de dos hijas del federal y librepensador Josep Corderas, en una ceremonia civil durante la que se leyeron distintas composiciones literario-filosóficas, entre ellas la titulada *La obra avanzada*, debida a la propia Gustavo.⁸²

Al año siguiente, la unión libre del director del periódico coruñés *El Corsario*, Benito Cadavid, con su compañera, fue una de las más importantes ceremonias celebradas en 1892 por los anarquistas locales.⁸³ En marzo de 1903 fue una pareja de militantes zaragozanos, de nombres Francisca de las Casas y Luis Delgado, los que se unieron en matrimonio civil.⁸⁴ Mientras que en el otro extremo peninsular, en la localidad gaditana de Los Barrios, en diciembre de 1901 se dio sepultura en el ce-

⁷⁹ GUILLAUME, t. III, 1909, pp. 152-153; NETTLAU, 1969, pp. 194-196.

⁸⁰ *El Corsario*, 8.XI.1894; SAWA, 1910; MORALES MUÑOZ, 1989, pp. 67-81.

⁸¹ *El Productor*, 26.III.1891.

⁸² DUARTE, 1992, p. 208.

⁸³ BREY, 1990a, pp. 846-847.

⁸⁴ *El Productor*, 28.III.1903.

menterio civil al cadáver “del que fue compañero nuestro, Rafael Sánchez Jiménez, joven de 22 años”.⁸⁵

Entre unas y otras fechas, la inscripción del nacimiento del hijo de un “compañero” anarquista de Barcelona lo festejaron los padres del recién nacido con varios camaradas, siendo acompañados en el camino de ida y vuelta al juzgado por unos músicos que tocaban himnos anarquistas que los demás cantaban mientras repartían el periódico *La Nueva Idea*. Después celebraron una velada en la que se leyeron poemas, se hicieron discursos y brindis, y se volvieron a entonar las canciones anarquistas.⁸⁶

También constituía un verdadero acto de fe política la opción por unos determinados nombres en el acto de la inscripción en el Registro Civil. En el caso de los anarquistas fueron frecuentes los nombres relativos a los elementos de la naturaleza y a figuras relevantes de la ciencia y el movimiento libertario, como Germinal, Darwin, Progreso, Universo... y, entre las niñas, los de Acracia, Palmira, Redención... En aquellos años, sin embargo, los “modelos” imperantes fueron los de los mártires de Chicago, en particular Parsons y Engel.

Entre abril de 1893 y mayo de 1912 *La Anarquía*, *El Productor* y *Tierra y Libertad* dieron cuenta de la inscripción civil de hijos de militantes de Barcelona (Florián-Germinal, hijo de Francisco Bases y Manuela Padullés); de La Línea de la Concepción (Parsons, hijo de Miguel Cano y Manuela Cózar); de Sestao (Parsons-Engel, hijo de E. Diéguez y V. Nalda), donde al decir del periódico barcelonés habían sido numerosos los actos civiles de esa naturaleza en 1893, demostrando con ello “que la preocupación religiosa” iba desapareciendo del ánimo de los trabajadores; de Huelva (Palmira, hija de Tomás Ojeda e Isidora Quiñones); de Lérida (Palmira, hija de Antonia Murciano y José Ribera); de Santa María de Oza, localidad cercana a La Coruña (Armonía), Ferrol (Acracia), etcétera.⁸⁷

⁸⁵ *El Productor*, 27.XII.1901.

⁸⁶ GIL MAESTRE, 1897, pp. 39-42, 51-52 y 108-109, citado por NÚÑEZ FLORENCIO, 1983, p. 118.

⁸⁷ *La Anarquía*, 6.IV.1893; *El Productor*, 29.VI., 21 y 28.XII.1893, 28.III.1903 y 13.V.1905, y *Tierra y Libertad*, 22.VI.1910 y 22.V.1912.

Con la adopción de tales nombres se quebraba la letanía del santoral en ciudades como las citadas y en otras como Barcelona, San Martín de Provensals, Figueras, Lora del Río, Nerja, etc., dando pie en algún caso a irónicas reflexiones, no exentas de cierto anticlericalismo, en la prensa obrera. Tal ocurrió con motivo de la inscripción en el Registro Civil de Arriate (Málaga) de la hija de los “compañeros” Juan Lobato y Teresa Becerra, a la que impusieron el nombre de Redención, y de la que el corresponsal decía: “La pequeña goza de buena salud, y en la animación y alegría que resplandece en su semblante, parece, y es indudable, que agradece a sus padres el no haberla llevado a ese antro fantástico donde sólo impera la superstición, el engaño, la mentira...”⁸⁸

Más profundo fue el comentario que suscitó el entierro civil en junio de 1893 del hijo de los militantes de San Martín de Provensals, María Custey y Pablo Esteve, al que habían llamado Parsons, y cuya defunción atribuían “algunos fanáticos recalitrantes al hecho de no estar bautizado. ¡Qué crédulos y bonachones son!”, concluía el corresponsal.⁸⁹

La decisión de los padres de no cumplir con las obligaciones católicas del bautizo era la expresión de un grado de militancia y de una identificación ideológica evidentes. Pero la elección de la ceremonia civil y el rechazo a la tradición católica del bautizo no fue siempre fácil. En diciembre de 1901 el juez de Los Barrios (Cádiz) se negó a inscribir con el nombre de Universo a un hijo de “los compañeros Ana Grande y José Giménez”. La misma suerte que corrieron en mayo de 1905, en Alcalá de los Gazules, Francisca Cordon y José Rodríguez, padres de un niño al que quisieron llamar Angiolillo.⁹⁰

Con el mismo objetivo de romper con los prejuicios tradicionales, los anarquistas españoles también apostaron decididamente por la igualdad entre hombres y mujeres, que de esa manera se convertían en sujetos protagonistas de la acción revolucionaria. Como dejan ver el extenso artículo que Teobaldo

⁸⁸ *El Productor*, 29.IV.1903.

⁸⁹ *El Productor*, 29.VI.1893.

⁹⁰ *El Productor*, 27.XII.1901 y 13.V.1905.

Nieva publicó en 1870 en las páginas de *La Solidaridad* con el título de “*Ecce Mulier*”,⁹¹ o la escritora premiada en el certamen de 1889, las relaciones de pareja debían estar presididas por nuevos principios y por nuevos valores, en los que el respeto mutuo, la libertad y la igualdad ocuparan un lugar central.

En este sentido y como reacción al matrimonio burgués, en numerosos ensayos y relatos anarquistas se apostó por la igualdad de los sexos, cuando no por el amor libre. Tal era el discurso que subyacía en los relatos de M. Burgués (“El Siglo de Oro”), Soledad Gustavo (“El amor libre”) y Anselmo Lorenzo (“La procreación humana”), premiados todos ellos en el Certamen Socialista de 1889. Por la agitación se debían transformar las costumbres y la conducta, enfatizaba Nieva, “creando obstáculos insuperables [no solo] a los gobiernos, sino a la propiedad, a la religión, a la Iglesia y a la moral estúpida, estrecha y convencional de la burguesía”.⁹²

Una moral religiosa que se identificaba con la represión de las pasiones y con la esclavitud, falsamente compensada por el consuelo del espiritualismo, y frente a la cual enarbolarán la ética vitalista. Una nueva ética que se correspondería con los rasgos fundamentales de la moral anarquista: el racionalismo, la solidaridad y la ética revolucionaria, calificada por Ricardo Mella como moral de la dignidad humana. Y aunque la misma estuvo prácticamente ausente durante las primeras décadas de vida del anarquismo español, dado el trasfondo moral tradicional que subyacía en el internacionalismo bakuninista, la misma emergió con fuerza a partir de 1889, adquiriendo carta de naturaleza desde esos momentos.

Claro exponente de las nuevas inquietudes morales que animaron al anarquismo hispano en las décadas de entresiglos fue la gran atención que se le prestó al tema de las “pasiones” humanas y el libre curso que debían seguir las mismas. Una propuesta a favor de la cual intervinieron, nada menos, que Teobaldo

⁹¹ MORALES MUÑOZ, 1987, pp. 120-127.

⁹² *Segundo Certamen Socialista*, p. 367; MORALES MUÑOZ, 2002, pp. 115-172.

Nieva (“Las pasiones humanas”), Ricardo Mella (“Breves apuntes sobre las pasiones humanas”), Fernando Tarrida (“Harmonía pasional”) y Anselmo Lorenzo (“La Revolución es la paz”), coincidiendo prácticamente todos en interpretar las pasiones como expresión de la naturaleza y en considerar que la libre satisfacción de los apetitos individuales habría de conducir al máximo goce individual y a la armonía social.⁹³

Una libre satisfacción de los apetitos más íntimos, de las pasiones humanas, que Nieva explicará como “hábito regenerador de la Revolución”, toda vez que a su juicio era el orden social, y no las pasiones, la causa última de la falta de armonía social: del egoísmo, de las guerras, de la explotación del hombre por el hombre, de las vejaciones, de la prostitución...

De aquí su consideración de la prostitución como un mal social. De aquí también sus críticas al matrimonio, fuese religioso o civil. Una institución absurda, sancionada por la religión y la moral, en la que la mujer quedaba supeditada y enajenada como cosa, y convertida en foco de violencia y semillero de crímenes, de insociabilidad y desdichas. Ese era el origen, esa era la raíz. Por lo que para Nieva resultaba ilusorio que la filosofía revolucionaria intentase regenerar el orden social por la crítica y los procedimientos sin hacer antes la revolución de las ideas y de las costumbres, destruyendo y aniquilando en las conciencias la familia individual.

De la misma manera los anarquistas concebirán la sexualidad no como un asunto del ámbito estrictamente privado, sino como una cuestión de orden social, proponiendo una alternativa al sistema moral y al código de comportamiento sexual postulados por la ideología dominante. En este sentido, el discurso imperante en el *Segundo Certamen Socialista* abrió el camino para los estudios y debates que en torno a la sexualidad surgieron a principios del siglo xx.⁹⁴ Pero mientras que Nieva se presentaba como abanderado del vitalismo, al reconocer las pasiones humanas como un elemento básico de los derechos naturales y atri-

⁹³ ÁLVAREZ JUNCO, 1976, pp. 115-137.

⁹⁴ NASH, 1995, pp. 281-296.

buirles una componente gozosa, según M. Albert,⁹⁵ Mella representaba “el polo conservador”, siendo buena muestra de ello el idílico retrato de la sociedad futura que trazó en su *Nueva Utopía*.

En consonancia con el protagonismo que se le confería a la mujer en los discursos y textos teóricos, en la misma medida fueron numerosas las noticias sobre su participación en las veladas y actos organizados en los círculos y centros ácratas. Así, y aun cuando solo muy excepcionalmente se diesen nombres, como los de Teresa Claramunt y Soledad Gustavo, o el de las militantes cordobesas Antonia Villatoro, Pura Antón y Rafaela Salazar, conocidas por su encarcelamiento durante la oleada represiva que siguió a los sucesos de Alcalá del Valle,⁹⁶ las referencias a su participación fueron muy frecuentes.

Con la presencia de “aproximadamente un centenar de compañeros y compañeras, entre ellas la hija de Tomás González Morago, que presidió la sesión”, celebraron los obreros granadinos el aniversario del 18 de marzo de 1889. “Materialmente atestado de compañeros de ambos sexos” se hallaba el local del Centro Obrero de Valencia con motivo de la conmemoración de los mártires de Chicago de aquel mismo año. Con “sus esposas e hijos” acudieron al Centro de Amigos de Reus “gran número de compañeros”, una vez finalizados los actos organizados en marzo de 1891 en el teatro Principal de la ciudad. Con la asistencia de más de 400 trabajadores, “entre ellos numerosas compañeras”, se celebró la velada en honor de los mártires de Chicago en Sevilla ese último año.⁹⁷

Estos medios supieron servirse igualmente del teatro con un sentido doctrinal y moralizante. De entre las sociedades conocidas por su actividad, una de las más reseñables fue el Centro Fraternal de Cultura, que contó entre sus promotores con Felip Cortiella y dos de sus compañeros de la agrupación teatral Avenir: Joan Casanova y Pere Ferrets. Definido por un amplio criterio de transigencia y serenidad en el que tendrían cabida todos aquellos

⁹⁵ ALBERT, 1995, p. 12.

⁹⁶ *El Productor*, 8.IV.1903.

⁹⁷ *El Productor*, 29.III. y 7.XII.1889 y 26.III. y 25.XI.1891.

que “ávidos de saber [caminaran] hacia el Progreso”, el Centro nació en marzo de 1903,⁹⁸ organizando desde entonces conferencias científicas, veladas musicales y representaciones teatrales que corrieron a cargo de Avenir. Y con las que Cortiella buscaba compaginar la expresión de valor estético con la función social y educativa, poniendo en escena a autores europeos de la talla de Henrik Ibsen, Octave Mirbeau, Paul Hervieu o Lucien Descaves.⁹⁹

Íntimamente vinculado al anarquismo, en 1901 hizo su aparición en La Coruña el Centro de Estudios Sociales Germinal, cuyo primer presidente fue el dirigente sindicalista José Sanjurjo, autor de un método de lectura para la escuela de la Sociedad La Antorcha Galaica del Librepensamiento. Contando con un pequeño grupo teatral, a partir de aquellos momentos se multiplicaron las veladas teatrales: ya para conmemorar alguna efeméride, ya para allegar recursos a favor de algún gremio en huelga, ya para entretener a los socios.

Y aunque en los programas de las veladas nunca faltaron los monólogos imprecatorios ni los dramas sociales, estos casi siempre se alternaban con juguetes cómicos, pues como ha observado Gérard Brey se trataba de concienciar deleitando. Así, en la puesta en escena realizada en enero de 1901 a favor de los presos de Jerez de la Frontera se representaron el diálogo de costumbres *Los colilleros*; el monólogo *¡Jerez!*, escrito expresamente para este acto y algunos de cuyos párrafos arrancaron “lágrimas de dolor [y] jirones del alma entre ansias de desquite”, según el corresponsal; el juguete cómico *El censo*, cuyo autor era el periodista y militar republicano Ricardo Monasterio, y *Fin de fiesta*, “cuadro dramático en un acto” fechado en Nueva York en 1898 y frecuentemente representado en los núcleos libertarios españoles y rioplatenses, con el que su autor, Palmiro de Lidia, perseguía “convertir la escena en cámara fotográfica de los reales dramas de la vida y en tribuna de los nuevos ideales”.¹⁰⁰

⁹⁸ *El Productor*, 21.III.1903.

⁹⁹ *El Productor*, 17.X.1903 y 4.XI.1905; LITVAK, 1981, pp. 222-224; ICHIAKWA, 1994.

¹⁰⁰ BREY, 2001, pp. 107-108.

La misma finalidad transformadora presentaba la crítica de arte, al romper con los cánones establecidos y criticar el decadentismo burgués del “arte por el arte”. Los anarquistas concebían el arte como elemento fundamental para el desarrollo integral del individuo, potenciando su sensibilidad y capacitándolo para ser crítico con el entorno social en el que se movía. Por ello tenían muy claro que el arte debía llegar al pueblo y, aún más, que el arte debía ser un producto del pueblo. Es decir, subversivo, vitalista y espontáneo, libre y sin trabas, como la sociedad ideal que recreaban en los textos utópicos.

Piezas fundamentales en este intento por elaborar una estética propia por medio de la crítica de arte fueron las revistas socioculturales creadas en los años de entresiglos. Caso de *Acracia* (1886-1888),¹⁰¹ de *Ciencia Social* (1895-1896), de *Natura* (1903-1905), de *La Revista Blanca* (1898-1905)¹⁰² y, en menor medida, de *El Productor*,¹⁰³ algunas de las cuales contaron con secciones fijas dedicadas al tema, y todas abiertas a la colaboración entre publicistas y militantes anarquistas, entre teóricos del arte y jóvenes intelectuales ligados al modernismo y cercanos ideológicamente a los postulados ácratas. Una larga nómina en la que nos encontramos con nombres bien conocidos del anarquismo español y europeo como Fernando Tarrida del Mármol, Anselmo Lorenzo, Errico Malatesta, Eliseo Reclus, Teresa Claramunt, Soledad Gustavo, Piotr Kropotkin, Max Nordau y Jean Grave, fundador de *Les Temps Nouveaux*.¹⁰⁴

A MODO DE CONCLUSIÓN

Después de un primer tiempo en el que la Comuna de París ocupó un lugar central en la simbología y la historia del internacionalismo en España, el sistema de representaciones que nutrió el

¹⁰¹ RALLE, 1979, pp. 691-702; SERRANO, 1995, pp. 347-360.

¹⁰² E.R.A. 80, 1977; SÁIZ, 1987, pp. 233-248; SENABRE LLABATA, 1988, pp. 16-72.

¹⁰³ RIPOLL, 1987, pp. 40-43.

¹⁰⁴ LITVAK, 1981; MORALES MUÑOZ, 2002, pp. 175-211.

imaginario anarquista se enriqueció con nuevos elementos. Junto al relato ejemplar y su celebración ritual, se asistió a la elaboración y difusión de nuevos símbolos: las banderas y estandartes en las manifestaciones y mítines, la visión antagonica y estereotipada de la sociedad que mostraban los dibujos de *El Condenado* o *La Idea Libre*, los nuevos lemas empleados con motivo de la celebración de los certámenes socialistas de 1885 y 1889, los himnos, la institucionalización de los ritos con la celebración de las efemérides de los “mártires” de Chicago, las veladas en recuerdo de las víctimas de Jerez, de Montjuich, etc. Un conjunto de elementos que venían a afirmar la validez y la coherencia, no exenta de contradicciones, de una cultura que no era ni estática ni tampoco homogénea.

En la misma medida el anarquismo ofrecía un mundo de valores, afectos y relaciones que se cimentaron en los numerosos espacios de sociabilidad creados durante aquellos años, muchos de los cuales sirvieron como espacios de encuentro con militantes republicanos y librepensadores,¹⁰⁵ y mediante los cuales forjaron su personalidad y encontraron sentido a sus luchas y a sus esperanzas. Gracias a la “revolución interior”, a la revolución de las costumbres que emprendieron, fueron definiendo una nueva moral, unos nuevos principios, bien distintos y alejados de los valores y la moral preconizados por la burguesía.

¹⁰⁵ MORALES MUÑOZ, 2001-2002, pp. 163-168.

REFERENCIAS

ALBERT, Mechthild

- 1995 “Ricardo Mella y la tradición francesa”, en Bert HOFMANN, Pere JOAN I TOUS y Manfred TIETZ (eds.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*. Fráncfort del Meno-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, pp. 1-13.

ÁLVAREZ JUNCO, José

- 1971 *La Comuna en España*. Madrid: Siglo XXI de España.
 1976 *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid: Siglo XXI de España.
 1986 “La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo”, en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*. Madrid: Casa de Velázquez–Universidad Complutense, pp. 197-208.

BREY, Gérard

- 1984 “Crisis económica, anarquismo y sucesos de Jerez, 1886-1892”, en AA.VV., *Seis estudios sobre el proletariado andaluz (1868-1939)*. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba, pp. 75-127.
 1990a *Économie et mouvement syndical en Galice (1840-1911)*. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses.
 1990b “Appropriation du temps et loisir militant chez les travailleurs galiciens (1871-1911)”, en J. MAURICE et al. (directores), *Peuple, mouvement ouvrier, culture dans l'Espagne contemporaine. Cultures populaires, cultures ouvrières en Espagne de 1840 à 1936*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, pp. 237-244.
 2001 “Sociabilidad obrera y prácticas teatrales en Galicia (1894-1910)”, en Alberto VALÍN (dir.), *La sociabilidad en la historia contemporánea. Reflexiones teóricas y ejercicios de análisis*. Ourense: Duen de Bux, pp. 107-108.

BREY, Gérard, y Roland FORGUES

- 1976 “Algunas rebeliones campesinas en la literatura española: Mano Negra, Jerez, Casas Viejas y Yeste”, en *La cuestión agraria en la España contemporánea*. VI Coloquio de Pau. Madrid: Edicusa, pp. 329-361.

CASANOVA CODINA, Joan

- 2003 “La prensa obrera y la evolución ideológico-táctica del obrerismo cubano del siglo XIX”, *Signos históricos*, núm. 9, enero-junio, pp. 13-42.

CASTELLANOS, Jordi

- 1976 “Aspectes de les relacions entre intel·lectuals i anarquistes a Catalunya al segle XIX (A propòsit de Pere Corominas)”, *Els Marges*, núm. 6, pp. 7-28.

CENTRO DE AMIGOS DE REUS

- 1885 *Primer Certamen Socialista*, 1885. Barcelona: Imprenta de Pedro Ortega.

CORDILLOT, Michel

- 1988 “Les réactions européennes aux événements de Haymarket”, en Marianne DEBOUZY (ed.), *A l'ombre de la statue de la Liberté. Immigrants et ouvriers dans la République américaine, 1880-1920*. Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes, pp. 181-190.

COROMINES, Pere

- 1974 *Diari i records. Volum primer. Els anys de joventud i el procés de Montjuïc*. Barcelona: Curial.

DUARTE, Ángel

- 1992 *Possibilistes i federals. Política i cultura republicanes a Reus (1874-1899)*. Reus: Associació d'Estudis Reusencs.

E.R.A. 80

- 1977 *Els anarquistes educadors del poble: La Revista Blanca (1898-1905)*. Barcelona: Curial.

FUENTES, Víctor

- 1990 “El proletariado militante: un clásico de la literatura proletaria española”, en J. MAURICE et al. (directores), *Peuple, mouvement ouvrier, culture dans l'Espagne contemporaine. Cultures populaires, cultures ouvrières en Espagne de 1840 à 1936*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, pp. 39-47.

GABRIEL, Pere

- 1996 “Transicions i canvi de segle”, en *Historia de la cultura catalana. El Modernisme 1890-1906*. Barcelona: Edicions 62, pp. 35-80.
- 1999 “Republicanismo popular, socialismo, anarquismo y cultura política obrera en España (1860-1914)”, en J. PANIAGUA, J.A. PIQUERAS y V. SANZ (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente-UNED, pp. 211-222.

GERMANI, Gino

- 1992 “Secularización, modernización y desarrollo económico”,

- en Teresa CARNERO ARBAT (ed.), *Modernización, desarrollo político y cambio social*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 71-100.
- GIL MAESTRE, Manuel
 1897 *El anarquismo en España y el especial de Barcelona*. Madrid: Hijos de M.G. Hernández.
- GUILLAUME, James
 1909 *L Internationales. Documents et Souvenirs (1864-1878)*. París: P.V. Stock, Éditeur, t. III.
 1910 *L Internationales. Documents et Souvenirs (1864-1878)*. París: P.V. Stock, Éditeur, t. IV.
- HOBBSAWM, Eric
 1987 *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Barcelona: Editorial Crítica.
- ICHIKAWA, Akiko
 1994 “Obreros autodidactos, anarquistas y modernistas marginales en la Barcelona del cambio de siglo; el caso de la agrupación Avenir”. Comunicación presentada al 2º Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Barcelona.
- LIDA, Clara E.
 1971 “Educación anarquista en la España del ochocientos”, *Revista de Occidente*, núm. 97, pp. 33-47.
 1972a *Anarquismo y revolución en la España del XIX*. Madrid: Siglo XXI de España.
 1972b *La Mano Negra (Anarquismo agrario en Andalucía)*. Madrid: Zero.
 1995 “El discurso de la clandestinidad anarquista”, en Bert HOFMANN, Pere JOAN I TOUS y Manfred TIETZ (eds.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*. Fráncfort del Meno-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, pp. 201-214.
- LIDA, Clara E., y Carlos ILLADES
 2001 “El anarquismo europeo y sus primeras influencias en México después de la Comuna de París: 1871-1881”, *Historia Mexicana*, 201, julio-septiembre, pp. 103-149.
- LITVAK, Lily
 1981 *Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona: Antoni Bosch editor.
- LORENZO, Anselmo
 1901 *El proletariado militante. Memorias de un internacional. Primer periodo de la Asociación Internacional de los Trabajado-*

- res en España*. Barcelona: Antonio López. [1974: edición de José Álvarez Junco. Madrid: Alianza Editorial].
- 1923 *El proletariado militante. Continuación de la Asociación Internacional de los Trabajadores en España*. Barcelona: Salvat Duch y Ferré.
- MAURICE, Jacques
- 1982 “Conflicto agrario y represión preventiva. Los grandes procesos de Jerez en 1883”, *Estudios de Historia Social*, núms. 22-23, pp. 239-252.
- 2009 “El apóstol del anarquismo andaluz”, en Jacques MAURICE (coord.), *Fermín Salvochea. Un anarquista entre la leyenda y la historia*. Cádiz: Quorum Editores, pp. 21-46.
- MORALES MUÑOZ, Manuel
- 1987 “*Ecce Mulier*. Sobre un discurso de Teobaldo Nieva a las trabajadoras de La Internacional”, en *El Trabajo de las mujeres: siglos XVI-XX. VI Jornadas de investigación interdisciplinaria sobre la mujer*. Madrid: Seminario de Estudios de la Mujer—Universidad Autónoma, pp. 120-127.
- 1989 *Málaga, la memoria perdida: los primeros militantes obreros*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, pp. 67-81.
- 1999 *El republicanismo malagueño en el siglo XIX. Propaganda doctrinal, prácticas políticas y formas de sociabilidad*. Málaga: Asukaría Mediterránea.
- 2000 “Estudio preliminar” a *Rafael Salinas. Obligado por la burguesía. Refutación de sofismas burgueses*. Málaga: CEDMA, pp. 9-77.
- 2001- “Los espacios de la sociabilidad radical-democrática: Casinos, círculos y ateneos”, en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vols. 19-20, pp. 161-205.
- 2002 *Cultura e ideología en el anarquismo español (1870-1910)*. Málaga: CEDMA.
- NADAL, Antonio
- 1976 “Polémica anarquista-socialista, 1 Mayo 1890”, *Jábega*, núm. 16, pp. 50-61.
- NASH, Mary
- 1995 “La reforma sexual en el anarquismo español”, en Bert HOFMANN, Pere JOAN I TOUS y Manfred TIETZ (eds.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*. Fráncfort del Meno-Madrid: Vervuert-Iberoamerican, pp. 281-296.

NAVARRO NAVARRO, Javier

2004 “El ‘perfil moral’ del militante en el anarquismo español (1931-1939)”, *Spagna Contemporanea*, núm. 25, pp. 39-67.

2010 “Los educadores del pueblo y la ‘revolución interior’. La cultura anarquista en España”, en Julián CASANOVA (coord.), *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España*. Barcelona: Crítica, pp.191-217.

NETTLAU, Max

1969 *La Première Internationale en Espagne (1868-1888)*, edición de Renée Lamberet. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

NÚÑEZ FLORENCIO, Rafael

1983 *El terrorismo anarquista*. Madrid: Siglo XXI de España.

PERRIER, Hubert, y Michel CORDILLOT

1988 “Aux origines du Premier Mai: les événements de 1886 à Chicago et leurs répercussions internationales”, *Cahiers d’Histoire de l’Institut de Recherches Marxistes*, núm. 33, 1988, pp. 85-116.

PIQUERAS ARENAS, José Antonio

1999 “Trabajo artesano, industria y cultura radical en la época de la Primera Internacional”, en J. PANIAGUA, J.A. PIQUERAS y V. SANZ (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente-UNED, pp. 165-209.

2003 “Cultura radical y socialismo en España, 1868-1914”, *Signos Históricos*, núm. 9, enero-junio, pp. 43-71.

Primer Certamen Socialista

1885 *Primer Certamen Socialista*. Reus: Centro de Amigos.

RALLE, Michel

1979 “La revue *Acracia*: sur quelques thèmes d’un discours révolutionnaire”, *Hommages des Hispanistes Français à Noël Salomon*. Barcelona: Laia, pp. 691-702.

REBÉRIOUX, Madeleine

1997 “Le mur des Fédérés. Rouge, sang craché”, en Pierre NORA (director), *Les lieux de mémoire. La République. La Nation. Les France*. París: Gallimard, pp. 535-558.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel

1996 “El proceso de secularización en España y las reacciones eclesíásticas”, en Pedro ÁLVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 321-372.

- RIPOLL, Vicenç
 1987 “*El Productor* (1887-1893). Setmanari Anarquista, difusor de cultura i propaganda”, *L’Avenç*, núm. 104, pp. 40-43.
- SÁIZ, María Dolores
 1987 “*La Revista Blanca* en su etapa madrileña: 1898-1905”, en Santiago CASTILLO y Luis Enrique OTERO (eds.), *Prensa obrera en Madrid, 1855-1936*. Madrid: Alfoz, pp. 233-248.
- SALAÜN, Serge
 2009 “Fermín Salvochea: ‘Y el verbo se hizo carne’”, en Jacques MAURICE (coord.), *Fermín Salvochea. Un anarquista entre la leyenda y la historia*. Cádiz: Quorum Editores, pp. 119-154.
- SÁNCHEZ COBOS, Amparo
 2008 *Sembrando ideales. Anarquistas españoles en Cuba (1902-1925)*. Sevilla: CSIC.
- SAWA, Alejandro
 1910 *Iluminaciones en la sombra*. Madrid: Biblioteca Renacimiento.
- Segundo Certamen Socialista*
 1890 *Segundo Certamen Socialista celebrado en Barcelona el día 10 de noviembre de 1889*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico La Academia.
- SENABRE LLABATA, Carmen
 1988 “La estética anarquista a través de *La Revista Blanca*”, *Anthropos*, suplemento 5, pp. 16-72.
- SERRANO, Carlos
 1986 “Histoires ouvrières du 19e siècle espagnol: culture populaire et culture historique”, en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*. Madrid: Casa de Velázquez–Universidad Complutense, pp. 209-221.
 1995 “Acracia, los anarquistas y la cultura”, en Bert HOFMANN, Pere JOAN I TOUS y Manfred TIETZ (eds.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*. Fráncfort del Meno–Madrid: Vervuert-Iberoamericana, pp. 347-360.
- SOLÁ, Pere
 1978 *Els Ateneus obrers i la cultura popular a Catalunya (1900-1939)*. *L’Ateneu Enciclopèdic Popular*. Barcelona: Edicions de la Magrana.
- TERMES, José
 1977 *Anarquismo y sindicalismo en España. La Primera Internacional (1864-1881)*. Barcelona: Crítica.

ORGANIZACIÓN, CULTURA Y PRÁCTICAS POLÍTICAS DEL ANARQUISMO ESPAÑOL EN LA CLANDESTINIDAD, 1873-1881*

CLARA E. LIDA
El Colegio de México

En sus orígenes en España, la conformación de la cultura, identidad y prácticas anarquistas se fue forjando desde la introducción misma del discurso bakuninista, a finales de 1868. Desde su gestación, en este y en sus seguidores influyeron otros discursos radicales de clase —provenientes sobre todo de los socialismos y asociacionismos más tempranos— y políticos —especialmente de origen masónico, jacobino y republicano—, que previamente existían en el mundo del trabajo. Sin embargo, aunque se nutrió de este legado, el anarquismo lo transformó y renovó tanto en la teoría como en la práctica, y en su andar, a lo largo de décadas de luchas y experiencia, adquirió un carácter propio y distintivo, aunque no siempre homogéneo.

Este proceso, si bien paulatino en sus inicios, se desarrolló dentro de un contexto de transformaciones políticas y de apertura de los espacios públicos hasta entonces por mucho tiempo restringidos, contexto que comenzó con el destronamiento de Isabel II, en septiembre de 1868, y se reafirmó en la Constitución de 1869. Sufragio universal masculino, derechos individuales, libertad de prensa, libertad religiosa, derecho de reunión y de asociación, entre muchas otras reformas, abrieron el camino a la aparición de nuevos agrupamientos políticos, a un pujante desarrollo de la prensa y, para el tema que nos interesa, al surgimiento de asociaciones obreras que fueron el espacio

* Agradezco la atenta lectura y las generosas sugerencias hechas para mejorar este texto por parte de Álvaro Girón, Fernando Lida-García, Manuel Morales Muñoz, José Moya, Javier Navarro y Pablo Yankelevich.

privilegiado para el desarrollo de un movimiento de clase, a partir de la fundación en 1870 de la Federación Regional Española (FRE), afiliada a la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT), e influida por sus principios de organización y lucha revolucionaria de la clase como construcción multinacional.

En este entorno, no debe sorprender la vitalidad organizativa en la práctica cotidiana, ni la proliferación de publicaciones de carácter obrero, así como tampoco el vigoroso desarrollo de una cultura propia —pese a las influencias iniciales, antes mencionadas— y los planteamientos, ideas y doctrinas que al sistematizarse dieron paso a un *corpus* ideológico de largo aliento. Sobre estos temas hay diversos e importantes trabajos que estudiaron el derrotero ideológico y cultural del anarquismo decimonónico, entre los cuales mencionaremos solo algunos por su amplitud y alcance. En primer lugar, el libro de José Álvarez Junco sobre la ideología anarquista desde sus inicios hasta 1910, seguido recientemente por el de Javier Paniagua sobre las diversas corrientes de esa ideología. Cabe mencionar los libros de Lily Litvak sobre las artes y las letras creadas por los propios militantes a partir de la década de 1880, aunque con obligada referencia a sus orígenes, así como la importante monografía de Manuel Morales Muñoz sobre imaginarios e identidades en el anarquismo en los setenta tempranos y luego a partir de los ochenta del siglo XIX, y otros estudios que no se han limitado a lo político sino que lo han ampliado hasta abarcar también los aspectos culturales.¹

Ahora bien, una característica predominante en la mayoría de las publicaciones sobre la FRE es la escasa atención a la etapa de la clandestinidad anarquista entre 1874 y 1881, como si los anarquistas hubieran abandonado toda militancia y permanecido ajenos a su cultura, sus prácticas y sus ideas. En general, las referencias historiográficas a esos siete y pico de años de vida secreta remiten casi exclusivamente a la acción violenta de cier-

¹ ÁLVAREZ JUNCO, 1976 [2a. ed., 1991]; PANIAGUA FUENTES, 2008; LITVAK, 1981; MORALES MUÑOZ, 2002; LIDA, 1970 y 1996; HOFMANN, JOAN I TOUS y TIETZ (eds.), 1995; GABRIEL, 1999 y 2001, entre otros.

tos grupos, en ciertas regiones, como algo ajeno al anarquismo, considerado este como un asociacionismo obrero pacífico, solo a veces interrumpido por uno que otro paro o protesta.

Es cierto que al considerar las actividades secretas de un grupo silenciado se encuentran apenas datos fragmentarios y dispersos, pero examinándolos con detenimiento cobran sentido y nos permiten elaborar una imagen inteligible, aunque parcial del problema. Teniendo en cuenta estas salvedades, propongo examinar someramente las transformaciones en el discurso, las prácticas organizativas y de lucha de los colectivos anarquistas ante los embates represivos; el desarrollo de mecanismos y redes de difusión cultural e ideológica, y los incipientes cuestionamientos y transformaciones doctrinales que marcaron puntos de inflexión en la orientación ideológica del anarquismo. Es importante tener presente que este nunca fue un movimiento monolítico y homogéneo, sino que tanto por su diversidad geográfica, y por ende estructural, cuanto por la diversidad social, laboral, cultural e incluso de género de sus militantes, el movimiento fue siempre plural. Además, durante el periodo estudiado, también sufrió transformaciones que acabaron por escindirlo doctrinalmente y en sus prácticas. En rigor, todo lo anterior obligaría a hablar de anarquismos, en plural, aunque, por economía, en este texto usemos el término en singular.²

Para comprender el periodo de la clandestinidad es obligado remitirnos brevemente a sus antecedentes en 1871 y señalar el impacto de la represión de la Comuna de París en este desarrollo. Pero, en rigor, el amplio e intenso embate represivo contra el movimiento anarquista y sus prácticas se desató a partir de la segunda mitad del año 1873, primero por el gobierno republicano bajo la presidencia de Emilio Castelar, y luego, en 1874, durante el régimen *de facto* del general Manuel Pavía, así como en los años canovistas de la temprana restauración borbónica, entre 1875 y 1881.

² Véase una clara síntesis de las diversas corrientes doctrinales e ideológicas del anarquismo en España y en el ámbito internacional, en PANIAGUA FUENTES, 2008.

A pesar de estos contextos adversos, el anarquismo peninsular no solo no desapareció, sino que su repliegue de la vida pública significó un proceso de reconstrucción que en el otoño de 1881 le permitió refundarse con renovado vigor en la Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE). En estas páginas, nuestro propósito será explorar precisamente cómo, no obstante la contracción de los espacios públicos, el anarquismo supo evitar su destrucción y durante ese lustro y medio mantenerse activo y creativo, aun en las sombras.

HACIA LA CLANDESTINIDAD

Tengamos presente que entre su modesta creación en 1870 y finales de 1872, cuando se celebró el Tercer Congreso Obrero de la FRE, en Córdoba, el anarquismo español podía presumir que contaba con unos 30 000 afiliados, aunque no podemos avalar la exactitud de esta cifra. Ello muestra un crecimiento continuo, pero también nos informa de una extensa distribución geográfica en federaciones regionales y secciones locales, sobre todo en las ciudades del Mediterráneo, así como en Madrid, y en menor grado en los principales centros urbanos andaluces, por no mencionar otros puntos dispersos en la Península. En ese contexto expansivo los internacionalistas españoles podían pensar con optimismo en el futuro.

Este optimismo también se sustentaba en el amplio desarrollo de una cultura política propia que se difundía en más de una docena de periódicos anarquistas, numerosos folletos, libros y otras publicaciones, muchas veces ilustradas —o como en el caso de los periódicos y revistas, con caricaturas y adornados títulos—, lo cual revela un significativo nivel de lectura individual, o colectiva en voz alta, entre los militantes. Claramente, se trataba de compartir e impartir actitudes, valores, doctrinas y prácticas organizativas que dieran homogeneidad a los miembros de una misma comunidad política y social, de crear un imaginario simbólico discursivo y visual, y de articular sus necesidades y orientar sus objetivos de cambio. Pero también

había una decisiva preocupación porque la alfabetización y la educación no fueran patrimonio exclusivo de otros, sino que entre los propios anarquistas se impulsara el desarrollo de diversos mecanismos formales e informales para enseñar las primeras letras y otros conocimientos básicos, desde centros y escuelas para obreros hasta tertulias, veladas y demás espacios de sociabilidad de clase, en los cuales lo recreativo era a la vez cultural y doctrinario. A ello se sumaba un claro interés por las nuevas corrientes científicas y filosóficas que atraían a los más letrados, quienes a su vez las explicaban, sintetizaban y difundían a los militantes, articulándolas con los cuestionamientos ideológicos propios del anarquismo. Esto permitiría a los internacionalistas españoles construir y oponer su propio discurso al discurso dominante y desarrollar imaginativos instrumentos de comunicación y cultura elaborados por y para ellos, a la vez que ampliar la difusión ideológica para llegar a un público de simpatizantes cada vez más numeroso.³

Una vez ahogada en mayo de 1871 la resistencia de la Comuna parisina, esta energía expansiva se vio drásticamente interrumpida. El gobierno provisional francés, con el apoyo de una amplia prensa antisocialista convertida en un verdadero cuarto poder, inició la satanización de la Comuna, del radicalismo republicano y de la Asociación Internacional de los Trabajadores, y forjó la representación aterradora de sus partidarios como delincuentes, incendiarios y promotores de la violencia. En una especie de “internacional burguesa” contra la Internacional de los Trabajadores, se iniciaron acuerdos con otros gobiernos europeos para reprimir la AIT, así como a sus seguidores y otros posibles aliados radicales —republicanos o socialistas.⁴

España no quedó al margen de este proceso, aunque los altibajos políticos del país dificultaron una represión sostenida, como la desatada en Francia. Pero también, a diferencia de Francia, lejos de desmayar, en 1871 la FRE tomó diversas medidas

³ Véanse en este mismo volumen los artículos de MORALES MUÑOZ y de GIRÓN SIERRA.

⁴ AMINZADE, 1993.

para protegerse de la persecución y se aprestó a trabajar “en la sombra” y a organizarse en secreto en caso de ser reprimida y declarada fuera de la ley.⁵ La Federación se planteó dos fórmulas organizativas complementarias según lo permitieran las circunstancias: la pública mientras fuera legal, y la clandestina en caso de quedar prohibida, lo cual evocaba directamente la táctica de la Alianza bakuninista, introducida en España en 1868.⁶ En otras palabras, a partir de la Comuna, para los anarquistas de España se trataba de continuar activos “con la ley o a pesar de ella”.⁷

Cuando en el verano de 1873, durante la Primera República, explotaron la violencia cantonalista y la huelga e insurrección obreras de Alcoy, el gobierno de Salmerón, primero, y el de Castelar, a partir de septiembre, respondieron con mano dura contra todos los grupos políticos que habían participado en los levantamientos y, en especial, contra los internacionalistas. Así, ciñéndose a rajatabla a las leyes y decretos comprendidos en el Código Penal vigente desde 1870 (y con algunas modificaciones hasta el siglo XX), se criminalizaba un amplio abanico de acciones políticas y se limitaban *de jure* y *de facto* las actividades de quienes habían sido proscritos. Ante la persecución, el encarcelamiento e incluso la deportación a los presidios de África y del Pacífico Sur,⁸ el lenguaje de la Federación una y otra vez se tornó perentorio al

⁵ Más detalles, en LIDA, 2003.

⁶ Véase NETTLAU, 1925. También LIDA, 1972.

⁷ “Protesta del Consejo Federal de la Región Española (1871): A todos los trabajadores y a todos los hombres honrados del mundo”, reproducido en LIDA, 1973, p. 201. Cf. NETTLAU, 1969, p. 104.

⁸ Todavía en 1877, en una extensa *Memoria* secreta se denuncia que 42 federados sanluqueños fueron deportados primero a la Isla del Corregidor (Filipinas), y luego, 40 de ellos, nuevamente a la aún más inhóspita de Balabac, en el mismo archipiélago, donde unos 29 murieron de fiebres infecciosas. Vale la pena recordar que también en Francia, después de la Comuna, muchos de los prisioneros fueron deportados a presidios de ultramar. Pese a sus limitaciones materiales, la FRE dio un continuo apoyo monetario a los federados presos y perseguidos, o a sus esposas, hijos y viudas, a la vez que hacía constantes recordatorios para que los militantes pagaran las cuotas que permitieran dicha solidaridad. Véase LORENZO, 1974, t. II, pp. 369-382.

instar a sus afiliados a organizarse en secreto para no ser detectados, ya que “si no se permite reunirse a la luz del sol, deben reunirse a la sombra o por otros medios”, en pequeños grupos secretos.⁹ Como complemento de lo anterior, también se recomendaba recurrir al disimulo y que se burlara la represión con solicitudes a los ayuntamientos para que, según lo autorizaba la ley, aprobaran la apertura de casinos, escuelas o ateneos obreros que sirvieran “de pantalla” para poder continuar asociados.¹⁰

No cabe duda de que a partir del otoño de 1873, hasta su prohibición en enero de 1874, la Federación española formuló de manera detallada y específica las tácticas del disimulo y de la reorganización secreta en minúsculas células, como una respuesta razonada contra la represión. Sobre estas recomendaciones se construirían en adelante los mecanismos de supervivencia a partir de los cuales el anarquismo español, aunque vulnerado, lograría permanecer activo hasta el otoño de 1881, cuando regresó a la legalidad con fuerza renovada, como Federación de Trabajadores de la Región Española.

NUEVAS CULTURAS POLÍTICAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS

A medida que las acciones contra la Internacional se tornaban más encarnizadas, al discurso sobre la reorganización clandestina se sumó otro que invocaba la violencia como un mecanismo legítimo de lucha contra la represión y quienes la promovían. El 10 de noviembre de 1873, en su circular 34, la Comisión Federal establecía que los excesos del gobierno castelano contra los internacionalistas los empujaban a una respuesta extrema: “a un

⁹ “Circular 30”, 12.IX.1873, en AIT, 1979, *Cartas*, vol. v, pp. 314-320. También *ibid.*, 26 y 27.VIII.1873, pp. 213 y 217; *ibid.*, 8.IX y 15.IX.1873, pp. 252 y 268. Véanse además 10.X.1873, en AIT, 1979, *Cartas*, vol. vi, p. 43, y pp. 48 y 129. Véase un estudio de los mecanismos clandestinos en LIDA, 1993.

¹⁰ AIT, 1979, *Cartas*, vol. v, 17.IX.1873, p. 285. Con frecuencia aparecen en los documentos emanados de la Comisión Federal durante estos meses referencias a la organización secreta.

estado de horribles represalias [y a] la venganza personal”. Para ejemplificarlo, se refería a las proscritas *trade unions* inglesas, que en circunstancias semejantes habían amagado con incendiar fábricas o a matar a algún explotador o a un obrero traidor a la colectividad —amenazas que, en efecto, habían circulado en Gran Bretaña en la década anterior.¹¹ Aunque ya en junio de 1871, a raíz de la represión de los comunistas parisinos, algunos internacionalistas españoles habían redactado un manifiesto dirigido “a los poderosos de la tierra”, amenazándolos con una “guerra a muerte; guerra del productor contra el parásito y el explotador; guerra entre ricos y pobres”, y con volar ciudades,¹² en general, el discurso de la FRE no se había caracterizado por la violencia retórica, aunque esta hubiera aparecido esporádicamente, incluso entre grupos republicanos. Pero a fines de 1873, ante la creciente represión, la utilización de un ejemplo extranjero se convertía en un recurso retórico legitimador, al invocar como referente ejemplar nada menos que asociaciones obreras en la civilizada Inglaterra. En estos textos la Comisión Federal anticipaba caminos de violencia discursiva, sin imaginar que a partir de enero de 1874 habría de seguirlos el anarquismo en la clandestinidad.

Tras el golpe de Pavía y el decreto de disolución de la Internacional del 10 de enero de 1874, ese discurso se hizo más apremiante, y en la circular 38 se daban instrucciones precisas a toda la Federación Regional Española para que “la organización pública sea secreta” y su defensa se hiciera en nombre de la justicia dentro o fuera “de la ley burguesa”. Esto se justificaba

¹¹ “Circular 34”, 10.XI.1873, en AIT, 1979, *Cartas*, vol. VII, pp. 320-325. NETTLAU, 1969, p. 226, comenta que esta es la primera vez que la FRE esboza una táctica de las represalias; sin embargo, algunos de sus miembros las habían proferido mucho antes, según se ve en AIT, *Actas*, 1969, donde se recogen sentimientos de venganza semejantes de diversas federaciones españolas y de otros países. Por ejemplo, véanse las del 8.III y 8.XII.1873 y 2 y 5.I.1874, t. II, pp. 89, 235, 259, 264, respectivamente. Sobre las luchas de las asociaciones inglesas en la década de 1860, véase FRASER, 1974; hay que recordar que la *Trade Union Act*, con la que se inicia la descriminalización de las asociaciones obreras en Gran Bretaña no se aprobó hasta 1871.

¹² ÁLVAREZ JUNCO, 1971, p. 19 n. y LIDA, 1972, p. 189.

aduciendo que “los derechos naturales de asociación y reunión son anteriores y superiores a toda ley, y que nadie puede restringirlos ni atentar a su libre ejercicio”. Por lo anterior, la Comisión explicaba que, en vista de que el gobierno y sus instituciones “se sostienen por la fuerza, solo por la fuerza pueden ser derribadas”, por lo cual las federaciones y sus afiliados debían “estar apercebidos y dispuestos para la acción revolucionario-socialista del proletariado”.¹³

Desde el punto de vista del lenguaje y del contenido, tal vez esta circular sea la que más explícitamente marca el paso de un discurso defensivo y de protesta a uno de confrontación e, incluso, de violencia, como respuesta a la represión y persecución oficiales. En términos francamente bélicos se advertía que “la guerra social, la guerra de clases, la guerra entre pobres y ricos tantas veces provocada por la burguesía, no debe arredrarnos en lo más mínimo, porque tenemos la seguridad de que la Razón y la Justicia están con nosotros, y que el triunfo será de los hijos del Trabajo”. *Mutatis mutandis*, en los años posteriores se repetirán en diversos documentos variaciones sobre estos conceptos con términos semejantes y se pondrá el acento en la legitimidad de la violencia revolucionaria y de la confrontación de clases.

Este discurso invocaba, simultáneamente, la acción violenta y las represalias, entendidas ahora de manera explícita como lucha de clases, a la vez que afirmaba las convicciones y los valores revolucionarios. Sin embargo, contrariamente a lo que con frecuencia se ha afirmado, nada prueba que más allá del discurso violento y de episodios aislados de carácter individual, el anarquismo en España pasara entonces a atentar contra la integridad física de las personas, aunque al finalizar la década se produjera un par de intentos de magnicidio contra el rey Alfonso XII (una práctica que en años posteriores se haría cada vez más común).¹⁴ Lo que sí encontramos durante ese lustro y medio de represión política y de crisis económicas son acciones a veces colectivas y otras individuales contra la propiedad, tanto en ámbitos urbanos

¹³ “Circular 38”, 12.I.1874, en AIT, *Cartas*, 1987, vol. VII, pp. 26-27.

¹⁴ HERRERÍN LÓPEZ, 2011.

—sabotajes contra las máquinas, petardos en fábricas, talleres y viviendas de los empleadores, mensajes amenazadores, etc.— como rurales —tala de árboles, ataques al ganado, asaltos a graneros, destrucción de maquinaria agrícola. Es decir, aunque más de una vez se llamó a tomar represalias contra aquellos patrones y capataces considerados abusivos e injustos con sus trabajadores, la violencia no se enfocaba en sus personas, sino que se dirigía a golpearlos en su patrimonio y bienestar.¹⁵

En junio de 1874, cuando la FRE se reunió por vez primera en un congreso clandestino en Madrid, se acordó ratificar la autonomía de los individuos y los grupos, mantener un estado de “conspiración obligatoria”, convocar a la organización secreta, aumentar la propaganda, ejecutar represalias —nombre también de una hoja clandestina publicada entonces— y llevar a cabo actos considerados revolucionarios; finalmente, se exhortaba a acentuar las medidas preventivas que permitieran escapar a la vigilancia oficial. En razón de lo anterior, la Federación Regional se reorganizó en unidades de carácter autónomo, denominadas “comarcas”, que incluirían a las federaciones y secciones locales de cada región donde tuvieran presencia. Cada comarca se debía mantener en contacto con sus afiliados y continuar la organización, la información y las labores de proselitismo, lo cual facilitaría el control político, ideológico y sociocultural del territorio. Las comarcas se reunirían en conferencias secretas que reemplazarían a los congresos públicos de carácter amplio (los regionales de carácter “nacional”) que hasta entonces se habían celebrado anualmente; a ellas asistiría un solo delegado de la Comisión Federal que, establecida ya en Barcelona, serviría de “centro de correspondencia y estadística”, de enlace para toda España y de vínculo con las secciones internacionales de otros países.¹⁶

A pesar de los esfuerzos, la FRE sobrevivía con evidente dificultad, ya que ni la organización en comarcas autónomas ni la

¹⁵ Un recorrido por la prensa de la época, desde los de amplia circulación, como *El Imparcial* o *El Acta* (Madrid), hasta la obrera *Revista Social* (Barcelona), revela abundantes noticias sobre la violencia contra la propiedad, las máquinas, los cultivos, el ganado, etcétera.

¹⁶ LORENZO, 1974, t. II, pp. 351 ss.

propaganda difundida en hojas sueltas y periódicos clandestinos más o menos efímeros podía impedir que, aun protegida por el secreto, la organización languideciera ante los embates represivos. En 1875 las federaciones locales representadas por las comarcas eran solo 112, lo cual significaba una notable reducción respecto de las 190 registradas en 1874, y con ellas de los afiliados que con esfuerzo pagaban cuotas. Era lógico que ante tal contracción, la Federación se entregara de lleno, por todos los medios posibles, a alentar la militancia y la participación activa, pero no cabe duda de que la represión y la imposibilidad de actuar públicamente habían cobrado un precio oneroso. En efecto, en vísperas de concluir el periodo de la clandestinidad, a mediados de 1881, la Comisión Federal informaba al Congreso Internacional de Londres que el número de federaciones locales había disminuido a 48. Aunque no podemos verificar estas cifras, coincidimos con el señalamiento de Max Nettlau de que lo notable no era el declive, sino que a pesar de casi ocho años de persecución y vida secreta, y por ende una drástica contracción, se lograra mantener un núcleo tan sólido de militantes comprometidos.¹⁷

En este contexto, resultaba notable que en ese mismo informe de 1881, mientras el resto de las comarcas decrecía, la de Andalucía del Oeste aumentara a 15, superando incluso a la de Cataluña, tradicionalmente la más numerosa, pero entonces con solo 14.¹⁸ Cabría la hipótesis de que, en el caso andaluz, la Unión de Trabajadores del Campo —que tan bien estudiara Jacques Maurice para los periodos de vida pública— había alentado a secciones y grupos locales a mantenerse en pie, aunque en secreto, lo cual le permitiría a fines de 1881 reaparecer públicamente en esa región y al año siguiente informar que agrupaba algo más de 20 000 afiliados.¹⁹

¹⁷ J. SERRANO Y OTEIZA, *Revista Social*, Sans, 12.III.1885, citado por NETTLAU, 1969, p. 341.

¹⁸ NETTLAU, 1969, p. 339.

¹⁹ NETTLAU, 1969, p. 373. Lástima que MAURICE, 1990, en su importante libro sobre la UTC, no la haya podido analizar durante estos años, para poder comprender mejor su vitalidad en las comarcas andaluzas pese a la clandestinidad.

En parte, esto sin duda fue posible porque la cultura política de los anarquistas puso cada vez más énfasis en que sus seguidores mantuvieran viva por todos los medios la resistencia y la organización, a la vez que se imbricaran estrechamente con sus comunidades —ya fueran urbanas, con sus culturas de oficio y barriales, o en los pueblos, con sus añejas tradiciones y redes solidarias— para consolidar los vínculos y la cohesión ideológica y de clase. Esto no solo acentuaría la solidaridad y la responsabilidad mutuas, sino que también garantizaría la autonomía de los grupos y el apoyo y abrigo para actuar y desenvolverse pese a la represión. Sin embargo, vale la pena subrayar que lo anterior nos habla de una pluralidad en la que aquí no nos adentraremos, pero que indicaría que las comunidades y los diversos colectivos militantes asumían de hecho una relativa independencia para interpretar y reconceptualizar según sus posibilidades de comprensión las no siempre sencillas discusiones doctrinales y las directivas que emitían o transmitían los militantes más letrados de la Comisión Federal o las federaciones; asimismo, esa autonomía les permitiría crear y desarrollar prácticas culturales y organizativas según sus propias necesidades y realidades cotidianas.

SOCIABILIDADES INVISIBLES: MECANISMOS Y REDES

Los procesos que tenían lugar en España se relacionaban estrechamente con las transformaciones que en la cultura, en el discurso y en las prácticas políticas se manifestaban en otros países afectados también por la represión y por el clima revolucionario de la época. Entre estos procesos, el internacionalismo ácrata era, sin duda, el movimiento revolucionario más organizado y el de mayor actividad militante del momento.

Durante esos años el contacto entre los anarquistas españoles y los europeos se mantuvo por medio de viajes, correspondencia, adhesiones o asistencia a diversos congresos públicos y secretos. La participación de los españoles en los congresos ge-

nerales de la AIT en Suiza, Bélgica e Inglaterra fue constante, pese a la escasez de recursos para desplazarse y a los obstáculos policiales.²⁰ Pero también sabemos de su presencia en congresos de la Federación suiza del Jura y en reuniones secretas de agrupaciones anarquistas en Francia (París, Lyon, Marsella), donde las organizaciones obreras comenzaban a resurgir al margen de la ley cinco años después de la Comuna.

Enviar representantes a congresos y encuentros en diversos países implicaba pedir cuotas extraordinarias a las federaciones y secciones locales, e incluso a las federaciones internacionales instadas a manifestar su solidaridad con España.²¹ Pero esos viajes también exigían, por parte de quienes los emprendían, emplear toda suerte de artilugios para burlar a las autoridades, ya fuera difundiendo noticias falsas sobre las fechas y lugares de encuentro o, más frecuentemente, acudiendo ocultos bajo nombres falsos o sin darlos. Es cierto que esto no siempre escapaba a los ojos de las autoridades españolas, ni mucho menos a los de los soplones de la muy activa policía francesa, cuyos informes son una mina de información al respecto.²² En todo caso, resulta sorprendente el tesón de los españoles por mantener sus vínculos con el exterior y la intensa actividad desarrollada para dar noticia de lo que acontecía en la Península y a la vez evitar que la FRE quedara aislada.

Más allá de estos contactos personales, uno de los medios más efectivos y frecuentes de propaganda y vinculación interna-

²⁰ Fueron el VII Congreso General, en Bruselas, 1874; el VIII Congreso, en Berna, 1876; el IX, en Verviers, 1877 y el X, en Londres, en 1881, convocado en secreto, como “socialista revolucionario”, con el propósito de reconstituir la AIT. El Congreso General de 1875 iba a tener lugar en Barcelona, pero se tuvo que suspender. También hubo un Congreso Socialista Mundial, en Gante, en 1877.

²¹ En una carta del 29 de octubre de 1878, desde St. Imier, dirigida a Francisco Portillo (alias de Trinidad Soriano), se dice, en referencia a los apoyos dados a la FRE y a huelguistas en España: “Hasta hoy, España es la que más caro le ha costado a nuestra federación [del Jura]”. Copia textual en APP, B a/438.

²² Numerosos datos, por ejemplo en APP B a/28; B a/415; APP, B a/416; B a/436; B a/437; B a/438; B a /1477, entre muchos otros.

cional en toda Europa fue la edición de publicaciones de diversos tipos, incluyendo una prensa anarquista bastante significativa, que si bien en la mayoría de los casos tuvo una existencia irregular, cuando no efímera, y un formato modesto, no deja de sorprender por su abundancia y aparición en coyunturas tan pocas propicias. Aunque no siempre sabemos quiénes eran sus redactores, algunas referencias aquí y allá nos permiten inferir que eran militantes letrados con cierto liderazgo entre los asociados y de origen predominantemente urbano, a menudo vinculados con las artes gráficas, como tipógrafos e impresores (los llamados noógrafos, que se habían constituido en Unión y adherido a la FRE en 1872). Si bien lo anterior plantea la pregunta de quiénes producían y quiénes recibían la información que se imprimía, ella nos llevaría a cuestiones que no cabría analizar en estas páginas.

Otros datos que no son fácil conocer son las tiradas de estas publicaciones —muy posiblemente pequeñas, dado su carácter secreto y precario—, pero sí sabemos que sus precios eran relativamente asequibles a los militantes y que las cotizaciones de las federaciones y secciones locales les permitían a la vez costear las publicaciones y adquirirlas para sus asociados.²³ Para las autoridades era muy importante prevenir la circulación de los impresos y evitar su difusión —aunque también tenemos noticias de hojas que circulaban manuscritas, a falta de la posibilidad de imprimirlas.²⁴ Los informes de instancias policiales, judiciales, postales y de los propios actores revelan el interés por impedir la distribución de estos materiales, confiscándolos, allanando imprentas, violando o reteniendo envíos postales y apresando a quienes los tuvieran en su poder.²⁵ Por lo que

²³ Datos en APP, B a/438, 14.X.1878, f. 4190; B a/1477, año 1, núm. 3, del 7.II.1880; y otros. También en LORENZO, 1974, p. 372.

²⁴ *El Acta* da noticia el 4.VII.1879, de que en Jerez de la Frontera fue apresado “un directorio socialista” en cuyo poder se hallaron diversos documentos, entre los cuales estaba “un periódico manuscrito”.

²⁵ Véase el “*Rapport*”, enviado por la Comisión Federal, en el *Comptendu officiel du VIII^e Congrès Général tenu à Berne du 26 au 30 octobre 1876*. Berna, 1876, pp. 12 ss., reproducido en LIDA, 1973, pp. 404 ss.

recuerda Anselmo Lorenzo, algunos de los tipógrafos que participaban en la Comisión Federal, entonces en Barcelona, aprovechaban cierta complicidad con algún dueño de taller para confeccionar los impresos. Pero en otros casos las imprentas clandestinas podían ser lo bastante rudimentarias, y lo suficientemente móviles, como para lo mismo esconderse en un taller de tonelería que en una zapatería.²⁶ Aunque estos son datos dispersos aquí y allá, en periódicos y documentos inéditos, así como en las memorias de alguno que otro militante, podemos entrever su difusión y la preocupación que suscitaba entre las autoridades. Que en España (y desde luego en otros países) algunos de estos impresos hayan sobrevivido se debe a las argucias de los militantes para esconderlos y disfrazarlos, evitando así que cayeran en manos contrarias; pero también se conocen gracias al celo de soplones, de agentes del orden y de empleados municipales y de correos que acompañaban sus informes con algún ejemplar recogido o interceptado, que hoy se conserva en algunos archivos.

Lo anterior nos permite saber de la existencia de varios periódicos de vida efímera, que, como ya dijimos, a menudo no pasaban de ser una simple hoja impresa en una o ambas caras, en su mayoría sin lugar de edición: *Las Represalias* (Madrid, 1875), *A los Obreros* (1875),²⁷ *La Revolución Popular* (1877), *La Bandera Social* (1878) y *La Comuna Libre* (1880). Pero también hubo otros de vida más larga, como *La Solidaridad* (Barcelona, 1874-1876), *El Orden* (España, 1875-1878) —que *La Revolución Popular* en su primer número había saludado como “el decano de la prensa revolucionaria clandestina”²⁸— y *El Municipio Libre* (Barcelona, 1879-1880). Todavía en abril de 1881, *Le Ré-*

²⁶ LORENZO, 1974, t. II, p. 415.

²⁷ Los tres números que conocemos están reproducidos en LIDA, 1973, pp. 398-403.

²⁸ GUILLAUME, 1985, t. 4, cap. XV, p. 280, cita directamente del periódico. En el cap. II, p. 20, Guillaume cita una carta de España que señala que en 1876 *El Orden* se leía cada vez más, por lo cual se procedería a tirar 2 500 ejemplares, pese a los costos y a las dificultades de envío, ya que para evitar que se pudiera identificar fácilmente se remitía en “en sobre cerrado”.

volté, de Ginebra, señalaba la publicación en España de otro más: *El Autonomista*. A las publicaciones periódicas se sumaban carteles, hojas sueltas, circulares, así como folletos, libros y demás impresos elaborados por la FRE y sus afiliados.

En general, tanto en España como en otros países, los impresos anarquistas, como instrumentos de difusión noticiera, doctrinaria y cultural, articularon objetivos plurales. Por una parte, forjaron una comunidad ideológica, informada y solidaria, y estimularon la vocación militante de seguidores y simpatizantes. Por otro lado, fomentaron la participación de los lectores invitándolos a enviar comentarios y noticias, lo que a su vez los convertía en corresponsales activos, atentos a los acontecimientos y problemas en sus diversas localidades. Así, los impresos eran vehículos eficaces de información, concientización y acción, que promovían una cultura política de participación y compromiso. A la vez, se convertían en “espacios de sociabilidad virtual”, pero identificable, que fomentaban la pertenencia a una comunidad de clase y a una ideología compartida. Además, tanto la prensa clandestina española como la europea recurrían a mecanismos similares para suministrar a sus lectores noticias originadas en diversos lugares, servir de vínculo entre los militantes y las distintas federaciones y dar cohesión al compromiso internacionalista.

En todas estas actividades Suiza desempeñó un papel fundamental, ya que allí el anarquismo era legal y público, lo que hacía de esta nación un centro excepcional para que todos esos impresos tuvieran amplia difusión hacia otros países, gracias a las redes secretas que burlaban la censura más allá de los cantones helvéticos. Ejemplo de esto son los “libreros nómadas”, que en su itinerancia llevaban y traían, atravesando fronteras nacionales, hojas y pliegos prohibidos, que a veces ellos mismos imprimían en sus pequeñas prensas ambulantes, y de paso también transportaban periódicos, folletos e incluso libros a cuya difusión contribuían.²⁹ A pesar de las diferencias lingüísticas, que no parecen haber sido obstáculo, estos intercambios y re-

²⁹ APP, B a/437, 6.III.1876.

des generaban y propagaban información amplia sobre la intensa actividad clandestina en las distintas latitudes. Se trataba de que las actividades de un país no se entendieran de manera aislada, sino que sirvieran de ejemplo e incentivo en otros. De este modo, la prensa anarquista disputaba el terreno a la calificada de “prensa burguesa”, intentando así romper el monopolio de la información y forjar una opinión pública alternativa, aunque estuviera excluida de la vida política.

LA PROPAGANDA POR EL HECHO: UNA PEDAGOGÍA REVOLUCIONARIA

A pesar de las restricciones a la libertad de imprenta en diversos países, incluida España, es notable la información que aparecía no solo en los periódicos internacionalistas, sino también en la prensa en general, sobre el intenso activismo revolucionario que surcaba Europa en esa década, desde las organizaciones populistas rusas (mal llamadas nihilistas), con sus atentados fallidos —al igual que los de Alemania e Italia—, hasta el movimiento republicano irlandés. En esos años se planteó la preocupación por aunar el discurso teórico con el práctico y estimular el entusiasmo organizativo y la movilización, más allá de la propaganda oral y escrita, lo cual evocaba los llamamientos a la violencia legítima formulados en España. Para algunos, esto solo se podía lograr por medio de lo que se denominó la “propaganda por el hecho”, es decir por la acción revolucionaria directa, lo cual, además de servir como estrategia de represalia ante la persecución, sería también un medio de negociación colectiva por medio de la amenaza de violencia, vista la falta de espacios asociativos y de negociación para defender las reivindicaciones obreras. Pero la propaganda por el hecho se concebía, además, como ejemplo didáctico para desarrollar la conciencia de clase mediante la lucha y los actos revolucionarios, en vista de que la teoría no siempre era fácilmente inteligible, mientras que la práctica revolucionaria era una escuela más de concientización. Esta, que podríamos llamar “pedagogía revolucio-

naria”, se debía extender sobre todo a las regiones agrarias y agrourbanas más alejadas de los ámbitos ciudadanos, donde el camuflaje asociativo en espacios aparentemente inocuos —escuelas y bibliotecas obreras, grupos corales, centros recreativos, etc.— era más usual. Se trataba así de incorporar a los asalariados del campo, que habían estado más alejados de la influencia del anarquismo, de la militancia, de la organización y de la lucha activas, para lograr movilizarlos.

Las discusiones sobre la propaganda por el hecho que se entablaban en encuentros internacionales, y que se difundían a los seguidores en los distintos países por medio de la prensa y de otros escritos, tenían como objetivo convertir el acto revolucionario en un principio doctrinal. Sin embargo, sobre esto no se logró un consenso, ya que en general el anarquismo se dividió entre quienes rechazaban la violencia y solo apoyaban la asociación y los que la defendían como un modo práctico, activo, de coadyuvar a la concientización y estimular la militancia proletarias cuando el asociacionismo, incluso el más pacífico, fuera perseguido. Donde existía ya una tradición de violencia clandestina propia, como en España, los llamados a la propaganda por el hecho se imbricaron de manera natural con la ejercida por los militantes locales; así, a finales de la década de los setenta, la violencia se radicalizaría aún más, tanto en la práctica, como en lo discursivo y simbólico.

Ejemplos de esto último abundan. En un clandestino y hasta ahora inédito “Programa para los grupos revolucionarios” de España, que lleva como encabezado un puñal, y que fue recogido por las autoridades militares en Cádiz, posiblemente a finales de la década de 1870,³⁰ se explica que se castigaría hasta con la muerte a cualquiera que revele “la existencia [del] grupo o manifieste algunos de sus acuerdos y deje de realizar el hecho a que se haya comprometido”. En consonancia con ello, está claro

³⁰ En AGM, sin fecha; copiado y enviado por la Comandancia de la provincia de Cádiz al director general de la Guardia Civil, y por éste al ministro de la Guerra. Un sello dice Federación de Arcos de la Frontera. En el ángulo superior izquierdo, sobre el puñal, aparece un óvalo y dentro de él las iniciales C. D. R. Véanse LIDA, 1993 y 2011.

que el puñal que encabeza el documento era un evidente recurso simbólico que refería a un pacto secreto que —al menos metafóricamente— solo la muerte podría quebrar.

Que estos recursos simbólicos eran frecuentes lo demuestra su existencia en contextos muy diversos. Basta observar los estremecedores sellos e insignias que aquí y allá encabezaban documentos que evocaban amenazas de muerte a quienes violaran “la tradición del secreto juramentado”. Por ejemplo, en la calavera del cartel de Lyon, “Mort aux voleurs!”; la antorcha y el puñal en cruz de Los desheredados; el puñal de los Invencibles irlandeses, o el de ese mismo “Programa” recién comentado, así como el de un cartel anarquista titulado “Mort aux exploiteurs”, pegado en las paredes de París por el grupo simbólicamente llamado “La Haine”; por no mencionar la cabecera de la hoja populista rusa, *Tierra y Libertad (Listok Zemli i Voli)*, con un sello en forma de círculo rojo, que encierra un pistola, un puñal y un hacha.³¹

Todo ello revela tradicionales representaciones alegóricas de la suerte de todo traidor o enemigo que durante la clandestinidad anarquista vincularon formas y prácticas antiguas —de los gremios del antiguo régimen y de la masonería y el carbonarismo— con elementos modernos.³² Lo mismo se aprecia en los diversos documentos sobre la Mano Negra, que publiqué en 1969. También en ellos aparecen oscuras abreviaturas y signos para mantener el sigilo y no ser descifrados, y se subraya la obligación de guardar el más absoluto secreto, pues de lo contrario los delatores serían severamente castigados como enemigos y traidores.³³

En distintos países proliferaron simultáneamente grupos ligados al anarquismo que adoptaban como señas de identidad simbólica verdaderos nombres de guerra para infundir temor,

³¹ Sobre esto último, véase la noticia en *El Acta*, Madrid, 7.VII.1879. Sobre el grupo populista secreto, Zemlia i volia y la publicación de la hoja clandestina, véase VENTURI, 1960, cap. 20.

³² Un análisis de estas tradiciones y prácticas, en LIDA, 1993, pp. 63-74.

³³ No eran los anarquistas los únicos que recurrían a la comunicación cifrada: muchos de los informes de la policía francesa, y de otras, llevan por firma un símbolo, una letra o un número, para proteger la identidad de los informantes y delatores infiltrados en los grupos.

respeto o definir su carácter revolucionario. Esta práctica, que también se adoptó en España, a partir de 1878 abundó en diversos países. Los ejemplos franceses son numerosos: en París se constituyeron “Les Invincibles” (nombre que recuerda el de su homónimo irlandés), “Les Justiciers”, “La Main Rouge”, “La Haine”, “Les Égaux”, “Le Voleur”, “La Panthère des Batignolles”, “Les Destructeurs”, “Les Révoltes Italiens”, “Les Insurgés”; en Béziers surgió “La Plèbe”; en Cette, “La Misère”, y en Reims no faltaron los Cercles d’Études Sociales “Les Vengeurs” y “Les Égaliteurs”. También hay noticias de la existencia de otros grupos como “L’Hydre Anarchiste”, “Les Affamés”, “Les Révoltes” y “Les Incendiaires”, así como de la creación de “Le Parti de la Liquidation Sociale”. No menos frecuente fue este fenómeno en otros países, como Italia, por ejemplo, donde aparecieron “I Malfattori”, “I Farabutti”, “La Plebe”, “La Canaglia”, “Il Ladro Primo”, “Lo Schiavo Bianco”, “Gli Spostati”, que en algún caso también correspondió a nombres de periódicos anarquistas.³⁴ En la propia Suiza sabemos también de una sección de propaganda en Ginebra llamada “Les Deshérités”, y otra en La Chaux-des-Fonds, “Les Sauveurs”.³⁵ En España, en las conferencias comarcales de 1878, la federación aragonesa se pronunció a favor de que los grupos se identificaran por lemas, es decir, con nombres que distinguieran a unos de otros,³⁶ lo cual revela una práctica real, aunque no oficial. Posiblemente a esto respondan nombres como “La Mano Negra”, “Los Desheredados”, “Los Pelaos”, que en algún momento aparecieron en Andalucía, o varios años después “Los Ferozes”, de Manresa,³⁷

³⁴ No sorprende que el 28 de diciembre de 1878, en la encíclica *Quod apostolici muneris*, el nuevo pontífice León XIII condenara explícitamente “la secta de quienes, con nombres bárbaros y diversos, se llaman socialistas, comunistas, nihilistas”.

³⁵ Véanse los abundantes datos al respecto en APP B a/32; B a/39; B a/199; B a/200; B a/441; B a/1511. También en periódicos franceses como *La Révolution Sociale*, *La Défense*, *Le Temps*, *Le Matin*, y en italianos como *La Plebe*.

³⁶ LORENZO, 1974, t. II, p. 408.

³⁷ Según recorte de *Le Matin*, 7.III.1892, en APP B a/1511. Estas prácticas aparecieron también en Buenos Aires, Argentina, al finalizar el siglo. Véase SURIANO, 2001, p. 42.

que sin duda se insertaban directamente en esta tradición simbólica que dotaba a los grupos de identidad propia, convirtiendo la connotación peyorativa en un rasgo de distinción a la par que de desafío, cuando no de violencia.

HACIA NUEVAS CULTURAS POLÍTICAS

En la segunda mitad de la década de 1870 los cambios internacionales también dieron lugar a renovaciones doctrinales que definirían nuevas prácticas y culturas políticas. Estas contrastaban con el colectivismo bakuninista o incluso lo cuestionaban. Hasta entonces esta había sido la teoría aglutinadora de los anarquistas. La idea de que los instrumentos de trabajo y el producto debían de estar colectivamente en manos de quienes hubieran contribuido a crearlo por medio de su esfuerzo se resumía, según el propio Bakunin (muerto en 1876), en una sola frase: “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo”. Todo ello resultaba especialmente atractivo para los trabajadores manuales de talleres y manufacturas, ya que recogía algunas de las reivindicaciones de la tradición artesanal, no solo en lo que se refería al control sobre el trabajo, es decir sobre la producción y las herramientas, sino también sobre el justo valor del producto.³⁸

A mediados de los años setenta empezaba a aparecer en escena una nueva generación de militantes y entre ellos líderes jóvenes marcados por la represión y la vida clandestina, así como por el exilio, especialmente a Suiza. En las reuniones internacionalistas no solo se comenzaron a analizar las realidades y las transformaciones en el mundo de la producción y del trabajo, tanto en el campo como en la industria y la pluralidad de tareas que esos cambios implicaban, sino que también se formularon nuevas posibilidades teóricas que desembocarían en una revisión del colectivismo. A comienzos de 1876 apareció en Ginebra un folleto redactado por François Dumartheray —lionés,

³⁸ Sobre el discurso del artesanado hasta 1848, véase SEWELL, 1980.

influido en su juventud por el comunismo icariano, y desterrado a Suiza después del fracaso de la Comuna de 1870 en su ciudad natal—, en el que por vez primera se hablaba del anarco-comunismo. Un mes más tarde, en marzo, otro comunista exiliado después de la represión en París, el renombrado científico y militante anarquista Elisée Reclus, daba una conferencia en Lausana exponiendo esas mismas ideas,³⁹ que se difundieron rápidamente. Pronto, en octubre de 1876, en el congreso secreto de Tosi (cerca de Florencia), fueron adoptadas por la federación italiana, por iniciativa de Errico Malatesta y otros.⁴⁰ A la llegada a Ginebra del emigrado ruso Piotr (Pedro) Kropotkin en febrero siguiente, este también se adhirió con entusiasmo a las nuevas propuestas, y apenas si pasaría un año cuando ya se había convertido en su exponente máximo, según lo demostraría en el siguiente congreso jurasiano en La Chaux-de-Fonds y desde las páginas de *Le Révolté* y otros periódicos internacionalistas de diversos países.⁴¹

Durante el congreso internacional de Verviers, en septiembre de 1877, al cual acudieron tres delegados por España,⁴² tuvo lugar una áspera discusión entre colectivistas y comunistas que, gracias a la mediación del líder suizo James Guillaume, se resolvió de manera salomónica, para que, en virtud de su autonomía, cada sección adoptara la postura más adecuada a sus fines. Esta división, y el propio decaimiento que sufría la AIT ante los embates represivos en los diversos países, pusieron fin a los congresos generales. De hecho, el de Verviers fue el último en reunir ambas posiciones, ya que el décimo de Londres, llamado socialista-revolucionario, se reunió en secreto en 1881

³⁹ Para una síntesis de estas discusiones, véase el libro de CAHM, 1989, especialmente pp. 40-43.

⁴⁰ MASINI, 1969, p. 100.

⁴¹ CAHM, 1989, pp. 46-49, es quien mejor estudia los cambios doctrinales. Véanse también STAFFORD, 1971; MILLER, 1976, y FLEMING, 1979.

⁴² Se suele mencionar solamente a José García Viñas, alias Rodríguez, y a Tomás González Morago, alias Mendoza. Pero en APP, B a/436, se menciona también la presencia de Antonio Alier, empleado de comercio en Barcelona, quien en 1880 sería elegido miembro de la Comisión Federal.

con la presencia de delegados de diversos países, incluyendo España, y se orientó decididamente hacia el anarcocomunismo y a plantear los medios para llevar a cabo la revolución con la propaganda por el hecho.⁴³

El anarcocomunismo, o comunismo libertario, también llamado por algunos comunismo antiautoritario para diferenciarlo del marxista, señalaba que los modos de producción modernos alcanzaban tal grado de complejidad industrial y técnica que era imposible determinar la proporción exacta del trabajo realizado por cada uno y el valor y pago justo que le debía corresponderle. Intentarlo sería volver al sistema capitalista de salarios y a una sociedad desigual en la que ciertos individuos recibirían mayores ventajas que otros; además, debido al tipo de trabajo realizado, muchos asalariados quedarían marginados de tales ganancias, por lo cual, para evitar estos desequilibrios, resultaba imprescindible colectivizar la producción y el consumo. Más aún, dadas las frecuentes crisis en el mundo rural, con el agobiante paro o desempleo agrícola, el escaso e intermitente trabajo estacional e irregular, ¿cómo saber, sin generar profundas desigualdades e iniquidades, qué le corresponde a cada uno “según su trabajo” y no “según su necesidad”?

Por otra parte, se entendía que, en general, el universo productivo era heterogéneo y plural, como lo eran los propios actores sociales insertos en el mundo laboral. Esta atención a actores sociales antes dejados de lado, ampliaba el abanico y abarcaba desde trabajadores especializados hasta aquellos que ejercían más de una actividad en más de un solo espacio laboral, como los peones y jornaleros rurales sin cualificación, o como muchos trabajadores en los servicios públicos y domésticos cuyas habilidades eran elementales cuando no mínimas. Tampoco se olvidaba al pequeño tendero, ni a los dueños de diminutos talleres que vendían su escasa producción, pues unos y otros ape-

⁴³ Véase LIDA e ILLADES, 2001. Ya antes, el Congrès Socialiste Ouvrier Independent, reunido en el Havre el 17. XI.1880, se declaró abiertamente comunista libertario, pues consideraba “la apropiación colectiva de todos los medios posibles [...] como una fase transitoria hacia el comunismo libertario”. APP, B a/38.

nas si alcanzaban con sus esfuerzos lo necesario para subsistir. En ese complejo mundo del trabajo tampoco faltaban las mujeres, ocupadas en sus múltiples tareas cotidianas en el hogar sin remuneración alguna, o malamente retribuidas en trabajos marginales, tanto en las ciudades como en el campo. Además, como parte integral de este amplio universo social, también se pensaba en los viejos y los enfermos, que habían dejado su vida y salud en labores diversas.⁴⁴

Para que fuera posible una prosperidad general justa y equitativa, el anarcocomunismo planteaba que no solo era imprescindible socializar los instrumentos de trabajo y el producto entre toda la comunidad, sino que toda ella tendría igual derecho al consumo. En síntesis, se otorgaba un lugar central a la comunidad y se insistía en que en el anarcocomunismo la clase trabajadora abarcaría mucho más que a los trabajadores urbanos, ya que las bases sociales se ampliarían para incluir a los actores del mundo rural, así como a las mujeres, niños y ancianos que el colectivismo hasta entonces no había contemplado adecuadamente y que ahora se trataba de incorporar como sujetos y militantes activos. Así, se declaraba que el reparto del producto social se debía realizar “de cada uno según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades”.

Aunque en general muchas de las federaciones mantuvieron su orientación colectivista, a partir de 1877 los seguidores del anarcocomunismo comenzaron a expandirse en los diversos países donde el internacionalismo tenía arraigo. Es cierto que la adopción del término seguirá un camino vacilante e, incluso, contradictorio durante varios años, ya que a partir del último trienio de la década de 1870 y los años siguientes muchas veces comunismo y colectivismo aparecen, si no como intercambiables, a veces sí combinados: “colectivismo socialista” o “socialismo colectivista”, o “socialismo colectivista revolucionario”, “revolucionarios comunistas colectivistas”. En otras ocasiones, el

⁴⁴ Naturalmente, la idea del producto distribuido entre la comunidad excluía a quienes vivían del trabajo ajeno (capitalistas, industriales, terratenientes) o de rentas y propiedades heredadas.

término comunismo está adjetivado: “comunistas puros”, “comunismo libertario”, “anarcocomunismo” e, incluso, “comunistas federalistas”.⁴⁵ Contrariamente a lo que se suele afirmar, España no quedó al margen de este proceso, aunque fuera paulatino. Si en las zonas urbanas, especialmente en Cataluña, dominaba el colectivismo, en las regiones menos fabriles, donde abundaba la mano de obra agrícola y artesanal, era natural que la posibilidad de acceder colectivamente a los medios productivos (tierra, herramientas, etc.) y al producto del trabajo encontrara oídos receptivos. Por otra parte, es posible que hacia fines de la década de 1870 el anarcocomunismo se conociera por la prensa internacionalista que llegaba de otros países, pero sabemos poco de su recepción y de las discusiones entre los propios federados españoles. Sin embargo, sería un error pensar que España no recibió la influencia de las nuevas ideas.⁴⁶

En este contexto, cuando en junio y julio de 1878 Kropotkin viajó clandestinamente a la Península, con un pasaporte falso a nombre de A. Levashev, su cercanía con delegados españoles desde los congresos de Berna y de Verviers sin duda facilitaría sus contactos en el país, pues durante esta breve estancia de un mes y medio se relacionó con militantes en Madrid y Barcelona.⁴⁷ No es casual tampoco que para entonces, en un “Programa de realización práctica inmediata aprobado por las Conferencias [comarcales]”, se pusiera el acento en la solidaridad comunal con los “inútiles para el trabajo de cualquier edad y sexo” —los viejos, los enfermos, los débiles—, en la respon-

⁴⁵ Ejemplos tomados de APP B a/28, B a/38, B a/73, B a/435, B a/1476, entre muchos otros.

⁴⁶ Ya en 1876, con motivo del VIII Congreso General, en Berna, hubo fuertes diferencias entre Severino Albarracín y José García Viñas, dos de los tres delegados españoles (el tercero fue Trinidad Soriano), por lo cual Albarracín se dirigió a La Chaux-de-Fonds, donde se vinculó con Kropotkin. *Cf.* NETTLAU, 1969, p. 281.

⁴⁷ En carta a P. Robin (4.VIII.1878, en IISG), Kropotkin menciona su estancia allí. *Cf.* NETTLAU, 1969, pp. 307-308. En este mismo volumen, véase el artículo de Álvaro Girón Sierra, que en la nota 106 cita una carta de Viñas a Max Nettlau (en IISG), en la que recuerda su amistad con Kropotkin y el viaje de este a Barcelona.

sabilidad mutua y en la obligación de repartir las cargas públicas entre los adultos capaces,⁴⁸ propósitos en los que parecerían percibirse ecos directos del comunismo anarquista. No es tema de este trabajo avanzar más allá de la clandestinidad, pero sabemos bien que a partir de la década siguiente las discusiones entre colectivistas y comunistas se harían cada vez más presentes en la Península, escindiendo a sus militantes en uno u otro bando. Lo que sí es asunto de estas páginas es destacar que, pese a las durezas del contexto represivo, en estos años de clandestinidad se abrieron paso cambios significativos en la cultura política del anarquismo español, incluyendo nuevos debates ideológicos, y que en España se estuvo tan alerta a los cambios como lo estuvieron correligionarios en otros países de Europa.

Para concluir, recapitulemos someramente. Hemos visto que el anarquismo continuó activo en España aun en la clandestinidad, diseñando estrategias de organización y lucha que le permitieran mantener viva su militancia pese a la represión y el hostigamiento. Ello hizo posible que en 1881, con la vuelta a la legalidad, la asociación pública se pudiera reconstituir en la nueva Federación de Trabajadores de la Región Española, y que al cabo de un año esta pudiera presumir con justa razón que sus miembros se habían multiplicado hasta alcanzar casi 60 000 afiliados. Parecería indiscutible que el éxito anarquista en España se vinculó estrechamente a una cultura militante en contacto cercano con sus comunidades, pese a los casi ocho años de represión. Esto no solo significó indudable capacidad de resistencia, sino también de imaginación para sumar a la renovación y adecuación doctrinal, el desarrollo de novedosas prácticas políticas y organizativas de propaganda y lucha, todo lo cual permitió mantener vivo y activo el movimiento, aun en los peores momentos de contracción.

Nada de esto fue ajeno a los cambios registrados en los ámbitos internacionalistas de otros países, y desde el inicio mismo de la clandestinidad —y aun desde antes— la estrecha co-

⁴⁸ Sin fecha exacta, pero de finales de esa época, reproducido en LIDA, 1972, pp. 416-418.

municación de la FRE con el exterior alimentó doctrinal y tácticamente a los militantes españoles. Pero además, la capacidad del anarquismo español de ampliar en la práctica sus actividades y pujanza organizativa a regiones hasta entonces desatendidas, particularmente a las zonas agrarias del sur, demostró una originalidad y vitalidad sorprendentes. No se puede obviar en este proceso el impacto que el cambio doctrinal ejerció en regiones rurales; si bien el anarcocomunismo tendría mucho trecho que recorrer antes de ser ampliamente aceptado, no cabe dejar de señalar sus planteamientos sobre el derecho de las comunidades y sus miembros a usufructuar colectiva y equitativamente el producto de su trabajo así como sus herramientas y recursos, en particular la tierra. Por otra parte, la insistencia en la organización y en la lucha revolucionaria por medio de la propaganda por el hecho cundieron en regiones donde cualquier actividad asociativa estaba severamente restringida.

Lo paradójico, y también lo trágico, es que este renovado dinamismo acabara sucumbiendo en 1883 por la bien orquestada represión contra la llamada Mano Negra (supuestamente una sociedad anarquista que por su carácter secreto contravenía las prohibiciones del Código Penal). Era curioso que precisamente en un momento en el que la vida de asociativa era legal y la Federación de Trabajadores actuaba en plena luz pública se alegara que esta amparaba agrupaciones secretas. Queda claro que instrumentar semejante maniobra represiva tenía poco que ver con la supuesta Mano Negra y mucho con las amenazas de una huelga agraria que se gestaba entonces en la provincia de Cádiz y se podría extender por Andalucía. Además, se trataba de asestar un golpe de gracia al pujante asociacionismo de la Unión de Trabajadores del Campo, así como a la expansiva militancia anarquista en la FTRE.

Sin embargo, que esta táctica acabara por triunfar también se debió en alguna medida a divisiones internas que debilitaban a la Federación, y que como hemos visto, ya se anunciaban desde la década anterior. No cabe analizar aquí estos desarrollos; solo mencionaremos que a partir de 1883 el anarquismo —cada vez más vulnerado, dividido y disminuido— se enfiló hacia una

creciente fragmentación y polarización que tardaría muchos lustros en superar. Sin embargo, nada de lo dicho debe opacar la vitalidad con la que el énfasis en la cultura de clase y comunitaria, la renovación doctrinal y las nuevas prácticas organizativas permitieron que en los años de represión y clandestinidad los militantes resistieran los embates, para renacer vigorosamente en 1881.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGM	Archivo General Militar (Segovia)
AIT	Asociación Internacional de los Trabajadores
APP	Archives de la Préfecture de Police (París)
FRE	Federación de la Región Española
FTRE	Federación de Trabajadores de la Región Española
IISG	Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (Amsterdam)

AIT

- 1969 *Actas de los Consejos y Comisión Federal de la Región Española (1870-1874)*, 2 tomos, transcripción y estudio preliminar por Carlos Seco Serrano. Barcelona: Publicaciones de la Cátedra de Historia General de España, Universidad de Barcelona.
- 1972 *Cartas, Comunicaciones y Circulares del III Consejo Federal de la Región Española*, vol. I (septiembre-octubre de 1872), transcripción, estudio preliminar, notas e índices por Carlos Seco Serrano. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 1972 *Cartas, Comunicaciones y Circulares del III Consejo Federal de la Región Española*, vol. II (septiembre-octubre de 1872), transcripción, estudio preliminar, notas e índices por Carlos Seco Serrano. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 1979 *Cartas, Comunicaciones y Circulares de la Comisión Federal de la Región Española*, vol. III (enero-marzo de 1873), transcripción, estudio preliminar, notas e índices por María Teresa Martínez de Sas. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 1979 *Cartas, Comunicaciones y Circulares de la Comisión Federal de la Región Española*, vol. IV (marzo-abril-mayo de 1873), transcripción, estudio preliminar, notas e índices por Ma-

- ría Teresa Martínez de Sas. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 1979 *Cartas, Comunicaciones y Circulares de la Comisión Federal de la Región Española*, vol. v (junio-septiembre de 1873), transcripción, estudio preliminar, notas e índices por María Teresa Martínez de Sas. Barcelona: Editorial Universitat de Barcelona.
- (s.f.) *Cartas, Comunicaciones y Circulares de la Comisión Federal de la Región Española*, vol. vi (octubre-diciembre de 1873), transcripción, estudio preliminar, notas e índices por María Teresa Martínez de Sas. Barcelona: Editorial Universitat de Barcelona. [El ISBN tiene fecha de 1972, pero por los demás volúmenes de esta colección, es evidente que la publicación fue posterior.]
- 1987 *Cartas Comunicaciones y Circulares de la Comisión Federal de la Región Española*, vol. vii (enero-abril de 1874), transcripción, estudio preliminar, notas e índices por María Teresa Martínez de Sas. Barcelona: Editorial Universitat de Barcelona.
- ÁLVAREZ JUNCO, José
- 1971 *La Comuna en España*. Madrid: Siglo XXI de España.
- 1976 *La ideología política del anarquismo español, 1868-1910*. Madrid: Siglo XXI de España.
- AMINZADE, Ronald
- 1993 *Ballots and Barricades: Class Formation and Republican Politics in France, 1830-1871*. Princeton: Princeton University Press.
- CAHM, Caroline
- 1989 *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism, 1872-1886*. Nueva York: Cambridge University Press.
- FLEMING, Marie
- 1979 *The Anarchist Way to Socialism. Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism*. Londres: Rowan and Littlefield.
- FRASER, W. Hamish
- 1974 *Trade Unions and Society. The Struggle for Acceptance, 1850-1880*. Londres: George Allen & Unwin.
- GABRIEL, Pere
- 1999 "Republicanism popular, socialismo, anarquismo y cultura política obrera en España (1860-1914)", en J. PANIAGUA, J.A. PIQUERAS y V. SANZ (eds.), *Cultura social y política*

- en el mundo del trabajo*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente-UNED, pp. 211-222.
- 2001 “Anarquismo y anarcosindicalismo en la España del siglo XIX”, en Manuel ORTIZ HERAS, David RUIZ GONZÁLEZ, Isidro SÁNCHEZ SÁNCHEZ (coords.), *Movimientos sociales y Estado en la España contemporánea*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- GUILLAUME, James
- 1985 *L'Internationale. Documents et souvenirs*, edición de Marc Vuilleumier. París: Éditions Gérard Lebovici, 2 vols. (4 tomos).
- HERRERÍN LÓPEZ, Ángel
- 2011 *Anarquía, dinamita y revolución social. Violencia y represión en la España de entre siglos (1868-1909)*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- HOFMANN, Bert, Pere JOAN I TOUS y Manfred TIETZ (eds.)
- 1995 *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*. Fráncfort del Meno-Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- LIDA, Clara E.
- 1970 “Literatura anarquista y anarquismo literario”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2, pp. 360-381.
- 1972 *Anarquismo y revolución en la España del XIX*. Madrid: Siglo XXI de España.
- 1973 *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español (1835-1888). Textos y documentos*. Madrid: Siglo XXI de España.
- 1993 “Los discursos de la clandestinidad en el anarquismo del XIX”, *Historia Social*, 17, pp. 63-74.
- 1996 “Discurso e imaginario en la literatura anarquista”, *Filología*, XXIX, 1-2, pp. 119-138.
- 2003 “Hacia la clandestinidad anarquista. De la Comuna de París a Alcoy, 1871-1874”, *Historia Social*, 46, pp. 49-64.
- 2011 *La mano negra. Anarchisme rural, sociétés clandestines et répression en Andalousie (1870-1888)*. París: Éditions L'Échapée.
- LIDA, Clara E., y Carlos ILLADES
- 2001 “El anarquismo europeo y sus primeras influencias en México después de la Comuna de París: 1871-1881”, *Historia Mexicana*, 201, julio-septiembre, pp. 103-149.
- LITVAK, Lily
- 1981 *Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona: Antoni Bosch editor.

- LORENZO, Anselmo
 1974 *El proletariado militante*, edición de José Álvarez Junco. Madrid: Alianza Editorial.
- MASINI, Pier-Carlo
 1969 *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*. Milán: Rizzoli Editore.
- MAURICE, Jacques
 1990 *El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas, 1868-1936*. Barcelona: Editorial Crítica.
- MILLER, Martin A.
 1976 *Kropotkin*. Chicago: Chicago University Press.
- MORALES MUÑOZ, Manuel
 2002 *Cultura e ideología en el anarquismo español (1870-1910)*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- NETTLAU, Max
 1925 *Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España, 1868-1873*. Buenos Aires: La Protesta. [2a. ed.: 1971, estudio preliminar y notas de Clara E. Lida. Nueva York: Iberama Publishing Co.].
 1969 *La Première Internationale en Espagne, 1868-1888*, edición de Renée Lamberet. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.
- PANIAGUA FUENTES, Javier
 2008 *La larga marcha hacia la anarquía. Pensamiento y acción del movimiento libertario*. Madrid: Editorial Síntesis.
- SEWELL JR., William H.
 1980 *Work and Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Nueva York: Cambridge University Press.
- STAFFORD, David
 1971 *From Anarchism to Reformism. A Study of the Political Activities of Paul Brousse 1870-1890*. Toronto: University of Toronto Press.
- SURIANO, Juan
 2001 *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- VENTURI, Franco
 1960 *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

UNA HISTORIA CONTADA DE OTRA MANERA: LIBREPENSAMIENTO Y "DARWINISMOS" ANARQUISTAS EN BARCELONA, 1869-1910*

ÁLVARO GIRÓN SIERRA

Institución Milá y Fontanals-CSIC, Barcelona

¿DESMONARQUIZAR EL CIELO PARA ANARQUIZAR LA TIERRA? EL DARWINISMO Y LOS DIVERSOS PROYECTOS POLÍTICOS DENTRO DEL MOVIMIENTO LIBREPENSADOR

La presente aportación no pretende ser una contribución definitiva sobre las relaciones entre anarquismo, republicanismo, librepensamiento y darwinismo en Barcelona, cosa que sería materia en sí misma de una monografía. Se trata más bien de una propuesta de sutil “giro historiográfico” nacida en gran medida de una revisión crítica de mi propia labor como historiador. Intentaré explicarme. Desde hace ya algún tiempo, la historiografía ha tendido a evitar una definición formalista y ahistórica del darwinismo. Se ha empezado a tomar muy en serio que eso que llamamos *darwinismo* —al menos durante buena parte de la segunda mitad del XIX— se parecía mucho más a un consenso laxo en torno a la aceptación general de la idea de la evolución, la lealtad con respecto a la figura de Darwin o la convicción de que el origen de las especies se explicaba exclusivamente por referencia a la ley natural, que a una suerte de conversión masiva —de científicos y no científicos— a la teoría de la selección natural.¹ Dicho pacto fue, de hecho, tan extremadamente laxo

* Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto “Ciencia y creencia entre dos mundos. Evolucionismo, biopolítica y religión en España y Argentina”, de referencia HAR2010-21333-C03-03, y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

¹ James R. Moore, llega a decir sobre el darwinismo de los años 1860: “la palabra ‘darwinismo’ llegó a ser usada de tal manera que incluso un reputado

que hoy día resulta sumamente difícil ofrecer una definición conceptual rígida de lo que se entendía por darwinismo en ese momento. Lo que sí parece claro es que la teoría de la selección natural distó mucho de ser aceptada, al menos, hasta bien entrado el siglo xx. Esto ha llevado a historiadores como Daniel Becquemont a afirmar que el enfoque específico de Darwin se disolvió en una visión del mundo que podríamos llamar “evolucionista”, en el sentido de que la evolución era vista como un proceso sucesivo y ascendente que culmina en el hombre civilizado.²

Las cosas se complican aún más cuando se ahonda en la realidad del conglomerado de teorías y aproximaciones que han sido tildadas, de manera bastante poco consistente por cierto, como “darwinistas sociales”. En primer lugar porque el darwinismo fue social desde el principio. No cabe duda de que Darwin era abiertamente racista y que defendía los beneficios de la competencia y el sistema de libre empresa. No leyó a Malthus por casualidad. Pero igualmente cierto es que desde el punto de vista de la filosofía social subyacente, las ambigüedades o posibles contradicciones también son patentes en la obra del naturalista inglés. Así, por ejemplo, Darwin había introducido en *The Descent of Man* (1871) toda una explicación naturalista de la génesis de aquellos valores del liberalismo británico que él había defendido desde su juventud: la compasión y el altruismo. Pero ello entraba en conflicto con su vieja teoría malthusiana planteada en *El origen de las especies* (1859). En *The Descent of Man* ya no hay competencia entre los distintos miembros de la tribu, sino cooperación, hábitos e instintos sociales.³ Tampoco conviene olvidar que Darwin hizo uso extensivo de un vocabulario claramente antropomórfico —singularmente de metáforas como “lucha por la existencia” o “selección natural”—, cosa que le situaba lejos del

archidarwinista podría dissociarse de ella”. MOORE, 1991, p. 355. He tratado esta cuestión —y otras conexas y más polémicas, como el propio concepto de darwinismo social— con más extensión en GIRÓN SIERRA, 2008, pp. 141-160.

² BECQUEMONT, 1992, pp. 147-148.

³ GREENE, 1999, p. 275.

ideal científico de un lenguaje puramente denotativo.⁴ El potencial de generar lecturas muy diversas estaba ahí. Por otra parte, algunos de los frecuentemente tachados de darwinistas sociales son, al menos para los parámetros del moderno neodarwinismo, escasamente darwinistas. Esto era clave, porque algunos de ellos tuvieron una difusión y popularidad significativamente mayor que la del propio Darwin. El concepto de evolución progresiva de Ernst Haeckel se apoya, en realidad, mucho más en Lamarck que en la aplicación de un seleccionismo estricto.⁵ Por otra parte, se ha señalado que buena parte del sistema sociológico de Herbert Spencer descansaba, en realidad, en lo que podríamos llamar un "lamarckismo social", al que, en gran medida, ya había llegado años antes de la publicación del *Origen de las especies*.⁶

La misma confusión es patente en la historiografía actual cuando se trata de establecer una conexión unívoca entre darwinismo social y una corriente ideológica concreta. Las afinidades electivas de la teoría de la selección natural y el liberalismo económico son claras,⁷ pero ello no cancela las posibilidades abiertas para las más variadas lecturas. De hecho, el darwinismo social ha sido repetidamente vinculado —en combinación estrecha con el racismo— con los fundamentos de la ideología nazi.⁸

⁴ WEINGART, 1995, pp. 127-151; YOUNG, 1993, pp. 357-403; BEER, 1986, pp. 207-243.

⁵ GREGORIO, 2005, pp. 88-90.

⁶ Ya es casi un tópico historiográfico denunciar la confusión entre el evolucionismo spenceriano y el darwiniano. Incluso, algunos autores prefieren hablar de spencerismo social antes que de darwinismo social. FREEMAN, 1974, pp. 211-234.

⁷ LÖWY, 1992, pp. 161-167.

⁸ La relación entre socialdarwinismo y nazismo es centro de un vivísimo debate historiográfico. Un ejemplo es la figura de Ernst Haeckel. Desde hace tiempo se ha tomado al naturalista alemán como un protonazi: BRÜCHER, 1936; GASMAN, 1971. Sin embargo, la idea de un Haeckel como precursor directo del nacionalsocialismo ha sido criticada por Paul Weindling, quien afirma que Haeckel utilizó la biología para apuntalar una forma de pensamiento corporativista social que era completamente diferente de la preocupación por las patologías sociales hereditarias común bajo los nazis. WEINDLING, 1989, p. 324.

Pero también parte de la historiografía habla de un “socialismo socialdarwinista”.⁹ Sería saludable en este contexto tener en cuenta que las ideas —sean científicas o no— cuando entran en el discurso político público lo hacen de una manera imprecisa o muy selectiva. El que el darwinismo —llamémosle social o no— pueda ser conceptualizado no como un conjunto coherente de ideas o como una ideología acabada, sino como una colección de palabras, un lenguaje que constituye un tejido discursivo¹⁰ a partir del cual se debaten desde el conflicto colonial hasta las medidas eugenésicas, no lo hace menos importante, ya que no es lo mismo ver la guerra como un castigo divino, que como el necesario precio a pagar por un conflicto de razas que promueve el progreso biológico. Y es que mucho del gran atractivo de lo que con frecuencia llamamos darwinismo social se basa, como afirma James Moore, en la recirculación del lenguaje ordinario investido de autoridad científica.¹¹

Como es bien sabido, la recepción del darwinismo en España —entendido de esta manera necesariamente laxa— estuvo íntimamente relacionada con las fracciones más liberales de la burguesía, verdaderas protagonistas de la revolución democrática de 1868. Durante los años 1880 esta recepción se convirtió en un debate abierto, que tuvo lugar fundamentalmente en centros culturales dominados por las élites culturales de la burguesía, como los ateneos de Madrid, Barcelona y Valencia.¹² Ahora bien, hay que asumir que muchas veces lo que se entendía como darwinismo tenía más que ver con las metafísicas evolucionistas del filósofo inglés Herbert Spencer o del naturalista alemán Ernst Haeckel,¹³ que con las diversas teorías de Darwin.

⁹ WEIKART, 1998; PITTINGER, 1993; BENTON, 1982, pp. 79-121.

¹⁰ En coincidencia con lo expresado por Richard Evans: EVANS, 1997, p. 78.

¹¹ MOORE, 1986, p. 45.

¹² Según Thomas Glick no hubo una polémica generalizada hasta la traducción de la primera edición francesa de *El origen del hombre* (1876). GLICK, 1982, p. 16.

¹³ GREGORIO, 1992, p. 241. Robert J. Richards llega a aseverar que en el periodo anterior a la primera Guerra Mundial la voluminosa obra de

Ello parece que fue especialmente cierto en el suroeste de Europa,¹⁴ siendo algo que se puede decir sin mucho temor también de España, aunque no contamos con trabajos especializados que permitan ponderar no solo el impacto de su obra, sino los canales a través de los cuales fue difundida. Aunque el papel clave de los krausistas en dicho proceso —y de las revistas culturales que en mayor o menor medida controlaban— parece un hecho acreditado, queda un importante terreno a estudiar: el de la prensa en general y el de la literatura de divulgación.¹⁵ El hecho de su popularidad no debe sorprender. Darwin solía ser

Haeckel era la principal fuente mediante la cual el público llegaba a conocer el evolucionismo. Es más, afirma que fue la verdadera cruzada que Haeckel emprendió contra las formas de religión organizada —difundida en verdaderos *best-sellers* de ciencia popular— las que hicieron que el debate sobre el evolucionismo adquiriera ese relieve abiertamente polémico. Ello facilitó que el público en general soliera conectar darwinismo, ateísmo y materialismo. RICHARDS, 2008, pp. 2 y 15.

¹⁴ CORSI y WEINDLING, 1985, pp. 683-729.

¹⁵ Sabemos que la contribución filosófica y científica de Ernst Haeckel fue ampliamente difundida —y discutida— por los krausistas por medio de su órgano el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* desde mediados de los años 1870; del papel muy relevante que tuvieron en ese proceso algunos médicos como Peregrín Casanova y antropólogos como Juan Tubino, y del intenso debate sobre su contribución filosófica y científica en las páginas de *La Revista Contemporánea* y *La Revista Europea* también desde mediados de los años 1870. La primera obra traducida de Haeckel al español fue su enormemente difundida *Historia de la creación natural o doctrina científica de la evolución* (1878-1879). Su contribución científica más sólida, la *Morfología general de los organismos* fue traducida en 1885 por el republicano federal Salvador Sanpere y Miquel (traducción revisada por el médico y antiguo internacionalista Gaspar Sentiñón). PUIG-SAMPER, 2009, pp. 187-204; NÚÑEZ, 1975, pp. 191-198. En el caso de Herbert Spencer, sus *Primeros principios* se editan por primera vez en 1879 en España. A partir de ahí se realizaron numerosas traducciones al castellano de su extensa obra editadas por la Biblioteca Científico Literaria de Sevilla, La España Moderna, Sempere, Biblioteca Perojo, etc. Parecen existir indicios claros de que su filosofía evolucionista estaba siendo discutida algunos años antes de la primera traducción de los *Primeros principios*, y su presencia fue constante en los debates del Ateneo de Madrid. A lo largo del último cuarto del XIX su enorme influencia era patente entre los krausistas, los neokantianos madrileños o los comtianos catalanes. NÚÑEZ, 1975, pp. 184-187.

muy poco explícito en cuestiones religiosas o filosóficas, de tal manera que era frecuentemente presentado como un científico que había tenido un papel decisivo como catalizador en la conformación de una visión naturalista del mundo, pero no como el creador de una auténtica filosofía evolucionista. El monismo evolucionista de Haeckel —apoyado en la ciencia romántica de Goethe y en su reinterpretación de Spinoza, en las fronteras de una verdadera religión natural—¹⁶ y el proyecto de Spencer de ofrecer una filosofía sintética basada en la evolución,¹⁷ por el contra-

¹⁶ Haeckel no llegó a crear un sistema completo de explicación del universo, pero sí se manifestó de manera contundente sobre temas —como el origen de la vida— sobre las que el naturalista británico evitaba pronunciarse a toda costa. Es más, postuló —apoyándose explícitamente en Goethe y Spinoza— la unidad del espíritu y la materia en el todo unificador de la Naturaleza así como la continuidad absoluta entre lo orgánico y lo inorgánico. Él consideraba el monismo como la gran alternativa frente a la falsedad manifiesta de las religiones que afirmaban la existencia de una divinidad personal. En no pocas ocasiones se ha señalado que el monismo haeckeliano se situaba en las fronteras de la religión natural. GREGORIO, 1992, p. 249; GARMAN, 1998, pp. 51-100. Según Robert J. Richards, el naturalismo romántico de Goethe, quien remite explícitamente a Spinoza, proporcionó el fundamento metafísico de la teoría evolucionista de Haeckel. Cada uno de los 30 capítulos de su obra magna, *la Morfología general de los organismos*, comienza con una cita de las obras científicas o poéticas de Goethe. De manera, concisa, la conclusión a la que llega Haeckel es que mente y materia son manifestaciones de un sustrato más que no puede ser identificado con ninguna de sus rasgos más sobresalientes. La creencia en un dios personal —que no es más que una forma de superstición— debe dar paso a la idea de que la divinidad es una con la naturaleza. Como llega a decir Haeckel, el monismo es la forma más acabada de monoteísmo. RICHARDS, 2008, pp. 24 y 125-128. Dados estos antecedentes no es difícil entender que Haeckel partía de una concepción de la actividad científica en que ciencia y filosofía debían complementarse necesariamente. HAECKEL, 1878, p. 109.

¹⁷ Herbert Spencer, por su parte, elabora un sistema sintético de filosofía, basado en lo que él llamó evolución. La evolución era un proceso de dimensiones cósmicas que tomaba como modelo el concepto de crecimiento embriológico de Von Baer: es decir, el desarrollo desde estructuras generales a otras más especializadas. Este *progreso* desde lo homogéneo e indefinido hasta lo heterogéneo y definido se producía tanto en los cuerpos estelares como en las sociedades. Curiosamente la imagen amoral que

rio, proporcionaban material abundante para el debate en torno a cuestiones sobre las que nunca se había manifestado públicamente Darwin. De hecho, existía la percepción, relativamente generalizada, de que Spencer y Haeckel estaban construyendo los cimientos de una filosofía general de la evolución, mientras que Darwin había contribuido a ella decisivamente, pero desarrollando solo un aspecto de la cuestión.¹⁸

Ello en lo que atañe al darwinismo, entendido este no a partir de una definición formalista ahistórica, sino atendiendo a la muy fluida y laxa idea ampliamente generalizada durante buena parte de fines del XIX. Ahora bien, aunque parece que el péndulo historiográfico se ha movido en la dirección de ver en el darwinismo un "constructo" histórico de perfiles variables —tanto en el espacio como en el tiempo— algunos historiadores de la ciencia —en este caso, yo mismo— no nos hemos tomado lo suficientemente en serio el perfil variable de eso que hemos dado en llamar anarquismo. Durante buena parte de la historia del anarquismo español no se puede hablar de un solo movimiento con un perfil nítido, sino más bien de un conglomerado de tendencias no necesariamente homogéneas. La diversidad de fuentes ideológicas de que se nutre y el carácter fundamentalmente grupal de su sociabilidad son algunas de las posibles explicaciones. Y si algunos historiadores de la ciencia no acabamos de hacer historia teniendo cabalmente en cuenta el hecho de que no existe un supuesto ente transhistórico llamado "anarquismo" —que se apropia de ese ente variable que hemos convenido en llamar "darwinismo"— tampoco parece claro que acabemos de dar la debida importancia al conglomerado de contactos que los libertarios mantuvieron con otras manifestaciones de la cultura de izquierdas más allá de las filas anarquistas. Tropieza aquí el historiador con una dificultad. No pocos historiadores han destacado la existencia de un sustrato cultural

se puede extraer de la teoría de Darwin no puede ser más opuesta a la metafísica progresista propuesta por el Herbert Spencer según John Durant. DURANT, 1985, p. 21.

¹⁸ Véase NÚÑEZ, 1977, p. 45, nota 75.

común que hace muy poco recomendable ver a socialistas, anarquistas y republicanos como compartimentos estancos.¹⁹ Y siendo esto verdad, uno se pregunta si no asistimos a la proliferación de un discurso historiográfico que practica una suerte de reduccionismo historiográfico que aplana diferencias y divergencias. La existencia de posibles elementos compartidos no implica necesariamente que no se puedan construir culturas políticas diferenciadas a partir de esos propios elementos.

Lo cierto es que no pocos libertarios trataron con tenacidad de definir una subcultura de oposición que intentaba explícitamente alejarse de los patrones dominantes de la burguesía. Hubo no pocos anarquistas que estuvieron interesados sobre todo en la creación de espacios de sociabilidad propios, intentando reorientar políticamente cafés, ateneos o centros obreros donde se movían los elementos más activos de las clases populares.²⁰ Pero también es cierto que compartieron —especialmente con los republicanos federales— no sólo elementos ideológicos clave derivados en última instancia del racionalismo liberal,²¹ sino un número también importante de espacios y actividades interclasistas (ateneos, escuelas laicas, imprentas).²² El problema reside en la interpretación que se desarrolla a par-

¹⁹ Cosa que yo mismo menciono en mis aportaciones, pero de lo cual no derivó todas sus consecuencias en la práctica. GIRÓN SIERRA, 2005, p. 19.

²⁰ George Esenwein señala cómo mientras que en los años de La Gloriosa, los anarquistas trataron de fomentar una línea divisoria entre clase obrera y clases medias, mediante el establecimiento de su propia hegemonía en instituciones obreras creadas anteriormente por demócratas y progresistas, en los años 1880-1890 cambió el panorama, ya que los trabajadores, además de compartir instituciones con las clases medias, habían sido capaces de crear las suyas propias: clubes, cafés, publicaciones, e incluso escuelas laicas. ESENWEIN, 1989, p. 124.

²¹ Como dice Ángeles Barrio, los “valores de oposición que impregnan las culturas obreras, socialistas y anarquistas, principalmente, proceden del código moral del republicanismo”. BARRIO ALONSO, 2003, p. 112. Pere Gabriel habla de “una presencia central en la configuración de las culturas militantes obreras de la cultura republicana”. GABRIEL, 1999a, p. 220.

²² SERRANO, 1987, pp. 301-302; ÁLVAREZ JUNCO, 1990, pp. 159-160; DUARTE MONTSERRAT, 1989, pp. 86-88.

tir de estos dos hechos igualmente indudables. Algunos historiadores, como Pere Gabriel para el caso catalán, hablan de una cultura política de izquierdas en la que se mezclaban sin grandes problemas tradición republicana, librepensamiento, positivismo y evolucionismo progresista y anarcosindicalismo. La ruptura con el republicanismo, cuando se producía, según Gabriel, era fundamentalmente con los partidos republicanos concretos y sus estrategias, no con el universo cultural de fondo.²³ La pregunta es si no se está yendo demasiado lejos con todo ello. No se puede negar que republicanismo, librepensamiento, anarquismo, positivismo y evolucionismo tuvieron que ver. Pero también es cierto que la existencia de culturas políticas diversas con notables diferencias —después de todo el objetivo anarquista de la abolición inmediata del Estado tiene poco que ver con la república federal, por democrática que esta fuera— no anima precisamente a pensar esa cultura de izquierdas como una suerte de magma indiferenciado. Historiar el proceso de apropiación de esa galaxia laxa que llamamos "darwinismo" por parte de los anarquistas ha de tener muy en cuenta el muy móvil mundo de contactos que los libertarios tuvieron más allá de sus propias filas, pero teniendo en consideración el hecho de que tenían una agenda político-cultural propia.

Trascendiendo todo ello cabe preguntarse por la argamasa que hacía que republicanos, anarquistas y, en mayor o menor medida, socialistas, actuaran en no pocas ocasiones de manera conjunta y compartieran toda una serie de espacios comunes. Y uno de los posibles factores —no el único, pero es algo que desde luego no se puede ignorar— se encuentra precisamente en la intersección entre religión y política: la disidencia religiosa materializada por un lado en el anticlericalismo, y por el otro en la gran influencia que el librepensamiento —uno de los movimientos políticos y sociales más importantes en Europa occidental—²⁴ tuvo en la izquierda española de las últimas décadas

²³ GABRIEL, 1999b, p. 17.

²⁴ LALOUETTE, 2001; ROYLE, 1980.

del XIX.²⁵ Difícil es su definición. De hecho es una de las cosas más debatidas dentro de dicho movimiento: ello no excluyó a España. Frente a los que defendían un carácter apolítico del librepensamiento, se alzaban aquellos —como los directores del influyente *Las Dominicales del Librepensamiento*— que afirmaban que aquel tenía unas características que lo definían como opuesto al catolicismo y a la monarquía, lo cual lo convertía en inseparable de la república. Y aunque casi todos convergían en el anticlericalismo y en la fe en los poderes de la razón y la ciencia, el desacuerdo era también evidente cuando se hablaba de la existencia o no de Dios: mientras algunas organizaciones librepensadoras excluían de manera taxativa a los ateos, otras hacían manifestaciones de radical ateísmo.²⁶

Este movimiento tuvo un gran desarrollo en uno de los polos principales de desarrollo del anarquismo hispano —Barcelona— desde las últimas décadas del XIX. De hecho, el librepensamiento en Cataluña aunaba una base militante obrera con unos cuadros dirigentes de origen pequeñoburgués, a la vez que adquiría un perfil político más avanzado que en otras zonas de España. Ahora bien, aunque se tratara de un movimiento interclasista y de composición social heterogénea, lo cierto es que, al menos en el área catalana, se llegaban a defender principios políticos que pertenecen fundamentalmente al patrimonio ideológico del movimiento obrero.²⁷ Era este un librepensamiento en el que convivían diversos grupos republicanos, los sectores del anarquismo más abiertos a la colaboración con otras formaciones políticas o los masones con más inquietudes políticas. Existían buenas razones para participar en un movimiento tan heterogéneo y flexible. Si para los republicanos era una forma de superar las paralizantes peleas de familia, para los

²⁵ Ángeles González Fernández ve como posibles explicaciones de la convergencia de las formaciones de izquierda en general y la masonería, la existencia de un proyecto de modernización del país, la creencia en la importancia de la educación como factor de transformación, así como un profundo anticlericalismo. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2003, p. 92.

²⁶ ÁLVAREZ LÁZARO, 1986, pp. 79-81.

²⁷ PALÁ MONCUSÍ, 2004, pp. 2 y 12-13.

anarquistas suponía una gran plataforma de proselitismo que permitía romper el aislamiento del movimiento obrero, haciéndose oír por sectores de la burguesía.

De hecho, lo cierto es que anarquistas y republicanos participaban en actividades librepensadoras conjuntas de manera extraordinariamente frecuente, aun cuando ello no obstará para que se definiera el campo ideológico de cada cual una vez terminada la acción librepensadora correspondiente.²⁸ Un número importante de ellas, más allá de los congresos o conferencias, iba orientado a generar todo un calendario alternativo al paudado por la religión católica: se hacían banquetes desafiando la prohibición de comer carne en Semana Santa, se registraba civilmente a los niños con nombres que poco tenían que ver con el santoral cristiano, se enterraba civilmente a los librepensadores y se ponía en marcha todo un ceremonial fúnebre propio.²⁹ Más allá de esto, existía un tipo de iniciativa en el que la colaboración alcanzó una especial continuidad y calado: la promoción de escuelas laicas y racionalistas.³⁰ Desgraciadamente, poco sabemos del tipo de educación científica que se impartía en ellas. Sí sabemos, gracias al trabajo seminal de Clara Lida, que la educación ocupó un lugar importante entre los bakuninistas en el periodo del Sexenio. La promoción de la "enseñanza integral" —idea que ya tenía una larga tradición en la filosofía social— ocupó un lugar principal entre las aspiraciones de la FRE. Lo que es aún más significativo es el importante papel que asignaban algunos bakuninistas a disciplinas científicas no ortodoxas, y la familiaridad de aquellos con el materialismo germánico y el evolucionismo inglés.³¹ Eso es algo que refleja de

²⁸ SÁNCHEZ FERRÉ, 2008, vol. I, pp. 118 y 125.

²⁹ Cosa que hicieron con asiduidad las dos sociedades librepensadoras en las que tuvieron más participación los anarquistas, la Asociación Libre-Pensadora de Barcelona en el periodo 1871-1872 y el Círculo de La Luz a lo largo de los años 1885-86. Véase *La Humanidad*, números 10, 13 y 65. *La Luz*, números 8, 16, 17 y 25.

³⁰ Sobre la estrecha relación entre enseñanza laica y racionalista, librepensamiento y masonería véase ÁLVAREZ LÁZARO, 2003, p. 144.

³¹ LIDA, 1971, 36-39.

manera especialmente notable el plan de enseñanza integral que Trinidad Soriano³² presenta al Congreso de Zaragoza en 1872, al que añade la siguiente observación:

Decimos Cosmogonía, Geogenia, Citogenia, etc., en contraposición a Cosmografía, Geología, Fitología, porque queremos la enseñanza de la formación y transformación de los animales y vegetales, en lugar de lo que se enseña hoy día, que es sólo un inventario de cuerpos celestes, de capas geológicas, de animales y de plantas: las ciencias oficiales ortodoxas no nos muestran las evoluciones de los seres, sólo nos las presentan de una manera más o menos convencional; admiten especies definidas, actos de creación, cataclismos sobre la Tierra, y no constituyen ninguna serie, ni sacan consecuencias de los datos que almacenan para mostrarnos las evoluciones y transformaciones de los seres. Sólo Darwin, Vogt, Moleschott, Buchner [sic], Uxley [sic], Liell [sic] y algunos otros sabios naturalistas han dado la verdadera dirección a estas ciencias, por lo que han sido excomulgados, combatidos y tratados de utopistas”.³³

Esta preocupación por la educación vuelve a recuperarse —en términos parecidos y con objetivos similares— a comienzos de los años 1880 con la FTRE.³⁴ No es extraño pues que existiera cierto grado de convergencia en los esfuerzos en ese terreno entre anarquistas y librepensadores. En otro orden de cosas no se puede obviar que existió una conexión importante entre

³² El internacionalista Trinidad Soriano era por aquellas fechas, según Anselmo Lorenzo, doctor en ciencias. LORENZO, 1974, p. 262. No es un asunto que esté claro. José García Viñas comenta en su correspondencia que Trinidad Soriano era, en realidad, estudiante de arquitectura, que ejerció como arquitecto en Huelva una vez retirado de su actividad como internacionalista. GARCÍA VIÑAS, 15.II.1929. Álvarez Junco atribuye la autoría del texto citado a Pompeu Gener. Véase ÁLVAREZ JUNCO, 1991, p. 526, nota 36.

³³ Texto citado por LORENZO, 1974, p. 261. Un eco de este cambio de enfoque lo encontramos pocos años más tarde en la *Revista Social*, en la sección de la REDACCIÓN, 1875, p. 453.

³⁴ LIDA, 1971, p. 41.

masonería y librepensamiento. Ahora bien, dentro de las filas anarquistas —entre otras cosas, por el carácter fundamentalmente reformista de la empresa masónica— la masonería era una cuestión abierta a debate.³⁵ Y ello es algo que se refleja en la propia prensa libertaria, como es el caso de *La Federación Igualadina*: “Errico Malatesta, presenta la siguiente cuestión que leemos en *La Cuestione Sociale* [...] ¿Puede un socialista entrar en la Masonería? La respuesta me parece fácil. El partido socialista que representa y prepara la revolución social, y la Masonería que representa y defiende la conservación Burguesa deben estar naturalmente en lucha”.³⁶ Este era un asunto abierto a debate, entre otras cosas, porque a pesar de las obvias resistencias, algunos destacados anarquistas habían ingresado en dicha sociedad. El toledano afincado en Barcelona, y uno de los grandes patriarcas del movimiento libertario, Anselmo Lorenzo,³⁷ era miembro de la logia Hijos del Trabajo, llegando a desarrollar una brillante carrera masónica.³⁸ Josep Lluas i Pujals,³⁹ uno de los puntales del anarcocolectivismo catalán y director de *La Tramontana*, también estuvo fuertemente implicado en la masonería.

³⁵ De hecho estalla una viva polémica sobre la necesidad o imposibilidad de ser al mismo tiempo masón y anarquista en el año 1889. OLIVÉ I SERRET, 1985, pp. 137-138.

³⁶ REDACCIÓN, 1884a, p. 3.

³⁷ El tipógrafo Anselmo Lorenzo Asperilla (1841-1914), elemento fundamental en los primeros pasos de la Internacional en España, miembro fundador del núcleo madrileño, fue, para no pocos, el verdadero patriarca del anarquismo español. Colaboró extensamente en la prensa libertaria y publicó una cantidad ingente de libros y folletos. Tuvo un papel muy importante en la Escuela Moderna. Sobre él véanse MONTSENY, 1970; SÁNCHEZ FERRÉ, 1985, pp. 25-33; ÍÑIGUEZ, 2008, pp. 975-975; MARTÍNEZ DE SAS y PAGÉS I BLANCH, 2000, pp. 800-801.

³⁸ SÁNCHEZ FERRÉ, 2008, vol. I, pp. 229-239.

³⁹ Josep Lluas i Pujals (1850-1905), tipógrafo, fue el principal exponente del colectivismo anárquico catalán. Personaje polifacético, fue empresario teatral y amante de los deportes y la acrobacia. Internacionalista de primera hora, defendió la preeminencia de la actividad sindical, frente a los anarcocomunistas. Sobre él véanse VICENTE IZQUIERDO, 1999a, pp. 39-57, y 1999b.

ría. Lo mismo se puede decir de José López Montenegro⁴⁰ y de Antoni Pellicer Paraire.⁴¹ Algunos de estos anarquistas tuvieron no poco que ver con la difusión y discusión del darwinismo. En qué medida la masonería imprimió algún tipo de inflexión en su particular lectura del darwinismo es algo que dista de estar claro. Una hipótesis —quizá productiva— es que fue precisamente el ateísmo militante de los libertarios revestido de un lenguaje materialista —rasgo que compartían con las fracciones más radicalizadas del librepensamiento catalán— el que estaba presionando para redefinir no solo su papel dentro de la masonería, sino la masonería misma: la supresión del lema “A la Gloria del Gran Arquitecto del Universo” se convirtió en una cuestión muy debatida.⁴²

Conviene tener en cuenta, en todo caso, que no todos los librepensadores eran masones, y desde luego no todos los masones eran a su vez librepensadores. Lo que sí parece claro, como veremos, es que el librepensamiento tuvo no poco que ver con peculiares formas de introducción del darwinismo en el medio obrero y no obrero en Barcelona. Ello, inevitablemente, tiene no poco que ver con la fuerte conexión que anarquistas y sectores avanzados del republicanismo establecían entre la emancipación social y la liberación de las conciencias del yugo religioso. Como decía Cristóbal Litrán, un republicano librepensador con amplios contactos con el mundo libertario,

⁴⁰ ÁLVAREZ LÁZARO, 2005, pp. 193 y 351-352.

⁴¹ SÁNCHEZ FERRÉ, 2008, p. 221.

⁴² En un discurso leído en febrero de 1886 por el orador de la logia Hijos del Trabajo —con toda probabilidad, Anselmo Lorenzo— se hace un alegato de indudable carácter antirreligioso en el que se habla de un universo constituido exclusivamente por materia y fuerza. REDACCIÓN, 1886a, p. 5. La redacción del órgano librepensador *La Luz* concluye de la lectura de ese discurso que “por esta camino el Gran Arquitecto no encontrará plaza ni siquiera de peón”. REDACCIÓN, 1886b, p. 7. El republicano Litrán, poco tiempo después, propone en este mismo órgano la supresión de cualquier referencia directa al Gran Arquitecto, porque no se puede ni se puede confundir la masonería con una sociedad deísta. El hecho de que no lo es lo prueba, según Litrán, “que pertenezcan a ella muchos materialistas y positivistas”. LITRÁN, 1886, p. 2.

“para republicanizar la Tierra es preciso desmonarquizar el cielo”.⁴³ No es aventurado pensar que para no pocos libertarios también era necesario “desmonarquizar”, si no el cielo, al menos la naturaleza para anarquizar la sociedad. Esto, por ejemplo, era algo que tenían meridianamente claro anarquistas y librepensadores como Josep Lluanas y P.J. Torrens: “si la menor cantidad de dios es el Dios más bueno, el ateísmo es lo más justo; si las democracias son tanto más humanas cuanto menos autoritarias, la acracia es la justicia social que apetece- mos [...] Apoyan la primera afirmación el materialismo y las ciencias naturales, abonan la segunda la sociología y el principio de libertad”.⁴⁴ En realidad, es revelador constatar cómo la existencia de agendas políticas distintas también afecta el propio concepto de lo que debe ser el librepensamiento. Un republicano como Litrán ve en el librepensamiento uno “de los más poderosos auxiliares de los partidos democráticos”, ya que un régimen basado en la libertad no adquiere verdadera estabilidad sin individuos emancipados que solo atienden a la voz de la razón.⁴⁵ Un anarquista como Anselmo Lorenzo va bastante más allá. Afirma que si los librepensadores en general deben rechazar el dogma “para poner en actividad la razón”, los trabajadores tienen un motivo añadido para hacerlo porque todas las religiones positivas “sancionan la explotación del hombre por el hombre”. Ahora bien, la misión del librepensamiento no solo ha de consistir en combatir el dogma religioso, sino también los dogmas filosóficos, políticos y económicos.⁴⁶ Y ello se ha de hacer no por “platónica” adoración de la verdad, sino para

⁴³ LITRÁN, 1885, p. 4.

⁴⁴ Se trata de un fragmento de “Relaciones del librepensamiento con la cuestión social”, texto presentado por Josep Lluanas y P.J. Torrens al Congreso Universal de Librepensadores de 1892. VICENTE IZQUIERDO, 1999b, p. 167.

⁴⁵ LITRÁN, 1885, p. 4.

⁴⁶ El librepensamiento, según Lorenzo, debía alzarse contra el “dogma social” que sanciona la usurpación de la “tierra, el capital, la ciencia, y los grandes instrumentos de trabajo” por parte de una clase social, “privando de la justa participación a todos los trabajadores.” LORENZO, 1886a, p. 1.

“llevarla a la práctica”, es decir ayudar al advenimiento de una revolución “que destruya todas las tiranías, todas las explotaciones y todos los privilegios”.⁴⁷ Es más —y esta es una significativa referencia nada oculta al republicanismo— afirma que en su proceso de emancipación los trabajadores no necesitarán para nada la protección de unos partidos políticos radicales que tienden a verlos “como menores que necesitan tutela externa”.⁴⁸

En todo caso, la crítica a la religión católica seguía siendo el objetivo común compartido por el librepensamiento barcelonés. Ahora bien, desde el punto de vista de los librepensadores más radicalizados de Barcelona, es decir, aquellos que hacían profesión de ateísmo, ya no sólo se trataba de anticlericalismo o de negación de los elementos básicos de la religión cristiana. Era necesario formalizar una alternativa a la religión oficial en la que la ciencia ocupara un lugar esencial. Y en esa labor, el darwinismo, entendido de manera necesariamente laxa, se convirtió en un instrumento de primer orden. Ahora bien, la primera pregunta que habría que responder era de *qué* darwinismo estamos hablando. Y aún existe una más fundamental: ¿Hasta qué punto y en qué sentido los libertarios desarrollaron una lectura *distinta* del darwinismo de la que manejaban los republicanos con los que colaboraban en las fracciones más radicalizadas del librepensamiento? Una primera respuesta preliminar que podemos apuntar es que la inmensa mayoría de los anarquistas y aquella parte del republicanismo más atraído por el ateísmo, *sí* compartieron una visión general de la evolución de matriz fuertemente materialista ligada —en una medida que una investigación más profunda debiera determinar— a la ampliamente difundida obra de Ludwig Büchner⁴⁹ y Ernst Haeckel. Se trataba de hacer uso de un concepto de evolución materialista orientada no solo a desacreditar el relato del Géne-

⁴⁷ LORENZO, 1885a, p. 1.

⁴⁸ LORENZO, 1885b, p. 1.

⁴⁹ La *Revista de España* afirma en 1875 que la obra de Büchner es el “catecismo de los materialistas”. NÚÑEZ, 1975, p. 190.

sis, sino también para marcar distancias con respecto a ramas del librepensamiento más complacientes con la religión organizada o el espiritismo. Un modelo de evolución —fundamentalmente fisicalista— construido en gran medida, de manera más o menos consciente, por un concepto tomado de la termodinámica: la indestructibilidad de la energía. El universo es visto como un todo ilimitado y eterno en que se da una continua transformación de la materia. El cosmos, en clara analogía con los organismos vivos, pasa por ciclos de nacimiento, madurez y destrucción. La evolución se identifica con la fase progresiva del ciclo. En cuanto a las leyes de la naturaleza, estas son eternas, inmutables,⁵⁰ universales y las mismas para todas las formas de la materia y energía.⁵¹ No existe un salto cualitativo entre lo orgánico y lo inorgánico. Todo ello nos lleva a un claro reduccionismo. Las mismas leyes de la naturaleza actúan en todos los niveles desde lo inorgánico a lo orgánico, desde lo animal a lo humano. El anarquista Fernando Tárrida del Mármol,⁵² particularmente activo en los años 1880 en los círculos librepensadores, se manifestaba al respecto en 1900 de manera inequívoca:

⁵⁰ Eternidad e inmutabilidad. BÜCHNER, 1878, p. 37.

⁵¹ Leyes universales y comunes. BÜCHNER, 1878, p. 51; HAECKEL, 1903, p. 153.

⁵² Fernando Tárrida del Mármol (1861-1915), nacido en Cuba e hijo de españoles, se instala en Cataluña de niño. Ingeniero industrial por la Universidad de Barcelona, completa sus estudios en una escuela politécnica francesa. Librepensador, fue colaborador de la prensa anarquista más influyente (*El Productor*, *Acracia*, *La Revista Blanca*, etc.), donde en no pocas ocasiones trataba temas de carácter científico. Fue él quien acuñó la fórmula "anarquismo sin adjetivos" destinada a superar la polémica entre anarcocolectivistas y anarcocomunistas. Exiliado en Londres tras el proceso de Montjuich, mantuvo una estrecha relación con líderes del movimiento anarquista internacional como Max Nettlau, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta o Gustav Landauer. Parece que en los años de su exilio londinense se alejó progresivamente del anarquismo, llegándose a afiliarse al Partido Fabiano. Sobre Tárrida véase: ABELLÓ I GÜELL, 1987, pp. 200-208; MARTÍNEZ DE SAS y PAGÉS I BLANCH, 2000, pp. 1354-1355; ÍÑIGUEZ, 2008, vol. 2, p. 1676.

No sin razón afirma Haeckel en su famosa *Psycología [sic] celular* que la historia de la evolución de la humanidad y de todo hombre depende de las mismas leyes inmutables de la mecánica, con esta sola diferencia: el desarrollo de la naturaleza orgánica es infinitamente más complejo que la evolución de la materia inorgánica; pero uno y otro reposan sobre movimientos de masas materiales, y esos movimientos son todos reducibles a los fenómenos de atracción y de repulsión de las moléculas que forman los cuerpos.⁵³

Ahora bien, cuando se llegaba a cuestiones espinosas en lo relativo a la evolución orgánica —cosa que afectaba de manera aún más directa a los humanos—, como la aceptación o rechazo de la lucha por la existencia las cosas fueron diferentes, lo cual habría que determinar si tiene que ver o no con agendas políticas diversas. Lo cierto es que los anarquistas acabaron por desarrollar una interpretación propia de los mecanismos evolutivos, que debe no poco a la notabilísima influencia que Piotr Kropotkin y su pensamiento evolucionista⁵⁴ ejercieron en el anarquismo español. Una parte muy importante de los propagandistas libertarios incorporaron dos ideas fundamentales del argumento kropotkiniano: la solidaridad tiene mayor peso en la economía de la naturaleza que la lucha por la existencia entre semejantes; el apoyo mutuo es el factor de progreso de la evolución orgánica. Ahora bien, la introducción de las ideas kropotkinianas, en la medida que suponían una reinterpretación de aspectos esenciales la obra de Darwin, implicaban una revaluación de las metáforas movilizadas por el naturalista inglés, muy singularmente en todo lo referente a cómo debía interpretarse la lucha por la existencia. A todo ello me he referido con extensión en otros trabajos de investigación.⁵⁵ Nos centraremos en esta ocasión en la relación entre anarquismo, librepensamiento y darwinismo.

⁵³ TARRIDA DEL MÁRMOL, 1900, p. 641.

⁵⁴ Sobre este aspecto de la obra de Kropotkin véanse TODES, 1989, pp. 123-142; VUCINICH, 1988, pp. 346-354; KINNA, 1995, pp. 259-283; GIRÓN SIERRA, 2003, pp. 189-213.

⁵⁵ GIRÓN SIERRA, 2007, pp. 171-198, y 2005, pp. 171-203.

REPUBLICANISMO, ANARQUISMO,
LIBREPENSAMIENTO Y EVOLUCIONISMO MATERIALISTA
EN LOS AÑOS 1870-1880

Durante la monarquía de Amadeo de Saboya y la Primera República predominó en el área catalana un librepensamiento ateo —en lo que coincidía, al menos aparentemente, con el bakunismo— especialmente interesado en la difusión del materialismo germánico, cuyo perfil político oscilaba entre el republicanismo federal y el obrerismo internacionalista. Hubo un momento, a comienzos del año 1871, en que la confluencia era tan “física” que la sede de la primera asociación librepensadora catalana (en la calle Mercaders 5) resultaba ser la misma que la de la Federación de la Región Española de la AIT.⁵⁶ Quizá la figura que resume mejor ese crisol de tendencias forjada en torno al librepensamiento en los años del Sexenio Democrático sea la del médico Gaspar Sentiñón i Cerdanya. Uno de los líderes más importantes del incipiente anarquismo catalán de los años 1869 a 1871 (y estrecho colaborador de Bakunin), Sentiñón, cuya filiación masónica no ha sido documentalmente probada aunque parece probable,⁵⁷ volcó su actividad en Barcelona en dos campos: el desarrollo de la Internacional en Cataluña y la constitución de la Asociación Libre-Pensadora de Barcelona, la más destacada de su época.

Su órgano de prensa —*La Humanidad*—, activo desde el 31 de diciembre de 1871 hasta el último número del 27 de abril 1872,⁵⁸ fue particularmente receptivo en todo lo referente a la difusión de esa galaxia laxa que llamamos “darwinismo”, pudién-

⁵⁶ PALÀ MONCUSÍ, 2004, pp. 6 y 19. También en un principio el órgano de dicha sociedad librepensadora estuvo sita en la calle Mercaders, pero a partir de junio se pasó a la calle Baños Nuevos.

⁵⁷ ÁLVAREZ LÁZARO, 2005, p. 353.

⁵⁸ Es importante destacar que desde junio de 1871 el temor a medidas de persecución gubernativa contra la AIT dificultó en cierta medida la actividad pública internacionalista en España. LIDA, 2003, pp. 56-58. En qué medida afectó esto a los bakuninistas próximos a *La Humanidad* es algo que sería conveniente aclarar.

dose decir que buena parte de la primera penetración de este en Cataluña está ligada a personas que de una manera u otra colaboraron en el. Es el caso del literato Joaquim Maria Bartrina, hombre luego muy vinculado a la figura de Valentí Almirall, traductor de la primera versión española de una obra de Darwin. Nos referimos a *El origen del hombre*, publicada en 1876, cuatro años después de la desaparición de la revista librepensadora.⁵⁹ Pero *La Humanidad* ya había preparado en cierta forma el camino, Así, en 1871, aparece en dicha publicación, traducida por Pompeu Gener,⁶⁰ y de la pluma de Ludwig Büchner,⁶¹ una de las primeras y más completas exposiciones resumidas aparecidas en España de lo que se suponía que eran los fundamentos de la teoría darwiniana.⁶² No se trataba simplemente de una exposición aséptica, sino de una lectura materialista de Darwin, en el que se atacaban no solo aquellos postulados que se consideraban metafísicos de la aproximación evolucionista del británico, sino que se adecuaba este al marco general del materialismo germánico.⁶³ Más específicamente, se estaba introduciendo una visión fundamentalmente *haeckeliana* del darwinismo: se reinterpretaba la lucha por la existencia a través de las lentes de Haeckel,⁶⁴

⁵⁹ GOMIS y JOSA, 2009, pp. 50-54; PALÁ MONCUSÍ, 2005, p. 193.

⁶⁰ Pompeu Gener distaba mucho de ser anarquista. Sobre su aproximación al darwinismo véase VALL, 2005, pp. 315-317.

⁶¹ Del aprecio y popularidad de Büchner entre los librepensadores da muestra el siguiente comentario de Sentiñón: "De la obra de Büchner, *Fuerza y materia*, se publicó en 1869 una décima edición y hoy está traducida en todos los idiomas europeos, lo que prueba que su contenido corresponde a una necesidad del público ilustrado de todos los países. Suponemos que nuestros lectores todos poseen esta obrita". SENTIÑÓN, 1871, p. 93.

⁶² Se trataba de fragmentos de un opúsculo de Büchner traducido del francés, titulado *Conférences sur la théorie darwinienne de la transmutation des espèces et de la apparition du monde organique. Application de cette théorie a l'homme* publicado originalmente en París en 1869 (la edición original en alemán es de 1868). PALÁ MONCUSÍ, 2005, p. 192. Aparece en forma de artículos en *La Humanidad* en los números 27-29, 31 a 41 y 43 a 48.

⁶³ PALÁ MONCUSÍ, 2005, pp. 193-194.

⁶⁴ Citando directamente la *Morfología* de Haeckel. BÜCHNER, 1871a, pp. 216-217.

y lo mismo se puede decir con respecto a los conceptos de adaptación y herencia, muy próximos a un enfoque *neolamarckiano*.⁶⁵ Pero sobre todo se aborda —haciendo una mención crítica a Darwin—⁶⁶ la cuestión fundamental del origen de la vida. Significativamente Büchner hace suya la teoría de la generación espontánea de Haeckel basada en el origen físico-químico, las móneras,⁶⁷ unos organismos elementales de los que derivarían “todos los grandes grupos de seres orgánicos”. Haeckel, según Büchner, había “resuelto todas las dificultades que lleva en sí la generación espontánea”.⁶⁸

Desde el punto de vista específico de los bakuninistas que colaboraban con dicha publicación librepensadora, destacan las aproximaciones a uno de los grandes temas que interesaban a aquellos que estaban haciendo uso del evolucionismo para desacreditar el relato del Génesis: las investigaciones de geólogos y arqueólogos que venían a socavar los fundamentos de la cronología sobre la antigüedad del hombre y de la Tierra basada en mayor o menor medida en la Biblia. Tal es el caso de Teobaldo Nieva.⁶⁹

⁶⁵ BÜCHNER, 1871b, p. 256; BÜCHNER, 1871c, p. 308.

⁶⁶ La teoría de Darwin tiene el defecto de “no haber sabido deducir las últimas consecuencias de los hechos en lo que toca al origen de los seres”. BÜCHNER, 1871d, p. 347.

⁶⁷ BÜCHNER, 1871e, p. 364.

⁶⁸ BÜCHNER, 1871f, pp. 371-372.

⁶⁹ “Ahí están los recientes e inesperados descubrimientos de la geología y de la paleontología; sus intensos rayos de luz han aclarado las tinieblas con que las teorías y libros sagrados habían envuelto la primera edad del mundo [...] Esas dos ciencias han interrogado los depósitos fósiles [...] De este examen ha resultado también haberse encontrado en aquellas capas que preceden inmediatamente al actual terreno las huellas del poder del hombre en época bastante remota a la que fija la tradición”. NIEVA, 1871, pp. 43-44. Teobaldo Nieva Aguiar (1834-1894), malagueño, fue uno de los teorizadores del anarquismo de los años 1880. Bohemio y librepensador, estuvo interesado por el feminismo, las ciencias físico-químicas y las derivaciones de la comuna parisiense. Muy activo a partir de 1870 en el obrerismo catalán. Participó en el debate entre anarcocomunismo y colectivismo anárquico. Se encuentran artículos suyos en un número considerable de publicaciones libertarias. Muere en la miseria apartado del movimiento libertario. Sobre la figura de Nieva véase MORALES MUÑOZ, 1989.

Pero son Sentiñón y Bartrina, sin embargo, quienes abordaron directamente una cuestión aún más fundamental: el origen simiesco de los humanos,⁷⁰ preguntándose si el hombre procede directamente del mono o de otra especie extinguida.⁷¹ En los años posteriores a su retirada como internacionalista, Gaspar Sentiñón —reconocido poliglota— tuvo una importante actividad como traductor tanto del materialismo germánico como del evolucionismo. Tradujo del alemán, pocos años después de retirarse,⁷² la colección de artículos de Büchner *Ciencia y naturaleza. Ensayos de filosofía y de ciencia natural* (1873),⁷³ donde encontramos una exposición sucinta de la teoría de Darwin,⁷⁴ y en 1885 participó activamente en la traducción de la *Morfología* de Haeckel.⁷⁵

⁷⁰ Nieva ya había abordado el tema aunque de manera imprecisa sin hacer referencia a la “cuestión del mono”. El hombre para él es “el resultado gradual y progresivo del desenvolvimiento de la materia en la escala de los seres”. NIEVA, 1871, p. 43.

⁷¹ Es un comentario sobre un artículo aparecido en el *Pabellón Médico* titulado “Los orígenes del hombre, escrito bajo el criterio naturalista”. En dicho comentario se llama la atención a los lectores de “lo conveniente que será dar cabida en nuestras columnas a una reseña histórico-crítica” sobre “el darwinismo”. Sin duda se trata de un anuncio nada críptico de la publicación de los artículos de Büchner traducidos por Gener sobre la teoría darwiniana: G.S. y J.M.B., 1871, p. 45.

⁷² Siguió, en todo caso, colaborando con algunas de las empresas editoriales más importantes del anarquismo catalán de los años 1880, como la revista *Acracia* y el periódico *El Productor*. Gaspar Sentiñón se encargaba en *La Humanidad* de las breves noticias de carácter antirreligioso, científico o de divulgación médica aparecidos en la sección “Crónica”. MARTÍ BOSCA, 2000, pp. 94-95 y 99. Sobre este aspecto de la obra y biografía de Sentiñón véase TERMES, 1972, p. 126, nota 10; MORATO, 1972, p. 24, nota 6.

⁷³ El prólogo a esa obra fue muy posiblemente escrito por el propio Sentiñón. Un texto en el que se habla de la importancia de la divulgación científica para la tarea revolucionaria. MARTÍ BOSCA, 2000, pp. 94-95 y 99.

⁷⁴ BÜCHNER, 1873, pp. 99-111.

⁷⁵ Según Salvador Sanpere i Miquel, Sentiñón no sólo revisó la traducción de la *Morfología general de los organismos*, sino que tradujo los libros 3º, 4º, 5º y 6º, por su superior conocimiento de las ciencias naturales. También se encargó de las ilustraciones. SANPERE I MIQUEL, 1885, p. XVII.

El abrupto fin del Sexenio Democrático, y el periodo de represión subsiguiente, hizo bastante más difícil para los anarquistas el establecimiento de este tipo de contactos con otros grupos de filiación política distinta facilitados por la común adscripción al librepensamiento. Pero esa íntima relación entre un grupo de importantes anarquistas y republicanos volvió a reproducirse en los años 1880. Es en realidad cuando alcanza su punto culminante. Tras una larga etapa de actividad clandestina (1874-1881), el movimiento libertario volvió a revivir⁷⁶ mediante la actividad de la Federación de Trabajadores de la Región Española. El éxito fue fugaz, y en 1883 —debido a la represión y los debates internos— la actividad anarquista entró en una profunda crisis. En Barcelona, fueron una vez más los círculos librepensadores los que ofrecieron refugio a los anarquistas durante los nada infrecuentes periodos de represión. De entre todos ellos el que más destacaba era el Círculo la Luz, organizado en 1885 por Rossend Arús, uno de los líderes más importantes —si no el más importante— de la masonería y librepensamiento catalanes de su época.⁷⁷ La Luz se definía por su radical ateísmo,⁷⁸ convirtiéndose en el círculo más importante y de larga vida del movimiento librepensador de los años 1880. En esta sociedad librepensadora se reunía gente de perfil político dispar, pero muchos de ellos estuvieron vinculados de una forma u otra al movimiento obrero,⁷⁹ como Gaspar Sentión, Fernando Tárrida del Mármol, Cristóbal Litrán,⁸⁰ Jaume

⁷⁶ Pero los anarquistas estuvieron lejos de permanecer inactivos en el periodo de la clandestinidad, y ello incluyó la palabra escrita. Abundaron los folletos, hojas sueltas, manifiestos, circulares. Algo parecido pasó con una prensa clandestina, que aunque efímera, era especialmente activa. LIDA, 1993, p. 69. En qué medida pudieron circular conocimientos que próxima o lejanamente tuvieran algo que ver con la ciencia o los distintos tipos de evolucionismo, es algo que merecería la pena investigar.

⁷⁷ Sobre Arús véase SÁNCHEZ FERRÉ, 1987, pp. 833-849; ROURE, 1925, pp. 259-263.

⁷⁸ SÁNCHEZ FERRÉ, 1987, pp. 838-839.

⁷⁹ OLIVÉ I SERRET, 1985, p. 135.

⁸⁰ Cristóbal Litrán era republicano federal, masón y librepensador, a

Torrens Ros,⁸¹ Josep Lluнас y Pujals, Farga Pellicer, José López Montenegro o Anselmo Lorenzo. El perfil ideológico dominante dentro de este círculo es algo que está abierto a debate. Pere Sánchez Ferré define el perfil ideológico de La Luz como el circunscrito por un espacio en el que se defendía tanto el anarquismo como el librepensamiento más radical, aunque abierto a la colaboración con los republicanos. Cabe preguntarse si Sánchez Ferré no ha minusvalorado el papel de los republicanos. Adrián del Valle, por ejemplo, manifestaba claramente que la mayoría de los socios eran republicanos, aunque anarquistas como Lluнас, Tárrida del Mármol o Torrens Ros dejaban sentir su influencia.⁸²

Lo que sí es claro, independientemente de la filiación política de los miembros de La Luz, es la defensa sin compromisos de su radical ateísmo. Ello se reflejó, sobre todo, en la polémica que el órgano periodístico de La Luz mantuvo con la publicación espiritista *El Faro Espiritista* desde finales de 1885 hasta buena parte del año 1886. El anarquista Tárrida del Mármol lideró la posición materialista de *La Luz*,⁸³ no pocas veces asentándola en la autoridad científica.⁸⁴ Admitía Tárrida que merecía la pena estudiar los “experimentos espiritistas” pero siempre iluminados por la concepción que “resulta del movimiento vibratorio general del pensamiento”.⁸⁵ Pero había discrepancias de fondo insalvables, fundamentalmente la afirmación por parte de los espiri-

la vez que filioanarquista. Colaboró como traductor en la Escuela Moderna. ÍÑIGUEZ, 2008, vol. II, pp. 928-929.

⁸¹ Sobre Torrens Ros véase ÍÑIGUEZ, 2008, vol. II, p. 1699.

⁸² LIDIA, 1927a, p. 139.

⁸³ No estuvo solo. Aparte de continuos comentarios de la redacción sobre el asunto, Cristóbal Litrán también intervino en la polémica haciendo uso del armamento materialista, afirmando la indestructibilidad de la materia y la persistencia de la fuerza, o haciendo ver que las complicadas funciones cerebrales tienen su base en fenómenos físico-químicos. REDACCIÓN, 1886c, pp. 6-7.

⁸⁴ Como ejemplo la conferencia que imparte Tárrida con el significativo título “El materialismo demostrado por la termodinámica”, véase REDACCIÓN, 1886d, p. 4.

⁸⁵ TÁRRIDA DEL MÁRMOL, 1885, p. 2.

tistas de la existencia de Dios y del alma.⁸⁶ Frente a todo ello Tárrida moviliza el armamento habitual materialista: afirmar la imposibilidad de separar fuerza y materia, declarar que la inteligencia no es más que el resultado de la acción de esa fuerza y materia,⁸⁷ y poner fuera de toda duda que el espacio y el tiempo son infinitos y que el cosmos está en estado de continuo movimiento. Ahora bien, Tárrida no se conformó con ello. Abordó la cuestión de "la aparición del mundo orgánico, sus transformaciones progresivas y el origen del hombre", problemas ya resueltos, según él, por los "últimos trabajos del ilustre Darwin". Tárrida ofrece, en primer lugar, una explicación aséptica de la teoría darwiniana en que alude a los elementos básicos de la teoría de la selección natural, incluyendo la comparación darwiniana entre esta y la selección artificial. Pero acaba por aludir a aspectos, como el origen de la vida, que estaban muy lejos del tipo de cosas sobre las que Darwin se manifestó públicamente. La conclusión no era muy distinta a la sostenida por Haeckel mediante su peculiar uso de la teoría celular: los seres organizados elementales tienen su origen en combinaciones físico-químicas. Finalmente, no elude la "cuestión del mono". Y no sólo declarando el origen animal del hombre, sino aseverando que entre animales superiores y hombres no existían, "ni corporal ni moralmente, diferencias absolutas o de calidad" siendo estas "*relativas o de cantidad...*". De todo ello concluyó triunfalmente que existe una explicación lógica del universo y del hombre que prescinde "por completo de la hipótesis del espíritu divino".⁸⁸

Por otra parte, el tipo de relaciones interclasistas que se establecían en los círculos librepensadores iban más allá de la actividad librepensadora en sí, alcanzando al propio lugar de trabajo. O a veces era el lugar de trabajo el que de alguna forma propiciaba el interés por el librepensamiento. Es muy probable, por ejemplo, que la apertura de no pocos anarquistas a sociedades librepensadoras como La Luz, así como el amistoso contac-

⁸⁶ TÁRRIDA DEL MÁRMOL, 1886a, p. 1.

⁸⁷ TÁRRIDA DEL MÁRMOL, 1886b, pp. 4-5.

⁸⁸ TÁRRIDA DEL MÁRMOL, 1886c, pp. 2-3.

to con destacados masones y defensores de la causa obrera —como el citado Artús—, se produjera por medio del grupo del establecimiento tipográfico La Academia. Fundada hacia 1877, y propiedad del federal Evarist Ullastres, daba trabajo a unos 60 obreros entre los que se encontraba el grupo que, no por casualidad, también acudía a las reuniones de La Luz:⁸⁹ Anselmo Lorenzo, Rafael Farga i Pellicer,⁹⁰ Josep Lluнас i Pujals, Antoni Pellicer, Pere Esteve, Eudald Canibell, etc. Un grupo de tipógrafos que sería no solo decisivo en la propagación y fundamentación teórica del anarcocolectivismo, sino que acabó por hacerse con la dirección de la FTRE.⁹¹

Las publicaciones de La Academia no sólo son imprescindibles para entender el desarrollo del movimiento obrero catalán de la época (y buena parte del catalanismo de izquierdas). Son también fundamentales para entender el desarrollo incipiente de una lectura peculiar —¿podríamos decir que propiamente “anarquista”?— del darwinismo en España. Por otra parte, las redes de sociabilidad creadas en torno a La Luz y La Academia dan sus frutos. En 1887 se da carta de naturaleza a la nueva respetabilidad político-cultural que habían adquiridos algunos anarquistas con la participación de Josep Lluнас y Anselmo Lorenzo en unas sesiones sobre el socialismo celebradas en uno de los centros más notables del universo cultural de la burguesía catalana: el Ateneo Barcelonés.⁹² En él, Lorenzo⁹³ despliega uno

⁸⁹ OLIVÉ I SERRET, 1985, p. 136.

⁹⁰ El tipógrafo Rafael Farga i Pellicer (1844-1890) fue, en palabras de Diego Abad de Santillán, “el eje principal de la propaganda social en Cataluña”. Con su impulso se fundaron el semanario *El Productor* y la revista *Acracia*, verdaderos referentes en el movimiento libertario español. ABAD DE SANTILLÁN, 1962, pp. 186 y 345.

⁹¹ VICENTE IZQUIERDO, 1999b, pp. 53-57.

⁹² Participación que algunos anarquistas vieron retrospectivamente como un triunfo: “Para el anarquismo barcelonés fue una afirmación de potencialidad, puesto que se atrevía a atacar al enemigo en sus propias posiciones, logrando un señalado triunfo en la esfera ideológica”. LIDIA, 1927b, p. 212.

⁹³ Según Sánchez Ferré, Anselmo Lorenzo confesó posteriormente que para él fue una gran satisfacción expresar en su intervención en el Ateneo

de los elementos retóricos más repetidos por los anarquistas cuando se hablaba implícita o explícitamente de evolucionismo: la descalificación de determinados comportamientos de burgueses y aristócratas como ejemplo ya no de degeneración, sino de retroceso a la animalidad.⁹⁴

Pero es en las revistas anarquistas salidas del taller de La Academia en las que la orientación del darwinismo "anarquista" empieza a hacerse más precisa y de más calado: ello es especialmente cierto en todo lo referente a la hermenéutica de la metáfora darwiniana de la lucha por la existencia. Es en *Acracia*⁹⁵ donde Anselmo Lorenzo hace públicas en 1886 las primeras críticas a Herbert Spencer y, muy en especial, a algunas sonoras afirmaciones del por otra parte profundamente admirado Ernst Haeckel, que el naturalista alemán deslizó en el famoso debate que mantuvo con Rudolf Virchow en el Congreso Anual de Médicos y Naturalistas Alemanes celebrado en 1877,⁹⁶ a las que Lorenzo tuvo acceso de manera indirecta por su trabajo como tipógrafo.⁹⁷ En él, ante la acusación de que el darwinismo pu-

su convicción de la compatibilidad de anarquismo y masonería. SÁNCHEZ FERRÉ, 2008, vol. I, p. 236. Hasta qué punto Anselmo Lorenzo veía la masonería como complementaria del anarquismo y en qué sentido —más allá de que esta proporcionara espacio de sociabilidad, redes y proselitismo— es algo que habría que estudiar con más profundidad.

⁹⁴ REDACCIÓN, 1887a, p. 2. El discurso completo de Lorenzo se puede consultar en *El Productor* (números 38-39). En las páginas de *Acracia* encontramos una crítica de la intervención en el debate de los no anarquistas (REDACCIÓN, 1887b, p. 184). Sobre el debate, véase NETTLAU, 1969, pp. 526-527. Es significativo mencionar que Nettlau no haga referencia a la masonería de Lorenzo.

⁹⁵ Sobre la importantísima revista *Acracia*, véase SERRANO, 1995, pp. 347-360.

⁹⁶ Sobre el debate Haeckel-Virchow, véanse RICHARDS, 2008, pp. 312-318; RUPP EISENREICH, 1992, pp. 192-193 y 206-207; GREGORIO, 1992, p. 276.

⁹⁷ En realidad lo que conoce Lorenzo no es el contenido del debate entero sino una cita concreta de Haeckel, y a dicho fragmento tuvo acceso, según él, a través de su trabajo como tipógrafo en La Academia, provocando una primera respuesta en forma de artículo aparecido en el órgano de la Sociedad de Obreros Tipógrafos, *La Asociación*. Este artículo fue

diera tener algo que ver con el socialismo, Haeckel declaró abiertamente el carácter “aristocrático” del primero. Las jerarquías sociales no son más que la proyección de las jerarquías naturales. La modificación o supresión de las primeras, tal como pretende el socialismo, establecería un equilibrio artificial entre los fuertes y los débiles que acabaría por llevar a la degeneración de la especie.⁹⁸ La respuesta libertaria a tal aserto es muy conocida, y la refleja bien Álvarez Junco. No existe tal isomorfismo entre naturaleza y sociedad: “la burguesía no ha demostrado ser la más apta en la lucha por la existencia, sino que compite desde una posición privilegiada”.⁹⁹

Sin embargo, Lorenzo por aquellos años da un paso más allá. En el Segundo Certamen Socialista (1889) el anarquista toledano cuestiona la validez misma de la lucha por la existencia como mecanismo principal del progreso evolutivo, años antes de que se acabara por adoptar la ortodoxia kropotkiniana. Para

reproducido en 1904 en *La Revista Blanca* con la siguiente aclaración: “El presente escrito se publicó en *La Asociación*, órgano de la Sociedad de Obreros Tipógrafos de Barcelona, en 1886 [...] El pensamiento citado de Haeckel me fue conocido casualmente por imprimirse en la imprenta de La Academia, donde yo trabajaba, en una edición española de la *Morfología general*, traducida por Sentiñón. Ese mismo pensamiento me inspiró el artículo ‘Refutación de un sofisma’, publicado en el número 7 de *Acracia*”. LORENZO, 1904, pp. 129-130 y 134. El artículo original apareció entre abril y agosto de 1886 en *La Asociación* (números XXXII, XXXIII, XXXIV y XXXV).

⁹⁸ “La Naturaleza ha llegado al perfeccionamiento relativo de las especies por la eliminación sucesiva de los individuos mal conformados. Esta eliminación se efectúa principalmente por medio de la lucha por la existencia; en la cual los seres mal dotados son vencidos y suprimidos por los más fuertes e inteligentes. Las especies mejor apropiadas al medio en que viven, han reemplazado a las otras, y en estas especies mismas los individuos robustos e industriosos han tenido mayores probabilidades de perpetuar la raza; luego los socialistas que quieren establecer un equilibrio artificial entre los débiles y los fuertes, favoreciendo ello con la reproducción de los primeros, van contra las leyes naturales y solo pueden conseguir la degeneración de la especie humana”. Texto citado en LORENZO, 1886b, p. 58.

⁹⁹ ÁLVAREZ JUNCO, 1991, p. 144.

ello se apoya en una serie de argumentos tomados de la obra del socialista y librepensador francés Louis Dramard, *Transformisme et socialisme* (1882).¹⁰⁰ El argumento de Dramard (y de Anselmo Lorenzo) es claro: si la lucha no es el único, ni el principal mecanismo evolutivo de la especie humana, son falsas las teorías que tratan de apoyar en ella la explotación del hombre por el hombre.¹⁰¹ Un argumento que se vería decisivamente apoyado, si se demostrara, además, que la lucha no es el principal procedimiento evolutivo en el resto del reino animal:

Está demostrado, y esto por el mismo Haeckel, principal sostenedor de la teoría en cuestión, que los procedimientos evolucionistas de infinitas especies animales y vegetales son múltiples, frecuentemente antagónicos y difieren según los organismos y las circunstancias y el medio [...] la famosa lucha por la existencia tan invocada por aquellos que viviendo en la esfera del privilegio tienen aún el cinismo de proclamarlo como un derecho natural, no es más que uno de tantos modos practicado por las especies organizadas, y no el único, ni menos el más importante.¹⁰²

¹⁰⁰ El título completo ya es significativo: *Transformisme et socialisme. Concordance des principales revendications du socialisme contemporaine avec les corollaires de la théorie de l'évolution*. La existencia de la obra de Dramard pudo ser conocida por Lorenzo por medio de *La Revue Socialiste* (no hay que olvidar que Lorenzo tradujo en *Acracia* algunos fragmentos tomados de esta publicación). Una revista que se situaba dentro de la órbita del socialismo reformista (véase al respecto REBÉRIOUX, 1985, p. 209). Sin embargo, el propio Dramard se sitúa cerca del Partido Obrero de tendencia guesdista. DRAMARD, 1882, p. 24.

¹⁰¹ Lorenzo tomó como punto de referencia privilegiado de lo que él llamaba "superchería conservadora", un texto de Ernst Haeckel ya citado en 1886 tanto en *La Asociación* como en *Acracia*. El argumento haeckeliano, según Dramard, "reposa enteramente sobre la eliminación de los débiles por los fuertes, como procedimiento de perfeccionamiento de las especies". DRAMARD, 1882, p. 13. Por tanto, según este mismo autor —y como suscribe Lorenzo—, para que fueran ciertas las aseveraciones de Haeckel, "sería necesario probar: 1º Que la lucha es el único procedimiento para llegar al perfeccionamiento de la especie humana. 2º Que no puede existir otro alguno". LORENZO, 1890, p. 155. Cf. DRAMARD, 1882, p. 13.

¹⁰² LORENZO, 1890, p. 155. Cf. DRAMARD, 1882, pp. 13-14.

LIBREPENSAMIENTO, CATALANISMO POPULAR,
ANARCOLECTIVISMO Y DARWINISMO:
EL CASO DE JOSEP LLUNAS I PUJALS

Una de las publicaciones periódicas salidas de la tipografía La Academia más importantes fue *La Tramontana*,¹⁰³ que desempeñó un papel decisivo no sólo en el intento de proclamar la compatibilidad entre anarquismo, masonería y librepensamiento, sino también entre catalanismo de izquierdas y movimiento libertario. *La Tramontana*, dirigida por el gran hombre del anarcocolectivismo catalán, Josep Lluнас i Pujals, representaba la fracción más radical del librepensamiento catalán: decididamente ateo y materialista, pero a su vez con un fuerte compromiso social. En *La Tramontana* se preconizaba una lucha paralela contra el clericalismo y la burguesía. De hecho, se veía el librepensamiento como un instrumento de combate ideológico en favor de la revolución.¹⁰⁴ Menos conocido es el hecho de que en las páginas *La Tramontana* se hiciera uso de un lenguaje *spenceriano* —que se pretendía darwinista— a la hora de defender la ortodoxia anarcocolectivista frente al anarcocomunismo.

Sabemos que el debate entre anarcocomunistas y anarcocolectivistas, de una manera pública, toma carta de naturaleza en el Congreso de Sevilla de 1882 de la FTRE. Desde ese momento, el Consejo Federal, con sede en Barcelona, comenzó a desmarcarse de aquellos grupos anarquistas disidentes —como el de Los Desheredados— que desde Andalucía criticaban el asociacionismo colectivista, y defendían una mayor autonomía de los grupos locales y el comunismo anárquico.¹⁰⁵ En realidad, el foso que acabó por crearse entre comunistas y colectivistas había empezado a abrirse tiempo antes. La ruptura que se produjo entre anarcocolectivistas y anarcocomunistas en el Congreso de Verviers de 1877 de la AIT repercutió en España en

¹⁰³ Sobre *La Tramontana* véase OLIVÉ I SERRET, 1984, pp. 319-326.

¹⁰⁴ PALÁ MONCUSÍ, 2004, pp. 8-9.

¹⁰⁵ LIDA, 2010, p. 59.

pleno periodo de clandestinidad, aunque esta se mantuviera mayoritariamente en la ortodoxia colectivista.¹⁰⁶

Fuera de las fronteras españolas, el comunismo libertario empezó a difundirse a mediados de los años 1870, y en 1876 aparecen las primeras exposiciones teóricas. En 1877 Kropotkin hizo suya la nueva teoría, empezando a aparecer como una de sus cabezas más visibles en el ámbito internacional.¹⁰⁷ Lo cierto es que si en el Congreso de Verviers (1877) se generó una fuerte división respecto a la nueva teoría, en el secreto de Londres de 1881 ya se optaba claramente por el comunismo anárquico.¹⁰⁸ En realidad, la arribada del anarcocomunismo marca en cierta manera el cambio generacional en el liderazgo ácrata a mediados de los años 1870, tras la muerte de Bakunin en 1876. Se trata de una generación formada en el fuego de la clandestinidad —Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Elisée Reclus, entre otros— que comenzó a cuestionar lo que había sido elemento unificador del movimiento anarquista: la teoría colectivista basada en la idea de que tanto los instrumentos de trabajo como el producto debían estar en manos de aquellos que habían con-

¹⁰⁶ La discusión que se había originado en la AIT era conocida por la prensa internacional durante el periodo de la clandestinidad. Hay que tener en cuenta, además, tanto los viajes de líderes internacionales como Piotr Kropotkin a España en 1878, uno de los máximos defensores del comunismo anárquico, como los contactos que habían establecido algunos anarquistas españoles en el exterior. LIDA, 2010, pp. 53-54. Contactos que podían llegar a la amistad personal. García Viñas comenta en su correspondencia, por ejemplo, la visita que hizo a Kropotkin en La Chaux de Fonds —camino de Verviers—, donde el anarquista ruso le procuró "paternales cuidados" al haber sufrido García Viñas una intoxicación alimentaria. Cuando Kropotkin visitó Barcelona en 1878 solía comer en casa de Viñas. GARCÍA VIÑAS, 15.II.1929.

¹⁰⁷ Aunque no fuera el inventor, propiamente dicho, del comunismo libertario: CAHM, 1989, pp. 36-67.

¹⁰⁸ Agradezco a la profesora Clara Lida haberme proporcionado una breve síntesis de su trabajo en preparación sobre la clandestinidad (1874-1881) en España y sobre el debate entre anarcocomunismo y anarco-colectivismo, que ha sido especialmente esclarecedor. Ahora publicado en francés, LIDA, 2011, pp. 103-107; véase también su artículo en este volumen.

tribuido a crearlos con su esfuerzo bajo el lema: “De cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo”.

Los anarcocomunistas, sensibles a los importantes cambios económicos y tecnológicos que se estaban produciendo en la segunda mitad del XIX, afirmaban que dada la complejidad que técnica e industrial que alcanzaba la producción del momento era imposible determinar la proporción exacta del pago realizado por cada uno y el pago justo que se supone le correspondería. Para ellos el colectivismo supondría una vuelta al sistema capitalista de salarios y, es más, marginaría de la socialización del producto a muchos asalariados como jornaleros sin tierras, obreros que no poseían cualificación ni herramientas, mujeres trabajando en el hogar sin remuneración, por no hablar de los viejos y enfermos. Era necesario socializar los instrumentos de trabajo y del producto entre todos los miembros de la sociedad que contribuían a producirlo sin más distinción que sus capacidades. El reparto de la riqueza debiera realizarse según el criterio “de cada uno según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades”.¹⁰⁹

En España, sabemos que la resistencia de los colectivistas anarquistas al avance del comunismo libertario se hizo sentir hasta finales de los años 1880 cuando no a principios de los años 1890.¹¹⁰ En el caso de Cataluña, era el grupo de Gracia, el que a mediados de los 1880 comenzaba a defender de manera clara el anarcocomunismo. La difusión del anarcocomunismo en el área de Barcelona, sin embargo, parece que debe mucho más a la influencia directa o indirecta de las publicaciones internacionales controladas por Kropotkin, que a la actividad de dicho grupo.¹¹¹

¹⁰⁹ LIDA, 2010, pp. 51-52. Véase también ÁLVAREZ JUNCO, 1991, pp. 354-356; MADRID Y VENZA, 2001, pp. 48-63; ESENWEIN, 1989, pp. 98-116.

¹¹⁰ Alcanzando uno de sus puntos culminantes en la polémica entre *La Révolte* y *El Productor*: VIVES, 10.V.1927.

¹¹¹ Así se expresa Jaume Vives en una carta a Max Nettlau al respecto: “Más que las ideas y propaganda del Grupo de Gracia, lo que influyó en los compañeros de Barcelona, y muchos de España a que dejaran de llamarse colectivistas fue la lectura de *La Révolte*, *Les Temps Nouveaux* de París y *Freedom* de Londres”. VIVES, 15.VI.1927.

Llunas fue uno de sus más ardientes oponentes desde el campo colectivista. Y se opuso haciendo uso de un lenguaje en el que se movían las metáforas darwinianas. Así, Llunas mantiene que la necesidad de preservar la lucha por la existencia en la sociedad futura era el verdadero criterio de demarcación que diferenciaba lo que él consideraba como un sistema utópico —el anarco-comunismo— respecto a otro basado en la ciencia: el colectivismo anárquico. Ya en 1884 afirmaba la necesidad de mantener esta lucha en la sociedad posrevolucionaria para evitar la degeneración humana.¹¹² Unos años más tarde, en el Segundo Certamen Socialista (1890), justificaba tal afirmación desde un plano "sociobiológico". Para él, el combate por la vida "es fuente de vida y civilización", ya que "en la escala zoológica de todos los seres animados sólo han subsistido, se han ido perfeccionando y han ido cambiando su estructura inferior por otras sucesivamente más superiores, las especies que han resistido la lucha por la existencia [...] Y así mismo ha sucedido con el ser humano".¹¹³ ¿Pero qué podría asegurar la continuación de los benéficos efectos del *struggle for life* una vez consumada la revolución? No podía ser otra que la preservación de un estímulo que impulsara a los individuos a luchar, algo que en la sociedad futura se materializaba en dar cada uno el fruto de su propio esfuerzo.

Llunas veía como inconcebible una sociedad futura en la que el consumo se desvinculara del trabajo efectuado como —según él— pretendían los comunistas. Evidentemente esta era una forma de presentar la cuestión obviamente muy simplificada, puede que por afán polémico o por incomprensión de cuál era la cuestión de fondo real, ya que el problema central era tanto el producto del trabajo como su asignación. En todo caso, Llunas y otros colectivistas tenían poca fe en el "hombre nuevo". Para él, como para no pocos defensores del colectivismo anárquico,

¹¹² REDACCIÓN, 1884b, p. 2. En los años posteriores será muy explícito: "Aceptado el principio científico de la necesidad de la lucha por la existencia, y sabido que las pasiones son condición de vida y de progreso en la personalidad humana, no puede concebirse como bueno un sistema que tiende a anular las pasiones y a suprimir la lucha por la existencia". LLUNAS, 1892, p. 3.

¹¹³ LLUNAS, 1890, p. 335.

no había bastantes motivos para pensar que iba a cambiar mucho una naturaleza humana egoísta e inclinada a la holganza.¹¹⁴ Era por tanto una ingenuidad creer que los individuos trabajarían en la sociedad futura sin la presencia de algún tipo de aguijón que les impulsara a ello. Por otra parte, inadvertidamente o no, Lluñas coincidía con una de las objeciones más usuales que los darwinistas —en el sentido más laxo del término darwinista— hacían al socialismo.¹¹⁵ Como Lluñas, el supuesto archidarwinista social Herbert Spencer también consideraba que era necesario un aguijón, un estímulo que impulsara a los humanos a luchar, al ejercicio constante de la inteligencia y el dominio de sí mismos.

Existía, pues, cierta afinidad electiva entre el colectivismo biologizado del catalán Lluñas y el darwinismo *sui generis* de Herbert Spencer, al que algunos autores como Antonello Lavergata han preferido llamar “lamarckismo social”. La lucha para ambos no era primariamente el mecanismo responsable por el cual se acababa por eliminar a los individuos menos adaptados al medio —a la manera de Darwin— sino que era sobre todo concebida como “esfuerzo”.¹¹⁶ El premio a ese esfuerzo era la evolución, es decir, el mejoramiento progresivo de individuos y colectivos tanto desde un punto de vista físico como moral: esta es según Antonello Lavergata la idea subyacente del darwinismo social no sólo de Spencer, sino de William Graham Sumner y sus émulos. El concepto de lucha por la existencia como esfuerzo debe mu-

¹¹⁴ PIQUÉ I PADRÓ, 1989, p. 71. Álvarez Junco habla del “mayor pesimismo antropológico” de los anarcocolectivistas y de que solían pensar que “la naturaleza humana es ‘esencialmente egoísta’ e ‘inclinada a la holganza’”. ÁLVAREZ JUNCO, 1991, p. 362.

¹¹⁵ GIRÓN SIERRA, 2005, pp. 156-157.

¹¹⁶ En el caso de Spencer es bien patente toda una relectura de Malthus. Para él, la presión de la población por encima de los medios de subsistencia se constituía en un estímulo, una suerte de aguijón que demandaba el ejercicio constante de la inteligencia y del dominio sobre sí mismo, y por tanto, su desarrollo gradual. Además, la vida no es una lotería: los supervivientes son aquellos que manifiestan tener un poder de preservación superior frente a aquellos que no encontraron su lugar en el banquete de la naturaleza. El resultado de este esfuerzo de adaptación es una forma de humanidad superior: CONRY, 1987, p. 90; BECQUEMONT, 1992, pp. 142-143.

cho a una ancestral tradición occidental pluricentenaria que la precede: la moral del sacrificio, la idea de que si no existiera cierto nivel de frustración de sus necesidades, la humanidad vegetaría en la animalidad, no produciéndose ningún tipo de progreso en el proceso civilizatorio. Evidentemente, ese darwinismo social encaja perfectamente con la ética protestante del trabajo, lo cual permitía dotar de una dimensión moral al proceso evolutivo y su dureza.¹¹⁷ Pero uno se pregunta —creo que con razón— si dicha concepción del valor moral del trabajo no era algo ampliamente compartido —por otros motivos y en contextos culturales distintos— por obreros cualificados catalanes como Josep Lluñas.¹¹⁸ En realidad Lluñas y otros no hacían sino hacerse eco de una larga tradición de la cultura artesanal, donde la reivindicación de la “propiedad” del trabajo ocupaba un lugar importante.¹¹⁹ Por otro lado, la auténtica sacralización del trabajo, en tanto que actividad básica del hombre, era un valor ampliamente compartido por anarcocolectivistas y masones.¹²⁰

A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿LA VIEJA ALIANZA RESTAURADA? LIBREPENSAMIENTO, REPUBLICANISMO Y EVOLUCIONISMO EN LA ESCUELA MODERNA DE FERRER

Desde comienzos de los años 1890 aquellos anarquistas, como Josep Lluñas, interesados en la convergencia entre anarquismo, republicanismo y librepensamiento quedaron en franca minoría. Téngase en cuenta que desde hacía tiempo existían sectores

¹¹⁷ LA VERGATA, 2002, pp. 192-194.

¹¹⁸ Es muy ilustrativa la observación de Piqué i Padró al respecto, cuando afirma que parece como si para los anarcocolectivistas resultara insoportable visualizar una sociedad futura en la que el consumo fuera independiente del trabajo, provocando cierta angustia en los trabajadores cualificados. PIQUÉ I PADRÓ, 1989, p. 72. Dicho de otra manera, el que no se establezca dicha conexión era vista por estos trabajadores como una violación de una suerte de economía moral del trabajo.

¹¹⁹ LIDA, 1997, p. 6.

¹²⁰ SÁNCHEZ FERRÉ, 2008, vol. I, p. 229.

del movimiento libertario que entendían que el librepensamiento era un entretenimiento burgués o bien recelaban de la colaboración de un grupo de anarquistas significados con librepensadores y republicanos, lo cual era especialmente visible entre los anarcocomunistas, pero también en el importante núcleo de *El Productor*. El fracaso de la acción reivindicativa del Primero de Mayo de 1892, acabó por radicalizar las posiciones, desprestigiando no solo la actividad societaria, sino sobre todo el propio proyecto de colaboración con otras fuerzas burguesas. La situación, por lo demás, se hizo francamente imposible cuando se desencadenó la espiral de violencia terrorista/represión gubernamental de los años 1890 que culminó en el proceso de Montjuic. Quienes, como Lluñas, se opusieron a las acciones terroristas quedaron aislados. Como es sabido la represión no sólo se cebó en los anarquistas, sino que supuso la práctica desaparición del movimiento librepensador en Cataluña.¹²¹ Por otra parte, el desastre colonial de 1898 no vino a facilitar las cosas, ya que la masonería fue perseguida por su supuesta complicidad con los insurrectos.¹²² Ahora bien, la historia no parece acabar aquí.

A principios de siglo xx se diría que la vieja llama de la alianza entre librepensamiento, republicanismos más radical y anarquismo en cierta forma revive. Hablamos de la Escuela Moderna. Sin pretender que esa sea precisamente la clave que explique todo, lo cierto es que la referencia a ese vieja historia común de cierto grado de colaboración parece resultar especialmente útil ¿Se puede abordar con seriedad el proyecto educativo de Francesc Ferrer i Guardia¹²³ a principios del xx sin hacer referencia a la confluencia entre republicanismos, anarquismo y librepensamiento? ¿No es la figura de Francesc Ferrer Guardia

¹²¹ NETTLAU, 1969, p. 519; VICENTE IZQUIERDO, 1999b, pp. 69, 73, 79 y 83.

¹²² SÁNCHEZ FERRÉ, 2008, vol. II, p. 11.

¹²³ Sobre la biografía de Ferrer —y su proyecto pedagógico— existe una verdadera cascada bibliográfica que sería imposible resumir en una contribución de formato modesto como esta. Una de las aportaciones relativamente recientes más documentadas: AVILÉS FARRÉ, 2006.

—tan elusiva para la etiqueta política monolítica— mejor definida desde esta perspectiva?¹²⁴ ¿Es casual su marcada preferencia por el monismo evolucionista de Ernst Haeckel,¹²⁵ cosa ya presente desde el viejo librepensamiento de tiempos del Sexenio? ¿No sería este el verdadero *missing link* que nos permitiría comprender mejor la importante colaboración del evolucionista, destacado librepensador y republicano como Odón de Buen¹²⁶ en la Escuela Moderna?

Lo cierto es que esta es una línea de investigación en la que convendría profundizar. Tradicionalmente se ha destacado la vinculación de Ferrer con la masonería, pero la historiografía ha puesto en cuestión la importancia de ella respecto al carácter y objetivos de la Escuela Moderna, aunque no ha dejado también de subrayar la importancia que tuvieron los contactos establecidos por medio de ella.¹²⁷ Más clara parece su fuerte vinculación con el movimiento librepensador, que por aquellas fechas, por cierto, se acercaba en Barcelona al *lerrouxismo*.¹²⁸

¹²⁴ Véase al respecto AVILÉS FARRÉ, 2003, pp. 249-270.

¹²⁵ Las referencias a Ernst Haeckel en las publicaciones promovidas por Ferrer Guardia son numerosas. Véanse las Crónicas en 1902 de Tàrrida del Màrmol, en *La Huelga General* (números 9 y 10) y los fragmentos de Haeckel en el *Boletín de la Escuela Moderna* en 1902 (número 1), 1903 (números 4 y 7) y 1904 (número 5). Ernst Haeckel no sólo influyó intelectualmente en Ferrer, sino que llegaron a colaborar personalmente en proyectos como la Liga para la Educación Racional de la Infancia (CAMBRA I BASSOLS, 1981, pp. 56, 60 y 71-76). El anarquista y masón Anselmo Lorenzo, que participaba activamente en la Escuela Moderna, también cita a Haeckel por aquellos años. LORENZO, 1905, p.24.

¹²⁶ Odón de Buen era, por aquellas fechas, uno de los más conocidos librepensadores españoles, además de un respetado naturalista. AVILÉS FARRÉ, 2006, p. 106. Sus memorias son, hoy por hoy, la mejor fuente para entender su figura. BUEN, 2003. Por otra parte, los comentarios de Santos Casado sobre algunos paralelos de Odón de Buen con Ernst Haeckel —en especial en lo referente a la relación entre ciencia, popularización, y perfil sociopolítico— son especialmente iluminadores. CASADO DE OTAOLA, 2010, pp. 50-51.

¹²⁷ SOLÁ GUSSINYER, 2004, pp. 62-63; AVILÉS FARRÉ, 2006, pp. 87-88.

¹²⁸ SÁNCHEZ FERRÉ, 2008, vol. II, pp. 17-21 y 27-34; AVILÉS FARRÉ, 2003, pp. 252-258.

Desde el punto de vista del evolucionismo, y más allá de las veleidades neolamarckianas de la primera directora de la Escuela Moderna (la también librepensadora y masona Clémence Jacquinet),¹²⁹ cabe preguntarse sobre las implicaciones de que el grupo de Ferrer suscribiera casi unánimemente el monismo de Haeckel. Y más allá del grupo de Ferrer, la pregunta es si la impronta del evolucionismo haeckeliano en las fracciones más radicalizadas del librepensamiento desde tiempos del Sexenio, no tiene algo que ver con una hipotética tendencia de aquel, incluido el más radical, a adherirse a formas más o menos disfrazadas de panteísmo de cuño spinozista (cosa que sí es explícita en Haeckel.¹³⁰ como hemos visto al principio). O más aún, cabe preguntarse si ese panteísmo naturalista no encajaba de alguna forma con la idea ciertamente sacralizada que tenían algunos anarquistas de la Naturaleza de matriz ilustrada, en que esta aparece como un ente armónico, verdadero modelo de lo justo o lo injusto.¹³¹ Conviene, en todo caso, ser extremadamente prudentes. Si Darwin estuvo —y está— sometido a lecturas de lo más diverso, lo mismo puede decirse de Haeckel. No cabe duda de que un anarquista difícilmente compartiría la afirmación de un krausista como Salvador Sanpere i Miquel, quien “no veía en Haeckel cosa que no estuviera en Krause”.¹³² Agendas político-culturales distintas llevan a lecturas distintas. Es más que posible que no pocos anarquistas encontraran en los textos de Haeckel un formidable instrumento científico con el que fundamentar en sólidas bases científicas su ateísmo,¹³³ ig-

¹²⁹ Clémence Jacquinet haciendo una apología de Lamarck, llega a afirmar que “Darwin tuvo la suerte de ser traducido en francés por Clemencia Royer” y que “la obra filosófica [sic] de Darwin ha sido nefasta entre todas”. JACQUINET, 1904, p. 1.

¹³⁰ El que hubiera libertarios especialmente complejos teóricamente, como el grupo editor de *Natura*, que manifestaran sus críticas al monismo haeckeliano, indica que a principios del xx existían sectores que no acababan de sentirse cómodos con algo que consideraban en los límites de la Metafísica. REDACCIÓN, 1904, p. 320.

¹³¹ GIRÓN SIERRA, 2005, pp. 46-54.

¹³² SANPERE I MIQUEL, 1885, p. vii.

¹³³ Sobre las lecturas posibles de la obra de Haeckel, véase RICHARDS, 2008, p. 128.

norando todo lo que en el naturalista alemán apuntaba a una suerte de religión natural. Después de todo, los procesos de apropiación cultural pueden ser muy selectivos. En todo caso, no cabe duda que si hemos de entender más cabalmente el proceso de apropiación del darwinismo por parte de los anarquistas, ello pasa necesariamente por adquirir un conocimiento mucho más profundo del tipo de lectura que desarrollaron de un naturalista que ejerció en ellos una más que notable influencia.

REFERENCIAS

ABAD DE SANTILLÁN, Diego

- 1962 *Contribución a la historia del movimiento obrero español*. Puebla: Cajica.

ABELLÓ I GÜELL, Teresa

- 1987 *Les relacions internacionals de l'anarquisme càtala (1881-1914)*. Barcelona: Edicions 62.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro

- 1986 "Conceptos de librepensamiento: Aproximación histórica", *Áreas*, núm. 6, pp. 77-83.
- 2003 "Los masones españoles decimonónicos y la secularización de la enseñanza", *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 32-36, pp. 65-88.
- 2005 *La masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2005.

ÁLVAREZ JUNCO, José

- 1990 "Cultura popular y protesta política", en Jacques MAURICE, *Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España Contemporánea*. París: PUV, pp. 157-168.
- 1991 *La ideología política del anarquismo español 1869-1910*. Madrid: Siglo XXI de España.

AVILÉS FARRÉ, Juan

- 2003 "Republicanism, librepensamiento y revolución: la ideología de Francisco Ferrer Guardia", *Ayer*, núm. 49, pp. 249-270.
- 2006 *Francisco Ferrer Guardia: pedagogo, anarquista y mártir*. Madrid: Marcial Pons.

- BARRIO ALONSO, Ángeles
 2003 “Culturas obreras. 1890-1920”, en Jorge URÍA (ed.), *La cultura popular en la España contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 109-129.
- BECQUEMONT, Daniel
 1992 “Aspects du darwinisme social anglo-saxon”, en Patrick TORT, *Darwinisme et société*. París: PUF, pp. 137-160.
- BEER, Gillian de
 1986 “The Face of Nature: Anthropomorphic Elements in the Language of the Origin of Species”, en Ludmilla JORDANOVA (ed.), *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature*. Londres: Free Association Books, pp. 207-243.
- BENTON, Ted
 1982 “Social Darwinism and Socialist Darwinism in Germany, 1860 to 1900”, *Rivista di Filosofia*, núm. 22-23, pp. 79-121.
- BRÜCHER, Heinz
 1936 *Ernst Haeckels Bluts-und Geisteserbe. Eine kulturbiologische Monographie*. Múnich: J.F. Lehmanns Verlag.
- BÜCHNER, Ludwig
 1871a “Sección doctrinal. La teoría darwiniana. II”, *La Humanidad*, núm. 28, pp. 215-217.
 1871b “Sección doctrinal. La teoría darwiniana. VI”, *La Humanidad*, núm. 33, pp. 255-256.
 1871c “Sección doctrinal. La teoría darwiniana. XII”, *La Humanidad*, núm. 39, pp. 307-308.
 1871d “Sección doctrinal. La teoría darwiniana. XVI”, *La Humanidad*, núm. 44, pp. 347-348.
 1871e “Sección doctrinal. La teoría darwiniana. XVII”, *La Humanidad*, núm. 46, pp. 363-364.
 1871f “Sección doctrinal. La teoría darwiniana. XIX”, *La Humanidad*, núm. 47, pp. 371-372.
 1873 *Ensayos de filosofía y ciencia natural*, Málaga, Hijos de J. Taboadella.
 1878 *Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales*. Madrid: Librería de Fernando Fé.
- BUEN, Odón de
 2003 *Mis memorias (Zuera, 1863-Toulouse, 1939)*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico (CSIC).

- CAHM, Caroline
 1989 *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism, 1872-1886*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAMBRA I BASSOLS, Jordi
 1981 *Anarquismo y positivismo: el caso Ferrer*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- CASADO DE OTAOLA, Santos
 2010 *Naturaleza patria. Ciencia y sentimiento de la naturaleza en la España del regeneracionismo*. Madrid: Fundación Jorge Juan-Marcial Pons.
- CONRY, Ivette
 1987 *Darwin en perspective*. París: Vrin.
- CORSI, Pietro, y Paul WEINDLING
 1985 "Darwinism in Germany, France and Italy", en David KOHN (ed.), *The Darwinian Heritage*. Princeton: Princeton University Press, pp. 683-729.
- DRAMARD, Louis
 1882 *Transformisme et socialisme*. París: Bureaux du Proletaire.
- DUARTE MONTSERRAT, Àngel
 1989 *El republicanisme càtala a la fi del segle XIX*. Vic: Eumo.
- DURANT, John
 1985 "Darwinism and Divinity: A Century of Debate", en John DURANT (ed.), *Darwinism and Divinity*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 9-39.
- ESENWEIN George Richard
 1989 *Anarchist Ideology and the Working-Class Movement in Spain, 1868-1898*. Berkeley: University of California Press.
- EVANS, Richard J.
 1997 "In Search of German Social Darwinism. The History and the Historiography of a Concept", en M. BERG y G. CROCK (eds.), *Medicine and Modernity: Public Health and Medical Care in 19th and 20th Century Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55-79.
- FREEMAN, Dereck
 1974 "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer", *Current Anthropology*, vol. 15, núm. 3, pp. 211-234.
- GABRIEL, Pere
 1999a "Republicanism popular, socialismo, anarquismo y cultura política obrera en España (1860-1914)", en J. PANIA-

- GUA, J.A. PIQUERAS y V. SANZ (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente-UNED, pp. 211-222.
- 1999b “Pròleg”, en Manuel VICENTE IZQUIERDO, *Josep Lluнас i Pujals (1852-1905)*, *La Tramontana i el lliure pensament radical català*. Reus: Associació d'Estudis Reusencs, pp. 15-29.
- GARCÍA VIÑAS, José
 “Carta de José García Viñas a Max Nettlau” (ms.), 15 de febrero de 1929, en Max Nettlau Papers, núm. 1221, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis.
- G.S. y J.M.B.
 1871 “Crónica”, *La Humanidad Nueva*, núm. 6, p. 45.
- GASMAN, Daniel
 1971 *The Scientific Origins of National Socialism*. Nueva York: American Elsevier Press.
 1998 *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology*. Nueva York: Peter Lang.
- GIRÓN SIERRA, Álvaro
 2003 “Kropotkin between Lamarck and Darwin: The Impossible Synthesis”, *Asclepio*, núm. 55, pp. 189-213.
 2005 *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento obrero en España (1869-1914)*. Madrid: CSIC.
 2007 “¿Anarquía y darwinismo? Piotr Kropotkin en España (1882-1914)”, en Gustavo VALLEJO y Marisa MIRANDA (comps.), *Políticas del cuerpo: estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*. Buenos Aires: Siglo XXI-Editora Iberoamericana, pp. 171-198.
 2008 “Darwinismo y política”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núm. 70-71, pp. 141-160.
- GLICK, Thomas
 1982 *Darwin en España*. Barcelona: Península.
- GOMIS, Alberto, y Jaume JOSA
 2009 “Los primeros traductores de Darwin en España: Vizcarondo, Bartrina y Godínez”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 14, pp. 43-60.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Ángeles
 2003 “Masonería y modernización social: la transformación del obrero en ciudadano (1868-1931)”, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, núm. 32-36, pp. 89-116.

GREENE, John C.

1999 *Debating Darwin. Adventures of a Scholar*. Claremont: Regina Books.

GREGORIO, Mario di

1992 "Entre Méphistophélès et Luther: Ernst Haeckel", en Patrick TORT (ed.), *Darwinisme et société*. París: Presses Universitaires de France, pp. 239-283.

2005 *From here to Eternity. Ernst Haeckel and Scientific Faith*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

HAECKEL, Ernst

1878 "Teoría evolutiva de Goethe y Oken", *Revista Europea*, núm. 231, pp. 107-117.

1903 *Los enigmas del universo*. Valencia: Imprenta de El Pueblo.

ÍNIGUEZ, Miguel

2008 *Enciclopedia histórica del anarquismo español*. Vitoria: Asociación Isaac Puente.

JACQUINET, Clémence

1904 "Ciencia falsa", *El Productor*, núm. 59, p. 1.

KINNA, Ruth

1995 "Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historical Context", *International Review of Social History*, núm. 40, pp. 259-283.

LA VERGATA, Antonello

2002 "Darwinismo Sociale e Lamarckismo Sociale: «Lotta» e «Sforzo»", en Miguel Ángel PUIG SAMPER, *Evolucionismo y cultura. Darwinismo en Europa e Iberoamérica*. Madrid: Junta de Extremadura-Universidad Nacional Autónoma de México-Doce Calles, pp. 183-198.

LALOUETTE, Jacqueline

2001 *La libre pensée en France, 1848-1940*. París: Albin Michel.

LIDA, Clara E.

1971 "Educación anarquista en la España del ochocientos", *Revista de Occidente*, núm. 97, pp. 33-47.

1993 "Los discursos de la clandestinidad", *Historia Social*, núm. 17, pp. 63-74.

1997 "¿Qué son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX", *Historia Social*, núm. 27, pp. 3-21.

2003 "Hacia la clandestinidad anarquista. De la comuna de París a Alcoy", *Historia Social*, núm. 46, pp. 49-64.

- 2010 “La Primera Internacional en España, entre la organización pública y la clandestinidad (1869-1889)”, en Julián CASANOVA (coord.), *Tierra y libertad. Cien años de anarquismo en España*. Zaragoza: Crítica, pp. 33-59.
- 2011 *La mano negra. Anarchisme rural, sociétés clandestines et répression en Andalousie (1870-1888)*. París: Éditions L’Échapée.
- LIDIA, Palmiro de
- 1927a “Evocando el pasado”, *La Revista Blanca*, núm. 101, pp. 138-142.
- 1927b “Evocando el pasado (1886-1892)”, *La Revista Blanca*, núm. 103, pp. 210-214.
- LITRÁN, Cristóbal
- 1885 “Una carta”, *La Luz*, , núm. 1, pp. 3-4.
- 1886 “Reformas”, *La Luz*, núm. 20, pp. 1-2.
- LÖWY, Michael
- 1992 “L’affinité élective entre social-darwinisme et libéralisme. L’exemple des États-Unis à la fin du XIX siècle”, en Patrick TORT (ed.), *Darwinisme et société*. París: Presses Universitaires de France, pp. 161-167.
- LLUNAS, Josep
- 1890 “Bases científicas en que se funda el colectivismo”, en VV. AA., *Segundo Certamen Socialista*. Barcelona: La Academia, pp. 328-361.
- 1892 “Sobre anarquismo. Consideraciones a vuelo de pluma”, *La Tramontana*, núm. 566, pp. 2-3.
- LORENZO, Anselmo
- 1890 “La revolución es la paz”, en VV. AA., *Segundo Certamen Socialista*. Barcelona: La Academia, pp. 147-156.
- 1885a “Carácter social del librepensamiento”, *La Luz*, núm. 1, p. 1.
- 1885b “No hay dogma político”, *La Luz*, núm. 3, p. 1.
- 1886a “No hay dogma económico”, *La Luz*, núm. 5, p. 1.
- 1886b “Refutación de un sofisma”, *Acracia*, núm. 7, pp. 57-64
- 1904 “Pasado, presente y porvenir”, *La Revista Blanca*, núm. 149, pp. 129-135.
- 1905 *El banquete de la vida*. Barcelona: Imprenta Luz.
- 1974 *El proletariado militante*. Madrid: Alianza Editorial.
- MADRID, Francisco, y Claudio VENZA
- 2001 *Antología documental del anarquismo español*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, pp. 48-63.

MARTÍ BOSCA, José Vicente

- 2000 "Biografía de Gaspar Sentiñón Cerdaña: Datos y enigmas de un introductor de la medicina internacional en España", *Asclepio*, vol. 52, núm. 1, pp. 89-109.

MARTÍNEZ DE SAS, María Teresa, y Pelai PÀGES I BLANCH (coords.)

- 2000 *Diccionari biogràfic del moviment obrer als Països Catalans*, Edicions Universitat de Barcelona–Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

MONTSENY, Federica

- 1970 *Anselmo Lorenzo. El hombre y la obra*. Toulouse: Espoir.

MOORE, James R.

- 1986 "Socializing Darwinism: Historiography and the Fortunes of a Phrase", en Les LEVIDOW (ed.), *Science as Politics*. Londres: Free Association Books, pp. 38-80.
- 1991 "Deconstructing Darwinism: The Politics of Evolution in the 1860", *Journal of the History of Biology*, vol. 24, núm. 3, pp. 353-408.

MORALES MUÑOZ, Manuel

- 1989 *La memoria perdida: los primeros militantes obreros*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga.

MORATO, Juan José

- 1972 *Líderes del movimiento obrero español 1868-1921*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.

NETTLAU, Max

- 1969 *La Première Internationale en Espagne (1868-1888)*. Dordrecht: Reidel.

NIEVA, Teobaldo

- 1871 "Cartas a un deísta reformado", *La Humanidad*, núm. 6, pp. 42-44.

NÚÑEZ, Diego

- 1975 *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Túcar Ediciones.
- 1977 *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia.

OLIVÉ I SERRET, Enric

- 1984 "La Tramontana, periòdic vermell (1881-1893) i el nacionalisme de Josep Lluçmas i Pujals", *Estudios de Historia Social*, núm. 28-29, pp. 319-326.
- 1985 "El movimiento anarquista catalán y la masonería en el último tercio del siglo XIX. Anselmo Lorenzo y la logia Hijos del Trabajo", en José Antonio FERRER BENIMELI, *La*

masonería en la historia de España. Actas del I Symposium de metodología aplicada a la historia de la masonería española. Zaragoza: Diputación General de Aragón, pp. 131-151.

PALÀ MONCUSÍ, Albert

2004 “Sociabilité et libre-pensée en Catalogne (1860-1909)”, en VV. AA., *Séminaires du CRIDAF 2004-2005: La sociabilité dans tous ses états*: <<http://www.univ-paris13.fr/CRIDAF/TEXTES/PalaLibPens.pdf>>.

2005 “Entre el nou dogma i la llibertat de pensar. Ideologia i bases filosòfiques del primer lliurepensament català (1868-1874)”, *Cercles. Revista d'Història Cultural*, núm. 8, pp. 186-195.

PIQUÉ I PADRÓ, Jordi

1989 *Anarco-col·lectivisme i anarco-comunisme. La oposició de dues postures en el moviment anarquista català (1881-1891)*. Barcelona: Abadía de Montserrat.

PITTENGER, Mark

1993 *American Socialists and Evolutionary Thought*. Madison: The University of Wisconsin Press.

PUIG-SAMPER, Miguel Ángel

2009 “Haeckel en España”, en Heloisa BERTOL DOMINGUES, *Darwinismo, meio ambiente, sociedade*. São Paulo: Via Lettera, pp. 187-204.

REBÉRIOUX, Madeleine

1985 “El socialismo francés de 1871 a 1914”, en J. DROZ (dir.), *Historia general del socialismo. De 1875 a 1918*. Barcelona: Destino, pp. 178-321.

REDACCIÓN

1875 “Las ciencias al alcance del pueblo”, *La Revista Social*, núm. 114, p. 453.

1884a “Misceláneas doctrinales”, *La Federación Igualadina*, núm. 53, pp. 2-3.

1884b “A ‘El Obrero’”, *La Tramontana*, núm. 163, pp. 1-3.

1886a “Hijos del Trabajo”, *La Luz*, núm. 15, pp. 4-6.

1886b “Noticias”, *La Luz*, núm. 15, pp. 6-7.

1886c “Conferencias de La Luz”, *La Luz*, núm. 12, pp. 6-7.

1886d “Conferencias de La Luz”, *La Luz*, núm. 12, pp. 6-7.

1887a “En L'Ateneu dels senyors”, *La Tramontana*, núm. 305, pp. 2-3.

1887b “La demagogia burguesa”, *Acracia*, núm. 14, p. 184.

- 1904 "Letras de todas partes", *Natura*, núm. 20, p. 320.
- RICHARDS, Robert J.
 2008 *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ROYLE, Edward
 1980 *Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866-1915*. Manchester: Manchester University Press.
- ROURE, Conrado
 1925 *Recuerdos de mi larga vida*. Barcelona: Imp. Garrofé, tomo I.
- RUPP-EISENREICH, Britta
 1992 "Le darwinisme social en Allemagne", en Patrick TORT (ed.), *Darwinisme et société*. París: Presses Universitaires de France, pp. 169-236.
- SÁNCHEZ FERRÉ, Pere
 1985 "Anselmo Lorenzo, anarquista y masón", *Historia* 16, vol. 10, núm. 105, pp. 25-33.
 1987 "Biografía masónica de Rossend Arús", en José Antonio FERRER BENIMELI, *La masonería en la España del siglo XIX*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. 2, pp. 833-849.
 2008 *La maçoneria a Catalunya (1868-1947)*. Premià de Mar: Edicions Clavell.
- SANPERE I MIQUEL, Salvador
 1885 "Razón de esta traducción", en Ernst Haeckel, *Morfología general de los organismos*. Barcelona: Barris y Cia., pp. v-XVII.
- SENTIÑÓN, Gaspar
 1871 "Filosofía alemana", *La Humanidad*, núm. 12, pp. 92-93.
- SERRANO, Carlos
 1987 *Le tour du peuple. Crise nationale, mouvements populaires et populisme en Espagne (1890-1910)*. Madrid: Casa de Velázquez.
 1995 "Acracia, los anarquistas y la cultura", en Bert HOFMANN, Pere JOAN I TOUS Y Manfred TIETZ (eds.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*. Fráncfort del Meno-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, pp. 347-360.
- SOLÁ GUSSINYER, Pere
 2004 "El honor de los estados y el caso de los juicios paralelos en el caso de Ferrer Guardia. Un cuarto de siglo de historiografía sobre la «Escuela Moderna» de Barcelona", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 24, pp. 49-75.

TÁRRIDA DEL MÁRMOL, Fernando

- 1885 “El espiritismo”, *La Luz*, núm. 6, p. 2.
- 1886a “El espiritismo”, *La Luz*, núm. 14, p. 1.
- 1886b “El espiritismo”, *La Luz*, núm. 21, pp. 4-5.
- 1886c “El espiritismo”, *La Luz*, núm. 15, pp. 2-3.
- 1900 “Crónica científica”, *La Revista Blanca*, núm. 46, pp. 639-641.

TERMES, Josep

- 1972 *Anarquismo y sindicalismo en España. La primera Internacional (1864-1881)*. Barcelona: Ariel.

TODES, Daniel

- 1989 *Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*. Oxford: Oxford University Press.

VALL, Xavier

- 2005 “Pompeu Gener, un positivista darwinista contrario al naturalismo zoliano (colaboraciones en la prensa de Barcelona y Madrid)”, *Revista de Filología Románica*, vol. 25, pp. 313-335.

VICENTE IZQUIERDO, Manuel

- 1999a “Josep Lluнас i Pujals (1852-1905). Anarquismo, sindicalismo, colectivismo y librepensamiento”, *Historiar. Revista Trimestral de Historia*, vol. 3, pp. 39-57.
- 1999b *Josep Lluнас i Pujals (1852-1905) «La Tramontana» i el lliurepensament radical català*. Reus: Associació d'Estudis Reusencs.

VIVES, Jaume

- “Carta de Jaume Vives a Max Nettlau” (ms.), 10 de mayo de 1927, Max Nettlau Papers, núm. 1224, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis.
- “Carta de Jaume Vives a Max Nettlau” (ms.), 15 de junio de 1927, Max Nettlau Papers, núm. 1224, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis.

VUCINICH, Alexander

- 1988 *Darwin in Russian Thought*. Berkeley: University of California Press, pp. 346-354.

WEIKART, Richard

- 1998 *Socialist Darwinism. Evolution in German Socialist Thought from Marx to Bernstein*. San Francisco. Londres y Bethesda: International Scholar Publications.

WEINDLING, Paul

- 1989 "Ernst Haeckel, Darwinismus and the Secularization of Nature", en James R. MOORE (ed.), *History, Humanity and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

WEINGART, Peter

- 1995 "Struggle for Existence: Selection and Retention of a Metaphor", en Sabine MAASEN, Everett MENDELSON y Peter WEINGART (eds.), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*. Dordrecht: Kluwer, pp. 127-151.

YOUNG, Robert M.

- 1993 "Darwin's Metaphor and the Philosophy of Science", *Science as Culture*, núm. 3, pp. 357-403.

LAS PRÁCTICAS CULTURALES DEL ANARQUISMO ARGENTINO*

JUAN SURIANO

*Instituto de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de San Martín*

En la comuna anarquista el hombre huirá de las
tinieblas, se apartará de los sitios malsanos.

PIERRE QUIROULE, 1914

Como se plantea en el título, este trabajo aborda las prácticas culturales del anarquismo argentino aunque no se hará aquí un análisis detallado de dichas prácticas. Me interesa en particular analizar dos cuestiones de una índole ligeramente diferente: la primera se refiere a la importancia atribuida por el movimiento libertario argentino al proyecto cultural que representaba un paso cualitativamente superior al de la organización obrera aunque, por supuesto, ambas cuestiones estuvieran indisolublemente unidas. La segunda cuestión que quiero tratar es la relacionada con las dificultades que hallaron los difusores culturales anarquistas para llevar adelante su proyecto, pues la mayoría de sus iniciativas encontraría enormes problemas para plasmarse en la práctica y hallar eco entre aquellos a quienes se pretendía convertir en individuos libres.

* Este artículo se basa en algunos de los trabajos que he publicado en los últimos años: SURIANO, 2001, 2005, 2007 y 2009. Deseo agradecer a Clara Lida y Pablo Yankelevich la invitación a participar en el “Encuentro Iberoamericano: Cultura y práctica del anarquismo, desde sus orígenes hasta la primera Guerra Mundial”, realizado en El Colegio de México los días 23 y 24 de marzo de 2011. También agradezco los interesantes comentarios de José Moya, así como me han resultado sugerentes las intervenciones del resto de los participantes y los debates desarrollados durante el encuentro.

El anarquismo tuvo en Argentina una importante influencia en el mundo de los trabajadores urbanos de comienzos del siglo xx, especialmente entre los inmigrantes España e Italia de donde procedían también la mayoría de sus dirigentes.¹ Aunque lejos de la excepcional *performance* libertaria española, el movimiento anarquista argentino fue, quizá, uno de las más importantes de Latinoamérica. Desde la década de 1890 pero sobre todo durante los primeros años del siglo xx logró organizar a una porción significativa de los trabajadores contribuyendo a poner a discusión la cuestión social moderna en Argentina.² Si bien en ese espacio no estaban solos, pues lo compartían (y competían) con los socialistas, fueron los anarquistas quienes construyeron las organizaciones obreras más fuertes y dirigieron las huelgas más importantes porque supieron articular sus propias aspiraciones de cambio con las demandas de los sectores más necesitados que eran, sin duda, los trabajadores.³

Estos, en su mayoría inmigrantes ultramarinos u oriundos de las provincias del interior del país, se concentraban principalmente en las ciudades como Buenos Aires o Rosario y se hallaban en buena medida desamparados frente a la explotación patronal y las fluctuaciones del mercado de trabajo. Contaban solo con su capacidad de trabajo, sus ilusiones y la voluntad de superación. La necesidad de un espacio de contención se hacía más evidente cuando se frustraban sus aspiraciones de ascenso social, y si bien es cierto que el gremio y la sociedad de resistencia podían ofrecer la posibilidad de plantear sus reivindicaciones económicas más acuciantes, los círculos y centros culturales or-

¹ Sobre la influencia de los dirigentes libertarios españoles en el anarquismo argentino véase MOYA, 2010.

² A partir de 1910 comenzó un lento pero inexorable declive y hacia los años cuarenta el anarquismo prácticamente desapareció del escenario político e ideológico y se limitó a reapariciones esporádicas y poco significativas.

³ Sobre el rol del anarquismo en el movimiento obrero argentino véase OVIED, 1981.

ganizados por los anarquistas y los socialistas actuaban como lugares de encuentro y sociabilidad, como espacios de pertenencia y participación donde se diluía el individualismo y se perfilaba la acción colectiva. Si bien el punto de encuentro entre los anarquistas y los trabajadores se producía, especialmente en los momentos de conflicto, tanto en la sociedad de resistencia como en la huelga o en el mitin, era el ámbito del círculo en el que el discurso doctrinal libertario intentaba penetrar las mentes obreras.

El anarquismo pretendía educarlos y concientizarlos para transformar la sociedad y alcanzar la emancipación de los individuos. Sin embargo, se encontraron con obreros dispuestos a seguirlos y luchar por aquellas mejoras económicas que satisficieran su deseo de ascenso social y bienestar antes que luchar por la indefinida y lejana emancipación libertaria. Porque si la acción gremial anarquista era valorada, la aceptación de su proyecto por parte de los trabajadores se encontraba con enormes obstáculos para su concreción. En efecto, los propagandistas libertarios tuvieron grandes dificultades para incluirlos de manera orgánica en el entramado de una cultura alternativa debido, centralmente, a los inconvenientes hallados en la construcción de un sistema eficiente de intercambios simbólicos con los trabajadores. El problema central para el mundo libertario era cómo congeniar su deseo de cambio social y cultural con el deseo de mejoramiento material de los trabajadores, esto es, cómo convencerlos de que debían luchar y sacrificarse en aras de la construcción de una sociedad diferente.

Entonces, aunque es cierto que el anarquismo argentino ha sido reconocido principalmente por su robusta acción gremial, pues fue en ese campo en el que más se destacó, sus militantes intentaron desarrollar una estrategia que excediera los marcos de la acción gremial mediante la construcción de un proyecto cultural integral cuyo objeto central se orientaba a educar y transformar al individuo, tanto para combatir las injusticias de la sociedad capitalista como para articular un futuro venturoso en el que debería desaparecer todo rasgo de explotación, autaridad y poder político.

Una de las razones que explican la elección de esta estrategia de carácter cultural integral se debe a que el mensaje libertario se dirigía al individuo como tal, sin connotaciones de clase o de género. Esto es, se trataba de un discurso universalista cuya pretensión era integrar a todos los individuos (fueran hombres o mujeres, trabajadores o intelectuales) en el camino de la revolución y la transformación de la sociedad. El anarquismo, en la versión kropotkiana que predominaba en Argentina, a diferencia del resto del campo socialista e incluso del anarquismo colectivista bakuninista, manifestaba una clara heterodoxia clasista en la cual el hombre era, antes que miembro de una clase, un individuo. La definición de las clases o de la lucha de clases no era la cuestión más relevante en la doctrina libertaria que se basaba en la aspiración de unir a todos los sectores oprimidos para liberarlos de la explotación económica y social. En la constitución del sujeto social, a diferencia de lo que sostenía el marxismo, se ponía énfasis en las formas de opresión y no en las relaciones con los medios de producción, deslizándose de esta manera hacia una dimensión moralista y universalista que desplazaba la perspectiva de clase a un segundo plano aunque, paradójicamente, al empujar a los trabajadores hacia una conflictividad permanente se impulsaba en la práctica concreta del día a día la lucha de clases.

Esta concepción no centrada en la definición de clase recibía la influencia de diversos pensadores ácratas, pero especialmente era tributaria de las ideas de Kropotkin quien prestaba especial atención a la condena moral de la economía capitalista por encima de su análisis crítico. Así, la causa de las divisiones y desigualdades sociales se relacionaba más con la distancia cultural entre los sectores sociales que en el régimen de propiedad y de salarios, estableciendo una dualidad no entre clase obrera y clase burguesa sino entre pobres y ricos, explotados y explotadores, desheredados y privilegiados. Me parece muy sugerente la apreciación de José Álvarez Junco quien, al analizar las características principales del anarquismo español en la etapa entre 1870 y 1910, sostiene que “al introducirse el elemento ético-cultural entre los factores de opresión o desposesión se

añaden, como mínimo, dos variantes respecto del enfoque socialista clásico: por un lado se amplía el grupo de desposeídos [...] por otro lado no se considera que la situación se caracteriza por la progresiva polarización de las clase, sino por la creciente posibilidad de la superación de la tensión gracias a la inevitable ilustración de los oprimidos”.⁴ Por supuesto, la mayoría de ellos eran trabajadores y eran incluidos en el conjunto de los oprimidos. Este concepto, más abarcador, se adecuaba muy bien al de proletariado y es por eso que el mensaje universalista se dirigía casi exclusivamente a ellos.

En este sentido, la difusión de las ideas vinculadas con la doctrina libertaria era el arma esencial de los anarquistas para llevar adelante esa transformación y para ello desplegaron un amplio abanico de métodos tendientes a concretar en la práctica dicho proyecto. El corazón de esa iniciativa era el círculo o centro cultural pues desde allí se emitían los mensajes de libertad y emancipación individual y colectiva, a la vez que se elaboraban las prácticas culturales, desde la difusión de la “buena nueva” a través de la comunicación oral hasta la edición de multitud de publicaciones de todo tipo; desde la creación de bibliotecas y escuelas alternativas hasta la construcción de un espacio diferente dedicado al tiempo libre. El círculo era, entonces, un ámbito de educación, procesamiento y transformación de la cultura trabajadora, a partir del intercambio de experiencias individuales que debían transformarse en colectivas para poder perfilar una identidad común permeada por la doctrina anarquista. Desde allí debía combatirse a los principales agentes del enemigo que penetraban el hogar de los trabajadores, encarnados de manera central por la escuela pública (el estado) y la iglesia pues eran las instituciones que mantenían a los trabajadores en el oscurantismo. Así, la tarea primordial de los círculos se concentraba en instruir a los trabajadores para que estos pudieran superar “la miseria y la ignorancia, haciendo pedazos los sistemas y las creencias que sofocan nuestra existencia”.⁵

⁴ ÁLVAREZ JUNCO, 1976, t. 1, pp. 182-183.

⁵ *Capacidad revolucionaria...*, 1897, p. 10.

El crecimiento de los círculos se produjo de manera paralela al crecimiento urbano que trajo aparejado un incipiente desarrollo industrial y una notable expansión de los gremios de servicio, con el consecuente ensanchamiento del mundo del trabajo. Los centros libertarios se multiplicaron en las grandes ciudades como Buenos Aires o Rosario pero también en centros urbanos más pequeños, vinculados a las actividades agroexportadoras. Las reuniones organizadas por los grupos y los círculos se expandieron y aumentó la frecuencia de las reuniones, pero también se ampliaron los géneros que allí se representaban: a la edición de folletos, libros y periódicos, lecturas comentadas, asambleas y conferencias se agregaron la creación de bibliotecas, el dictado de clases y cursos, y, sobre todo las veladas que llegarían a ocupar un lugar central en las actividades culturales libertarias durante las primeras décadas del siglo xx. Las veladas eran funciones culturales integrales que se realizaban en grandes salones o teatros. Combinaban la actividad doctrinaria con la recreativa y se componían habitualmente de representaciones teatrales, declamaciones poéticas, conferencias, canto coral e himnos revolucionarios, funciones musicales y bailes familiares.

Sin duda estos ámbitos representaron, junto a la prensa periódica, el núcleo central desde donde se diseñaron las estrategias propagandísticas culturales del anarquismo argentino con el objeto de “preparar al proletariado para su emancipación y solidaridad moral e intelectual y para la lucha social”.⁶ Esta afirmación del Centro Internacional de Estudios Sociales era, en mayor o menor medida, un modelo seguido por la mayoría de los círculos libertarios y “preparar al proletariado” significaba instruirlo desde la perspectiva doctrinal del anarquismo para generar una visión alternativa destinada a cubrir todos los aspectos de la vida social y cultural, orientada hacia todos los integrantes del mundo del trabajo, ya fueran hombres, mujeres o niños.

La constitución de este entramado era una tarea ardua, que circulaba a contracorriente de los gustos culturales predomi-

⁶ *La Protesta Humana*, 24.IV.1901.

nantes entre los sectores populares; se realizaba en condiciones precarias, y se basaba por un lado en el esfuerzo, la voluntad y la certeza de quienes la realizaban y, por otro, en el fuerte sentimiento de solidaridad inherente a la acción militante que los llevaba a la convicción de que la unión fraternal de los hombres podría transformar el mundo. En este sentido los anarquistas locales estaban, también en este terreno, influidos por Kropotkin para quien el sentimiento moral solidario era inherente al ser humano y constituía el factor esencial por el cual un individuo desarrollaba la capacidad de libre iniciativa, cooperación y fraternidad. De manera opuesta a la teoría darwinista de la lucha por la supervivencia, la solidaridad entre los hombres era el motor del desarrollo humano y la garantía de su supervivencia.⁷ Era, entonces, un componente fundamental de la moral anarquista que se hallaba en la base de sus principios doctrinarios: “entre los fundamentos naturales de una sociedad libre —sostenía un dirigente local— hemos de incluir el principio de solidaridad, que abarca la idea de reciprocidad, el más bello concepto de justicia y fraternidad práctica”.⁸ En realidad, la solidaridad era el motor que ponía en movimiento la actividad libertaria local: permitía la edición y circulación de la prensa, el funcionamiento de los círculos o de las escuelas y también la constitución de redes, tanto locales como internacionales, de ayuda a los compañeros necesitados, fueran estos presos, enfermos o familiares de activistas fallecidos. La red solidaria que construyeron era amplia y abarcaba todos los niveles de su organización, y así como los periódicos y revistas se ocupaban de publicar en sus páginas los lugares y las fechas en que se realizaban los actos solidarios, en los círculos se organizaba e implementaba la mayoría de estas iniciativas.

⁷ KROPOTKIN, 1946

⁸ PELLICER PARAIRE, 1900, p. 43. Debe aclararse que las prácticas solidarias fueron un componente fundamental del activismo del campo socialista y de la izquierda en general. Esto implica que no han sido privativas del anarquismo aunque estos de destacaron por llevar al extremo las prácticas solidarias porque el concepto de solidaridad era un elemento central de su teoría en la construcción de la moral libertaria.

Claro que las prácticas solidarias destinadas a “ganar conciencias para el cambio social” presentaban algunos inconvenientes a las aspiraciones libertarias en el Buenos Aires de comienzos del siglo xx. Estaban, en principio, las diversidades nacionales y regionales de la sociedad que podían limitar las redes solidarias a los segmentos étnicos afines y, en ocasiones, existía el peligro de potenciales enfrentamientos y rivalidades de carácter nacional entre los mismos trabajadores.⁹ La misma diversidad y el carácter nuevo (recién llegados a la ciudad) de los trabajadores suponía una fragmentación de las tradiciones comunes. Además, se trataba de un mundo del trabajo inestable, casi volátil, debido al constante movimiento de sus integrantes tanto cambiando de lugar de trabajo como retornando a sus lugares de origen. También estaban aquellos que ascendían socialmente abandonando el mundo obrero y también el universo de la protesta. Entonces, el desafío que enfrentaban los militantes anarquistas era ¿cómo llevar adelante y practicar los principios solidarios para transformar al individuo en una sociedad urbana que presentaba todas estas cuestiones?

II

No tengo dudas de que los anarquistas efectuaron un esfuerzo descomunal para convertir a los individuos en hombres nuevos. Pusieron en marcha un proyecto cultural alternativo de carácter integral cuyo objetivo era impartir una nueva educación a los trabajadores y construir una nueva identidad con un contenido iluminista y racional y basado en una fuerte impugnación de la sociedad capitalista, en particular el autoritarismo, el patriotismo, el militarismo y el clericalismo. Confiaban decididamente en la capacidad de la razón para transformar la sociedad y eli-

⁹ Si bien no fue la impronta dominante, se produjeron algunos conflictos de carácter étnico en el puerto de Buenos Aires cuando las asociaciones patronales, con el permiso del gobierno, contrataron trabajadores nativos para reemplazar a los huelguistas dirigidos por los anarquistas, en su mayoría extranjeros.

minar la ignorancia popular. Esto es, el hombre podía mediante una educación alternativa tomar conciencia de las potencialidades liberadoras adormecidas por la explotación económica y el oscurantismo religioso. Demostraron una fe inquebrantable en la capacidad liberadora de las ideas racionalistas y de la ciencia que producirían en la sociedad futura igualdad, abundancia, confort, salud y felicidad. Si la educación libre emancipaba al individuo, el control de la ciencia y la tecnología le permitiría dominar el progreso.

Era por lo tanto necesario disputarle el monopolio del saber y de la educación al estado y a la iglesia y para ello decidieron llevar adelante variadas estrategias con el fin de propagar sus ideas. En primer lugar desarrollaron una profusa actividad destinada a editar y publicar folletos, revistas, periódicos y libros que, directa o indirectamente, difundieran los principales aspectos de la doctrina anarquista.¹⁰ Al igual que otros sectores del arco político e ideológico, le atribuían a la palabra escrita y, por supuesto a la lectura, atributos capaces de convencer y transformar a los individuos. Sabían también que en los ámbitos urbanos, especialmente en las grandes ciudades como Buenos Aires o Rosario, la circulación y el consumo de material escrito era realmente importante. Miles de textos de carácter comercial, ideológico, político o religioso se editaban anualmente y estaban al alcance de los sectores populares gracias a los precios económicos y al rápido avance de la alfabetización.

En este contexto, los difusores libertarios pretendían convertir el acto de la lectura de material doctrinario en un hecho público al alcance de los trabajadores y ello implicaba publicar una literatura de tipo ideológico, político y educativo no editada habitualmente por las empresas editoriales y que no figuraba en los anaqueles de las librerías y bibliotecas del circuito formal.¹¹

¹⁰ Tan importante como la palabra escrita era la palabra oral por eso las conferencias eran una formidable herramienta de difusión de las ideas utilizadas por todos los sectores políticos. Los anarquistas fueron incansables en esta tarea. Véase SURIANO, 2001, pp. 117-128.

¹¹ Debe aclararse que los anarquistas compartían este espacio alternativo con el socialismo, tan activo en materia editorial como aquellos. En

Con la excepción de los periódicos/diarios como *La Protesta Humana/La Protesta*, el más importante medio editado por el anarquismo a lo largo de toda su historia, en el que se combinaban notas en las que se explicaban los preceptos libertarios con las de información general,¹² la característica central de la producción editora libertaria fue la impronta doctrinaria universalista y de un elevado grado de abstracción. La mayoría de los folletos y libros publicados en Argentina eran traducciones de obras teóricas escritas por las figuras más relevantes del universo libertario como Pedro Kropotkin, Enrique Malatesta, Eliseo Reclus, Pedro Gori, Sebastián Faure, Jean Grave, Ricardo Mella, Carlos Cafiero o Anselmo Lorenzo entre otros. Junto a ellos unos pocos textos de producción local entre los que se destacan publicistas como Emilio Arana, Alberto Ghirardo o Félix Basterra. El extremado universalismo profesado por los anarquistas, incentivado por el excesivo cosmopolitismo de la sociedad porteña, los llevaba a subestimar la comprensión y explicación de las particularidades locales y seguramente por eso fueron muy escasos los textos dedicados a abordar las peculiaridades de la sociedad argentina desde un punto de vista teórico.¹³

numerosas ocasiones, especialmente en el campo literario o en cuestiones vinculadas al antimilitarismo, se publicaban textos cuyo interés era compartido por militantes de ambas tendencias.

¹² Sobre las características de la prensa libertaria argentina véase SURIANO, 2001, cap. V; también, ANAPIOS, 2011.

¹³ El movimiento anarquista argentino no contó entre sus filas con figuras de significativo relieve intelectual que hayan ejercido una influencia decisiva sobre sus camaradas. Pueden distinguirse dos niveles de activistas: por un lado, una amplia masa de propagandistas o militantes de base compuesta por trabajadores autodidactas que llevaron adelante su militancia en fábricas, talleres, el puerto, el transporte, casas de inquilinato y otros espacios públicos; poseían una escasa formación intelectual pero una fuerte convicción doctrinaria y una notable capacidad movilizadora. Por otro lado existía un grupo de mayor nivel educativo y significativamente más reducido encargado de organizar, difundir y motorizar las ideas libertarias a través de la prensa y la organización de las actividades culturales. Mientras en el primer grupo predominaban los extranjeros, en el segundo había una mayor presencia de difusores nativos aunque siempre en menor cantidad que los llegados de Europa. Este segundo grupo constituía algo

Es difícil mensurar el número aproximado de lectores ante una literatura tan árida para unos trabajadores que, en su mayoría, aunque hubieran adquirido los rudimentos básicos de la alfabetización no les debía resultar sencillo abordar dichos textos. No obstante esa fuerte impronta doctrinaria, la actividad editorial del anarquismo fue significativa aunque debieron superar otras dificultades como las financieras y la intermitente persecución policial. Contaban a su favor, paradójicamente, con el impulso alfabetizador estructurado por el estado argentino que difundía el hábito de la lectura y ampliaba el número de lectores, y también se favorecían con la libertad de prensa existente entonces y el bajo costo de las publicaciones. Los anarquistas encararon la empresa editorial como todo lo que hacían: con espontaneidad, voluntarismo, convicción e improvisación. Lanzaron y difundieron entre el público lector popular una masa de literatura doctrinal más que importante aunque resulta imposible determinar con cierta exactitud tiradas y ventas. De los escasos datos suministrados por la propia prensa libertaria podríamos estimar entre 20 y 40 000 ejemplares anuales. La cifra puede parecer insignificante si se la compara con la circulación de una literatura “pasatista” como el género gauchesco,¹⁴ pero lo es menos si se repara en el carácter abstracto de la prosa doctrinaria cuyo mensaje se centraba en las críticas a las nociones de autoridad, de la ley, del patriotismo, del militarismo y del estado; de representación política y el parlamentarismo; en fin, de la libertad del hombre, y de la lucha y el sacrificio para alcanzar esa libertad. En definitiva, de lo que hablaban esos textos era de la concepción del mundo sustentada por los anarquistas y de la búsqueda de una sociedad mejor.

Ahora bien, para inculcar esas ideas a los individuos no alcanzaba con editar libros y folletos, publicar periódicos o dic-

parecido a un núcleo de intelectuales orgánicos (no vinculados a un partido sino a un círculo o un periódico) que interpretaban y transmitían las ideas de los grandes pensadores ácratas.

¹⁴ Desde la primera edición en 1872 de *El gaucho Martín Fierro* la literatura gauchesca tuvo un impresionante éxito de ventas y hacia fines del siglo XIX las decenas de folletos que se editaban lo hacían con tiradas que a veces superaban los 50 000 ejemplares. Véase PRIETO, 1988, pp. 52-82.

tar conferencias, había que educarlos. Se trataba de una compleja tarea que debía tener su inicio desde la misma niñez para que los hombres adquirieran los conocimientos indispensables para no contaminarse con las ideas patrióticas y nacionalistas o de respeto a la autoridad impartida por la educación oficial. También implicaba combatir la concepción religiosa que entraba en los hogares proletarios por medio de la acción de la iglesia. Tarea ardua si se tiene en cuenta que las tradiciones religiosas se arrastraban de generación en generación desde hacía siglos y ejercían su enorme influencia sobre la inmensa mayoría de la sociedad. La puesta en marcha de un proyecto educativo implicaba, consecuentemente, instruir a los hombres para liberarlos de la opresión y la ignorancia, así como también se trataba de un intento de construcción de la identidad de los trabajadores.

Aunque para muchos militantes la educación alternativa se convertía en una cuestión estratégica central debe aclararse que dentro del movimiento libertario no todos compartían la idea de poner formalmente en marcha un proyecto educador. En el heterogéneo movimiento anarquista nadie cuestionaba el rol liberador de la educación pero existían sectores que, influidos originalmente por el pensamiento de Bakunin, privilegiaban una estrategia diferente. Para ellos, la tarea central consistía en organizar por gremios a los trabajadores con el objeto de golpear sistemáticamente al capitalismo mediante una sucesión de huelgas parciales y generales que acabarían destruyéndolo con una insurrección generalizada del conjunto de los oprimidos. Esta concepción no subestimaba el papel cumplido por la educación en el proceso de emancipación de los trabajadores, pero la relegaba “para el día después de la revolución”, pues consideraba imposible impartir una educación alternativa en la sociedad capitalista, porque la acción y la conducta de los hombres eran “productos de la vida natural y social, de las condiciones físicas y sociales del medio en que ha nacido cada individuo y en el que continúa desarrollándose”. En todo caso aceptaban dotar a los oprimidos de conocimientos básicos para comprender las perversiones del sistema capitalista. Pero educar a un individuo

de manera alternativa desde la niñez implicaba crear condiciones de igualdad y para ello había que “moralizar su medio social”.¹⁵ Esto es, primero emanciparlo y luego instruirlo.

En cambio, el sector que impulsó la experiencia educacionista era tributario principalmente de las ideas de Francisco Ferrer i Guardia y de la práctica de la Escuela Moderna de Barcelona.¹⁶ Creía que solo transformando de manera radical al individuo mediante una educación racional sería posible llevar adelante el cambio social. Ferrer retomaba la idea rousseauniana de bondad natural (el niño es bueno por naturaleza) y proponía que el individuo podía y debía cambiar en el seno del sistema a partir de una experiencia pedagógica revolucionaria, por eso debía ser educado libremente y sin coacciones al margen de la educación oficial y del confesionalismo que pretendían formar hombres sumisos y sin espíritu crítico. Para ello se propuso la creación y difusión de las escuelas racionales con el propósito de impartir a los niños desde un comienzo las ideas de ciencia, libertad y solidaridad. Siguiendo al educador catalán, sus émulos locales pensaban que el verdadero objetivo de la causa libertaria era servirse de la escuela alternativa como la herramienta más contundente para lograr la emancipación moral e intelectual de los trabajadores. Una emancipación que debía ser colectiva en su meta final, aun cuando la decisión de asumir este proceso era una cuestión personal y voluntaria de cada hombre, que debía tomar conciencia que permanecer en la ignorancia lo dejaba inerte a la influencia de la iglesia y del estado. Desde este punto de vista, la difusión de la escuela racional le permitiría al niño llegar al conocimiento del origen de las desigualdades económicas y tomar conciencia de las falacias de la sociedad burguesa como la religión, la patria y la política.

En la Argentina, la concepción bakunista, partidaria del cambio abrupto y violento de la sociedad, estaba fuertemente arraigada entre los militantes gremiales que privilegiaban orga-

¹⁵ BAKUNIN, 1979, p. 57.

¹⁶ Sobre la notable experiencia de la educación libertaria en España, véase SOLÁ, 1978, y LIDA, 1971.

nizar a los trabajadores y dedicar sus mayores esfuerzos a la construcción y desarrollo de la Federación Obrera Argentina, creada en 1901. Aunque en cada congreso de la Federación se reivindicara la necesidad de educar a todos los trabajadores, los delegados gremiales manifestaron escasa preocupación por impulsar un proyecto educativo integral y, sin duda, esta actitud debilitó la experiencia llevada adelante por un pequeño grupo de pedagogos a partir de fines del siglo XIX. Esta práctica se basó en la creación de escuelas libres y laicas en las cuales se impartían programas basados en los principios de la educación libre, racional e integral, alternativos a los contenidos impartidos por la escuela oficial.¹⁷ Más allá de algunas experiencias notables (compartidas con otros sectores del campo progresista)¹⁸ como la Escuela Laica de Lanús, la Escuela Moderna de Buenos Aires, la formación de la Liga de Educación Racionalista en 1912; la publicación de periódicos como *Francisco Ferrer* (1911), *La Escuela Popular* (1912-1914) y el *Boletín de la Liga Racionalista* (1914-1915), o la presencia de educadores como Julio Barcos, el anarquismo argentino encontraría grandes dificultades para la concreción de un proyecto educativo de cierta envergadura. Si bien es cierto que las ideas pedagógicas racionales y laicas influyeron en numerosos educadores y proyectos pedagógicos a lo largo del siglo XX, la experiencia educativa específicamente libertaria fue fragmentaria y no recibió el apoyo esperado por sus impulsores. También fueron escasas las escuelas como fueron pocos los alumnos, que casi no disponían de material didáctico, y el cuerpo de maestros y profesores era excesivamente limitado y poco competente.

¹⁷ Sobre la experiencia educativa argentina véanse BARRANCOS, 1990; DISTÉFANO, 2010, y SURIANO, 2001, cap. VI.

¹⁸ Desde un punto de vista general podría afirmarse que las concepciones pedagógicas del anarquismo argentino no se diferenciaban demasiado de un conjunto de ideas educacionistas circulantes en lo que podríamos denominar campo progresista desde mediados del siglo XIX. Estas concepciones encontraban sus raíces en la época de la Ilustración y partían de Rousseau, se retomaban con el pedagogo inglés Reddie, con Paul Robin y lógicamente encontraban su punto culminante con Francisco Ferrer. Todos ellos compartían la idea de colocar a la educación como elemento principal de la liberación individual.

Los obstáculos con los que se toparon los noveles educadores libertarios eran variados. En primer lugar debe considerarse que, a diferencia de la experiencia española, en Argentina existía una fuerte presencia de la educación estatal que operaba con eficacia sobre la identidad popular no sólo inculcando el idioma y los símbolos nacionales sino también actuando como un poderoso aliciente para el ascenso social. Es cierto que el sistema educativo aún estaba en construcción y tenía zonas vacías y conflictivas, pero es redundante insistir sobre el indudable éxito (práctico y simbólico) de la alfabetización oficial debido tanto a los resultados obtenidos como al importante grado de aceptación logrado en la población. La sociedad urbana de entonces estaba compuesta por una importante porción de inmigrantes a quienes la escuela pública ofrecía una doble estrategia de inserción social: por un lado, por medio de su filosofía del progreso les brindaba a los individuos los elementos ideológicos para encarar el ascenso social; por otro, la difusión del idioma y la simbología nacional les otorgaba herramientas de asimilación con la población nativa. De alguna manera, la importancia de la escuela pública para numerosos trabajadores sobrepasaba la mera alfabetización y se constituía en una eficaz herramienta de integración social.

El gran dilema que se le planteaba al anarquismo radicaba en saber si su propuesta educativa ofrecía algo nuevo y, a la vez, deseable para esos trabajadores. En este punto me parece que no hubo una demanda social significativa de una educación progresista alternativa a la ofrecida por la escuela pública, ni tampoco parece haber sido atractiva la precaria y modesta oferta de los anarquistas. Ni siquiera parece haber atraído a los propios militantes libertarios pues si hacia fines de la primera década del siglo xx existían en Buenos Aires, según cálculos policiales, entre 5 y 6 000 activistas y las escuelas libertarias existentes no superaban los tres centenares de alumnos, es evidente que la experiencia educativa alternativa no llegaba a convencer a los propios militantes para que sus hijos asistieran a sus escuelas.

III

La emisión del mensaje libertario encontró también grandes dificultades para lograr la adhesión popular a sus propuestas culturales vinculadas al uso del tiempo libre. Su oferta teatral, musical y recreativa respondía más al modelo del productor y del espectador culto y educado proveniente de la cultura letrada y resignificado por la concepción libertaria que a los modelos de la cultura popular, aunque en realidad sería más justo plantear que la cultura libertaria se ubicaba en el complejo cruce de ambas expresiones, que trataba de influir sobre ellas y a la vez era influida por ellas. En este punto me interesa plantear algunas ideas en torno a la compleja relación entre anarquismo, trabajadores y cultura popular en torno al primer centenario.

Antes de avanzar en este tema es atinado efectuar una breve referencia a la cultura popular. No me interesa aquí apoyar alguna de las definiciones conceptuales circulantes sobre cultura popular sino más bien pensar con qué expresiones de esta dialogaba o entraba en tensión el anarquismo argentino. En este sentido la cultura popular en torno a comienzos del siglo xx englobaba una serie de expresiones que abarcaba tanto cuestiones de sociabilidad como formas concretas de uso del tiempo libre por parte de los trabajadores. Estas expresiones remiten a las formas espontáneas de cultura popular, es decir aquellas que producían los propios sujetos que creaban y resignificaban elementos de distintas tradiciones, así como también las que les llegaban desde fuera producto de una diversidad de emprendimientos culturales. En este sentido, la cultura popular estaría moldeada por la prensa, el cine, la literatura, el teatro, el circo, las fiestas y las propias tradiciones. Revel nos advierte sobre las dificultades en el uso del concepto “cultura popular” cuando se la contrapone de manera tajante a la cultura erudita, esto es articulando pares antagónicos como popular/erudito, popular/élite, que darían lugar a una calificación del tipo prácticas anárquicas/prácticas autorizadas para llegar a una calificación social: la cultura popular expresa al pueblo y la erudita a la élite. En lugar de cosificar el uso de estos conceptos este autor propone

rastrear y buscar huellas en las “prácticas culturales distintivas” que “son sociales: en consecuencia, se llevan a cabo en estrategias de competencias (o de solidaridad), en el marco de jerarquía de conflictos (o de alianzas) que existen entre los diversos grupos sociales. Pero se definen unas con relación a las otras, y definen sus objetos en el interior de un campo propio, el campo cultural, en cuyo interior se constituyen los efectos de jerarquización, de antagonismo, de competencia”.¹⁹ Esta definición rechaza la formación de campos en términos antagónicos y se acerca a la idea de “campo de tensión” postulado por Stuart Hall.²⁰ De esta forma el campo de la cultura popular es un espacio en el que los actores están relacionados entre sí y, a la vez, son autónomos, se definen unos respecto a los otros, disputan espacios y también identidades.

Es importante recalcar que ya en este momento Buenos Aires era una ciudad donde el ocio y la recreación de los trabajadores se había convertido en una preocupación de diversos sectores: reformistas liberales, católicos sociales, funcionarios estatales, médicos higienistas, así como socialistas y anarquistas intentaban desde perspectivas modélicas diferentes encuadrar de alguna manera la sociabilidad popular en el ámbito público, pues era uno de los espacios donde se definía la conducta de los individuos. Si bien es cierto que los trabajadores aún realizaban largas jornadas de trabajo y, como sostiene Gareth Jones, “el tiempo del ocio está claramente condicionado por el tipo y el horario de trabajo”,²¹ es importante señalar que los trabajadores y sus familias participaban de diversas formas en actividades recreativas.

Tuvieran más o menos confort, más o menos privaciones todos necesitaban satisfacer ciertas necesidades de sociabilidad, esparcimiento y descanso. En este sentido, ocupaban el tiempo libre en diversas formas de actividades, fueran estas espontáneas o inducidas. Las familias disfrutaban la calle, el patio del

¹⁹ REVEL, 2005, p. 113.

²⁰ HALL, 1984, p. 96.

²¹ JONES, 1989, p. 83.

conventillo (casas colectivas, vecindades), paseaban por parques y plazas, y hacían jornadas campestres (picnics, días de campo); los hombres visitaban los cafés y los despachos de bebidas así como también cabarets y garitos (legales o no). Sin distinción de género participaban en actos patrióticos, de colectividades y sindicales. En este momento comenzó a extenderse la asistencia popular a circos, teatros y otro tipo de representaciones que se convirtieron en propuestas cada vez más atractivas y posibles para los trabajadores y sus familias. Las cifras son contundentes: si en 1900 asistió un millón y medio de personas a espectáculos públicos que ofrecían óperas, operetas, zarzuelas, comedias, dramas, funciones de circo o cinematográficas, en 1909 esa cifra se elevó a ocho millones y medio de espectadores.²² Aunque no disponemos de una desagregación por sectores sociales, las fuentes cualitativas son claras en cuanto a la fuerte participación popular. Sin duda estos datos reflejan el impresionante crecimiento de la población, pero fundamentalmente el despegue de la propia industria cultural que no piensa solo en el público de élite sino también en construir un público popular.

Pero había otro tipo de manifestaciones populares que conataban la adhesión masiva de los sectores populares. Me refiero tanto a las actividades desarrolladas por los centros criollistas, que tan brillantemente ha mostrado Adolfo Prieto,²³ como a los festejos del carnaval. Me detendré en este último pues resulta un buen ejemplo de la fuerte tensión provocada por esta expresión de la cultura popular en las concepciones libertarias de lo que debía ser la diversión sana y racional de los trabajadores. Si bien no alcanzaban la envergadura que adquirieron en Brasil, las fiestas de carnaval eran sin duda las celebraciones lúdicas más populares del Buenos Aires de comienzos del siglo xx en las que participaban miles y miles de personas cada año.²⁴ Nativos

²² *Censo General...*, 1910, t. II, pp. 358-359.

²³ PRIETO, 1988.

²⁴ "A fines del siglo XIX y primeras décadas de 1900 los desfiles de carnaval sobran y alcanzaron su máxima popularidad. Los había en casi todas las calles principales de Buenos Aires. También en las ciudades ale-

y extranjeros, obreros y sectores más elevados en la escala social se mezclaban confundidos detrás de los disfraces, cada vez más teñidos por el aire rural y moreirista impuesto por la abundante y prolífica literatura criollista.²⁵ Aunque seguramente muchos militantes libertarios debieron participar de estas fiestas, el mensaje anarquista combatía casi todas las manifestaciones de la cultura popular y, de manera particular, el carnaval.

El anarquismo, como se ha dicho, era sin duda la formación política e ideológica de mayor predicamento entre los trabajadores e intentaba crear una cultura alternativa tanto a la de las élites como a la popular, aun cuando para articular esa alternativa se basara en gran medida en elementos provenientes de la cultura erudita. El anarquismo pretendía transformar a los individuos para crear un mundo mejor pero su proyecto cultural, si bien sencillo en términos de sus postulados, era complejo y conflictivo por el fuerte condicionamiento de los diversos elementos que tensionaban su relación con los trabajadores y los sectores populares en general.

Precisamente, fue sobre el carnaval donde los anarquistas concentraron buena parte de sus diferencias con algunas expresiones de la cultura popular y donde aparece con mayor claridad la resistencia a aceptar ciertas formas de diversión popular y su intento por delimitarlas, por establecer fronteras éticas dentro de las cuales debía transcurrir el espacio lúdico del tiempo libre del trabajador. La interpretación libertaria del carnaval es sintomática de sus desencuentros con los gustos populares y con la propia cultura popular, extensivos a otras expresiones de este campo como el circo, el sainete, la lucha, las manifestacio-

dañas. Predominaban en el Centro, pero los había en Flores, en Belgrano, Barracas, La Boca, Parque Patricios. También en el resto del Gran Buenos Aires. Uno muy importante era el de San Fernando, y se destacaban los de Adrogué, Lomas de Zamora, Avellaneda, Morón y San Isidro, este último curso se llevaba a cabo en las calles Cosme Beccar, Belgrano, 9 de julio, 25 de mayo, hasta Primera Junta". CAGLIANI, 2000.

²⁵ Adolfo Prieto sostiene que el criollismo fue el corazón de la fiesta carnavalesca desde la década del ochenta hasta el periodo comprendido entre los centenarios de 1910 y 1916. Véase PRIETO, 1988, pp. 146-157.

nes criollistas y poco más tarde el cine y el fútbol. En este contexto, el anarquismo combatía el sentido profundo del carnaval pues concebía un modelo de diversión deseable relacionado con su ferviente y acrítica adhesión a la razón y, en este sentido, esta fiesta representaba precisamente lo contrario de sus aspiraciones pues era percibida como una manifestación de absoluta irracionalidad, “cuando el dios Momo impera, la diosa Razón se ruboriza y esconde su impotencia entre las telarañas que ensucian los volúmenes de las bibliotecas”.²⁶ Más aún, se interpretaba al carnaval como una fiesta de los sentidos liberados del peso de la razón, que paralizaba el sentido de la lógica, anulaba la facultad reflexiva del individuo y el sentido moral.

Esta visión se combinaba con la interpretación del carnaval como una manifestación rudimentaria de diversión, vinculada a una forma atávica y a una regresión al pasado, cuyo origen se remontaba a los tiempos de desenfadada corrupción representada por las fiestas paganas de las saturnales del Imperio romano. Entonces, el carnaval era además de irracional también un producto de la tradición y “cuando manda la tradición, pierde el sentido común”.²⁷ La ausencia de racionalidad y de sentido común eran elementos suficientes para merecer el anatema libertario. Desde un costado ético, con una fuerte dosis de puritanismo, se impugnaba el carnaval por pecaminoso, por fomentar en los trabajadores todo lo negativo (conductas irracionales) del ser humano que cedía al desenfreno, amparado por el anonimato brindado por la máscara y el disfraz. Era una forma de diversión que convertía a los individuos en masa irracional y no pensante.

A los anarquistas les indignaba que el pueblo participara en estas fiestas y se lanzara alegremente al placer y al vicio desviando preciosas energías que debían servir a la causa emancipatoria. De allí a la degradación moral había un paso. Con una mirada prejuiciosa no muy lejana de la de los escritores naturalistas del periodo y seguramente compartida por moralistas más con-

²⁶ *La Protesta Humana*, 20.II.1898.

²⁷ *Ibid.*

servadores, encontraban al carnaval culpable de la “caída” de muchas jóvenes en la prostitución: “nosotros vemos muchísimas infelices jóvenes que después de haber resistido por mucho tiempo las tentaciones de algún reptil venenoso, concurren a estas fiestas descotadas y medios desnudas, haciendo alarde de sus naturales bellezas, y con la máxima desvergüenza, imitar las obscenas posiciones, como cualquier ramera, y tras la danza y los efectos de los licores, ebrias de las melodiosas palabras de un cualquier galeno de ocasión, ceder y arrojarse de lleno en el fango del embrutecimiento y de la prostitución”.²⁸ La interpretación es clara: el carnaval atraía y reunía todas las lacras sociales (lujuria, prostitución, banalidad, alcoholismo, ignorancia) contribuyendo a impedir la racionalización de las conductas y, consecuentemente, a dilapidar las energías revolucionarias.

Aunque en la práctica no siempre coincidieran con esta imagen, los anarquistas se veían a sí mismos como una vanguardia educada, racional, equilibrada e inteligente. Como tal, no toleraban la adhesión popular a un festejo considerado en extremo irracional como el carnaval y, entonces, afloraba en su discurso un profundo desprecio por las masas ignorantes debido a la natural inclinación de estas a abonar los sentidos y no engrosar las filas de los concurrentes a las veladas organizadas por los círculos. No ahorrabán calificativos negativos para unas masas consideradas como “eternos ilotas, gente inculta y grosera, multitud inconsciente y de fácil arrastre, ebrios consuetudinarios... obreros sumisos y apocados... tísicas obreritas que la fábrica agostó”.²⁹

Esta retórica expresiva del divorcio con ciertas inclinaciones populares no aparecía sólo respecto al carnaval u otro tipo de diversiones, sino cada vez que sus propuestas eran abandonadas o ignoradas por las masas. Ocurría con los trabajadores que “desertaban” de la huelga, con los que concurrían a la taberna o con quienes asistían a espectáculos patrios. En el caso del carnaval no concebían la adhesión de los trabajadores hacia

²⁸ *El Rebelde*, 19.II.1899.

²⁹ *La Fusta*, 22.III.1910.

esta forma de esparcimiento, pues después de la catarsis provocada por una supuesta diversión desenfrenada, retornaban “sumisos a la fábrica o al taller para ser explotados impunemente”.³⁰ Extremando esta línea de análisis pensaban que no sólo los empresarios se favorecían con esta situación, también el gobierno y la iglesia, que eran “los primeros en estimular estas bacanales, sabiendo muy bien que para dominar al pueblo se hace necesario las tres fatales palabras y estas son: hambre, fiestas y horcas”.³¹ Parece obvio, los anarquistas consideraban al carnaval como un elemento que contribuía a reforzar la dominación ejercida por las clases gobernantes.

El análisis mecanicista les impedía percibir que en las fiestas carnavalescas convivían elementos de reforzamiento del sistema, así como también manifestaciones subversivas y contestatarias, denominados por algunos autores “ritos de inversión” pues en el carnaval, en la experiencia del disfraz, de la máscara se perdían las señales de identidad.³² Las personas que se disfrazaban experimentaban situaciones intensas por la transformación radical que el enmascaramiento de su aspecto exterior producía también en su interior y les permitía, durante estas representaciones, en una suerte de representación contra-teatral, castigar, insultar e impugnar a quienes consideraban sus enemigos. Pero, claro, este razonamiento es una extrapolación efectuada por el antropólogo o el historiador contemporáneo y

³⁰ *El Rebelde*, 25.II.1900.

³¹ *El Rebelde*, 19.II.1899.

³² Observando el carnaval porteño de 1896, Rubén Darío sostenía: “hay marqueses, duques italianos, estudiantes españoles y jefes turcos. Son los desquites de las clases humilladas, es la negación espontánea e involuntaria de la democracia. El almacenero napolitano más lisiado y zopo aparece de Adonis, militar o noble. El obrero que habla de anarquía y socialismo más furioso que ninguno de sus compañeros, camina metido en su disfraz. Colona o Doria de Barracas. ¡Bravos y excelentes trabajadores! han ahorrado todo el año para salir petulantemente de príncipes de carnestolendas, así veis en la comparsa la exhibición de las piernas musculosas y férreas de los changadores, enfundadas en medias de color, gruesas caras de arrabal...”. *Tribuna*, 26.II.1896, en PRIETO, 1988, p. 151.

no por los anarquistas de entonces,³³ aunque ya en 1906 Emilio Becher sostuviera que el carnaval contenía fuertes caracteres subversivos.³⁴

Todos los años, ante la cercanía del carnaval y durante la celebración, los periódicos y revistas anarquistas publicaban artículos condenatorios de la tradicional fiesta, mostrando su indignación por la participación popular en un rito considerado contrario a la racionalidad predominante en el campo socialista. Pero no se trataba solo de una condena retórica pues intentaron también con escaso éxito organizar actos contracarnavalescos con el objeto de evitar la adhesión popular a los festejos. En nombre de la diversión digna y de la risa verdadera,³⁵ del principio de salud y de la buena costumbre de la humanidad otorgaron al carnaval el estatus de enemigo principalísimo: “A las tantísimas falsas instituciones a que hemos declarado la guerra, se incluye también el carnaval, el cual es una de las tantas [instituciones] que nosotros debemos buscar demoler”.³⁶ Realizaron algunos intentos, pocos por cierto, orientados a boicotear el carnaval como conferencias, actos públicos y movimientos anticarnavalescos o actividades semejantes a combates simbólicos que formaban parte de una débil batería con intenciones de desplazar el carnaval de las preferencias populares. Estas manifestaciones consistían a veces en “comparsas corales”, contra-modelos de las comparsas reales que entonaban himnos y can-

³³ Sobre los ritos de inversión el carácter subversivo del carnaval, véase DA MATTA, 2006.

³⁴ *La Nación*, 21.II.1906.

³⁵ El escritor libertario José de Maturana compuso un poema donde contrapuso a la “risa maligna y repugnante” del carnaval, “la risa fraterna, la risa buena/ la que a los cuerpos satisface en bravas/ corrientes de salud y los recrea/ la risa generosa/ que el espíritu eleva”. *La Protesta*, 26 de febrero de 1906. En el mismo sentido el poema de Ghiraldo “Os dicen: ¡a reír! y allá, en tumulto./ ¡Siempre en tropel, rebaños de carneros!/ Os lanzáis a reír/ ¡También os dicen:/ ¡A matar! ¡Y allá van vuestros ejércitos!/ ¡Siempre pieza de máquina, utensillo/ O verdugo o bulón: ¡Siempre instrumento!”. A. GHIRALDO, “¡Carnaval”, *Ideas y Figuras*, núm. 44, 23. II.1911.

³⁶ *El Rebelde*, 19.II.1899.

ciones revolucionarias en las plazas públicas. Una vez atraída una cierta cantidad de público se pronunciaban discursos sobre los defectos del capitalismo y las bondades del ideal anarquista. En algunas ocasiones los anarquistas se animaban a entablar el combate en el mismo seno de los festejos populares: “una mascarada formada por el elemento burgués, pretendiendo ridiculizar veladamente la actitud levantada de nuestros compañeros fue contestada en la octava de carnaval con la aparición de un carruaje alegórico, cubierto con telas magistralmente pintadas por nuestro compañero Nardi, reproduciendo alegorías revolucionarias”.³⁷ Seguramente estas carrozas, cuando existieron, más que convertirse en modelos alternativos, terminaron confundiendo entre la multitud de representaciones heterogéneas propias de los desfiles carnavalescos.

IV

El movimiento anarquista argentino tuvo a comienzos del siglo xx un notable éxito a la hora de organizar a los trabajadores. Sin embargo he planteado aquí que no ocurrió lo mismo con el proyecto cultural. En un comentario a este trabajo José Moya sostiene que “el supuesto fracaso del proyecto cultural anarquista aparece más como un espejismo metodológico que una realidad”, que responde “a las lamentaciones de los cabecillas más vehementes en su fervor revolucionario, más intransigentes en su pureza ideológica”. Y luego propone “si variamos las fuentes y usamos relatos de viajeros, ensayos de periodistas locales fuera del movimiento libertario, informes de policía, etc., encontramos descripciones de las prácticas culturales y sociabilidad anarquistas menos pesimistas, menos puritanas y más hedonistas”.³⁸

³⁷ *La Protesta Humana*, 26.III.1899. Este enfrentamiento simbólico tuvo lugar en la ciudad de Bolívar y no parece haberse repetido frecuentemente con estas características.

³⁸ Comentario de José Moya efectuado en el “Encuentro Iberoamericano: Cultura y práctica del anarquismo, desde sus orígenes hasta la primera Guerra Mundial”.

Es cierto y su observación es perspicaz, pero el problema es que de alguna manera ambos conjuntos de fuentes son diferentes y fragmentarios y efectúan su lectura desde lugares distintos. La mirada desde fuera es más desprejuiciada, no está comprometida y observa el fenómeno como un espectáculo, y en tanto tal le llama poderosamente la atención la potencia y la convicción con que los anarquistas llevaban adelante sus iniciativas. De esa forma podían percibir las veladas y fiestas organizadas por los anarquistas, pero si nos detenemos a contar la cantidad de este tipo de reuniones efectivamente realizadas nos encontramos con que enfrentaron enormes dificultades y durante el momento de mayor auge libertario (1902 a 1910) nunca pudieron realizar más de un acto por semana en la ciudad de Buenos Aires y para ello tuvieron que contar con la colaboración de la prensa, los círculos culturales y las sociedades de resistencia.³⁹ Es válido analizar el tema desde estas fuentes pero yo preferí usar la propia visión que los militantes culturales tenían del sentido que adquiriría su proyecto en la práctica cotidiana. Y no es poco importante pues se trata de cómo lo percibían los propios actores que pusieron en marcha un proceso de cambio con el objeto de transformar radicalmente la sociedad.

Tal vez uno de los problemas centrales para la puesta en marcha del proyecto cultural anarquista haya radicado en prestar poca atención a las particularidades del mundo popular de entonces. Basados en la idea de solidaridad entre los oprimidos, los anarquistas construyeron un espacio cultural alternativo desde el cual emitieron sus mensajes como vanguardia contestaria, educada y racional. Allí se debían crear y recrear las actividades destinadas al tiempo libre de los trabajadores como tiempo productivo y no como mero tiempo de ocio. A la vez, contribuyeron a conformar y moldear un público obrero para el ámbito de los círculos que asistía a las conferencias y a las representaciones teatrales y debía alejarse de las manifestaciones no deseadas de la cultura popular como las fiestas de carnaval, el café o la taberna. Es indudable que en ese espacio alternativo

³⁹ Véase SURIANO, 2001, cap. IV.

desde el punto de vista ideológico y cultural se construyó un proyecto, aunque no alcanzara la magnitud que pretendían sus promotores a partir de nutrirse del descontento social. La mayor parte de los trabajadores que participaron en huelgas y movilizaciones callejeras no parecen haberse incorporado a este espacio alternativo, esto es, no dieron el salto de las formas de movilización reivindicativas al compromiso militante que les permitiría “abandonar la ignorancia”.

Los factores que contribuyeron a esa falta de radicalización fueron varios. En primer lugar deben resaltarse las características particulares de una sociedad de aluvión inmigratorio como Buenos Aires donde la inestabilidad y la movilidad tendían a erosionar la constitución de un sujeto social con caracteres apreciados por los anarquistas. La permeabilidad social (ascendente, horizontal y descendente) contribuyó a la falta de rigidez en las barreras existentes entre los distintos sectores sociales. Estos elementos sumados a la reducida magnitud del proletariado industrial complicó en forma notoria la articulación de una identidad trabajadora común. Así, la sociedad urbana de comienzos del siglo XX contenía en su seno una clase obrera no sólo en formación sino en transformación constante como producto de la movilidad social. Este hecho debe ser contemplado a la hora de comprender la escasa atención obrera a la oferta cultural libertaria. Por otro lado, los trabajadores interesados en las expresiones “serias” y comprometidas disponían de una variada gama de instituciones (centros socialistas, obreros, barriales, parroquiales o educacionales) cuya oferta cultural transitaba por el mismo carril. Compartían básicamente el concepto de diversión sana y racional (himnos, cantos, declamación poética, conferencias, baile) a la vez que eran partidarios del teatro participativo. De allí que en la ciudad de Buenos Aires existiera una nutrida cantidad de grupos teatrales aficionados. Obviamente la oferta cultural anarquista se inscribía en este contexto y competía (y compartía) el público con todas esas expresiones.

Además, deben considerarse las propias costumbres de los trabajadores y la suma de tradiciones fragmentadas de las cua-

les eran portadores. En efecto, se trataba de un conglomerado heterogéneo de migrantes internos y ultramarinos provenientes de diversos lugares del país y del mundo, con experiencias y tradiciones previas disímiles, tan diversas como sus orígenes nacionales, aunque todos compartían ciertas formas de sociabilidad vinculadas a la taberna y a la bebida, al baile popular, al circo criollo, la lucha o a las fiestas como el carnaval. Seguramente muchos trabajadores prefirieran la diversión “pasatista” a las fiestas y a las funciones teatrales contenidas dentro de las fronteras éticas libertarias, tan cargadas de dramatismo y densidad emotiva, con su reiterada apelación a destruir el sistema capitalista que, por otra parte, parecía gozar de buena salud. De allí que las jiras campestres y los paseos organizados por los anarquistas tuvieran más éxito que las veladas culturales. El espacio abierto de los bosques de Palermo, la isla Maciel o alguna quinta suburbana otorgaba mayor libertad de movimiento a los asistentes. Aunque aquí se repetía en parte el esquema de la velada (canto-conferencia-representación teatral), se alternaba con bailes, abundantes almuerzos, juegos y la práctica del fútbol. Las reuniones al aire libre combinaban un tanto más equilibradamente el uso del tiempo libre productivo con el ocio.

Por otro lado, el mayor o menor arraigo de las actividades anarquistas se vinculaba al notable crecimiento y diversificación de la industria cultural durante la primera década del siglo xx. Al circo y la lucha, otrora diversiones preferidas por los sectores populares, se agregaron espectáculos como el fútbol o el cine que congregó dos millones y medio de espectadores en 1909. Se produjo el despegue del teatro nacional que hacia el Centenario había duplicado el número de salas de un lustro atrás. Además, las salas de cine y teatro no se limitaban al centro, Boca y Barracas sino que se extendían a barrios más alejados de la ciudad de Buenos Aires como Once, Flores, Belgrano o Villa Crespo; igual que el fútbol cuya matriz barrial ya era innegable. Este crecimiento de la industria cultural y del entretenimiento se relaciona también con el precio reducido de las localidades de los espectáculos que permitía el acceso cada vez mayor de los sectores populares. Las cifras son elocuentes:

entre 1900 y 1909 los asistentes a diversos géneros de espectáculos se multiplicaron por ocho llegando a superar los ocho millones de espectadores hacia el Centenario.⁴⁰ No hay duda de que una parte importante de ese público debía estar compuesta por la porción de trabajadores mejor ubicados en el mundo laboral quienes, alentados por la generalización del descanso dominical, tal vez concurrieran a alguno de los espectáculos ofrecidos al menos una vez al mes.

Resulta obvio, entonces, que la construcción de la oferta cultural libertaria no se realizó en un espacio vacío sino en un “campo de tensión” cultural, de manera paralela y simultánea a la creación de una industria cultural de carácter comercial que atrajo rápidamente al público popular. La atracción se produjo porque la oferta era amplia y apuntaba a divertir, distraer y hacer pasar un rato agradable a los asistentes. Y el público trabajador podía alejarse por un rato de los diversos problemas cotidianos que lo aquejaban (falta de empleo y vivienda, salarios bajos, la educación de sus hijos, pagarse el viaje de regreso a su terruño o traer al resto de la familia al país o a las ciudades). Los trabajadores, al menos una parte significativa, se adhirieron a huelgas y manifestaciones de protesta cuando estas apuntaron a satisfacer sus demandas reivindicativas, pero a la hora de elegir como ocupar su tiempo libre dedicado al ocio parecen haber preferido aquellas manifestaciones “pasatistas” como el bar, el teatro popular o el fútbol y no la oferta “seria y racional” que proponían los anarquistas en la que el ocio y el tiempo libre eran entendidos como tiempo productivo y comprometido con el ideal doctrinario. En todo caso la huida del hombre de “las tinieblas y los sitios malsanos” debía quedar, como sostenía Pierre Quiroule, para una utópica ciudad del futuro.

⁴⁰ *Censo General...*, 1910, pp. 358-359.

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ JUNCO, José
 1976 *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid: Siglo XXI de España.
- ANAPIO, Luciana
 2011 “Una promesa de folletos. El rol de la prensa en el movimiento anarquista en la Argentina (1890-1930)”, en *A contracorriente*. North Carolina: North Carolina State University, vol. 8, núm. 1.
- BAKUNIN, M.
 1979 *La instrucción integral*. Barcelona: Pequeña Biblioteca Calamos Scriptorius.
- BARRANCOS, Dora
 1990 *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*. Buenos Aires: Contrapunto.
- CAGLIANI, Martín O.
 2000 *Círculo de la historia*, núm. 47, febrero.
Capacidad revolucionaria...
 1897 *Capacidad revolucionaria de la clase obrera*, Biblioteca de Propaganda Anárquica, Buenos Aires (folleto).
- CASANOVA, Julián (coord.)
 2010 *Tierra y libertad. Cien años de anarquismo en España*. Barcelona: Crítica.
- Censo General...*
 1910 *Censo General de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. 2 t.
- DA MATTA, Roberto
 2006 *Carnavales, malandros e héroes. Para una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DISTÉFANO, Mariana
 2010 “Políticas del lenguaje del anarquismo argentino (1897-1917)”, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- HALL, Stuart
 1984 “Notas sobre la reconstrucción de los popular”, en Raphael SAMUEL (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.
- JONES, Gareth Stedman
 1989 *Lenguajes de clase. Estudios de historia de la clase obrera inglesa*. Madrid: Siglo XXI de España.

- KROPOTKIN, Pedro
1946 *El apoyo mutuo*. Buenos Aires: Américalee.
- LIDA, Clara E.
1971 “Educación anarquista en la España del 900”, *Revista de Occidente*, núm. 97.
- LITVAK, Lily
1981 *Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*. Barcelona: Antoni Bosch editor.
- MOYA, José Carlos
2010 “El anarquismo argentino y el liderazgo español”, en Marcela GARCÍA SEBASTIANI (dir.), *Patriotas entre naciones. Élités emigrantes en Argentina (1870-1940)*, libro electrónico. Madrid: Editorial Complutense.
- OVED, Iaacov
1981 *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*. México: Siglo XXI Editores.
- PELLICER PARAIRE, Antonio
1900 *Conferencias populares de sociología*. Buenos Aires: Imprenta Elzeviriana.
- PRIETO, Adolfo
1988 *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Sudamericana.
- REVEL, Jacques
2005 *Un momento historiográfico*. Buenos Aires: Manantial.
- SOLÁ, Pere
1978 *Las escuelas racionalistas en Cataluña, 1909-1939*. Barcelona: Tusquets.
- QUIROULE, Pierre
1914 *La ciudad anarquista americana*. Buenos Aires: La Protesta.
- SURIANO, Juan
2001 *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial. [Reimpreso en 2005 y 2008. Traducido al inglés como *Paradoxes of Utopía*, Oakland, AK Press, 2010].
2005 *Auge y decadencia del anarquismo argentino, 1880-1930*. Buenos Aires: Claves Para Todos, Le Monde Diplomatique. [2a. ed.: 2009].
2007 “El anarquismo y el poder”, *Entrepassados*, núm. 33.
2009 “Cultura e política anarquista em Buenos Aires no começo do século xx”, en AA.VV., *Cultura política, memoria e historiografía*. Río de Janeiro: FGV editora.

EL ANARQUISMO Y LA CULTURA DE LAS CLASES Y MINORÍAS SUBALTERNAS EN EL PERÚ*

RICARDO MELGAR BAO

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

El anarquismo peruano nació a fines del siglo XIX y alcanzó su cima al conquistar la jornada de ocho horas y frenar el “alza de las subsistencias” entre fines de 1918 e inicios de 1919, capitalizando en su favor la crisis del civilismo y la república aristocrática. Las diferentes corrientes libertarias enfrentaron con desiguales énfasis e intereses, los rostros del poder en las figuras de los patrones, militares, curas y caudillos políticos. Los ácratas realizaron significativos movimientos y ganaron algunas demandas, a contracorriente de sus derrotas, yerros y pérdidas. La heterogeneidad del movimiento anarquista se muestra tanto en sus anudamientos cosmopolitas como en sus vías de “nativización”. La historiografía del movimiento obrero peruano los reconoce como fundadores de una tradición proletaria: la huelga.

Los ácratas en sus polémicas con liberales y mutualistas opacaron sus entrelazamientos y deudas de origen. Ellos fueron antimilitaristas y anticlericales. Cuestionaron las contadas piezas y proyectos de legislación laboral por sus omisiones y deficiencias.¹ Sólo cinco de los 17 gobiernos que comprenden el

* Dejo constancia de mi especial reconocimiento a la etnohistoriadora Perla Jaimes por su invaluable apoyo en la localización, consulta de fuentes y revisión de este trabajo, a Clara Lida y Pablo Yankelevich por sus muy atinadas observaciones y a Jöel Delhom por su cuidadosa lectura y puntuales señalamientos.

¹ José BARRERA, “El célebre proyecto sobre riesgo profesional”, y M.A. ORELLANO, “Legislación del trabajo”, *El Hambriento*, núm. 7, XII.1905, pp. 1 y 3; “La ley de riesgo profesional”, *La Protesta*, núm. 2, 15.III.1911, p. 1.

periodo que va de 1880 a 1919 pudieron concluir sus mandatos,² pero todos ejercieron mano dura contra ellos, sindicados como alteradores de la paz social y el orden. En cambio, se mostraron complacientes con las sociedades mutualistas, prestas a colaborar en las campañas electorales y en los rituales cívicos.

En este panorama, Lima se fue dibujando como el principal escenario de las presencias, quehaceres y reflexiones libertarias acerca de los costos de la modernización y del centralismo para las clases subalternas. La historiografía del anarquismo peruano ha ratificado esta cartografía hasta 1919, con cuatro excepciones: Huaraz (1885) y La Libertad (1912), Puno (1915) y Huacho (1917), insuficientemente estudiadas.

LA CIUDAD ARISTOCRÁTICA Y LAS CLASES SUBALTERNAS

Lima, entre 1908 y 1920, cambió de fisonomía y abrió el debate sobre su futuro. La modernización arquitectónica, de los servicios públicos y del transporte coincidieron con la devaluación de las viejas casonas convertidas en tugurios u objetos de demolición. Se expresó en su desarrollo físico, creciendo de 1 107 hectáreas en 1857 a 1 426 en 1920.³ La ola expansiva de construcciones y demoliciones movilizó a una legión de albañiles, en su mayoría afrodescendientes e indomestizos. Su población, que en 1876 sumaba 120 994 habitantes, descendió durante la ocupación chilena y la guerra civil de 1895 a 100 194 habitantes, acentuando la proletarización de las capas medias. Se estima que la fuerza de trabajo se componía de 16 000 artesanos y 7 000 obreros adscritos a la industria textil y de alimentos.⁴ El flujo migratorio extranjero (chinos, japoneses, italianos, alemanes y franceses) contribuyó a su recuperación demográfica.⁵

² Remigio Morales Bermúdez (1890-1894), Eduardo López de Romaña (1899-1903), José Pardo (1904-1908) y Augusto B. Leguía (1908-1912).

³ RUIZ, 2001, p. 71.

⁴ ARMAS, 1998, p. 118.

⁵ TEJADA, 1988, pp. 30-31.

Entre 1908 y 1920 pasó de 140 884 habitantes a 173 007.⁶ Los migrantes chinos y japoneses redefinieron la composición de las clases subalternas y resintieron la ausencia de una retórica incluyente por parte de los anarquistas criollos, deudores de ciertos prejuicios e ideas darwinistas sobre el peligro amarillo.

En Lima, los trabajadores se concentraron en los Barrios Altos, La Victoria y Abajo el Puente, zonas pauperizadas y carentes de servicios públicos.⁷ Vivieron el drama del alza de los alquileres, agravado durante el trienio 1917-1919, sin sumarse a la huelga inquilinaria y la expropiación convocada por los anarquistas.⁸ Fuera de la ciudad, Vitarte, enclave de fábricas textiles y campamento obrero, sirvió de pivote de la irradiación anarquista. Gracias a la red ferroviaria, fue un punto estratégico de flujo de mano de obra y de ideas libertarias entre Lima y la región andino-minera del centro.⁹

La desigualdad entre los barrios aristocráticos y plebeyos multiplicó los antagonismos de sus pobladores y las fricciones interétnicas. En los barrios plebeyos los conflictos entre indígenas, afrodescendientes, mestizos y chinos afectó su cohesión. En la obra de Manuel González Prada, el más insigne intelectual ácrata peruano, no faltaron los prejuicios antinegros, los cuales contrastaban con su defensa de los indígenas.¹⁰ Carlos del Barzo alertó a los lectores de *Los Parias* para que “no se crea que es nuestro objeto aplaudir la importación de estas piltrafas malolientes de explotación despiadada”.¹¹ Otro clamó que “este pueblo tiene lo que se merece. Y frailes y chinos es el mejor contingente para precipitar su ruina, su horrible e inevitable muerte”.¹² Los braceros japoneses en las haciendas cañeras del valle de Chicama, al recibir mejor jornal que los indíge-

⁶ BROMLEY y BARBAGELATA, 1945, p. 59.

⁷ RUIZ, 2001, p. 37.

⁸ Manuel Caracciolo LÉVANO, “ Habitaciones obreras”, *La Protesta*, núm. 89, V.1920.

⁹ YEPES, 1981, pp. 207-219.

¹⁰ DELHOM, 1997.

¹¹ BENOIT, 1980, p. 38.

¹² Carlos DEL BARZO, “Invasión”, *HUMANIDAD*, núm. 5, VIII.1906, p. 1.

nas y mestizos, fueron objeto de la crítica anarquista en 1906 que consideraba el paro un instrumento para lograr la equidad salarial y de trato.¹³

Una nueva sensibilidad se fue incubando en la plebe y otros sectores, sin lograr el reconocimiento de su heterogeneidad y de su unidad. La resignificación del tiempo y la cotidianidad se inició en 1872 con la instalación pública de un enorme reloj que tocaba el himno nacional. Tomado como botín de guerra por Chile y quebradas la economía y la moral capitalina, los pobladores tuvieron la impresión de que el tiempo se había detenido. Fue a partir de la nueva fase modernizadora industrial y de servicios, acompañada de la instalación de relojes públicos y la reactivación del empleo, que se suscitó en el imaginario de las clases subalternas y aun de las élites, que la ilusión del progreso y del movimiento tenía asidero real.¹⁴ Los trabajadores se amoldaron no sin resistencias a los silbatos de las fábricas, a los reglamentos fabriles y a los ritmos previsibles del uso de la maquinaria y la electricidad, así como del transporte tranviario y ferroviario. La jornada laboral asociada al ritmo de la maquinaria, la vigilancia y la disciplina fabril fue considerada como carga, penuria, martirio: “De pronto, un silbato anunció la tregua del martirio al que estaban condenados los infelices obreros, que comenzaron a salir a la vista del patrón, como rebaño inspeccionado por el ganadero”.¹⁵

El tiempo de la cultura artesanal y rural se batió en retirada aunque suscitó una paradoja arcaizante: el “san lunes”, que, abatido en los talleres en 1860, reapareció en las fábricas hacia 1900.¹⁶ Tuvieron que transcurrir 20 años para volver a disciplinar la fuerza de trabajo. Fue infructuosa la resistencia de los trabajadores a los horarios rígidos; lo fue también la crítica anarquista a los reglamentos fabriles. Se opusieron con éxitos parciales al régimen de multas y sanciones, como acaeció en una conocida

¹³ “Braceros japoneses”, *El Jornalero*, núm. 4, 1.XII.1906, p. 1.

¹⁴ RUIZ, 2001, p. 45.

¹⁵ EL LOCO DARIO, “Esclavos”, *Los Parias*, año II, núm. 21, 1.1906, p. 3.

¹⁶ *Ibid.*, p. 46.

fábrica de muebles en agosto de 1908,¹⁷ y fue novedad y motivo de controversia anarquista la huelga tranviaria de 1906,¹⁸ aunque no todos compartían esa modalidad de acción directa.

El proletariado, en el seno de esos espacios de trabajo y de residencia, incorporó nuevos patrones de conducta laboral y social, incluyendo las relaciones de género. Las mujeres, situadas en los lindes de la industria a domicilio y el sector servicios, comenzaron gradualmente y no sin tensiones, a incorporarse al ámbito fabril y gremial. En el interior de las fábricas los obreros fueron proclives a las ventajas relativas que les otorgaban las sociedades de resistencia y los sindicatos, frente al controvertido y gastado mutualismo. No fue un fácil relevo, como lo prueba el hecho de que los anarquistas en la Federación de Panaderos, tras una breve hegemonía, fueron excluidos de su directiva entre los años de 1906 y 1914 por los mutualistas.¹⁹ Las contiendas entre anarquistas y mutualistas, frecuentes entre fines del siglo XIX y principios del XX, tuvieron que ver con las estrategias a seguir frente a las relaciones entre el trabajo y el capital, la organización colectiva y la política. Ambas corrientes reivindicaron el valor y la práctica solidaria. Mientras que un sector de los libertarios idealizó su expresión espontánea y se opuso a las formas asociativas, otro abogó por las cajas de resistencia para solventar las huelgas. Todos los anarquistas convergieron en su condena a los mutualistas por apoyarse en la filantropía de algunos oligarcas y empresarios, así como en los caudillos políticos o gobernantes, y por orientar sus fondos únicamente a urgencias de salud, entierro, viudez, etcétera.

En la relación entre mutualistas y anarquistas, el pan fungió de simbólica bisagra, facilitando un proceso de coexistencia y diferenciación durante los primeros meses del gobierno populista de Billinghurst (1912-1914); luego vendrían nuevos desencantos, deslindes y rupturas. La fascinación por la multitud

¹⁷ “Huelga”, *El Oprimido*, núm. 17, 12.IX.1908, p. 2.

¹⁸ Carlos DEL BARZO, “La huelga de motoristas y conductores del urbano”, *Humanidad*, año I, núm. 10 (número forzoso), XII.1906, p. 1.

¹⁹ TEJADA, 1988, p. 155.

más que por el caudillo populista quizá explique por qué probados anarquistas como Carlos del Barzo, Fernando Vera y José Antonio Castañeda se sumaron a la campaña presidencial de “Pan Grande”. La propaganda electoral del caudillo reveló la simbólica y eficaz fuerza movilizadora de este producto de primera necesidad para las clases subalternas urbanas, en una coyuntura signada por la carestía de la vida.

Un mitin de 4 000 obreros y artesanos le dieron su apoyo el 2 de agosto de 1912. Castañeda, en su encendida arenga a las “legiones del trabajo honrado”, denunció las maniobras de fraude de la oligarquía civilista en el poder y las incitó a llevar adelante “un paro armado”. “Allí vamos resueltos y firmes, la dinamita hará el resto”.²⁰ Se movilizaron por las calles de la capital, sin caer en el desborde petardista ni el asalto al poder. Durante la campaña hubo varios enfrentamientos con los adherentes del candidato oficial Antero Aspíllaga, quien perdió las elecciones por abrumadora mayoría.

LAS MUJERES Y LA IDEA

Si bien la modernización del sector servicios y de la industria textil permitió la asimilación de las mujeres al mercado de trabajo, su marginación y opresión persistían en los espacios obreros y en las zonas prostibularias. La población femenina económicamente activa en Lima entre los años de 1908 y 1921 pasó de 23 339 a 40 330.²¹ Las prostitutas —que estaban fuera de estas estadísticas— merecieron la atención de la prensa anarquista. Carlos del Barzo criticó la civilización urbana porque “obliga por el hambre a las proletarias del placer a vender su cuerpo, y luego el producto de su venta en los prostibulos es recaudada como renta del estado en homenaje a la moral”.²²

²⁰ MC EVOY, 1997, pp. 405 y 408.

²¹ MILLER, 1987, t. 2, p. 32.

²² CARLOS DEL BARZO, “Nuestra civilización”, *Los Peruanos*, año I, núm. 3, VI.1904, p. 2.

En las sociedades mutualistas sobresalió Martha Reyes, lideresa de las cantineras limeñas que participaron bajo su dirección en las protestas populares desde 1895. Fue elegida en 1912 presidenta del Club Vanguardia Billinghurstista.²³ En cambio, en las filas anarquistas por esos años escaseaban los dirigentes. Pocas fueron las anarquistas que tuvieron visibilidad en la prensa militante, sobresaliendo las que ocultaban su identidad bajo los pseudónimos de Aura Roja y Olinda Flora. Aura, al sumarse a los *Luchadores por la Verdad*, ganó una entusiasta nota de bienvenida en *La Protesta*.²⁴ Olinda trazó el cuadro de opresión y marginación que vivían las mujeres en la ciudad, clamando en favor de la rebeldía femenina: “la sociedad nos vitupera, el marido nos golpea, el patrón nos seduce y nos hace morir de hambre, cuando no caemos en sus redes. Los padres nos recriminan, y hasta cualquier mequetrefe se cree con derecho a decirnos groserías al oído. Levantémonos pues contra esta tiranía”.²⁵

Zoila Aurora Cáceres y María de Jesús Alvarado Rivera, ubicadas en ese crucero que aproxima el anarquismo y el feminismo popular, hicieron críticas al orden patriarcal, algunas basadas en la observación o en demandas suscritas por diversas tradiciones ideológicas. La trayectoria ideológica de sus lideresas no permite hablar de un feminismo propiamente anarquista, sus fronteras ideológicas y acciones públicas así lo indican. Zoila, quien apoyó la unidad obrera contra la política y el capitalismo voraz y expoliador en el local de la Confederación de Artesanos Unión Universal (CAUU) en 1911,²⁶ poco después se abocó a la defensa del sufragio y no volvió a cuestionar el orden político. En 1913, Alvarado, quien sería dirigente de la Asociación Pro Indígena (API), en 1914 dirigió la revista *Evolución Femenina* y fue colaboradora de *La Protesta*, pero también de dia-

²³ ÁGUILA, 1997, p. 178.

²⁴ “Comentarios a las reflexiones de Aura Roja”, *La Protesta*, núm. 43, I.1916, p. 2.

²⁵ Olinda FLORA, “Camaradas”, *La Protesta*, núm. 52, I.1917, p. 2.

²⁶ Manuel CARACCILO LÉVANO, “Cómo deben unirse los obreros”, *La Protesta*, núm. 10, XI.1911, p. 1.

rios oligárquicos como *El Comercio*, aunque siempre expresaba reivindicaciones feministas e indigenistas. Levantó las banderas de la igualdad de géneros y de los derechos al empleo y al ejercicio de profesiones liberales, a la no dependencia del marido y al ejercicio político como sufragista y representante.²⁷ Por su lado, Miguelina Acosta Cárdenas figuró como adalid en la defensa del indígena y del proyecto de educación racionalista. Participó activamente en las “sesiones domingueras para niños obreros” inspirada en las ideas de Francisco Ferrer Guardia.²⁸ Desde Trujillo se expresó en 1906 la palabra de Paulina Toraza en favor de los derechos de la mujer.²⁹

La cruenta represión de que fueron objeto las mujeres en Huacho, en 1917, nutrió la campaña anarquista.³⁰ Alvarado escribió:

Intensa conmoción de dolor agita nuestro espíritu por las infelices víctimas, y el espanto que causa la iniquidad, nos anonada en petrificación pavorosa; pero el fuego de una santa indignación retempla en seguida nuestras energías, y nos alienta a protestar muy alto en nombre de nuestra institución [el grupo Evolución Femenina] y de la mujer en general, de la matanza nefanda de las huelguistas de Huacho. Y en medio de nuestro dolor, de nuestro espanto, de nuestra indignación, sentimos robusta fe en el valor e inteligencia de nuestro sexo, y vemos emerger del lago de sangre femenina derramada por la conquista del mejoramiento, la Diosa del Derecho y de la Libertad, llevando cogidos de la mano al proletariado y a la mujer.³¹

²⁷ El hecho de que en 1924 fuera detenida y deportada a la Argentina por condenar el trabajo forzado indígena en la construcción vial, no cambió su postura.

²⁸ *La Protesta*, núm. 142, XII.1925.

²⁹ Paulina TORAZA, “La mujer”, *El Jornalero*, núm. 8, 29.12.1906, pp. 1-2.

³⁰ JUAN MANUEL, “Hermana campesina”, *La Protesta*, núm. 60, IX.1917, pp. 7-8.

³¹ María Jesús ALVARADO RIVERA, “El apóstrofe de ‘evolución femenina’”, *La Protesta*, núm. 60, IX.1917, pp. 4-5.

El espacio fabril había potenciado el conflicto laboral asociado al salario y a las nuevas condiciones y formas de división del trabajo.³² El proceso modernizador oligárquico sobre las fábricas, servicios y espacios públicos, y sobre los barrios populares solo se hizo sentir en sus campañas higienistas y sanitarias. No fue accidental que la familia obrera, más los niños que las mujeres, alimentase el romanticismo social anarquista:

Siempre seguirán los niños tiritando de frío, por falta de abrigo; mal cubiertos de harapos, soportando las rigurosidades del invierno y la rudeza del hambre, en tanto que los padres alquilan sus músculos por un mísero jornal, que apenas si alcanza para una insuficiente alimentación, trayendo por consecuencia el debilitamiento del organismo, con la posible anemia que le encaminará irremediablemente a la tuberculosis, terrible mal que azota a la clase proletaria en forma alarmante.³³

La falta de pan era sinónimo de hambre en familias de las clases subalternas en los espacios urbanos. El pan era altamente valorado como parte de la dieta obrero-artesanal y su escasez o alza de precio suscitó más de un motín o asonada popular. Fue un motivo legítimo en la agenda de los panaderos libertarios y sus organizaciones, quienes alertaron a la población sobre los impactos inflacionarios en su calidad, costos y consumos. La introducción del “pan negro” en el consumo popular suscitó protestas barriales y críticas anarquistas. Un anarquista trazó una imagen del pan en los siguientes términos:

...símbolo de la nutrición o de la vida, no es la felicidad, pero no hay felicidad sin él. Cuando falta en el hogar, produce la noche y la discordia; cuando viene, trae la luz y la tranquilidad; el niño le recibe con grito de júbilo, el viejo con una sonrisa de satisfacción. El vegetariano que abomina de la carne infecta y criminal le bendice como un alimento sano y reparador. El millonario que des-

³² RUIZ, 2001, p. 40.

³³ César ALFARO, “¿Caridad?”, *Plumadas de Rebeldía*, núm. 1, XI.1917, p. 3.

terró de su mesa el agua pura y cristalina, no ha podido sustituirle ni dejarle. Soberanamente se impone en la morada de un Rothschild y en el tugurio de un mendigo.³⁴

EL PRISMA ANARQUISTA SOBRE LOS MALES DE LA CIUDAD OLIGÁRQUICA

La crítica anarquista de la ciudad de Lima fue en parte realista y en parte imaginaria. El orden patriarcal y aristocrático limeño perdió legitimidad. Manuel González Prada, en su descripción de la capital, conjugó las ideas evolucionistas, positivistas y románticas con las libertarias de Eliseo Reclus y de Piotr Kropotkin. Al valorarlas escribió: “Ninguna de nuestras ciudades rivaliza con Buenos Aires, Montevideo ni Santiago: en todas ellas se palpa la estagnación o la ruina, sobre todas pesa una atmósfera de hospital y cementerio”.³⁵ La diáda hospital-cementerio caracterizó a Lima como ciudad enferma, ciudad cadáver. Los miedos a la peste —presentes en el imaginario social— evocaron al “médico que lucha brazo a brazo con la muerte en la ciudad asolada” y con el azote de la fiebre amarilla.³⁶

González Prada simbolizó a Lima en clave positivista como un síntoma de lo mórbido: “núcleo purulento” dentro del cuerpo nacional. Estéticamente, puso bajo cuerda a la “perla del Pacífico”, a la “Sevilla sudamericana” por su fealdad arquitectónica, sanitaria y cultural.³⁷ La crítica tomó sesgos deudores del higienismo burgués, destacando que la ausencia de limpia, drenaje, alcantarillado, pavimento y aireación arquitectónica permitían la reproducción del reino de los miasmas, el moho y las inmundicias:

³⁴ Manuel GONZÁLEZ PRADA, “El intelectual y el obrero”, *La Voz del Panadero*, núm. 8, VII.1921, p. 2.

³⁵ GONZÁLEZ PRADA, 1933, p. 162.

³⁶ GONZÁLEZ PRADA, 1985, pp. 31 y 37.

³⁷ GONZÁLEZ PRADA, 1933, p. 163.

Tiene fisonomía vetusta, aire de cosa exhumada, aspecto de una Pompeya medioeval. Aquí se asfixia el hombre organizado para respirar un ambiente moderno, aquí no puede saborear “ese buen aire de París” que, según Flaubert, parece contener efluvios amorosos y emanaciones intelectuales. Gracias a los municipios gobiernistas, ineptos, el vaho de las alcantarillas mal cerradas, el aroma de basuras aéreas y terrestres, el polvo de calles sin pavimentar o con pavimento irrisorio y el miasma de charcos en putrefacción [...] Con la ridícula modernización de sus antiguallas inmodernizables y las nuevas casas de estilo rastá nuestra capital es una vieja verde que se figura estar muy chic y a la moda con su traje de segunda o tercera vida, sus perifollos descoloridos y su relente moho disuelto en naftalina.³⁸

En 1908, Delfín Lévano, asfixiado por el oscurantismo de la iglesia católica en Lima y las provincias, propuso higienizarlas “barriendo tanta inmundicia clerigalla y limpiando las conciencias ennegrecidas por el catolicismo”.³⁹ La política y sus cultores en la capital fueron representados por terribles imágenes higienistas y escatológicas: “Así como de un terreno fangoso brotan los miasmas que producen el paludismo, así de esta democracia caldeada por las bajas pasiones hemos visto brotar todas las morbosidades morales, todos los apetitos y concupiscencias, y contradicciones vergonzosas, immoralidades repugnantes”.⁴⁰

Los anarquistas asumieron el discurso higienista en la capital, aunque objetaron algunas de sus tesis y prácticas por considerarlas lesivas a los trabajadores.⁴¹

El Obrero Panadero criticó los fastos del centenario de la Independencia, mientras la ciudad bajo su ornato se envilecía:

... hoy a pesar de nuestra decantada civilización, desde la época del coloniaje y aun más en los cien años de la tan cacareada

³⁸ *Idem.*

³⁹ Delfín LÉVANO, “Los culpables”, *El Oprimido*, núm. 23, 24.X. 1908.

⁴⁰ Amador GÓMEZ, “Del momento”, *La Protesta*, núm. 31, 6.1914, p. 2.

⁴¹ “Conferencia sobre higiene”, *La Protesta*, núm. 10, 1911, p. 2.

independencia, vemos cómo aumenta día a día, el número de prostíbulos donde ingresan a millares —impulsadas por la misma sociedad en que vivimos— esas flores frescas, puras y lozanas, nuestras compañeras y hermanas, que en otrora no adoraban más Dios que el sol ni tributaban más amor que a su prole.⁴²

González Prada, inspirado en *La evolución de las ciudades* de Eliseo Reclus, cuestionó su función tentacular como “el síntoma de una extraña enfermedad social”,⁴³ por su clasista concentración de recursos políticos, militares y económicos. Desde criterios higienistas y físicos criticó su centralismo sobre las provincias:

La capital es una bomba aspirante que chupa los jugos de toda la Nación, y también una especie de albañal colector o cloaca máxima a donde acuden a reunirse las deyecciones de todas las provincias. Como en Lima se reparte los bocados más suculentos, abundan las tentaciones y caídas; como en Lima se aglomeran también los malos elementos o miasmas deletéreos, no faltan los envenenamientos precoces.⁴⁴

González Prada representó a Lima como un trapiche, impugnando el orden clasista tributario que hacía crujir y moler la carne del agobiado contribuyente.⁴⁵ Condenó a los militares, “galgos y sabuesos” perseguidores de huelguistas convertidos en “animales de caza”.⁴⁶

El cuadro deprimente de la ciudad enferma y sus actores parasitarios fue recurrente en la prensa anarquista. En 1907 un articulista anónimo escribía:

⁴² “Nuestro centenario”, *La Voz del Panadero*, núm. 8, VIII.1921, p. 1.

⁴³ RECLUS, 1999, p. 87.

⁴⁴ GONZÁLEZ PRADA, 1939, p. 173.

⁴⁵ GONZÁLEZ PRADA, 1969, p. 61.

⁴⁶ GONZÁLEZ PRADA, “Cambio de táctica”, reproducido en RAMA Y CAPPELLETTI, 1990, p. 283.

En este estado social de ladrones ensoberbecidos; de *nobles* escrupulosos abyectos y parasitarios; de autoridades alquiladas y mazorqueras; de frailes sodomistas, puercos y asesinos; de burócratas enfatuados que espolian cínicamente; en un estado social donde se muere de hambre, un inmenso cuartel y un vasto lupanar; en que se ahogan las voces generosas que se levantan del charco y buscan luz, no es el argumento preñado de razón, no son las tendencias justicieras las suficientes para concluir con él: la dignidad, herida reclama el hacha centelleante frente al sol.⁴⁷

En 1917, el cuadro presentado por los Luchadores por la Verdad no era menos dramático, al considerar como sus únicos “síntomas de vida” a la Federación de Trabajadores en Madera y la Unificación Proletaria Textil. Diferenciando los anclajes estructurales de los agravados en el contexto de la primera Guerra Mundial afirmaron:

No es solamente la explotación en los centros de trabajo —mal crónico de la sociedad burguesa— lo que oprime al pueblo, sino que so pretexto de la guerra europea, los empresarios y patrones han bajado los salarios, disminuido el personal, aumentado las horas de trabajo, agravado todo esto con el insulto, el desprecio y la amenaza a los que producen la riqueza social. Al lado de esta explotación sin límites, está en desenfreno especulativo de los grandes y pequeños industriales, comerciantes y propietarios, quienes han encarecido los medios de subsistencia, los arriendos de las estrechas viviendas y las prendas de vestir, de manera intolerable y criminal. Y este fenómeno económico que se explica en ese irracional dualismo de la sociedad presente: la extrema riqueza de los pocos y la extrema miseria de los más, tiende a agravarse aún más, a pesar de que el gobierno y el municipio principian a preocuparse del asunto.⁴⁸

No todo era condena de lo real. La utopía tuvo presencia y eficacia simbólica más en el imaginario de los anarquistas que

⁴⁷ “La cobardía ambiente”, *El Oprimido*, año 1, núm. 1, IV.1907, p. 1.

⁴⁸ “Organización obrera”, *La Protesta*, núm. 65, 5.1918.

en el de la propia plebe. La sociedad futura, la acracia, asumió a veces características hedonistas más que edénicas. En unos casos nutrió la utopía andina sobre la tradición y el porvenir de las comunidades andinas, en otros, reafirmó el horizonte de la ciudad nueva, libertaria y justiciera. Una de ellas otorgaba a las ciudades dones estéticos que las hacían atrayentes, rodeadas por un entorno natural domesticado y subordinado a la voluntad y necesidades de la población:

Veo a los hombres gozando los más exquisitos y puros placeres del cuerpo y del espíritu. Veo la faz de la tierra cubierta de grandes bosques productivos, de numerosos prados cubiertos de trigo, de pastos, de jardines exuberantes, de fábricas maravillosas, de hermosas ciudades. Veo la humanidad feliz, y llegada la época de la tierra de promisión donde el mal no mora.⁴⁹

En otra elaboración utópica, la posibilidad de crear una ciudad ideal quedó sugerida entre líneas. La nueva sociedad estaba marcada por las virtudes de la armonía, la libertad y el amor:

Verdad para disipar el error: amor para todos los hombres cuando no haya más víctimas y verdugos: cuando el pueblo cese de ser vejado y expoliado, cuando al gobierno de la fuerza suceda la armonía universal: el pan sea patrimonio de todos, el derecho a la vida esté garantizado. Cuando haya luz en cada conciencia y amor en todos los corazones; y el trabajo sea el numen dispensador, libre y fecundo, habrá concluido nuestra misión.⁵⁰

EL CAMPO: EL DESCUBRIMIENTO DEL PERÚ PROFUNDO

Si la ciudad fue el principal escenario de desarrollo anarquista en el Perú, el campo fue algo más que un área de irradiación

⁴⁹ UN LIBERTARIO, "Sublimidad del anarquismo", *La Protesta*, núm. 23, 30.VI.1913, p. 1.

⁵⁰ "El Oprimido", *El Oprimido*, núm. 1, IV.1907, p. 1.

considerando su diversidad étnico-racial y sus contradicciones. Fue el lugar cultural de la enunciación de la utopía andina que retaba a la nación, la ciudad y el orden social, aunque bajo moldes anarquistas cobraría fuerza al final del periodo e inicio de la “Patria Nueva” (1919-1923).

La sociedad peruana hacia 1900 era predominantemente rural, su urbanización era incipiente. De cuatro millones de habitantes, tres vivían en asentamientos de menos de 2 000 habitantes.⁵¹ El poder afincado en los espacios urbanos extendió sus redes de dominación en el medio rural por medio de los terratenientes y gamonales. La población indígena estuvo en su mayoría adscrita a las comunidades o a las haciendas en condición de braceros, yanaconas (aparceros) y pongos (sirvientes). En los valles costeros, los poblados de afrodescendientes y asiáticos, así como de mestizos e inmigrantes italianos, dependieron de las haciendas cañeras y algodóneras o de la producción en sus pequeñas y medianas parcelas de vid y pan llevar (cereales y otras cosechas).

La cuestión agraria y campesina posterior a la Guerra del Pacífico entró en un proceso sinuoso de contradicciones modelando sus expresiones regionales y sus tiempos. Ecllosionó en la región norandina donde los indígenas, agobiados por los cupos, el despojo de tierras y la prohibición del corte de leña, en 1885 se plegaron al levantamiento liderado por Atusparia, Pedro Cochachín y Felipe Montestruque. Las ideas anarquistas e indianistas en peculiar amalgama se plasmaron en las páginas del periódico *El Sol de los Incas*, dirigido por Montestruque. El sol es un símbolo dominante tanto para el anarquismo como para la utopía andina, vinculado al cambio de orden, al despertar, al tiempo nuevo. En la cosmovisión andina la celebración del año nuevo cada 20 o 21 de junio, es presidida por la figura solar. Los memoriales y demandas reprodujeron una versión regional de la utopía andina.⁵²

⁵¹ FLORES GALINDO, 1987, p. 229.

⁵² STEIN, 1988, p. 79. Véase KAPSOLI, 1984, para la figura solar en el anarquismo indígena, y FLORES GALINDO, 1987, para la utopía andina.

En la costa norte, el desborde de la violencia de los jornaleros agrícolas fue tardío. A partir de 1890, las haciendas azucareras se convirtieron en polo de modernización agrícola gracias a la inversión extranjera.⁵³ Los hacendados, al mismo tiempo que despojaban de sus tierras a los pequeños propietarios y los proletarizaban, se beneficiaron de los enganchadores de fuerza trabajo en los pueblos andinos. En las haciendas, las prolongadas jornadas de trabajo, los míseros jornales y los agravios, aunados a los conatos de protesta y la prédica anarcosindicalista, incubaron un clima propicio para el desborde popular regional. La represión preventiva antianarquista del 16 de diciembre de 1904 en el valle de Chicama y la ciudad de Trujillo reveló la presencia de dos líderes: Julio Reynaga e Inocencio Lombardozzi, adscritos al Centro de Estudios Sociales La Luz. La huelga salvaje de 1912 fue aplastada por los militares en los valles del Chicama y Santa Catalina. Los anarquistas atribuyeron su fracaso a la falta de organización para enfrentar a los “eternos aliados: el capitalista y el gendarme”.⁵⁴

En la agitación de esos años destacó el grupo Luz y Amor, que operó en el área rural circunvecina a la capital. Publicó folletos de propaganda libertaria como el titulado “Entre campesinos” que tuvo importante acogida entre los trabajadores del campo.⁵⁵ En 1915, en la costa central, los anarcosindicalistas echaron raíces en Huacho con el grupo Luz y Libertad, animado por Luis de la Gala y Lucinda Changanaqui, con el Sindicato de Oficios Varios dirigido por Teófilo González, Pedro Arévalo, Aurelio Castro, Casimiro La Rosa y Juan de la Rosa y con el periódico *La Campiña*, dirigido por Alex J. Perry. Irradiaron al medio rural las tareas de agitación y organización sindical en seis haciendas (Chacaca, Mazo, Loza, Ruquia, Ingenio y Rontoy). Elaboraron sus pliegos de reclamos y se lanzaron a la huelga, siendo su demanda principal la jornada de ocho horas, bajo la conducción de Manuel Lucho, Julián Salvador y José Abrijo.

⁵³ KLAREN, 1970, pp. 42 ss.

⁵⁴ Citado por BENOIT, 1980, p. 58.

⁵⁵ PEREDA TORRES, 1982, p. 115.

Se sumaron las mujeres huachanas y los trabajadores rurales de otras haciendas del valle de Huara. La represión del movimiento dejó cinco bajas en sus filas. Al final lograron que la jornada de las ocho horas entrase en vigor.⁵⁶

Las corrientes socialista y anarquista convergieron con el ala radical de la API. Sus antecedentes sobre el campesinado andino remiten a la obra de Manuel González Prada, Pedro Zulen y Santiago Giraldo, en las páginas de *El Indio* y *Los Parias*. Sus reflexiones y tesis indianistas y revolucionarias valoraron la obra de Teodomiro Gutiérrez Cuevas, comisionado por el gobierno para frenar los abusos del gamonalismo en Chucuito (Puno), entre 1901-1905. Santiago Giraldo, parlamentario socialista por Huancané desde 1903 editaba *El Indio*, denunciando el gamonalismo. Fue autor del libelo anónimo, *La raza indígena del Perú en los albores del siglo xx*, el cual ha sido señalado como fuente de la orientación reivindicativa de Gutiérrez Cuevas. Sus vínculos están parcialmente documentados, no así la extensión de dicha red a figuras como González Prada, aunque resulta significativo que este en 1905 redactase tres artículos sobre los sucesos de Chucuito y la cuestión indígena, criticando la iniquidad y la fosilización feudal del gobierno, elogiando a Gutiérrez Cuevas y suscribiendo la idea de que la “queja sumisa” de los indígenas se podría convertir en “grito de rebelión”.

González Prada, en 1908, dejó un legado que logró continuidad y hegemonía en la tradición anarcocomunista, incluyendo al Comité Tahuantinsuyo y a la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (FIORP): “el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores”; “la organización política y social del antiguo imperio incaico admira hoy a reformadores y revolucionarios europeos”, es decir, se trataba de una utopía recuperable y de plena actualidad.

La API, que dirigían Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo, organizó, con el concurso de Santiago Giraldo, un seminario sobre la “educación del indígena”, en julio de 1909.

⁵⁶ BENOIT, 1980, p. 64.

Gutiérrez Cuevas demandó la condena y abolición del gamonalismo. Los ecos del pensamiento ferrerista se hicieron sentir. En 1910 el Centro Racionalista Ferrer empezó la publicación de *Páginas Libres*, reivindicando la educación indígena. El ferrerismo irradió a *La Protesta* y a *Deber Pro-Indígena*, órgano de la API. Por su lado, Manuel Caracciolo Lévano, desde las páginas de *La Protesta*, reclamó: “Quienes verdaderamente se interesen por la redención del indio, deben formar profesores indígenas para que estos vayan a los pueblos, aldeas y estancias, enseñándoles a leer y escribir en su propia lengua, inculcándoles los ideales emancipadores, y despertándolos del profundo marasmo en que dormitan”.⁵⁷

Las tesis educativas se reencontraron por mediación de las ideas anarquistas, legitimadas en la vía insurreccional y la recomunalización de los espacios rurales. Las banderas del Tahuantinsuyo adquirieron la función de articulación entre la ideología y el mito entre las nacientes vanguardias urbanas e indígenas.

Los libertarios en el medio rural se adhirieron a la escuela racionalista, aunque aceptaron otras iniciativas de las corrientes de librepensadores y de la educación misionera protestante asentada en Puno. Postulaban que la emancipación de los oprimidos debía transitar de la educación racionalista a la organización y a la huelga general. Apostaban en favor de una pedagogía solventada por los avances científicos, filosóficos, técnicos, canalizada mediante el establecimiento de escuelas únicas y de labor. Creían con Anselmo Lorenzo en 1913 que:

Hay que interesar al explotado no sólo en el amor a la lucha contra el capital sino también para que valore la labor de los centros culturales. De ningún modo lucha política y sindical deben ser objetivos contrapuestos sino, muy al contrario, objetivos-fines convergentes. A lo sumo lo que cabe son “variaciones especiales” que determinan que uno se ocupe preferentemente de una u otra cosa, militancia cultural [...] Es necesario que los convencidos, los verdaderamente iniciados [...] sin dejar de la mano la acción

⁵⁷ Manuel CARACCILO LÉVANO, *La Protesta*, núm. 13, II.1912, p. 1.

sindicalista [...] dediquen a la cultura popular la atención correspondiente [...] porque el primer paso emancipador consiste en la emancipación de la ignorancia.⁵⁸

La recepción de las corrientes pedagógicas en favor de la emancipación indígena adquirió un tenor anticlerical y contrario al gamonalismo “oscurantista”. En esa dirección, José Antonio Encinas sostiene la convergencia de pareceres del protestante Telésforo Catacora y del ácrata Chuquiwanca Ayulo en “una lucha permanente contra el poder que abusa, contra la hegemonía que absorbe toda libertad, contra el *orden social*, símbolo de la desigualdad y la injusticia; así entendieron Catacora y Chuquiwanca la misión de un maestro, y por eso vislumbraron la posibilidad de transformar la escuela a favor de los intereses del indio”.⁵⁹

La misión educativa anarquista en los Andes se manifestó en el seno de la API, al reivindicar la tesis ferrerista de la abolición de los premios y castigos, frente al enfoque tradicional sostenido por Modesto Málaga.⁶⁰ Los círculos libertarios con su labor en las comunidades y pueblos andinos enfrentaron al monopolio político-cultural del gamonalismo. El Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo ostentaba reconocida base indígena y puso en operación más de un centenar de escuelas comunitarias. Cuatro meses antes de la constitución de este organismo federado, uno de sus propugnadores adelantó, en términos inequívocos, la relación educación-comunidad en el ideario anarco-milenarista mezclado con ideas evolucionistas:

...han de ser la vuelta al *ayllu*, a la comunidad libre, al municipio comunista y confederado, en lo administrativo, si se acepta el término de la ESCUELA INDÍGENA INDUSTRIAL RACIONALISTA, que preconiza el Dr. Chuquiwanca Ayulo y un grupo de sus amigos, en lo

⁵⁸ SOLÁ, 1978, pp. 49-50.

⁵⁹ ENCINAS, 1959, t. 1, p. 110.

⁶⁰ Dora MAYER DE ZULEN, “Lo que ha significado la Pro-Indígena”, *Amauta*, núm. 1, IX.1926.

que compete a la preparación deficiente del niño indígena para sus ulteriores funciones como unidad social, las que integrarán la evolución sociológica reservada a esa pobre raza. Entonces: *¡Inti llaitay manta cauchachiaj!* ¡Sol de mi tierra, alumbra!⁶¹

El fracaso del proyecto de la API por sus límites estrictamente educativos, filantrópicos y legalistas en la defensa del indígena, aunado a la derrota de la insurrección de Azángaro, Puno, de Teodomiro Gutiérrez Cuevas a fines de 1915, dejó un cierto vacío y desencanto, las escuelas comunitarias fueron incendiadas y varios de sus preceptores fusilados. Sin embargo, las corrientes anarcocomunistas de relevo reintegraron estos legados en un nuevo proyecto que abogaba por la educación racionalista y la federación de las comunidades indígenas, en aras de la realización de acciones huelguísticas e insurreccionales. Mientras el intelectual anarquista Luis Velasco Aragón, ex integrante de la API, se sumaba al nuevo proyecto, testimoniaba que su amigo Gutiérrez Cuevas, refugiado en Bolivia, se había integrado a las filas del movimiento anarcocomunista de ese país y extendido su labor al noroeste.⁶² La insurrección de 1923 y la represión de que fue objeto, dieron por agotado este proyecto, no así la prédica y organización anarquista que continuó bajo nuevos términos por medio de la FIORP.

IDENTIDAD Y HETEROGENEIDAD LIBERTARIA

El anarquismo, en su defensa irrestricta de la libertad de las personas y de los pueblos, se emparentaba ideológicamente con el liberalismo, pero se distanciaba de él al darle corporeidad individual o colectiva en el seno de las clases y minorías subalternas. La crítica y oposición antagónica de los anarquistas hacia la política y la autoridad les sirvieron como base de unidad ideológica, tanto como su deseo y voluntad de cambio del or-

⁶¹ *La Protesta*, núm. 86, II.1920.

⁶² ARROYO, 2005, p. 139.

den social regido por un ideal libertario y justiciero. La ausencia de un *corpus* doctrinario definido hizo que sus ideas de libertad, de negación de la autoridad, de justicia social, operasen como coordenadas de un pensamiento heterodoxo y liminar que integró no sin fricciones ideas de otras tradiciones ideológicas: evolucionistas, positivistas, teosóficas, masónicas y mutualistas. El modernismo literario fue recurrente en sus piezas literarias y manifiestos. El proceso de decantamiento de algunas ideas permite establecer hitos generacionales, escisiones y mudas de pensamiento y acción. Las conferencias sobre temas anarquistas, anticlericales, higienistas y científicos, impartidas en horarios nocturnos en los locales de algunas logias masónicas y clubes de librepensadores, crearon un espacio de sociabilidad y de flujo de ideas, reforzado por las veladas artísticas en las que debutaron elencos de obreros anarquistas. Cristian Dam, anarquista y masón, les abrió las puertas de algunos clubes. González Prada fue bien recibido en otros, sobre todo por sus conferencias anticlericales.⁶³ No fue casual que en las filas de los masones existiese una relativa convergencia entre anarquistas, socialistas, librepensadores, comunistas, sindicalistas revolucionarios y anarcosindicalistas. Saludaron las insurrecciones en Rusia de 1905 y 1917. Hacia 1921 se vieron en la necesidad de llamarse comunistas libertarios, para distanciarse de los partidarios del “maximalismo bolchevique”.

Los partidarios de la Idea en el Perú asumían como propio el doble rol de redentores de los parias y oprimidos y de la propia sociedad. Creían firmemente que sus acciones se inscribían en la senda del progreso y la evolución social:

...la anarquía, con sus reivindicaciones de libertad e igualdad, es la doctrina del progreso de los tiempos que alzamos.

La anarquía será la última etapa de la marcha evolutiva de la actual organización social y las diferentes edades porque ha atravesado la sociedad, no ha sido ni son sino el estado de prepara-

⁶³ En la logia Stella de Italia Manuel González Prada leyó sus textos “Las esclavas de la iglesia”, el 25.IX.1904, e “Italia y el papado” el 24.IX.1905.

ción y desenvolvimiento, para llegar lenta y progresivamente a su completa perfección [...] La humanidad evoluciona sin tregua ni descanso hacia un estado de mejoramiento hacia su perfección.⁶⁴

Caracterizaban la política por su vileza. Con una imagen sexista la describieron como “la coqueta que con sus caricias y promesas falsas entretiene al crédulo pueblo obrero hasta dividirlo por la cizaña”.⁶⁵ En tanto que la autoridad era descrita con la metáfora de la hidra, es decir, como una entidad multiforme, marcada por el poder. Coerción, dominación, opresión y explotación se revistieron de imágenes diversas en el imaginario anarquista: el estado (“monstruo que nos tiraniza”,⁶⁶ “fortaleza de los ricos contra los explotados”);⁶⁷ el cura (“frailes sodomistas, puercos y asesinos”);⁶⁸ el gendarme (“la soldadesca asesina”);⁶⁹ el capitalista (“ese monstruoso pulpo, mezcla de vampiro y sanguijuela”);⁷⁰ el terrateniente, el gamonal (“espíritu cruel y sanguinario; lobo con piel de cordero”).⁷¹ Los énfasis discursivos y los modos de simbolizar al enemigo dotaron de distintividad a cada uno de los periódicos y a sus respectivos colectivos anarquistas. Términos como bárbaros y civilizados, caros al evolucionismo y al positivismo, fueron carnavalesados y resignificados para nombrar a los opresores y expoliadores de obreros e indígenas.

El discurso anarquista diferenció con sus críticas al artesano de los obreros y jornaleros urbanos y rurales. Los artesanos

⁶⁴ Manuel Elías MENDIOLA, “La evolución social”, *El Oprimido*, núm. 33, 9.I.1909, p. 1.

⁶⁵ “La unificación obrera”, *El Oprimido*, núm. 18, 19.IX.1908.

⁶⁶ Nicolás GUTARRA, “El sindicato de zapateros”, *La Protesta*, núm. 36, 24.X.1914, p. 3.

⁶⁷ “Lo que es el estado”, *Los Parias*, núm. 4, VII.1904, p. 2.

⁶⁸ “La cobardía ambiente”, *El Oprimido*, núm. 1, IV.1907, p. 1.

⁶⁹ Amador GÓMEZ, “¡21 de diciembre! La masacre de Iquique”, *El Oprimido*, núm. 30, 12.XII.1908, p. 1.

⁷⁰ Carlos DEL BARZO, “Movimiento obrero. La huelga de tejedores”, *Los Parias*, núm. 1, III.1904, p. 3.

⁷¹ Alfredo L. BALDASSARI, “Proletarios y burgueses”, *Los Parias*, núm. 1, III.1904, p. 1.

fueron caracterizados como “vanidosos”, propensos a participar de la política, defensores del mutualismo y opuestos o reacios a la acción directa. Los artesanos convertidos en “cooperativistas” fueron denunciados porque escondían “sus ansias de lucro cada vez mayores” y no podían permitir “que se digan salvadores de nosotros los que comercian con nuestro sudor”.⁷²

La tendencia que abogaba en favor del desarrollo de los sindicatos de empresa y de las federaciones locales y la huelga, fue opacando a los sindicatos de oficio y de “oficios varios”, así como a los círculos de propaganda y acción. Los atentados y el tiranicidio en el extranjero, aunque fueron registrados y celebrados en la prensa anarquista, no calaron en la práctica, aunque sí en la retórica. González Prada, frente a los responsables de la masacre de Iquique de 1907, alentó la justicia individual sobre la acción de masas. No ocultó su esperanza en que algún Angiolillo o Bresci chileno cometería el más prístino tiranicidio contra el represor Silva Renard, mandón de los “caníbales uniformados” y sirviente de los “rapaces e insaciables” empresarios salitreros.⁷³

La heterogeneidad anarquista se expresó por medio del creciente y cambiante abanico de sus círculos, cuadros artísticos, periódicos, sindicatos y federaciones, así como por la representatividad de su pertenencia étnica, de oficio y de ocupación laboral. Contaron también en este complejo proceso de diferenciación ciertos énfasis sobre sus antagonistas y adversarios, sus redes internacionales, las irradiaciones barriales o regionales, sus liderazgos, sus prácticas de resistencia, sus patrones de organización y su producción cultural y simbólica. Los Luchadores por la Verdad se definieron como igualitarios: “Nosotros luchamos, pueblo, por la *igualdad*, ante todo, por la verdadera y propia igualdad”.⁷⁴

La prensa anarquista, con excepción del periódico limeño *La Protesta* (1910-1926), no ha sido estudiada y carece de inventa-

⁷² Pedro PARRA, “El cooperativismo”, *Plumadas de Rebeldía*, núm. 1, XI.1917, pp. 9-10.

⁷³ Manuel GONZÁLEZ PRADA, “La huelga de Iquique”, *Los Parias*, núm. 39, I.1908, p. 4.

⁷⁴ “Lo que nosotros queremos”, *La Protesta*, núm. 21, I.V.1913, p. 3.

rios hasta la fecha. El inicio del siglo XX coincidió con una primavera de la prensa libertaria en Lima y algunas otras ciudades costeras. Algunos periódicos han sido clasificados como anarquistas sin serlo plenamente, por compartir sus páginas con editores o colaboradores adscritos a corrientes denominadas de librepensamiento y a veces anticlericales, como *La Idea Libre*: 1900-1903 y *Libre Pensamiento*: 1896-1904; *Don Giuseppe*: 1907-1908, *Villa Nova de Lima*: 1905-1907, para considerar únicamente los de posición libertaria.

En Lima se publicaron *Simiente Roja*, 1904-1907; *Redención*, 1905; *Los Parias*, 1904-1910; *El Hambriento*, 1905-1910; *El Oprimido*, 1907-1909; *Humanidad*, 1906-1907; *Fray K Bezón*; 1907-1910; *La Lucha y El Motín*, 1914; *El Nudito*, 1919-1920. En Arequipa: *El Ariete*, 1905. En El Callao: *Plumadas de Rebelión*, 1917. En Trujillo: *La Antorcha*, 1903-1906; *El Zapatero*, 1905; *El Rebelde*, 1905; *El Jornal*, 1909. En Chiclayo: *El Libertario*, 1901-1918; *Justicia*, 1905; *El Jornalero*, 1906-1915, y *La Abeja*, 1910-1914.

Sobresalieron como editores: Leopoldo Urmachea, Ángel Origi, Luisa Bustencio (*Simiente Roja*); Mariano Torres, Delfín Lévano, Manuel Caracciolo Lévano (*El Oprimido*), Inocencio Lombardozi (*Justicia*), Julio Reynaga (*La Antorcha y El Jornalero*), Carlos del Barzo (*El Motín*), Cristian Dam, Glicerio Tassara, Alfredo L. Baldasari, Pedro Pablo Astete (*Los Parias*), Ramón Rusiñol (*Humanidad*) y Francisco Loayza (*Fray K Bezón*). González Prada merece mención especial porque además de ser director de *La Lucha*, colaboró en *Los Parias* y muchas hojas libertarias.

Los primeros periódicos reproducían notas de *La Question Sociale*, de París; *La Agitación*, de Tarapacá; *Freedom y Justice*, de Londres. A partir de 1911 procedían de: *Guerre Sociale*, *Temps Nouveaux y Le Libertaire*, de París; *El Libertario y La Protesta*, de Buenos Aires; *Tierra*, de La Habana; *Tiempo Nuevo*, de Montevideo; *La Piqueta*, de Córdoba; *La Nueva Mujer*, de La Plata; *Tierra y Libertad*, de Barcelona; *Verba Roja*, de Santiago de Chile. Difundían obras de Ferrer Guardia, de Anselmo Lorenzo, de Juan Grave, de Henry Zisly, exponente francés del llamado naturismo libertario y editor de la desaparecida revista *La Nouvelle Huma-*

nité (1895-1898).⁷⁵ Se publicaban textos de Kropotkin, Bakunin, Mella y Glasse, entre otros.

Los Parias y *El Hambriento* fueron los periódicos más importantes en los orígenes del anarquismo limeño al alcanzar en el curso de su existencia 55 números el primero y 60 el segundo, mientras que *La Protesta*, aunque no cubrió todo el periodo estudiado fue el periódico de más antigüedad e irradiación en los medios obreros y populares. *La Antorcha*, de Trujillo, llegaba en diciembre de 1904 al número 48, promoviendo la formación de “sociedades de resistencia” y la “lucha directa” bajo la máxima de la Internacional de que “la emancipación del obrero será obra del obrero”.⁷⁶ La diferencia sustantiva entre *Los Parias* y *El Hambriento*, por un lado y *La Antorcha* por el otro, es que ésta se inclinó abiertamente a favor de las ideas anarcosindicalistas en boga. Sin embargo, las redes de solidaridad podían remontar tales diferencias. Tras la detención de Julio Reynaga, director de *La Antorcha* a mediados de diciembre de 1904, Ratto a nombre de *Los Parias* demandó su libertad. *Los Parias* hacía canje con *La Antorcha* y contaba con algunos suscriptores en Trujillo, mientras *La Antorcha* tenía acreditado un agente distribuidor en Lima.⁷⁷ Detrás de la red de suscriptores de *Los Parias* se delineó un corredor urbano-rural, mediado por el tejido ferroviario y las rutas de los arrieros, alcanzando el lejano campamento minero de Cerro de Pasco y la zona agrícola de Chanchamayo en la Amazonía, complementado por el circuito de cabotaje menor a lo largo del litoral peruano.

La Protesta salió a luz el 15 de febrero de 1911 como voceero de Luchadores por la Verdad. En sus 16 años de existencia resintió la censura impuesta por la dictadura militar de Óscar R. Benavides tras el derrocamiento del presidente Billinghurst. No fue el único periódico censurado, lo fue también *La Lucha*, dirigido por González Prada.⁷⁸

⁷⁵ “Bibliografía”, *Los Parias*, núm. 11, I.1905, p. 4.

⁷⁶ “Una obra eficaz, necesaria”, *La Antorcha*, núm. 48, 24.12.1904, p. 2.

⁷⁷ Véanse en la sección “La Semana”, los mensajes de solidaridad y la nota sobre la distribución. *La Antorcha*, núm. 48, 24.XII.1904, p. 2.

⁷⁸ GONZÁLEZ PRADA, 1985, pp. 441-444.

Los editoriales de presentación de los periódicos anarquistas peruanos condensaban las imágenes e ideas que afirmaban su identidad, como las razones de su papel en la sociedad. Todas resumaban una visión salvacionista. *Los Parias* era elocuente: “Venimos a defender en el campo fecundo del pensamiento los hollados derechos del pueblo, de las clases trabajadoras, de todos los desheredados de la fortuna en general, es decir, de los *parias*, nuestros hermanos, víctimas inmoladas al capital y a la corrupción de la burguesía, por la temeraria e injusta organización de nuestra sociedad”.⁷⁹

Los editores de *El Jornalero* en 1906 precisaron con tonos mucho más enérgicos que sus predecesores, el cuadro de polarización clasista de la sociedad en su conjunto, ubicándose como engranaje clave para que los trabajadores librasen grandes combates contra los explotadores y el propio gobierno:

...se hace sentir la necesidad inaplazable, de sostener con empeño y energía, un periódico obrero que basado en la verdad de sus escritos, haga incesantemente efectiva la defensa de los oprimidos trabajadores que se ocupan en las labores de esos lugares de aniquilamiento, denominados haciendas, fábricas, minas, etc. [...]. Pero hoy que *El Jornalero* sale enérgicamente a tomar parte activa en la lucha contra las demasías del capital; contra el favoritismo y el pésimo régimen gubernativo: todos los explotadores o culpables del desorden introducido entre los trabajadores debieran escuchar con toda calma necesaria, los dictados de su conciencia, para conocer la línea de conducta que en lo sucesivo deban razonablemente seguir.⁸⁰

Un año después, el colectivo que editaba *El Oprimido* le confirió al amor la función legitimadora de la solidaridad y la defensa de las víctimas del pueblo:

⁷⁹ “Dos palabras”, *Los Parias*, núm. 1, III.1904, p. 1.

⁸⁰ “El Jornalero”. Preservemos”, *El Jornalero*, núm. 1, 10.XI.1906, p. 1.

Hemos abierto el corazón a los grandes amores, a las fecundas pasiones viriles; hemos visto innumerables dolores; ha caído sobre nosotros la lluvia de sangre y lágrimas que derraman los hombres; hemos visto en el harapo un robo; en el trabajo una explotación, en las víctimas sociales un crimen; y en nombre de los grandes y viriles amores; de la congoja de la muchedumbre, de las lágrimas y de la sangre derramada por nuestros hermanos venimos a hablar.

Recogeremos todas las notas dolorosas y con ellas acusaremos: todas las maldiciones y con ellas protestaremos; todas la rebeldías y las lanzaremos a la lucha.⁸¹

No fue distinto el tenor del editorial suscrito por Los Luchadores por la Verdad desde las páginas de su diario *La Protesta* en 1911:

Al lanzarnos en el campo del periodismo, no nos guía ningún sentimiento mezquino ni egoísta, solo anhelamos, que el pensamiento y acción de un grupo de rebeldes, combata los abusos de los gobernantes, fustigue sin piedad los errores de un clero corrompido y criminal y azote implacablemente la inicua especulación capitalista.

Desde las columnas de este periódico, abogaremos sinceramente, desinteresadamente, por la causa del proletariado y llevaremos ante sus filas, la propaganda de una doctrina buena y justa en su esencia y en su forma.⁸²

El asociacionismo de los trabajadores fue más allá de sus espacios de trabajo, modelando una nueva sensibilidad social en la que los referentes de diferenciación, competencia, solidaridad y conflicto podían expresarse por medio de los equipos barriales o fabriles de fútbol, vía las hermandades de culto religioso o en los círculos y clubes artísticos y culturales u otros de competencia militante. Los nombres de los círculos y colectivos

⁸¹ "El Oprimido", *El Oprimido*, núm. 1, IV.1907, p. 1.

⁸² "La Protesta", *La Protesta*, núm. 1, 15.II.1911, p. 1.

libertarios permiten recuperar sus modos de adscripción identitaria, así como sus fusiones, deslindes y rupturas: la unión de los grupos Humanidad (Carlos del Barzo, Alfonso Maldera) y del Centro de Estudios Socialistas dio origen al Centro de Estudios Sociales 1º de Mayo (Romilio Quesada, Carlos Zevallos Agüero, Manuel Caracciolo Lévano). Un año más tarde ocurrió una nueva división y el surgimiento de los Luchadores por la Verdad (Delfín Lévano, Reynaldo Aguirre, Adalberto Fonken, Eulogio Otazú, Fernando Borjas, Enrique Alva, Nicolás Gutarra, Manuel Casabona, Felipe Grillo, Elías Mendiola, Roberto Infante, Adrián Zubiaga, Julio Portocarrero).⁸³ Por su lado de fundó en el puerto de El Callao el colectivo Luz y Amor que fue muy activo entre 1911 y 1914 (Emilio Costilla Larrea, Toribio Sierra, Héctor Merel). Merecen recordarse otros colectivos como el Cuadro Filodramático Germinal, el Teatro Artístico Apolo, Los Hijos del Sol, Federación de Obreros Panaderos de Resistencia de Lima Estrella del Perú, Centro de Estudios Sociales Unión y Energía, el Centro Racionalista Francisco Ferrer fundado en 1910, el círculo femenino Luz y Libertad en Huacho en 1918 (Luzmila La Rosa, Petronila González, Teresa Malasque, Primitiva Chumbe y Natividad Pacora),⁸⁴ los Centros de Estudios Sociales Luz e Hijos del Pueblo, fundados por Inocencio Lombardozi y Julio Reynaga en 1904 en las haciendas azucareras de Chicama.⁸⁵ Se formaron sociedades de inspiración masónica como Los Caballeros del Silencio y Los Caballeros de la Pluma Blanca en el barrio de Vitarte. El club de fútbol Centro Sport Vitarte sirvió de vehículo para que Juan Héjar, uno de sus líderes, promoviese la constitución del primer sindicato textil.⁸⁶ La proliferación de clubes de este tipo se concentró en el sector textil, favorecida por el interesado padrinazgo de los industriales y de algunas autoridades promotoras del mutualismo.⁸⁷

⁸³ PEREDA TORRES, 1982, pp. 10-11.

⁸⁴ PEREDA TORRES, 1982, pp. 11-12.

⁸⁵ Carlos DEL BARZO, "Lombardozi", *El Oprimido*, núm. 8, IV.1908, p. 1.

⁸⁶ ÁGUILA, 1997, p. 127.

⁸⁷ DEUSTUA, STEIN y STOKES, 1986, p. 138.

LA ACCIÓN DIRECTA

A fines del siglo XIX, la huelga debía probar su eficacia práctica y su legitimidad en un medio en el que el mutualismo pretendía decirles la última palabra a los trabajadores y artesanos. Las primeras experiencias tuvieron mucho de espontaneidad e improvisación y rara vez los sindicatos estuvieron detrás de ellas. Frente a ellas, las autoridades gubernamentales oscilaron entre asumir una postura neutral o colocarse del lado de los patrones, apelando a la fuerza. La intermediación oficial fue motivo de controversia, como sucedió durante la huelga de panaderos de 1891.⁸⁸ Fueron años de discusión acerca de su reglamentación y de tenaz y reiterada oposición anarquista.

La huelga nos permite recuperar uno de los referentes más significativos de la cultura anarquista, la cual se afirmó a contracorriente de los espontaneístas y liberticidas quienes todavía en 1906 se oponían al sindicato y a la huelga por considerar que rendían culto a la norma y a la migaja reivindicativa.⁸⁹ Las prácticas de los huelguistas fueron remodelando sus imágenes sobre los rostros de “la bestia” autoritaria: el tirano, el amo, el cura, así como las correspondientes a la clase trabajadora, a los parias, a los despedidos y los reprimidos. También aparecieron las figuras no gratas de los tráfugas, de los rompehuelgas y de los traidores o krumiros (o crumiros). Los tipógrafos y los panaderos conformaron los dos destacamentos de vanguardia en la fase formativa de la clase obrera y realizaron huelgas en la ciudad de Lima y el puerto de El Callao y cultivaron fraternidades e intercambios con gremios de otros países. Merece recordarse la red de tipógrafos clasistas animada por Victoriano Laínez gracias al transporte marítimo y ferroviario que podía enlazar Lima-Callao-Valparaíso-Santiago-

⁸⁸ TEJADA, 1988, p. 72.

⁸⁹ “Como libertarios, somos enemigos de las organizaciones y todo lo que signifique aglomeramiento de seres sometidos a reglamentos uniformes [...] Hay que repetirlo, porque es necesario: pues, las huelgas no eliminarán el malestar de las clases trabajadoras”. Problemas obreros (Apuntes), *Humanidad*, año 1, núm. 9, XI.1906, pp. 1-2.

Buenos Aires. Laínez, durante su exilio en Chile, se adhirió a la Sociedad de la Igualdad de los hermanos Bilbao y contribuyó a la constitución de las sociedades tipográficas de Santiago (1853) y de Valparaíso (1855), aunque le costó un nuevo destierro.⁹⁰ El oficio de tipógrafos los vinculó tempranamente con la edición y circulación de diarios, libros, folletos, volantes y carteles, y por ende, con la circulación, lectura y recepción de nuevas ideas y formas de expresión de la protesta social. La historia del anarquismo está vinculada a este gremio desde sus orígenes.

Con motivo del retiro del ejército chileno de la ciudad de Lima se acrecentó el potencial de conflicto laboral. Los trabajadores desafiando la “pax” impuesta por el régimen de Cáceres, héroe de la resistencia nacional, se radicalizaron. En ese contexto, aparecieron algunas imágenes sobre la fantasmagoría roja. Un anónimo corresponsal de José Pardo, ex presidente y máximo exponente del Partido Civil, le escribió sobre los riesgos de que se reeditasen en el Perú la “Comunne de París” o la “Comuna del Perú”.⁹¹ Toda forma asociativa de los trabajadores se convirtió en una pesadilla para la oligarquía. No fue casual que con ocasión de haberse fundado la CAUU el 30 de mayo de 1886, bajo el influjo anarquista, la oligarquía y los periodistas diesen la voz de alerta: “Propaganda comunista”. Algunas frases incendiarias como las de “reprimir las tiranías y la opresión bajo la forma que se presente es sagrado deber de la humanidad y para cumplirlo está autorizada ésta a emplear todos los medios a su disposición”.⁹² En la tradición oral, se atribuía a la presencia y labor propagandística de un cuadro itinerante emergido de las filas de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), la idea de confederar a las sociedades de carpinteros, cigarreros, sastres, peluqueros, pintores, carroceros y panaderos entre otros.⁹³ El llamar a la nueva entidad Unión Universal indica una huella

⁹⁰ CASTILLO, 2006, pp. 24-25, y RODRÍGUEZ, 1995, p. 48.

⁹¹ MC EVOY, 1997, p. 42.

⁹² *El Sol*, 23.III.1887, citado por PEREDA TORRES, 1982, p. 51.

⁹³ COSTILLA, 1944, p. 8.

semántica del legado retórico de la AIT.⁹⁴ No obstante lo anterior, la CAUU se inclinó en favor del mutualismo.

Tres años antes, en Lima se había producido la primera gran fisura de la “pax cacerista” con la exitosa realización de la huelga de los tipógrafos por mejoras salariales. Le siguió el paro de los panaderos en enero de 1887, constituyéndose durante su fragor, la Sociedad Obrera de Panaderos Estrella del Perú, entidad que libraría enconada contienda entre sus alas anarquista y mutualista a lo largo de tres décadas. En 1892 el Partido Unión Nacional de matriz liberal por medio de su diario *La Integridad* propuso “reglamentar las huelgas, a fin de que no aparezcan desórdenes caprichosos de obreros sino que sean el respetable ejercicio de un derecho para la satisfacción de una justa necesidad [...] considerándose la huelga como último recurso y no resolviéndose ésta sin el conocimiento de la Junta General de la Confederación de Artesanos a fin de que la apoye”.⁹⁵

Los medios periodísticos recogían los ecos del debate político en torno a la huelga de los mineros franceses en Carmaux en 1892 y la defensa de tal acción por parte del diputado Jean Jaurès. Se sumaron las noticias cablegráficas sobre la intervención de Jaurès y Jules Guesde en la Asamblea General de Obreros a favor del derecho de huelga,⁹⁶ el cual comenzó a presentar diversas interpretaciones en el escenario capitalino peruano. Cuatro años más tarde, la acción directa daría sus primeros ejemplos. La huelga de los obreros textiles de Vitarte (agosto) fue seguida por las protestas de los cigarreros, los pasteleros y tipógrafos (septiembre). Esta segunda huelga de los tipógrafos en 1896 merece también ser destacada. En su transcurso se lanzó lo que podríamos llamar el primer periódico de combate: *El Tipógrafo*, dirigido por Abraham Raffo. Fue un hecho inédito y de elevado impacto social el que un centenar de tipógrafos en huelga se dedicasen a vocear y vender el periódico en las calles y barrios de la ciudad capital. Raffo, en el seno de la CAUU, re-

⁹⁴ FRIBOURG, 1871, p. 132.

⁹⁵ Citado por BENOIT, 1980, p. 21.

⁹⁶ MAC-LEAN Y ESTENÓS, 1959, p. 228.

presentaba la corriente más radical. En junio de 1898, en su condición de dirigente de la Sociedad Mixta Confederada y vicepresidente de tal entidad fue gestor de un pacto de alianza con las Sociedades Confederadas del puerto de El Callao y de la ciudad de Trujillo.⁹⁷ Los tipógrafos desempeñaron un papel de vanguardia en el proceso de unificación obrera y de la difusión en su seno de nuevas ideas y prácticas de lucha.

La huelga ganó terreno al ritmo de sus experiencias, entre reveses y conquistas. En los medios artesanales, donde las tradiciones mutualistas eran hegemónicas, se afincó el clientelismo político de los partidos tradicionales y sus caudillos. La mayoría de los dirigentes de las asociaciones de artesanos oscilaba entre la veneración y la aceptación oportunista de las leyes restrictivas para las clases y minorías subalternas, por lo que se convirtieron en blanco de los ataques irreverentes de los anarquistas, que apostaban a desacralizar la ley y subvertir el orden oligárquico.

La lucha obrera fue decantando las posiciones existentes en el seno de la CAUU y de otras entidades mutualistas. Con motivo de la suspensión de labores realizada por 150 obreros textiles de Vitarte en demanda de mejores salarios y de la supresión de la tienda patronal (tambo), se suscitó un debate. El desenlace del paro fue acompañado de prácticas de sabotaje ocasionando un incendio que facilitó la intervención policial y penas de cárcel de ocho meses para Emilio Mendoza, Justino Seño, Ricardo Collado y Feliciano Ángeles por el “delito de asonada e incendio”. Pablo Mora y F. Gómez arguyeron en defensa de los detenidos que tales cargos fueron calumnias “del gerente de acuerdo con la autoridad pública”. *El Artesano* expresó solidaridad con los paristas,⁹⁸ posiblemente por mediación de Raffo dada su probada experiencia periodística y el cargo que ostentaba en dicha organización. Lo anterior permitiría explicar que tras el viraje legalista frente a las luchas obreras asumido por

⁹⁷ Discurso de Abraham Raffo a nombre de la Sociedad Mixta Confederada, *El Artesano*, núm. 25, 21.VI.1898.

⁹⁸ “Obreros de Vitarte”, *El Artesano*, núm.1, 23.V.1898.

dicho periódico, presentase su renuncia a la vicepresidencia de la CAUU, siendo relevado por Fidel P. Cáceres.⁹⁹ Lo anterior se sumó a las críticas a las conferencias de González Prada sobre los caminos y temas del librepensamiento, auspiciados por la Liga de Libre Pensadores del Perú en el auditorio del Teatro Politeama. González Prada había sido elegido socio honorario de la CAUU en 1897, pero por esos días las filas de la CAUU se encontraban divididas entre sus partidarios y sus detractores, liderados por Manuel de la Vega.¹⁰⁰

Este viraje conservador se expresó en el artículo intitulado: “Lo que el obrero debe ser”, que además de levantar el reaccionario lema de “Moral, Dios, Patria, Familia, Sociedad”, suscribía la plena sumisión a la ley por parte de los trabajadores:

A la ley no hay que ponerle *pero*, ni añadirle tilde, ni quitarle punto y coma: sea como fuere, ante ella todos debemos inclinar reverentemente la cabeza.

Si así no se hace, se produce el desorden, y el artesano no debe nunca ser factor de éste, sino del orden.¹⁰¹

El diputado Santiago Giraldo, figura relevante de la API, asumió la defensa de los obreros de Vitarte. Este representante puneño cuestionó los cargos que criminalizaban a los obreros detenidos y criticó la magnificación del incendio de la bodega de algodón, toda vez que solo se quemaron 80 pacas de las 2 000 existentes.¹⁰²

La escisión en favor de la orientación anarquista en el seno de la CAUU de 1905 fue liderada por Manuel Caracciolo Lévano dirigente de la sociedad de panaderos Estrella del Perú y salu-

⁹⁹ “Abraham Raffo renuncia al cargo de secretario del Consejo Central de la Confederación de Artesanos «Unión Universal»”, *El Artesano*, núm. 36, 5.VII.1898.

¹⁰⁰ Véase *El Artesano*, núms. 76 al 80, del 25-31.VIII.1898, y núm. 81, 1.IX.1898.

¹⁰¹ “Lo que el obrero debe saber”, *El Artesano* núm. 11, 3.VI.1898.

¹⁰² FLORES GONZÁLEZ, 1961, pp. 89-90.

dada por González Prada.¹⁰³ En otro pasaje del mismo artículo, el pensador libertario caracterizó con frases muy duras el proceso de envilecimiento de dicha entidad:

Ya sabemos cómo actúan los miembros que llevan la batuta en la “Confederación”: chacharean, bullen y hasta se propinan torniscones y puntapiés cuando se trata de elección de cargos, corridas de toros, fiestas religiosas y malversaciones o gatuperios de los socios; pero se hacen los difuntos cuando ocurren matanzas de indios como las de Ilave y Huanta, cuando estallan huelgas como las del Callao, Mollendo y Vitarte, y cuando los trabajadores caen bajo el revólver del guardia civil o el rifle del soldado. Nada ven ni oyen los dotados de tan buenos ojos y de tan buenos oídos que desde la Tierra divisarían un sol de oro incrustado en el disco de la Luna y escucharían el retintín de una peseta caída en una roca del planeta Marte.¹⁰⁴

Los libertarios criticaron el mutualismo por su inserción en el campo de la política clientelar de los políticos procedentes de las filas de la oligarquía, por sus ligas con el clero para fines de culto a San Judas Tadeo o a las advocaciones marianas o cristianas en sus barrios de residencia, por su falta de solidaridad con los trabajadores en huelga. No fue casual que el Congreso Provincial de Obreros de Lima celebrado en 1896, y que agrupaba a artesanos y obreros que reclamaban la jornada de 10 horas de trabajo y el derecho al descanso dominical, abogase también en favor de la reglamentación de las huelgas.

La huelga de cocheros en enero de 1900 puso en evidencia la vulnerabilidad del transporte colectivo urbano, preanunciando lo que más tarde podrían ocasionar los paros de tranvías.¹⁰⁵ La vida cotidiana en la ciudad también fue vulnerable a la acción directa de otros gremios, como el de los panaderos; en

¹⁰³ GONZÁLEZ PRADA, 1941, pp. 135-136.

¹⁰⁴ GONZÁLEZ PRADA, 1941, p. 134.

¹⁰⁵ “La huelga de motoristas y conductores”, *La Protesta*, núm.17, IX.1912, p. 3.

los meses de abril-mayo de 1901 la escasez de un producto tan popular como el pan conmocionó a los diferentes estratos de la población citadina. Un desayuno sin pan era inconcebible para las tradiciones gastronómicas limeñas.

La dificultad de los actores urbanos para entender los efectos multiplicadores de aquellos paros que afectaban de manera sustantiva la vida cotidiana de la ciudad, se expresó también en el seno de los artesanos, empleados de comercio y obreros fabriles mediante algunas posturas conservadoras.

El siglo xx se inauguró con un ciclo preocupante de huelgas en torno al cual se cruzaron preocupaciones propias del nacimiento derecho laboral, de las novísimas sociedades de resistencia y sindicatos, sin desdeñar las de las mutuales. Estas últimas optaron por crear espacios de diálogo y concertación entre el capital y el trabajo. El Primer Congreso Nacional Obrero de 1901 propició un foro con los empresarios y autoridades políticas acerca de la jornada de trabajo, la promulgación de leyes protectoras, el ahorro, los hospitales, las campañas patrióticas y deportivas.¹⁰⁶ En 1904, un nuevo foro fue inaugurado bajo el nombre de Asamblea de Sociedades Unidas, con espíritu conciliador entre el trabajo y el capital, promotor del mutualismo y del cooperativismo y de proyectos educativos como la biblioteca popular.¹⁰⁷

1904 fue un año de agitación obrera y artesanal, siendo su punto más álgido la huelga en el puerto de El Callao. La descalificación de la huelga por ser un producto extranjero importado por los obreros de sus pares europeos y norteamericanos, mereció la réplica anarquista: “y que si son [...] hay razones para que los obreros exijan aumento de salarios”.¹⁰⁸ Ante la negativa del sector empresarial encabezado por la Compañía de la Dársena Dique de dicho puerto, los obreros fueron a la huelga. Las dos partes del conflicto apelaron al gobierno para que arbitrara en su favor: los empresarios demandaban el envío de tropas para que los huelguistas fueran obligados a retornar a sus

¹⁰⁶ PEREDA TORRES, 1982, pp. 95-99.

¹⁰⁷ PEREDA TORRES, 1982, pp. 37-107.

¹⁰⁸ Citado por BENOIT, 1980, p. 28.

labores. Los trabajadores, por su parte, exigían al gobierno que presionara a los empresarios para que cedieran ante sus justas reivindicaciones. El presidente, haciendo gala de ortodoxia liberal, declaró que dicho conflicto y su solución “sólo era de la incumbencia de patronos y obreros”. Pero ante la inminente victoria de los trabajadores se apresuró a cambiar de postura y se alineó abiertamente a favor de los empresarios.

Mientras tanto, la Compañía Marsano rompía el frente de oposición empresarial negociando favorablemente un aumento de salarios con los carreteros. Este sector levantó la medida de lucha. Sin embargo, muchos otros sectores laborales de las fábricas El Águila, Cox, El Molino Santa Catalina, peones de la aduana, la fundidora de Guadalupe, los ferroviarios y hasta los cambiadores y fogoneros del muelle de El Callao, se plegaron a la medida de lucha, generalizando el conflicto laboral en todo el puerto.

Las amenazas de *lockout* y de aumentos por categorías fueron rechazadas por los paristas y 17 días de la primera gran huelga intergremial del país, el gobierno dio por concluidas las negociaciones y su mediación y ordenó la vuelta al trabajo de los huelguistas. Al día siguiente los mítines obreros y las movilizaciones fueron reprimidos cruentamente. Florencio Aliaga, uno de los huelguistas heridos, falleció incorporándose a las filas de los mártires de la clase obrera por la defensa del salario, el derecho de huelga y la jornada de ocho horas.

Frente a la irrupción de nuevas formas de acción directa como expresión de la protesta de los trabajadores, cobraron visibilidad sus demandas y condiciones de vida y de trabajo, acicateando la renovación de los debates sobre el orden, el derecho laboral y la represión. Luis Miró Quesada, un joven intelectual oligárquico, sustentó en su tesis doctoral un novísimo tema jurídico, el derecho de huelga, en 1904.¹⁰⁹ El disertante consideró la huelga como un mecanismo legítimo de expresión de las demandas obreras.¹¹⁰ Por su lado, los anarquistas, al vindicar la

¹⁰⁹ MIRÓ QUESADA, 1904.

¹¹⁰ RAMOS, 2005, p. 171.

huelga resignificando el paradigma evolucionista, implícitamente se opusieron al positivismo y sus valores de orden y progreso: “Las huelgas no resuelven el conflicto económico, no eliminan el malestar de los obreros; pero cumplen una evolución profunda en nuestras sociedades: despiertan la conciencia del obrero, le hacen comprender su valor como persona humana, como factor social, como elemento de producción”.¹¹¹

Los Parias hicieron un puntual balance de las huelgas habidas, sosteniendo con acierto que se había constituido una nueva y valiosa tradición proletaria, más allá de sus avatares:

Las reclamaciones por aumento de salario y las huelgas que se han producido en la última década, por mucho que hayan sido débiles y mal sostenidas y orientadas, indican ya la iniciación de la lucha económica entre obreros y patrones, son el signo precursor de una evolución social, progresiva aunque dolorosa, a la que todos debemos concurrir con nuestras fuerzas a fin de darle el grado de intensidad que requiere y todo el empuje que necesita, para sobreponerse a los prejuicios filosóficos, históricos, económicos y sociales, al mismo tiempo que para destruir las viejas e injustas instituciones, que a la sombra de esos prejuicios nacieron y se desarrollaron.¹¹²

Esta tradición, que reafirmó la creencia de que la huelga constituye un peldaño ascendente en la senda de la evolución social, trajo aparejada otras dos, la del martirologio, cuyas primeras facturas fueron de origen anarquista, siendo su primer icono Florencio Aliaga,¹¹³ y la del rito del Primero de Mayo como día de la protesta obrera o “Pascua Roja” a partir de 1905. La huelga de 1904 abrió un nuevo curso en la organización obrera, la cual, en palabras de Leopoldo Urmachea, resignificó las mutuales como cajas de resistencia al servicio de la acción directa:

¹¹¹ Glicerio TASSARA, “Comentarios sobre las huelgas”, *Los Parias*, núm. 3, VI.1904, p. 1.

¹¹² Glicerio TASSARA, “La cuestión social”, *Los Parias*, núm. 1, III.1904, p. 1.

¹¹³ DELHOM, 2010.

Compañeros todos, esta sangre debe ser fecunda; asistimos a los preliminares de la gran redención social universal que día tras día germina preparando su obra, para sustraernos a la acción fatal de esta sociedad mal organizada, de esta burguesía corrupta que jamás se sacia de chuparnos la sangre a semejanza de vampiros. La suerte está echada. Organicemos Cajas de Resistencia, porque en adelante las luchas serán más encarnizadas y duraderas.¹¹⁴

Las huelgas impulsadas por los sindicatos y federaciones controladas por los anarcosindicalistas a pesar de su sinuoso curso, fueron multiplicando sus impactos locales, regionales y nacionales. No hubo oficio ni rama fabril o de servicios que no resintiese los efectos de un paro o huelga. Las huelgas de Vitarte de 1906 y de 1911¹¹⁵ fueron ejemplares por su combatividad y trascendencia.¹¹⁶ Las demandas de los trabajadores podían incluir incrementos salariales y mejoras en las condiciones de trabajo, o demandas de mayor trascendencia como la reducción de la jornada de trabajo. En 1913 se promovió un viraje organizativo que dejase atrás las Cajas de Resistencia porque “han servido en todas partes para negociaciones personales, fraudes, peculados y otras inmoralidades por parte de los dirigentes de las asociaciones. Entre los demás asociados ha servido para cortar energías, formar masa carneril, incapacitados por su propia defensa y depositar así toda confianza en los que mandan o dirigen las huelgas. El salario o socorro que cada huelguista percibe de la Caja de Resistencia ha contribuido a la anulación de la conciencia individual”.¹¹⁷

Las jornadas huelguísticas de 1918 y 1919 en favor de la jornada de ocho horas de trabajo y contra el alza de precios de las subsistencias, signaron el clímax de la inserción anarcosin-

¹¹⁴ “Ecos de la huelga de El Callao”, *Los Parias*, núm. 4, VII.1904, p. 4.

¹¹⁵ Glicerio TASSARA, “La huelga de Vitarte y el paro general”, *La Protesta*, núm.3, IV.1911, p. 1.

¹¹⁶ PEREDA TORRES, 1982, pp. 166-182.

¹¹⁷ AMADOR DEL IDEAL, “Las Cajas de Resistencia”, *La Protesta*, núm. 19, I.1913.

dicalista en los medios obreros de Lima, El Callao y algunas provincias. Los intentos de las corrientes más revolucionarias no pudieron darle otro curso salvo algunos conatos de violencia. Lo refrenda la movilización de medio millar de paristas en Lima quienes, además de desplegar sus banderas rojas y corear su voz de combate “Abajo la burguesía” por la avenida residencial La Colmena, apedrearon las casas y edificios de los que consideraban sus enemigos de clase.¹¹⁸

CERRANDO LÍNEAS

La historiografía sobre el anarquismo peruano ha descuidado su presencia en el siglo XIX hasta la primera Guerra Mundial, prefiriendo orientar sus líneas de investigación durante el ocenio de Leguía (1919-1930), frondoso y dramático. Estudiar el último cuarto del siglo XIX y las primeras dos décadas del XX, nos permitió explorar sus orígenes, así como su intrincado proceso de afirmación en una lucha bifronte contra los gobiernos autoritarios y las corrientes mutualistas que auspiciaban la conciliación entre el capital y el trabajo y la participación política. Las lides contra el mutualismo no siempre fueron favorables a los libertarios, y frente a proyectos populistas como el de Billinghamurst encontramos espacios de mediación y convergencia.

El pensamiento anarquista fue caracterizado, subrayando sus ejes ideológicos y su carácter liminar, es decir, su modo heterodoxo de recepción de ideas procedentes del evolucionismo, el positivismo, el liberalismo, etc., algunas de las cuales fueron resignificadas. Atendimos la retórica de combate de los anarquistas, deudora del romanticismo social y del modernismo, sin agotar todos sus campos de simbolización. Nuestra genealogía y cartografía anarquista trazó nuevas entradas temáticas, ensanchando su horizonte más allá de la capital. La proyección de las lecturas y prácticas de los anarquistas peruanos sobre la ciudad y el campo tuvo la virtud de mostrar, hasta donde lo permitie-

¹¹⁸ *El Comercio*, 28.V.1919, p. 1.

ron nuestras fuentes hemerográficas, sus accidentados procesos de inserción, sus inevitables conexiones y sus quiebres. La cuestión de la mujer y de los cuadros feministas mostró ser un tema de escasa visibilidad. Sus representaciones sobre el tiempo laboral y el higienismo urbano fueron presentadas en sus trazos generales.

Mostramos cómo en una sociedad multiétnica y multirracial como la peruana, los anarquistas no pudieron sortear los lastres de los prejuicios racistas de la cultura oligárquica hacia asiáticos y afrodescendientes. Sin renunciar a su vena misional y civilizadora hacia los indígenas, aceptaron su atípica recepción y, por ende, la autonomía de su proyecto comunalista andino.

REFERENCIAS

Libros y artículos

ÁGUILA PERALTA, Alicia del

- 1997 *Callejones y mansiones: espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARMAS ASÍN, Fernando

- 1998 *Liberales, protestantes y masones: modernidad y tolerancia religiosa: Perú siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú—Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

ARROYO REYES, Carlos Eduardo

- 2005 *Nuestros años diez. La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista*. Buenos Aires: Libros en Red.

BENOIT DE VELAZCO, Beatriz

- 1980 *El ideario anarquista y su penetración en el área rural*. Lima: UNA, Serie Movimientos Sociales núm. 6.

BROMLEY, Juan, y José BARBAGELATA

- 1945 *Evolución urbana de la ciudad de Lima*. Lima: Editorial Lumen.

CASTILLO ESPINOZA, Eduardo

- 2006 *Puño y letra: movimiento social y comunicación gráfica en Chile*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.

COSTILLA LARREA, Emilio

- 1944 *Apuntes para la historia de la lucha social en el Perú* (separata de *Perú Nuevo*), núm.13 (31 de agosto).

DELHOM, Joel

- 1997 “Ambigüités de la question raciale dans les essais de Manuel González Prada”, en Victorien LAVOU (ed.), *Les noirs et le discours identitaire latino-américain, Marges*, núm. 18, pp. 13-39.
- 2010 “¡Gloria a los vencidos! La construcción del martirologio anarquista peruano (1904-1925)”, en Michèle GUIRAUD (ed.), *Fêtes et traditions dans le monde luso-hispanophone. Mélanges en l'honneur de Nicole Fourtané*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.

DEUSTUA, José, Steve STEIN y Susan STOKES

- 1986 “Entre el offside y el chimpún: las clases populares limeñas y el fútbol, 1900-1930”, en Steve STEIN, *Lima obrera, 1900-1930*. Lima: Ediciones El Virrey, pp. 119-162.

ENCINAS, José Antonio

- 1959 *Un ensayo de escuela nueva en Perú*, t. I. Lima: Ediciones Minerva.

FLORES GALINDO, Alberto

- 1987 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

FLORES GONZÁLEZ, Demetrio

- 1961 *Medio siglo de vida sindical en Vitarte, 26 de mayo 1911-26 de mayo 1961*. Lima: EETSA.

FRIBOURG, E. E.

- 1871 *L'Association internationale des travailleurs*. París: A. Le Chevalier.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

- 1933 *Bajo el oprobio*. París: Tipografía de L. Bellenand et fils.
- 1939 *Propaganda y ataque*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
- 1941 *Prosa menuda*. Buenos Aires: Ediciones Imán, pp. 135-136.
- 1964 *Horas de lucha*. Lima: Fondo de Cultura Popular-Ediciones Futuro.
- 1969 *Figuras y figurones*. Lima: Editorial Benezú.
- 1985 *Páginas libres*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- 1985 *Obras*, t. I, vol. II. Lima: Ediciones COPE, pp. 441-444.
- KAPSOLI, Wilfredo
1984 *Ayllus del sol (Anarquismo y utopía andina)*. Lima: Tarea.
- KLAREN, Peter
1970 *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA*. Lima: Moncloa-Campodónico.
- MC EVOY, Carmen
1997 *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política (1871-1919)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MAC-LEAN Y ESTENÓS, Roberto
1959 *Sociología del Perú*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MC-KEOWN, Adam
2001 *Chinese migrant networks and cultural change Peru, Chicago, Hawaii, 1900-1936*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MILLER, Laura
1987 "La mujer obrera en Lima 1900-1930", en Steve STEIN, *Lima obrera, 1900-1930*. Lima: Ediciones El Virrey, t. II. pp.11-152.
- MIRÓ QUESADA, Luis
1904 "La cuestión obrera en el Perú", tesis para optar el grado de doctor en ciencias políticas y administrativas, Universidad de Lima.
- PEREDA TORRES, Rolando
1982 *Historia de las luchas sociales del movimiento obrero en el Perú republicano, 1858-1917*. Lima: Edimssa.
- RAMA, Carlos M., y Ángel J. CAPPELLETTI
1990 *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- RAMOS NÚÑEZ, Carlos Augusto
2005 *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX y XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RECLUS, Eliseo
1999 "La evolución de las ciudades", en Daniel HIERAUX-NICOLAS, *La geografía como metáfora de la libertad*. México: Plaza y Valdés.
- RODRÍGUEZ, Aniceto
1995 *Entre el miedo y la esperanza: historia social de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

RUIZ ZEVALLOS, Augusto

- 2001 *La multitud, las subsistencias y el trabajo: Lima de 1890 a 1920*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

SOLÁ, Pere

- 1978 *Las escuelas racionalistas en Cataluña (1909-1939)*. Barcelona: Tusquets.

STEIN, William W.

- 1988 *El levantamiento de Atusparia. El movimiento popular ancashino de 1885: un estudio de documentos*. Lima: Mosca Azul.

TEJADA R., Luis

- 1988 *La cuestión del pan. El anarcosindicalismo en el Perú 1880-1919*. Lima: BIP-INC.

YEPES DEL CASTILLO, Ernesto

- 1981 *Un siglo de desarrollo capitalista en el Perú. 1820-1920*. Lima: Signo.

Periódicos

La Antorcha, Trujillo, 1904.

El Artesano, Lima, 1898.

El Comercio, Lima, 1919.

El Hambriento, Lima, 1905.

Humanidad, Lima, 1906.

El Jornalero, Trujillo, 1906.

El Oprimido, Lima, 1907-1908.

Los Parias, Lima, 1904-1908.

Plumadas de Rebeldía, Callao, 1917.

La Protesta, Lima, 1911-1920.

La Voz del Panadero, Lima, 1921.

Revistas

Amauta, Lima, 1926.

SOCIABILIDAD ANARQUISTA Y CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD OBRERA EN CUBA TRAS LA INDEPENDENCIA*

AMPARO SÁNCHEZ COBOS
Universitat Jaume I, Castellón

El cambio de soberanía operado tras la última guerra de Independencia dio el pistoletazo de salida a la reconstrucción y reorganización “nacional y cultural” cubanas. Cuestiones como la definición de la nación y la pertenencia a ésta, entre otras, se determinaron a partir de esos años, con la particularidad de estar bajo la supervisión de una potencia extranjera: Estados Unidos. No olvidemos sus dos gobiernos militares de intervención, el primero de 1899 a 1902 y el segundo entre 1906 y 1909, a lo que se ha de sumar la Enmienda Platt a la Constitución cubana de 1901 y el Tratado de Reciprocidad Comercial signado en 1903, que terminaron de unir los destinos de los dos países por un largo periodo. De ese modo, la reorganización política y económica dejó supeditada la economía cubana al vecino del norte y condicionó las relaciones de producción a partir de la emancipación. Por su parte, la noción de “cubanidad”, esa construcción social que tanta literatura ha generado, encontró un significado en ese periodo, aunque no definitivo pues, como indica Marial Iglesias, se trata de una definición cultural cambiante a lo largo de la historia.¹ Lo encontró precisa-

* Este estudio se encuentra inscrito en los proyectos de investigación HAR2009-07037 del Ministerio de Ciencia e Innovación, y P1-1A2008-08, Bancaixa-UJI; y ha sido posible gracias al apoyo económico prestado por los organizadores del “Encuentro Iberoamericano: Cultura y práctica del anarquismo, desde sus orígenes hasta la primera Guerra Mundial”, donde fue presentada una primera versión. Agradezco a los ponentes asistentes al encuentro, en especial a mi comentarista Joan Casanovas Codina, sus sugerencias y comentarios.

¹ IGLESIAS UTSET, 2003, p. 18.

mente en ese momento inestable en el que se combinaron diferentes actores sociales con sus diferentes formas de entender esa identidad. Entre esos actores encontramos a los anarquistas que habían liderado la mayoría de las organizaciones obreras de la capital cubana durante las últimas décadas del siglo XIX y que reaparecieron tras la Independencia con la intención de intervenir activamente en el mencionado proceso de reconstrucción nacional y cultural, aunque sus objetivos serían claramente distintos y en no pocas ocasiones enfrentados con los del resto de actores con los que compartieron cartel.

En los primeros años del siglo XX el proyecto anarquista incluyó actividades muy diversas que tenían como objetivo principal atraer a los trabajadores y sectores populares, alejándoles de la política republicana, así como de la influencia de la iglesia, la escuela pública o la prensa “burguesa”, entre otros factores que contaminaban, a decir de los ácratas, la moral y la vida de esos sectores. En ese mismo sentido elaboraron su discurso que se alzó como un complemento indispensable de su proyecto de emancipación social. Siguiendo de nuevo a Iglesias, las relaciones sociales se construyen sobre la base de diferentes criterios como la clase, la etnia, la raza o el género. Fueron precisamente esas cuestiones las que entraron a formar parte integrante del discurso difundido por los anarquistas de La Habana desde comienzos del siglo XX. Y son estas cuestiones las que nos interesa revisar con relación a la historia del anarquismo y la sociabilidad en Cuba. Cuestiones que se referirán tanto a la sociabilidad formal (entendida como aquellas asociaciones al uso tales como grupos, círculos, centros obreros, ateneos, escuelas y otro tipo de sociedades de trabajadores) como a la sociabilidad informal (aquella que se refiere a otros espacios públicos como teatros, locales de ocio y recreo, bares y tabernas, etc.). En concreto nuestro escrito ahondará en el estudio de los lugares y formas de sociabilidad impulsados por los anarquistas en los primeros años del siglo XX y prestaremos especial atención al peso que tuvo su “experiencia cotidiana” por medio de la difusión de un discurso específico difundido en esos espacios con el objetivo de construir una

identidad obrera entre los trabajadores de la isla. Lo que se pretende, en definitiva, es acercarnos a los medios y a los modos a partir de los cuales los anarquistas difundieron una identidad colectiva y específica entre los trabajadores cubanos tras la Independencia, expresados en algunas de las manifestaciones de la vida cotidiana y de la sociabilidad. Para ello, en esta ocasión, revisaremos tres de los ámbitos a los que los anarquistas prestaron especial atención: el laboral, el educativo y el del ocio.

El marco de referencia para nuestro análisis será la ciudad de La Habana, capital político-administrativa y principal centro económico cubano por ser también el primer puerto comercial y exportador. Las prácticas y espacios de sociabilidad impulsados por los anarquistas en otras ciudades cubanas, e incluso en los ámbitos rurales, reproducían básicamente el modelo de la capital, por lo que en este caso tomaremos como ejemplo las experiencias implementadas en La Habana. De todos modos, no podemos dejar de señalar aquí la característica que quizá diferencia más claramente el anarquismo de las décadas finales del siglo XIX, de la reorganización libertaria llevada a cabo tras la emancipación: el esfuerzo por trascender las fronteras urbanas y llegar a todos los rincones de la isla; y es que el arraigo de esta corriente en el campo y el desarrollo de un movimiento anarcosindicalista que durante la segunda década republicana tendría un gran impacto, especialmente visible durante los años 1917 y 1919, marcó el principal punto de inflexión respecto a la época colonial.² Por otro lado, nuestro contexto histórico abarcará las dos primeras décadas del siglo XX. Nos interesa especialmente este periodo por tratarse —como hemos visto— de un momento crucial para la historia de Cuba desde el punto de vista ideológico y social pero, sobre todo, por ser la etapa de mayor presencia anarquista en la historia del país.

² Un excelente estudio sobre el mundo obrero urbano y anarquista en época colonial, en CASANOVAS CODINA, 2000. Sobre el arraigo del anarcosindicalismo en el campo tras la Independencia, véase DUMOULIN, 1981.

ORGANIZANDO AL OBRERO CONSCIENTE: EL ÁMBITO LABORAL

Los obreros de La Habana, entre ellos los anarquistas, tenían una amplia tradición asociativa forjada durante la segunda mitad del siglo XIX y vinculada en un primer momento al republicanismo radical y más tarde al anarquismo español;³ es decir, tenían ya una clara conciencia del grupo social que integraban. Los primeros años después de la Independencia arrancan con el desmantelamiento de las organizaciones de trabajadores como consecuencia de la represión llevada a cabo por las autoridades coloniales durante la década de 1890 y, sobre todo, de la última guerra independentista. De modo que la organización, y con ella las asociaciones, alcanzaron un papel fundamental.

En este caso, además de mencionar locales o espacios físicos, debemos hablar también de sus integrantes, pues durante los primeros años del siglo XX los anarquistas empezaron por organizar grupos, lo que en los últimos años se ha denominado “grupos de afinidad”, que congregaban a un número no muy alto de activistas —no solían pasar de 15—, pertenecientes a distintos gremios u oficios y que se reunían periódicamente para coordinar y preparar la organización y la propaganda.⁴ Solían reunirse en diferentes lugares de La Habana. En ocasiones utilizaban los locales de los centros obreros, aunque también aprovechaban o compartían espacio con otras actividades, como por ejemplo la redacción del semanario anarquista *¡Tierra!*; otros se citaban en la trastienda del restaurante vegetariano que abrió el anarquista español Aquilino López, también en la capital. Los espacios físicos anarquistas solían ser muy sencillos y en muchos casos estaban en mal estado de conservación. Así lo refería, por ejemplo, el cónsul español en La Habana: “A juzgar por las apariencias y

³ CASANOVAS CODINA, 2000.

⁴ El término “grupo de afinidad” se generalizó sobre todo a partir de los años sesenta del siglo XX entre el movimiento antinuclear en Estados Unidos, aunque recogía una tradición comenzada en los círculos anarquistas españoles de finales del siglo XIX. Más información sobre esta cuestión en TAVERA y UCELAY, 1993.

por el pobrísimo aspecto que presentan las casas donde están instalados estos círculos, deben contar con escasos recursos”.⁵

En la primera década republicana se asiste a una intensa labor de creación de estos grupos entre los anarquistas de Cuba en general y en especial de la capital. De un total de 90 contabilizados en toda la isla entre los años 1902 y 1914, 31 estaban ubicados en la ciudad de La Habana y otros 14 en Provincia Habana, la mayoría en localidades cercanas a la capital y con importante presencia obrera, como Guanabacoa, Marianao o Regla.⁶

Como era habitual entre los anarquistas, las organizaciones y grupos de La Habana se destacaron desde el principio por su versatilidad aunando diferentes funciones y objetivos. Lo más común fue que en ellos se compaginaran las actividades sindicales con las propagandísticas, instructivas y recreativas, sirviendo a la vez como lugar de reunión e incluso de espacio donde realizar mítines, conferencias y otras actividades de propaganda; también como centro educativo y de instrucción disponiendo de biblioteca y salas de lectura; asimismo, en ocasiones, los utilizaban para organizar veladas artísticas y de entretenimiento. Así lo referían, por ejemplo, en 1903: “podrían suplantar con ventaja la sociedades de socorro mutuo, las agencias de información o colocación para el trabajo y también los lugares de reunión disponiendo de locales donde poder leer, discutir y aun divertirse placenteramente”.⁷

Entre sus objetivos principales se encontraba el de “extender y activar la propaganda de nuestros justos y hermosos ideales”, punto de partida para reorganizar a los trabajadores y difundir entre ellos una conciencia obrera. La alocución dirigida a los trabajadores para celebrar la organización del Centro de Estudios Sociales (CES) de Guanabacoa en 1903 y publicada en *¡Tierra!* recoge claramente la utilidad de este tipo de centros:

⁵ “Carta enviada por el cónsul español en La Habana al ministro de Gobernación en Madrid el 7 de agosto de 1913 sobre la propaganda anarquista”, en AMAE, fondo Política Interior Cuba, serie Orden Público, subserie Anarquismo, expedientes P=M=O, leg H-2757, siglo XX.

⁶ SÁNCHEZ COBOS, 2008, pp. 170-182.

⁷ “Los grupos anarquistas”, *¡Tierra!*, 11.VII.1903.

...diremos [...] en pocas líneas lo conveniente que es para todos los que sufrimos la esclavitud económica la apertura de esa clase de centros. En ellos podemos estudiar y enterarnos de la cuestión social, deduciendo de dónde emana nuestra deplorable situación y cuál es el camino más rápido y seguro que debemos seguir para cambiarla. En estas casas de los trabajadores es donde, con el trato diario, se van éstos poniendo de común acuerdo para las luchas contra el capital.⁸

Como se puede deducir por la cita anterior, los anarquistas eran conscientes de la necesidad de disponer de un espacio propio, así como de las posibilidades que les ofrecían sus relaciones de sociabilidad. El centro o lugar de reunión se alzaba así como el primer sendero en el camino hacia la emancipación del trabajador. La estrategia a seguir aparece resumida y sistematizada en los pasos a dar mediante esos centros: el estudio previo de las condiciones de la clase obrera, seguido de la posterior identificación de intereses comunes y por último de la participación de todos en la acción directa. Así, y siguiendo de nuevo la lógica de los integrantes del CES de Guanabacoa, la labor de concienciación comenzaba por recordar al trabajador en qué lado se encontraba, exponiéndole también las posibilidades de mejora y los medios para conseguirla, reforzando así la idea de que todos pertenecían al mismo grupo social unidos por intereses comunes y enfrentados a un “otro” que es identificado con el capital; asimismo, proponen la acción directa como el mejor método de luchar por mejorar sus condiciones tanto de grupo como personales.

Precisamente la idea de la unidad sobre la base de la clase encontraba justificación en las clásicas y marcadas diferencias existentes en la sociedad cubana de comienzos del siglo xx que tenían un importante reflejo en el mundo laboral y que, a decir de los ácratas, debilitaban a la clase trabajadora en sus luchas contra el capital. En ese sentido, hicieron especial hincapié en las diferencias relacionadas, por un lado, con la cuestión racial,

⁸ “Centro de Estudios Sociales”, *¡Tierra!*, 15.VIII.1903.

y por el otro, con el origen nacional de los trabajadores, reforzando su discurso sobre la unidad de la clase trabajadora. Así, los integrantes de la comisión organizadora del CES de Guanabacoa continuaban especificando en sus bases que “en esas casas donde desaparece ese estúpido odio de color o nacionalidad, sustituyéndose por el amor y la fraternidad, bases de una nueva y próxima organización social resultante de nuestra completa emancipación”.⁹

La cuestión racial estaba en el trasfondo de las relaciones sociales cubanas desde la abolición de la esclavitud en 1886 y con motivo particularmente de los discursos raciales difundidos durante las guerras de Independencia para involucrar a la población de color en la lucha por la emancipación.¹⁰ A pesar de que desde los últimos años del siglo XIX se venía constituyendo una “nación transracial” en Cuba, al menos desde el punto de vista de la legalidad, como ha demostrado Rebecca Scott, la realidad fue que aún en las primeras décadas del siglo XX la sociedad cubana continuaba teñida de racismo como se puso de manifiesto, por ejemplo, con la matanza de los seguidores del Partido Independiente de Color (PIC) en el año 1912. En ese contexto surgió un “nacionalismo popular” de origen afrocubano que centró su lucha precisamente contra el racismo.¹¹

Y en ese contexto, la interpretación que de la cuestión racial hicieron los anarquistas nos remite nuevamente a sus concepciones clasistas. En términos generales, los afrocubanos son ante todo trabajadores que aparecen explotados por el capital por su condición de trabajadores y no en razón de su etnia. Por tanto, como hemos visto ejemplificado en las bases del CES de Guanabacoa, ponen todo el énfasis en la unión por medio de un discurso igualitario guiado por el espíritu internacionalista por el que todos los trabajadores del mundo, independientemente de las diferencias impuestas por la sociedad capitalista, de-

⁹ “Centro de Estudios Sociales”, *¡Tierra!*, 15.VIII.1903.

¹⁰ FERRER, 1999.

¹¹ SCOTT, 2005; HELG, 1995, y FUENTE, 2001.

bían unirse y hacer frente común contra su principal enemigo: la clase burguesa y el estado que la sustenta, los cuales aparecen así como los verdaderos opresores y origen de las desigualdades existentes y por ende de la situación de todos los trabajadores, sin distinción:

El puesto del trabajador negro está al lado del trabajador blanco. Ambos son preteridos, engañados y explotados; ambos tienen unos mismos derechos que defender, una misma manifestación económica y social que conquistar; ambos tienen que organizarse como clase en lucha contra la sociedad capitalista; y cuando llegue el día de dar la gran batalla al enemigo común, darla juntos, no para beneficiar a algunos hombres, sino para lograr la libertad, la consideración, el respeto, el bienestar para todos los hombres, sin distinción de clases ni de razas.¹²

Además, en el discurso ácrata aparecen no pocas críticas a lo que consideran injusticias contra los afrocubanos, aunque siempre enmarcadas en el ámbito laboral; como cuando, por ejemplo, en 1903 denuncian que en el gremio de limpieza de Regla no se admite a trabajadores negros; o cuando tres años más tarde hacen una lectura racial de la huelga de planchadoras de La Habana y denuncian que las autoridades han liberado de la cárcel a la única trabajadora blanca, las demás, de color, permanecían recluidas.¹³ En el mismo tono de denuncia están escritos sus artículos contra la actuación de las autoridades y de la prensa “burguesa” hacia el PIC y sobre todo hacia la crueldad en la represión del movimiento de 1912, haciendo apología de la libertad de asociación que debía reinar en la isla.¹⁴

Sin embargo, en esta interpretación de la situación de la población de color como una cuestión inherente a la clase, los ácratas no se ocuparon de valorar la discriminación política de

¹² “A los trabajadores de color”, *¡Tierra!*, 9.VI.1912.

¹³ “Ecos de Regla”, *¡Tierra!*, 22.VIII.1903; “La huelga de planchadoras”, *¡Tierra!*, 5.VI.1909.

¹⁴ “La guerra”, *¡Tierra!*, 15.VI.1912.

los afrocubanos en la sociedad republicana, que era finalmente la principal reclamación del PIC, ni el racismo basado en el color de la piel. Es más, siguiendo sus concepciones antipolíticas, lanzaron duras críticas contra cualquier intento de reivindicar derechos políticos para los negros. El mejor ejemplo son sus críticas hacia los que califican de “verdaderos” fines del alzamiento y su interpretación de las pretensiones del PIC:

Es indudable de que en el fondo se trata de un juego de políticos de color que pretende aprovecharse, para fines ambiciosos y personales (como son los fines de todos los políticos, blancos y negros) de cierto estado de disgusto que indudablemente se manifiesta en el elemento de color por la pretensión de que se supone víctima en la vida política y social de la república.¹⁵

Los líderes del movimiento, Ivonez y Estenoz, tampoco quedaron exentos de críticas ya que los consideraron “como dos políticos desechados, que para fines bastardos no han vacilado en sacrificar inútilmente las vidas de muchos hombres ilusos de su raza”.¹⁶ Los anarquistas despojaron así la cuestión racial de su componente político lo que, unido a la falta de organizaciones o espacios específicos para la población de color que hubieran podido canalizar las demandas de este colectivo, se tradujo en una lenta incorporación de este sector a sus organizaciones. Algunos autores señalan que los anarquistas no supieron entender en su verdadera dimensión la cuestión racial en Cuba y que no supieron por tanto atraer a este sector a su seno;¹⁷ sin embargo, aunque lenta, esta incorporación se produjo y de acuerdo con las propias referencias de los anarquistas, había incluso algunos líderes negros entre sus filas.¹⁸

¹⁵ “La guerra”, *¡Tierra!*, 15.VI.1912.

¹⁶ “A los trabajadores de color”, *¡Tierra!*, 9.VI.1912.

¹⁷ SHAFFER, 2005.

¹⁸ Algunas referencias a la existencia de afrocubanos anarquistas pueden verse en “Excursión de propaganda”, *¡Tierra!*, 21.IX.1907; “Comentando”, *¡Tierra!*, 1.VI.1912; y “Una hermosa fiesta y una loable iniciativa”, *¡Tierra!*, 25.VII.1913.

Por su parte, las relaciones con la comunidad hispana a partir de la Independencia tampoco estuvieron exentas de conflicto, lo cual fue especialmente visible en el marco laboral y en mayor medida entre los trabajadores de la industria tabaquera, principal feudo de los anarquistas durante las décadas finales del siglo XIX. Una de las primeras manifestaciones de estas tensas relaciones entre los trabajadores cubanos y los españoles se vivió con intensidad en el año 1902 en torno a la denominada “huelga de aprendices” que puso de manifiesto la desigualdad en el acceso a los puestos de trabajo en los talleres de tabaco para los aprendices cubanos. A partir de entonces fue más que frecuente entre los medios reformistas y nacionalistas relacionar a los anarquistas con españoles deseosos de monopolizar los mejores empleos perpetuando de ese modo las relaciones existentes durante la época colonial.¹⁹ Se entienden así las referencias de los anarquistas a estas cuestiones y su deseo expreso de posicionarse por encima de ellas, como hemos visto también para el caso del CES de Guanabacoa el cual, por otro lado, no fue para nada un caso excepcional. Por otra parte, reforzaban este discurso retomando el espíritu de unidad y solidaridad nacido de la Primera Internacional en 1864 y declarándose por encima de cuestiones como nacionalidad, color de piel o raza.

Para acabar con esas tensiones en el seno de la comunidad trabajadora, los anarquistas proponían unas reglas. En primer lugar, en sus “casas”, como se referían los anarquistas de La Habana a sus centros, quedaba completamente prohibido tratar cuestiones relacionadas con la política —léase por supuesto la política burguesa— o la religión, considerados dos de los temas más perjudiciales para las clases trabajadoras.²⁰ Por otra parte, en relación con ese discurso internacionalista y con la idea de que todos eran al fin y al cabo trabajadores enfrentados a unas mismas condiciones de vida y trabajo e incluso a vivir en unos lugares determinados, recomendaban colaborar con otras ten-

¹⁹ Las relaciones entre cubanos y españoles después de la Independencia, en GARCÍA ÁLVAREZ y NARANJO OROVIO, 1998 y SÁNCHEZ COBOS, 2004.

²⁰ “Centro de Estudios Sociales”, *¡Tierra!*, 15.VIII.1903.

dencias de izquierda. Así, por ejemplo, podríamos nombrar la participación con los socialistas en diferentes huelgas, una de las más importantes la de los obreros de la construcción en 1911.²¹ Y relacionado igualmente con el deseo de colaboración se encuentra el llamado a la participación femenina en la lucha. Los ácratas de La Habana dieron voz a la mujer, tanto en la tribuna como en sus periódicos y publicaciones. Emilia Rodríguez, compañera del anarquista español Vicente Lípiz, fue una de las asiduas colaboradoras del semanario habanero *¡Tierra!* La mujer aparece en el discurso anarquista como la compañera necesaria en la acción directa, pero también en casa pues se reconoce su rol como principal educadora de los hijos. En este caso podemos citar, también a modo de ejemplo, la amplia difusión que dieron en las páginas de *¡Tierra!* a la visita y a los discursos de la librepensadora española Belén de Sárraga en los que reiteró la idea de la mujer como “madre, trabajadora y educadora”. Precisamente por su defensa del papel educador de la mujer fue invitada a dar una conferencia en la Agrupación Racionalista Ferrer de La Habana.²²

El énfasis puesto por los ácratas de La Habana en la colaboración no se debe entender como que en el periodo analizado no hubo polémicas entre los propios anarquistas y con otros grupos de trabajadores, sobre todo los denominados “sindicatos amarillos” que rivalizaban con ellos por organizar a los trabajadores. Fue frecuente que desde estos sectores se acusara a los anarquistas de ser un grupo de españoles cuya única intención era perpetuar a sus compatriotas en los mejores puestos de trabajo. Por su parte, las réplicas de los anarquistas ahondaban en la idea de que estos solo deseaban colaborar con el gobierno y formar una élite entre los trabajadores de Cuba que contribuyera a perpe-

²¹ SÁNCHEZ COBOS, 2008, pp. 243-252.

²² Belén de Sárraga visitó La Habana entre enero y marzo de 1912. Información sobre algunas de sus conferencias en los artículos publicados en *¡Tierra!*, titulados “Belén de Sárraga”, de 27.I y 3.II, “Conferencias-Sárraga” de 10.II y “Agrupación Racionalista Ferrer” de 17.II. Más información sobre el papel concedido a la mujer por los anarquistas en Cuba, en SHAFFER, 2005, pp. 208-233.

tuar las diferencias entre ellos. En ese sentido, destacan sus críticas a que los dirigentes de esas organizaciones cobraran sueldos de la organización además de que se veían recompensados por las autoridades por prestarse a colaborar y mediar en los conflictos laborales.²³ Por otro lado, desmentían la idea de que todos los anarquistas de Cuba eran españoles; así, por ejemplo, uno que se autodenominaba “criollo” escribió a *¡Tierra!* ofendido para poner de manifiesto la existencia de anarquistas cubanos.²⁴

Además de fomentar la organización, el grupo o centro anarquista se encargaría igualmente de velar por la moralidad del trabajador. En su deseo de formar al obrero consciente, los anarquistas de La Habana hicieron especial hincapié en alejarle de la taberna o el bar, considerados lugares fomentadores del vicio, la bebida y el juego, los principales enemigos de los trabajadores, e incluso del baile, visto también como una forma de distracción para el obrero. Como alternativa les ofrecían sus locales como un espacio más apropiado para su entretenimiento.²⁵ En ellos tenían acceso a todo tipo de diversiones consideradas adecuadas por los anarquistas por ser acordes con los principios y la moral libertarios, como juegos educativos, prensa, libros o música. Fue común en la época —entre médicos e higienistas, sobre todo— asociar la imagen del trabajador alcohólico o jugador a las penosas condiciones en que vivían; para esos profesionales, los trabajadores recurrían a la bebida y al juego principalmente a modo de “válvula de escape”. Aunque era frecuente también en el discurso oficial —burgués, de acuerdo con los anarquistas— relacionarlo con la tendencia natural de las clases populares al vicio y los comportamientos calificados de inmorales en el sentido de que se destacaban de la mora-

²³ En realidad, además de las organizaciones anarquistas, el peso de otras corrientes de izquierda en Cuba en la etapa estudiada fue menor. Las sucesivas intenciones de organizar un partido socialista fracasaron y únicamente algunas organizaciones reformistas lograron salir adelante hasta la organización del Partido Comunista de Cuba en el año 1925. Una panorámica de esta situación, en CABRERA, 1985, pp. 9-58.

²⁴ “De Caibarién”, *¡Tierra!*, 14.III.1903.

²⁵ “El Baile”, *¡Tierra!*, 6.IV.1907.

lidad vigente. Los anarquistas, por su parte, culpaban precisamente a la “burguesía” de esta situación la cual, a la manera del “pan y circo romanos”, fomentaba ese estado por ser la mejor vía para neutralizar el potencial revolucionario de los trabajadores.

Para reforzar su discurso los anarquistas generalmente recurrían a reproducir en sus publicaciones artículos de pensadores y hombres de ciencia o máximas de autores anarquistas o vinculados con el pensamiento libertario, buscando así, por un lado, la legitimidad y credibilidad frente a los obreros a los que pretendían moralizar, y por el otro, una fuente de autoridad frente a la burguesía que les ubicase en igualdad de condiciones en el diálogo con ellos. Así, por ejemplo, en *¡Tierra!* es muy frecuente encontrar, al lado de las críticas a la bebida y al juego, frases como la de Émile Zola: “La taberna es el pilar más grande del capitalismo”, así como sentencias que dividen la sociedad en dos polos: “la escuela y la taberna” y que representan la división que hicieron los anarquistas entre el obrero consciente de la necesidad de la organización y la lucha por el bien de la comunidad y el obrero inconsciente y negligente que contribuía de ese modo a perpetuar el sistema capitalista. A su lado fue ampliamente difundida la idea de la burguesía como fomentadora del vicio entre los obreros; en este caso, es bastante ilustrativo el hipotético diálogo mantenido entre un obrero tabaquero y su capataz en el que este le comenta lo necesarios que son la rifa y el garrote para contener a los trabajadores. Sirva de ejemplo el siguiente párrafo:

La rifa y el garrote son dos cosas esencialísimas para el buen orden del taller. Los tabaqueros, cuando no tienen una peseta, trabajan a como quiera; puede hacerse de ellos cualquier cosa, no protestan de la tripa ni de la capa mala, lo que ellos quieren es trabajar. En cambio, si se ven con unos cuantos pesos son revolucionarios a todas horas.²⁶

En realidad, este tipo de conjunción entre la necesidad de construir una cultura y una moralidad propias y al mismo tiem-

²⁶ “Entre un tabaquero y un capataz”, *¡Tierra!*, 21.V.1904.

po diferentes de la oficial, generalmente calificada como “burguesa” en los medios obreros, no fue exclusiva del anarquismo, otras tendencias de izquierda, como por ejemplo el socialismo, hicieron una apropiación similar del discurso y difundieron también la imagen del obrero consciente en el mismo sentido.²⁷ Lo que sí fue especialmente reiterativo en Cuba fue el discurso en contra del juego por ser este muy común en los primeros años del siglo xx sobre todo entre los obreros tabaqueros. En esa industria eran más que frecuentes los sorteos con papeletas, las rifas de números y las apuestas de cartas que mantenían embelesados a muchos trabajadores por la posible ganancia de dinero fácil y rápido. El problema se complicaba cuando estos quedaban endeudados con los prestamistas. Los garroteros —prestamistas— y riferos —rifas de números— prestaban dinero a un interés que variaba entre 10% cada tres días y 20% semanal, y que al mes llegaba a alcanzar 80%. En ese sentido, las denuncias de algunos anarquistas y trabajadores del sector llegaban a la prensa libertaria que se constituyó en principal tribuna crítica contra esas prácticas encontrando un enlace perfecto entre la realidad cubana y su tradicional discurso en contra de los vicios fomentados por la sociedad “burguesa” que apartaban al trabajador de su verdadero camino, el de la ilustración y la “moral” que le proporcionaba el ideal libertario. Precisamente en 1903 se constituyó en La Habana la Sociedad Perseverancia que tenía como misión específica combatir el vicio entre los trabajadores en general y en los talleres de tabaquería en particular. El trabajo de esta sociedad se vio ampliamente respaldado en las páginas de *¡Tierra!*, al tiempo que publicaban algunas de las cartas que obreros tabaqueros mandaban a su redacción para denunciar lo que estaba pasando en ese sector. Así, por ejemplo, Antonio R. Méndez, trabajador de la Fábrica de Tabacos Hija de Cabañas y Carvajal, denunciaba, entre otras cosas, que en ese taller había seis riferos, tres garroteros y dos santaballeros.²⁸

²⁷ CAMPOS MARÍN, 1998.

²⁸ “Complacido”, *¡Tierra!*, 3.XII.1903. Otros ejemplos sobre esta

El centro ácrata y el grupo de militantes que lo conformaban se destacaron así como principal lugar de moralización del obrero gracias a la diversidad de actividades que ofrecían: organización, entretenimiento y educación. Por su parte, la educación del obrero y de sus familias enlazaba con esa imagen del obrero consciente convirtiéndose como otro de los ámbitos en los que los anarquistas de La Habana desplegaron una intensa actividad.

FORMANDO AL HOMBRE FUTURO: ESCUELAS Y CENTROS EDUCATIVOS

La importancia que le concedieron a la educación los medios anarquistas desde el nacimiento mismo de esta corriente de pensamiento es un tema que ha sido tratado en numerosas ocasiones y que se escapa de los objetivos de este trabajo.²⁹ No obstante, hemos de recordar algunas de las ideas que a ese respecto difundieron los anarquistas de La Habana y que ayudan a entender el tratamiento que le dieron a la cuestión, así como las actividades prácticas que implementaron en el periodo analizado. En ese sentido, en primer lugar destaca la interpretación de la educación como una cuestión de clase. De acuerdo con su sentir, el sistema educativo cubano estaba organizado para educar a los hijos de las clases privilegiadas, lo mismo el público que el privado, que estaba compuesto principalmente por escuelas religiosas. Este tipo de interpretación está en consonancia con los escritos de algunos pensadores anarquistas. Así, por ejemplo, el líder ruso Mijail Bakunin había sido contundente sobre la cuestión:

Desde el momento en que haya herencia, la carrera de los niños no será nunca el resultado de sus capacidades y de su energía

cuestión, en los artículos “El garrote y la rifa”, 23.IV y 14.V.1904, y “Una carta”, 25.VI.1904, ambos en *¡Tierra!*

²⁹ Algunos ejemplos en GARCÍA MORIYÓN, 1986. Un estudio general sobre la cuestión en LIDA, 1971.

individual: será ante todo el del estado de fortuna, de la riqueza y de las miserias de sus familias. Los herederos ricos, pero necios, recibirán una enseñanza superior; los niños más inteligentes del proletariado continuarán recibiendo en herencia la ignorancia, igual como se practica ahora.³⁰

En conexión con esta interpretación es recurrente también la idea de que el modelo de enseñanza implementado por el gobierno republicano no estaba orientado a la liberación de la explotación a que estaba sometido el trabajador, sino que, por el contrario, solo servía para reproducir el propio sistema. En ese sentido, a su entender, estaban siendo orientadas las reformas emprendidas desde el mismo momento de la Independencia. En este caso, la primera intervención militar norteamericana había difundido un sistema de enseñanza acorde con el método norteamericano, que abarcaba todos los grados, desde la enseñanza primaria hasta la universidad. De la primaria se encargó el norteamericano Alexis. E. Frye, y de la secundaria el cubano Enrique José Varona. En la orden militar núm. 226, publicada en la *Gaceta de La Habana* el 6 de diciembre de 1899, se decretaba la obligatoriedad de la enseñanza así como de la asistencia a las escuelas, e incluso se estipulaban las penas para aquellos padres que no cumplieran ese precepto. Al mismo tiempo, se daba un claro impulso a los estudios de ciencias suprimiendo las materias sobre lenguas clásicas. En síntesis, el método educativo norteamericano transplantado a la mayor de las Antillas ofrecía una combinación de enseñanza teórica y herramientas prácticas, que tenía el objetivo de preparar al niño para la vida laboral futura, haciendo especial hincapié en la agricultura. E incluía además el aprendizaje de la lengua inglesa —para ello unos 3 000 cubanos fueron enviados a Estados Unidos para estudiar magisterio— lo cual tenía además la finalidad de reforzar los lazos establecidos entre las comunidades de los dos países.³¹

³⁰ BAKUNIN, 1979, p. 57.

³¹ La orden militar núm. 226, en PICHARDO, 1979, pp. 51-57. El modelo educativo implantado en Cuba durante la primera intervención nor-

A la interpretación clasista y opresora le acompañaba la idea de la instrucción patriótica y nacional. Los nuevos métodos educativos —seguían denunciando los anarquistas— incidían igualmente en ofrecer un entrenamiento adicional y específico en el conocimiento del modelo republicano y de los deberes nacionales. De hecho tanto las autoridades interventoras norteamericanas como los gobiernos republicanos incentivaron el uso de la escuela como un lugar donde propagar la ideología nacional, lo cual no resulta extraño si tenemos en cuenta el proceso de reorganización nacional y cultural con el abrimos estas páginas. Así, por ejemplo, los centros educativos estaban presididos por la nueva bandera y los símbolos patrios y los estudiantes aprendían en las aulas el amor a la patria.³²

En contraposición al modelo oficial, los ácratas pretendían diseñar un concepto identitario propio y alternativo para los trabajadores y sectores subalternos de Cuba. Así, frente a los símbolos patrios cubanos, promovieron símbolos internacionalistas y difundieron un discurso clasista también en sus escuelas de las que hablaremos a continuación. Por ejemplo, en la escuela racionalista de Regla todos los viernes el coro de niños dirigido por las hijas de Miguel Martínez, uno de sus profesores, cantaba *La Internacional* en la puerta, que a su vez era coreada por todos los niños del centro. Asimismo, frente a la exhibición en las escuelas públicas de representaciones de las personalidades de la política y la cultura cubanas, colocaron en sus aulas los retratos de Ferrer i Guardia y de otros padres del ideal libertario.³³ Tampoco les dejó impasibles el hecho de que los niños juraran la bandera en las escuelas públicas. A ese respecto escribieron: “Los pobres no tienen por qué tener ‘Patria’ (pequeña) y sí la grande, y nuestra *Bandera*

teamericana y las recomendaciones de las autoridades estadounidenses, en WOOD, 1902. La estancia de estudiantes cubanos en Estados Unidos en BAXTER, 1900, pp. 773-782.

³² CARTAYA y JOANES PANDO, 1996.

³³ SHAFFER, 2005, p. 179.

Roja, no como tal y sí como símbolo, y sin adoración servil”,³⁴ sustituyendo de ese modo las representaciones patrias cubanas por la simbología internacionalista.

La conjunción educación-política fue ampliamente censurada por los anarquistas de La Habana. A pesar de que la República había traído consigo la secularización educativa, y de que la iglesia católica había dejado de dirigir la enseñanza, que además ahora era pública, obligatoria y a cargo del estado, según quedaba recogido en el artículo 31 de la Constitución de 1901,³⁵ los ácratas argumentaban que las reformas en el sistema educativo que se habían puesto en marcha durante la primera intervención norteamericana habían conseguido, precisamente, que la anterior monopolizadora de la educación durante la colonia fuera reemplazada por el nacionalismo y el amor a la República. De ese modo, la escuela y la formación que ofrecía dejaban de tener como objetivo la emancipación del individuo para ofrecer ciudadanos sumisos y leales al sistema. Sus escritos sobre la cuestión insisten en que las escuelas públicas lo que pretendían era exacerbar los ideales patrióticos y el militarismo, al tiempo que fomentaban las divisiones entre los niños nativos y los foráneos. Por el contrario, “con una instrucción sana, exenta de religiones sectarias, de patriotismos asesinos y de políticas embusteras, los cerebros de los seres humanos estarán para un día no lejano preparados para ser los guías que nos conducirán a la finalidad de la emancipación humana”.³⁶

Las críticas al sistema educativo oficial se repiten a lo largo de toda la etapa estudiada y ello a pesar de que, en realidad, en pocos años gracias tanto a la normativa como al nuevo modelo educativo, los distintos gobiernos lograron aumentar las tasas de asistencia a las escuelas públicas cubanas, superando a países como España y Estados Unidos y de manera clara la escolarización de la población de color.³⁷ Así, comparando los datos

³⁴ “Jura de la bandera”, *¡Tierra!*, 31.VIII.1912. Cursivas en el original.

³⁵ La Constitución de la República de Cuba, en PICHARDO, 1979, pp. 74-101.

³⁶ “Enseñanza libre”, *¡Tierra!*, 4.II.1905.

³⁷ PIQUERAS, 2005, pp. 341-342.

recogidos en los tres censos oficiales que se realizaron después de la Independencia encontramos que si en 1899 la asistencia a la escuela era de 87 935 niños en edad escolar (es decir, entre cinco y 18 años), para 1907 había aumentado a 96 301, y hacia el año 1919 esta cifra ascendía a 167 589. Bien es verdad que los ataques de los anarquistas se referían al total de niños que no estaban matriculados y que por tanto no recibían ningún tipo de instrucción; así por ejemplo, en el censo de 1907 del total de niños registrados en la isla, 336 524, solo aparecían matriculados 122 214, es decir, cerca de 4% y ni siquiera todos ellos asistían a las escuelas; asimismo, para 1919 del total de niños en edad escolar, 723 756, estaban sin inscribir 432 108, y la asistencia especificada en el censo era tan solo de 21% de los niños matriculados.³⁸ Igualmente, hemos de tener en cuenta que en los censos señalados no se contabilizaban los centros de enseñanza privada que durante los primeros años de República habían crecido en la isla, y que para 1919 tenían escolarizados casi 40% de niños en edad escolar. Así, en el informe realizado durante la segunda intervención norteamericana por el secretario de Instrucción Pública, Lincoln Zayas, y enviado en 1908 al gobernador estadounidense, Charles E. Magoon, se refleja la preocupación por la preferencia de los padres de clases acomodadas de que sus hijos asistan a los centros religiosos y privados por ser los guardianes de la moral cubana.³⁹

Las bajas cifras de asistencia eran aún más reveladoras para los anarquistas ya que dejaban ver que las ausencias a las escuelas en la mayoría de los casos se referían a los hijos de los trabajadores y de los sectores populares en general. Por otra parte, el aumento en las tasas de escolarización no remediaba el resto de anomalías que descubrían en el sistema educativo oficial, no solo las mencionadas sobre los métodos pedagógicos y educativos sino también sobre la realidad de las escuelas públicas. Y es que, según sus críticas, estos centros adolecían de escasas

³⁸ *Informe...*, 1900, pp. 156-163; *Censo de la República...*, 1908, pp. 148-150; y *Censo de la República...*, 1920, pp. 565-567.

³⁹ MAGOON, 1908, p. 328.

condiciones, tanto técnicas como humanas. Y en buena medida estas críticas respondían a la realidad. De hecho, durante la década de 1920 algunos intelectuales cubanos, entre ellos, Ramiro Guerra y Arturo Montori, dejaron constancia en sus discursos de la situación de la educación oficial cubana desde la Independencia. Según ellos, seguían sin resolverse muchos problemas que afectaban a las escuelas públicas, tanto primarias como secundarias. Desde unos métodos y un sistema de enseñanza obsoletos respecto a las nuevas corrientes pedagógicas en boga en Europa, hasta la escasa preparación del profesorado, o las grandes deficiencias en el equipamiento de las aulas, sin contar el escaso número de escuelas respecto a la población escolar.⁴⁰

Pero no debe pensarse que las críticas de los anarquistas iban dirigidas únicamente al sistema oficial. Los propios trabajadores fueron objeto igualmente de sus reproches. Conectando con la idea del obrero inconsciente y negligente, aparece la del padre despreocupado de sus hijos. Y son continuos los llamamientos a los trabajadores pues, en muchos casos, eran ellos mismos los que no vigilaban que sus hijos asistieran a las escuelas; otras veces denunciaban que les sacaban a edad temprana para que se pusieran a trabajar y ayudaran en el sustento de la casa. Sin embargo, a quienes más criticaron fue a esos padres que en vez de infundir la educación en sus hijos les lanzaban al conocimiento de los juegos de azar y al vicio en general.⁴¹ En relación con esta idea destacan los reproches por el ausentismo generalizado que observaban en los locales obreros que habitualmente estaban vacíos tanto por el día como por la noche, desaprovechando un espacio que bien podría dedicarse precisamente a las labores docentes. De hecho, este fue otro de los argumentos esgrimidos desde *¡Tierra!* en defensa de una educación propia pues en esos locales se disponía de infraestructuras mínimas, así como de mobiliario y otros medios necesarios para formar escuelas.

⁴⁰ GUERRA, 1921, pp. 89-105; MONTORI, 1921, pp. 269-315.

⁴¹ "La educación de la niñez", *¡Tierra!*, 4.II.1905.

Consideradas actividades indispensables no sólo para preparar a los sectores populares para la futura revolución social, sino también como una forma de mejorar la vida de esos sectores, se insistió en el autodidactismo y la formación continua, así como en la colaboración de todos en los centros, reforzando así la idea de la implicación personal en el proceso. Al mismo tiempo se remarcaba que la educación no era solo una cuestión de la niñez, los adultos, incluidos los dos géneros, eran objeto igualmente de las llamadas de los anarquistas de La Habana. En ese sentido, sus locales podrían ser escuelas para niños por el día y funcionar como centros de adultos por la noche. Conscientes de que la falta de medios económicos podía dificultar sus empresas, proponían no sólo la reutilización de sus espacios, sino también que, en el caso de que no se pudieran pagar los honorarios de un maestro, al menos los compañeros que tuvieran algún tipo de instrucción podrían enseñar al resto. Gracias a la colaboración se podría demostrar la utilidad de sus centros lo que, a decir de los anarquistas, ayudaría a la recaudación de los fondos necesarios para asegurar su continuidad. “Si se llegase a comprender en el barrio donde está la escuela instalada, que se puede pagar a un profesor, entonces se busca un hombre que reúna las condiciones necesarias y la escuela ya sirve para hombres y para niños”.⁴²

La escritura y la lectura se convirtieron en una práctica a extender entre los trabajadores y sus familias para acabar con los altos índices de analfabetismo entre ellos, alcanzando un punto central en las relaciones y experiencias diarias de los anarquistas. La difusión de periódicos, folletos y obras de los grandes teóricos se convirtió en una tarea fundamental al considerarse textos de apoyo fundamentales. Y el semanario *¡Tierra!* funcionó como órgano distribuidor de estas obras en la isla. Por otra parte, existía desde el siglo XIX en Cuba una amplia tradición de lectura en público en los lugares de trabajo que entroncaba perfectamente con esta práctica.⁴³

⁴² “Enseñanza libre”, *¡Tierra!*, 4.II.1905.

⁴³ RIVERO MUÑOZ, 1951, y RODRÍGUEZ CASTRO, 1991.

En consonancia con las anteriores líneas de argumentación, los anarquistas apelaron constantemente a la razón y a la ciencia para vencer la ignorancia, la opresión y la explotación, y acabar así con la sociedad de privilegios y clases que se estaba conformando en Cuba desde la Independencia. Razón y ciencia serían las guías principales en el proceso educativo que tendría, además, como objetivo primordial acabar con la sociedad “capitalista burguesa”. De ese modo, la educación se convertía en un complemento más en el proceso revolucionario implementado por los anarquistas: “La base de nuestra liberación, de la integración de nuestro Yo, es la educación”.⁴⁴ Asimismo, la formación les parecía igualmente necesaria para separar al trabajador de los vicios, el alcohol y el juego, tan habituales en sectores en los que la miseria y la poca compensación que recibían por sus fatigas les llevaban a buscar entretenimientos fugaces.⁴⁵

De acuerdo con la interpretación anarquista, la educación debía además ser integral. Lejos de procurar infundir en el niño una acumulación abrumadora de conocimientos sobre multitud de cosas, se debía tender a la “consecución de un desarrollo armónico de todas sus capacidades, de su inteligencia, pero también de su salud, de su vigor físico, de su bondad”, aunando, al mismo tiempo, la enseñanza científica o teórica con la enseñanza industrial o práctica.⁴⁶ En realidad, esta enseñanza activa estaba en consonancia con la difusión que los ácratas hacían de otras corrientes e ideas como el naturismo, la educación sexual y otras prácticas culturales y sociales que tenían como objetivo el desarrollo completo de la persona. Al mismo tiempo, la enseñanza integral hacía referencia a otra de las trabas señaladas por los anarquistas en el sistema educativo republicano: las diferencias mantenidas entre el alumnado, no sólo de sexo, sino también de clase, que reproducían el sistema social burgués.

⁴⁴ “¡Recomencemos!”, *¡Tierra!*, 24.X.1908.

⁴⁵ “Nuestra educación intelectual”, *¡Tierra!*, 15.XI.1902.

⁴⁶ GARCÍA MORIYÓN, 1986, pp. 19-20.

El método pedagógico conformado por el catalán Francisco Ferrer i Guardia recogía estas y otras ideas y enlazaba perfectamente con la ideología libertaria. Fue ampliamente difundido por los anarquistas de La Habana durante la primera década republicana. Ferrer propugnaba una educación laica, antiestatal y antiautoritaria. Y como punto de partida ponía al niño en el centro del proceso pedagógico. Partiendo de sus características innatas, tenía como objetivo potenciar al máximo sus capacidades, para hacer de él un niño-hombre libre y con capacidad de decisión. Su modelo educativo estaba basado en la experiencia y en la participación activa del alumno, además de estar apoyado principalmente en la ciencia y en la razón. Siguiendo este modelo, los anarquistas de La Habana organizaron su propio *corpus* teórico: “El hombre futuro será educado desde niño, en el conocimiento social —de otra sociedad bien distinta de la nuestra— y en el conocimiento científico, única y verdadera religión del Progreso”.⁴⁷ Asimismo, en relación con la idea de la instrucción integral, potenciaban además el uso del juego como una herramienta igual de importante en el proceso educativo, abogando a su vez por la unión de la teoría y de la práctica, lo que significaba que trabajo intelectual y trabajo manual debían ser igualmente necesarios y complementarios en la instrucción del educando. En ese sentido, advertían que lo ideal era ofrecerle una educación activa en la que se potenciara su participación huyendo de los sistemas obsoletos que le obligaban a recibir y retener de forma pasiva toda aquella información impuesta por el maestro, cuyo objetivo era la transmisión de unos valores socialmente admitidos. Y para ello defendían prácticas complementarias fuera del aula como salidas al campo, visitas a museos, etc., así como la educación física y los trabajos manuales.

El papel del profesor en todo el proceso resultaba igualmente primordial, no solo como transmisor y vigilante de estas prácticas, sino como modelo y ejemplo. No impondría castigos, premios o cualquier tipo de violencia, no haría exámenes,

⁴⁷ “Enseñanzas”, ¡Tierra!, en 19.X.1912.

ni fomentaría ningún tipo de diferenciación dentro del aula, ni de estatus, ni por supuesto de sexo, prácticas, por otra parte, tan habituales en los centros de enseñanza oficiales y sobre todo en los religiosos, según sostenían los anarquistas. Como quedaba expresamente recogido en el reglamento interno de la Agrupación Racionalista Ferrer, organizada en La Habana en 1912:

Al profesor le está prohibido aplicar castigo de ninguna clase, ni adjudicar premios de ninguna forma, sino que afirmará por la persuasión y el carácter la uniformidad de aprecio entre los educandos, los cuales observarán en esta prudente conducta del Profesor el principio de igualdad que ha de existir entre todos los individuos de la especie humana.⁴⁸

De la misma forma, los anarquistas hicieron especial hincapié en la educación de la mujer pues, como adelantamos, era considerada una compañera imprescindible para continuar la formación en el hogar.

En definitiva, la educación “ferreriana” serviría para formar adultos capaces de rebelarse ante la opresión del sistema y no dejarse explotar, lo cual solo se podía conseguir alejando de las aulas los sistemas autoritarios y dejando al niño que llegara a pensar por sí mismo, fomentando así su capacidad de decisión. En ese sentido, sus referencias a la autogestión educativa, así como sus críticas al modelo de educación republicano están en consonancia con el resto de su análisis sobre la sociedad y de su proyecto de revolución social.

Y de la teoría, los anarquistas de La Habana pasaron a la práctica. Organizaron bibliotecas y centros de estudios en los distintos locales de que disponían aunando en ellos la formación ideológica con la instrucción. En los primeros años los CES sirvieron como lugares de estudio en la capital. Uno de los más

⁴⁸ Las anteriores ideas sobre el modelo curricular defendido desde las páginas de *¡Tierra!*, en Agrupación Racionalista Ferrer, “Reglamento interno”, *¡Tierra!*, 9.III.1912. Para ampliar la información sobre el método ferreriano véase DELGADO, 1979, pp. 89-109.

comprometidos con la labor educativa fue el CES de Regla, organizado en el año 1906. Sus integrantes, pertenecientes al Gremio de Calafates, fundaron, en el mes de octubre de 1908, la Sección Cubana de la Liga Internacional para la Educación Racional de la Infancia, institución que Ferrer i Guardia había creado unos meses antes. La Sección Cubana, que tuvo como primer secretario al valenciano Miguel Martínez, nacía con unos objetivos claramente definidos: “crear escuelas racionalistas en toda la isla, ayudar a todos los grupos que no cuenten con recursos para abrir una escuela en la localidad [...], y proteger a las escuelas que funcionen y defender la enseñanza y sus propagadores de todo percance en la propaganda”.⁴⁹ En ese mismo año se formó también en Regla el grupo Educación del Porvenir que se domicilió en el CES y se encargó de organizar, poco tiempo después, la primera escuela racionalista de Cuba. En mayo del año siguiente, el grupo Redención Social organizaba una escuela nocturna en Marianao, al oeste de la ciudad. Y al año siguiente nacía la Escuela de Enseñanza Mutua en la esquina de las calles 29 y F del Vedado. También el CES del Cerro tuvo un importante papel en la difusión del racionalismo y la organización de escuelas modernas y promovió a su vez la organización de la Agrupación Racionalista Ferrer, reconocida por ley el 9 de febrero de 1912. Una semana después inauguró su primera escuela en La Habana localizada en el número 9 de la calle Santa Emilia, en el barrio de Jesús del Monte. Este centro se caracterizó por organizar escuelas de verano al aire libre.⁵⁰ El desarrollo práctico del método ferreriano en la isla tuvo sus años de esplendor entre 1908, cuando se fundó la primera escuela moderna en Regla, y 1913 cuando cerró sus puertas el último de estos centros que quedaba en la capital. Como ocurría con el resto de los locales anarquistas,

⁴⁹ “Liga racionalista”, *¡Tierra!*, 31.VIII.1908. Miguel Martínez había sido maestro en varias de las escuelas ferrerianas de España y llegó a Cuba comisionado por el propio Ferrer con la misión expresa de difundir su método pedagógico. Más información sobre este anarquista español en LÁZARO TORRENTE, 1995, pp. 91 y 108.

⁵⁰ “Tal cual viene”, *¡Tierra!*, 16.III.1912.

todas esas escuelas se organizaban en zonas de población obrera de la capital cubana.⁵¹

En resumen, el espacio educativo y cultural anarquista intentó competir con las instituciones públicas y privadas y se convirtió en uno de los lugares de difusión de una conciencia diferenciadora, de una identidad cultural y política y de un patrimonio cultural específico vinculado al proyecto anarquista de emancipación social. A la idea del obrero consciente se unía así la de la formación del hombre libre del futuro.

EL OCIO Y LA DIFUSIÓN DEL "MILITANTE IDEAL"

Los productos culturales anarquistas —poesías, dramaturgia y narrativa, coplas, leyendas, etc.— resultan una fuente igualmente idónea para analizar la difusión de la conciencia y las actitudes que los ácratas querían fomentar, así como para entender un poco más a sus impulsores, los propios militantes anarquistas. La importancia que le concedieron también a estas cuestiones está en relación directa con el resto de actividades desplegadas. Así, para completar la labor de concienciación ideológica y de educación iniciada en sus centros, los anarquistas trataron de ocupar el tiempo libre de los trabajadores y sus familias y no en pocas ocasiones se trasladaron al ámbito del ocio y el entretenimiento. En diferentes espacios de sociabilidad informal y cotidiana se reunían compañeros de trabajo, familiares y amigos, y acudían no sólo el obrero sino también su compañera e hijos, trascendiendo de ese modo el ámbito estrictamente laboral. Como era habitual en estas prácticas de la vida cotidiana se aunaba la diversión con la acción colectiva de tipo propagandístico y reivindicativo.

⁵¹ También se organizaron escuelas modernas y organizaciones para el fomento del racionalismo en otras zonas de Cuba con importante presencia obrera y anarquista, entre ellas Manzanillo, Cruces, Matanzas y Sagua la Grande. Sobre el desarrollo de estas escuelas en Cuba y el peso que tuvieron los anarquistas españoles en ese sentido véase SÁNCHEZ COBOS, 2006 y 2009.

Sin lugar a dudas, una de las manifestaciones más célebres y de mayor aceptación entre el público popular y obrero de La Habana fueron las veladas artísticas. En ellas se alternaban el canto, la recitación de poesías y las declamaciones con las representaciones teatrales y otras expresiones culturales y de ocio, que tenían la misión no sólo de entretener sino también, y como el resto de actividades organizadas por los anarquistas, de instruir en la ideología y los principios libertarios. De larga tradición en la España del siglo XIX, los anarquistas de la capital cubana rescataron las veladas artísticas a comienzos del siglo XX. Para ello crearon asociaciones específicas entre las que destacó la Sociedad Varia. Organizada por miembros de oficios y profesiones variadas, entre los que se hallaban ácratas cubanos y españoles, nació con la “misión de propagar las ideas de progreso por medio de veladas y conferencias”.⁵²

Solían organizarlas los domingos por la tarde, generalmente a partir de las ocho, y a ellas asistía, de acuerdo con las notas publicadas después en los periódicos, un numeroso público entre los que solían sobresalir las mujeres y los niños. Todas las representaciones en las veladas ácratas eran para todos los públicos y los anuncios difundidos eran un reclamo para toda la familia; de hecho ofrecían dos tipos de precios: 40 centavos costaba la entrada familiar y 20 centavos la personal. Los locales que utilizaban para este tipo de actos eran diversos, desde los salones de algún centro obrero, en muchos casos los CES, hasta locales alquilados para la ocasión, pero pronto la gran aceptación que tuvieron les obligaron a moverse a los teatros de la capital cubana. Uno de los más utilizados fue el Teatro Cuba, aunque también representaron en otros escenarios insignes como el Jorrín, el Alhambra y el Payret.

La organización de este tipo de actividades solía tener finalidades distintas, generalmente recaudar fondos para financiar

⁵² “Notas”, *¡Tierra!*, 27.IX.1903. Durante el año 1904 se reorganizó su comité directivo que quedó integrado por: secretario del interior, el tipógrafo español Francisco Villamisar; secretario del exterior, el cubano Celestino Silva; tesorero, el español José Guardiola; vocales: los cubanos Enrique Gros, Enrique Martínez, Alfredo Sánchez y Juan A. Bousquet, y los españoles Domingo Mir y Sebastián Aguiar.

algún tipo de proyecto o conmemorar alguna fecha histórica relacionada con el mundo obrero. Lo más frecuente es que recurrieran a las veladas para apelar a la solidaridad de los asistentes con las causas abiertas en beneficio de los propios trabajadores. Así, por ejemplo, en La Habana de comienzos de la República, principalmente durante los años 1903 y 1904, muchas de las veladas tuvieron como objetivo el recuerdo y conmemoración de la mencionada “huelga de aprendices” de 1902 que había acabado con la muerte de cinco trabajadores en la ciudad y dos en los campos de Cruces, quienes serían conocidos a partir de entonces como los primeros Mártires de la República, así como con el encarcelamiento de otros, entre ellos dos anarquistas bastante conocidos por los trabajadores de La Habana, los cubanos Manuel Martínez Abello y Arturo Juvenet.⁵³ Al mismo tiempo, en esos actos recaudaban fondos para los compañeros presos y sus familiares. Tal fue el caso de la velada que se organizó en el Teatro Cuba el 29 de marzo del año 1903. Esta gala, al igual que su causa, gozó de una amplia difusión en las páginas del periódico anarquista *¡Tierra!*, frecuente colaborador y organizador de este tipo de empresas; de hecho la redacción y administración del periódico compartió local con la secretaría de la Sociedad Varia durante los primeros años republicanos. A decir de los propios redactores del semanario habanero, otros periódicos de la capital se hicieron eco del éxito de esta velada, como por ejemplo *El Reconcentrado*, en el que se podía leer: “A las ocho de la noche era imposible entrar en el Teatro Cuba, invadido desde muy temprano por numerosa y compacta muchedumbre”. Y continuaba refiriendo que entre los asistentes había un numeroso público compuesto por mujeres y niños calificados de “inmensa prole símbolo vivo de la regeneración social”.⁵⁴

⁵³ Más información sobre esta huelga en RIVERO MUÑIZ, 1961, pp. 281-330.

⁵⁴ “La velada a favor de los presos”, *¡Tierra!*, 4.IV.1903. Otra de estas veladas a favor de los presos tras la huelga de 1902 se llevó a cabo también en el Teatro Cuba el 29 de marzo de 1903; su información en “Por los que sufren”, *¡Tierra!*, 28.III.1903.

En las puestas en escena de una típica velada artística anarquista en La Habana se incluían diferentes representaciones. Solían comenzar con un discurso inaugural que generalmente corría a cargo de uno o varios anarquistas conocidos entre la comunidad libertaria capitalina o de otras personalidades, como el abogado italiano y otrora anarquista, Orestes Ferrara, asiduo invitado a este tipo de actos en los primeros años republicanos. Después seguían recitales de poesía, piezas musicales interpretadas por coros (entre los más conocidos en La Habana estaban Germinal y Progreso), tercetos (entre los que destacó el llamado ABC) y dúos, así como por otras formaciones musicales entre las que destacaron la Estudiantina Venus, compuesta por guitarras y bandurrias, y la Estudiantina Ecos de Galicia, ambas de visible influjo español, no sólo por el tipo de organización y el nombre de la última banda, sino también por los instrumentos que tocaban. Y entre medias se intercalaban diferentes representaciones teatrales. Sirva de ejemplo el programa publicado en el periódico *¡Tierra!*, el 1 de noviembre de 1902:

1. Sinfonía.
2. Discurso de apertura, por un compañero.
3. Se pondrá en escena el cuadro dramático *Fin de fiesta* de Palmiro de Lidia.
4. Intermedio musical.
5. Boceto social *Primero de Mayo* de Pedro Gori.
6. El Coro Germinal cantará distintas obras de su extenso repertorio.
7. Sainete social *Victoria* del compañero Liberto.
8. Discurso final.⁵⁵

Las representaciones teatrales solían ser las partes de esas veladas que más expectación causaban entre los trabajadores y sectores populares habaneros de comienzos del siglo xx. Es un

⁵⁵ “Programa de la velada que la Sociedad Varia está organizando para el día 9 de ese mes en el Teatro Jorrín de la capital cubana”, *¡Tierra!*, 1.XI.1902.

hecho sabido que las obras de teatro y otras piezas dramáticas gozaban de gran aceptación entre el público popular desde finales del siglo XIX, momento en que los militantes del movimiento obrero comenzaron a apropiarse de este género por ser considerado “como medio para despertar y educar la conciencia de clase entre los sectores populares”.⁵⁶ En las obras escritas por los militantes obreros y anarquistas se mezclaban el drama social, la comedia de honor y el folletín melodramático, siempre con una temática centrada en la cuestión social por antonomasia de aquel tiempo: la opresión y la rebeldía del trabajador y con él el de la mujer. En este tipo de obras por lo general primaba el carácter didáctico por encima de su aportación artística y literaria.⁵⁷ A comienzos del siglo XX en La Habana se había organizado la Compañía Libre de Declamación, conformada por hombres y mujeres que serían los encargados de poner en escena las obras dramáticas representadas en las veladas artísticas organizadas en la capital por la Sociedad Varia.

Quizá uno de los autores ácratas más destacados de este tipo de dramas sea el catalán Adrián del Valle, que publicó parte de sus obras y escritos bajo el seudónimo de Palmiro de Lidia y que llegó a Cuba en el año 1899 para quedarse en la isla hasta su muerte en 1945. Su cuadro dramático titulado *Fin de fiesta*, que había sido representado en la velada artística organizada por el Círculo de Trabajadores de Nueva York en el Turn Hall el día 19 de diciembre de 1897 y publicado como libro en esa ciudad norteamericana en el año 1898 (precisamente los años en que Adrián del Valle se encontraba residiendo en Estados Unidos), obedecía a la necesidad, según el autor, “de convertir la escena en cámara fotográfica de los reales dramas de la vida y en tribuna de los nuevos ideales”.⁵⁸ Y esa fue precisamente la razón que hizo tan popular entre los trabajadores de Cuba —igual que lo era en España y en otros países— la obra de

⁵⁶ BREY, 2001, p. 100.

⁵⁷ Sobre las características del teatro anarquista véase, ROSA, 2008.

⁵⁸ Adrián del VALLE, “A los lectores”, breve prólogo a *Fin de fiesta*, 1898.

Adrián del Valle: el mensaje que transmitía conectaba directamente con los temas que los anarquistas difundían en sus publicaciones y en la tribuna, de modo que les servía, a su vez, para reforzar su propaganda.

Fin de fiesta contiene todos los ingredientes comunes en este tipo de obras: un patrón explotador dueño de una fábrica donde los obreros se ponen en huelga; el amor correspondido en secreto de uno de los huelguistas por la hija del patrón a la que le propone abandonar las ataduras de la iglesia y unirse libremente para después marcharse del lugar, y el cura que tiene también un importante papel en la obra y que no podía faltar tratándose de una composición anarquista. Y como era también habitual en este tipo de dramas, el cuadro acaba en tragedia: los obreros incendian la fábrica y asaltan la finca del patrón donde se estaba celebrando el cumpleaños de la hija que muere en el tumulto al recibir un tiro disparado por su propio padre. El éxito de este drama en Cuba se entiende no solo por el mensaje cercano y eficaz y los lugares comunes que transita la trama, sino también por lo fácil que resultaba su puesta en escena; como recoge Gérard Brey, la brevedad de los diálogos, la rapidez de la acción, la unicidad de lugar y el carácter bien nítido de los personajes, además del desenlace trágico, “hacían a la vez muy sencillo el montaje y muy eficaz el mensaje; ello explica asimismo que la obra fuera representada en tantas ocasiones por los círculos obreros anarquistas”.⁵⁹

Al lado de *Fin de fiesta* encontramos las representaciones de otras obras no menos conocidas y populares como el drama *Juan José*, del dramaturgo español Joaquín Dicenta, que se representó en La Habana en numerosas ocasiones y gozó de amplia acogida popular. Se trata de otra de las piezas clásicas en las veladas artísticas del mundo libertario y obrero internacional, donde de nuevo aparece el trabajador explotado, que en este caso es traicionado por su compañera, quien, cegada por las posibilidades económicas que le promete el jefe de Juan José,

⁵⁹ BREY, 2001, p. 109.

emprende una relación amorosa con él; y, como no podía ser de otro modo, la obra de Dicenta también acaba en tragedia, con la muerte de los dos amantes a manos del protagonista y con la consecuente perdición de este. Otras obras representadas en La Habana fueron los cuadros dramáticos en un acto titulados: *Primero de Mayo*, del anarquista italiano Pedro Gori, cuya alusión al movimiento obrero internacional no deja lugar a dudas; *La jaula*, del novelista naturalista francés, Lucien Descaves, y *El pacto del hambre*. Asimismo pusieron en escena otras obras escritas por autores que querían preservar su identidad, como por ejemplo el cuadro social titulado *Victoria* y escrito, según publicaban en *¡Tierra!*, por “un aficionado”.

Este tipo de obras, por medio sobre todo de sus personajes, contribuían a difundir una imagen positiva del militante anarquista que conectaba a su vez con la del obrero consciente, reforzando su discurso sobre las bondades de la clase trabajadora y la opresión a que les sometía el sistema, síntesis de la lucha de clases. Así, por ejemplo, *Juan José* encarna el honor y el trabajador honrado, aunque acabe perdido por las relaciones de clase y la pobreza (no olvidemos que los celos y el hecho de que su compañera le abandone por el dinero y la posición que le ofrece su jefe, le llevan a matar a ambos); por su parte, los protagonistas de *Fin de fiesta* simbolizan el amor libre y la pureza frente a la opresión del padre y dueño de la fábrica, y el cura es un fiel reflejo de la visión que difundían los anarquistas de una iglesia manipuladora de conciencias y regalada por la buena vida y el vicio.⁶⁰ Estos estereotipos, por otro lado, recuerdan a los personajes de la novela *Los ciegos*, del autor cubano Carlos Loveira, aunque salvando las distancias ideológicas pues, cuando se publicó por primera vez en el año 1922, Loveira ya llevaba varios años influido por los ideales reformistas del norteamericano Samuel Gompers y su American Federation of Labor. Sin embargo, la trama de la obra, donde se muestra claramente el devenir de los últimos años del movimiento

⁶⁰ Este tipo de discurso puede verse, por ejemplo, en “Hoy como ayer”, *¡Tierra!*, 26.X.1902.

obrero cubano, y en particular los personajes, remiten claramente a los orígenes anarquistas del propio autor y sin duda a la influencia que las obras teatrales representadas en las veladas anarquistas de los primeros años del siglo debieron dejar en Loveira.⁶¹

Como hemos advertido con anterioridad, generalmente en una misma velada anarquista trataban de alternar lo didáctico con lo dramático, pero también solía hacer aparición lo cómico. De ahí que entre las obras teatrales representadas en La Habana encontremos también algunas de ese tipo como los sainetes cómicos en un acto titulados *Un muerto de buen humor*, *Este coche se vende*, *La plancha H* (que tenía la particularidad de estar escrito en verso) y *Doña Clota la adicina*, entre otros; también se pueden encuadrar en esta clase los juguetes cómicos como *Ropa blanca*, obra igualmente en verso escrita por el autor español Ricardo Puente y Brañas.

⁶¹ *Los ciegos* es una novela ambientada en la Cuba de las primeras décadas del siglo xx. Relata la vida de una de las mejores familias mantanceras, dueña de uno de los ingenios más importantes de toda la isla, que se ve amenazado por el incipiente movimiento obrero cubano. La vida de la familia se complica por el amor que surge entre la hija mayor y un obrero socialista, con un activo pasado anarquista, que trabaja en el ingenio. Una relación imposible que tiene su parangón en una historia de amor ilegítimo que vive el padre con una mulata habanera de la que nace un hijo bastardo, hechos que acabarán llevando a la muerte a la cónyuge legítima que, por otra parte, encarna la perfecta esposa, beata, puritana y llena de prejuicios morales, y que aparece completamente dominada por las maquinaciones de su cura jesuita: el padre Zorrínez. Estos dos personajes son un fiel reflejo de los prejuicios sociales y morales existentes en la alta sociedad católica y puritana cubana de comienzos del siglo xx. El desenlace de la novela es esperado. Uno de los más violentos trabajadores del ingenio, un anarquista catalán apodado el León, tras haber sido expulsado del país por orden expresa del dueño del ingenio, regresa con la intención de asesinar a este, lo que consigue, aunque pagando también con su propia muerte. De nuevo, ni el amor puro y verdadero, ni la mejora en las condiciones de los trabajadores, que aparecen reivindicadas a lo largo de toda la novela, tienen cabida porque el orden económico y las relaciones de clase no lo consienten. LOVEIRA, 1980.

Por otro lado, en las veladas artísticas habaneras encontramos a mujeres y niños entre los actores. Estos últimos solían hacer declamaciones de poemas y cantar himnos; otros representaban pequeñas piezas como, por ejemplo, el monólogo del Nobel de literatura español, José Echegaray, titulado *¡Pobre María!*, o la piececita *La moral universal* interpretada por la compañía de niños de Santiago de los Baños y compuesta por Casanova quien, a decir de los redactores de *¡Tierra!*, era “un entusiasta compañero”.⁶² Lamentablemente no hemos podido encontrar información sobre la temática de aquellas obras que parecen haber sido escritas en Cuba en el periodo estudiado, sin embargo, si nos atenemos a sus títulos, podemos hacernos una idea del sentido de su mensaje que, por otro lado, debía estar en consonancia con el discurso anarquista.

En no pocas ocasiones, las veladas artísticas dejaban tiempo al canto colectivo. Lo más habitual eran los cantos relacionados con el movimiento obrero del mundo atlántico. Destacaron, entre otros, *La marsellesa* y los himnos *Primero de Mayo*, compuesto por el anarquista italiano Pedro Gori, *Progreso*, *El obrero moderno* e *Hijos del pueblo*. Este tipo de canciones, de tradición en el movimiento obrero internacional y en particular el español (sobre todo *Hijos del pueblo*), se contraponían a los tradicionales como el *Himno a Bayamo*, que se había institucionalizado en la sociedad cubana desde los años del primer periodo interventor norteamericano, y que tan habituales se habían hecho desde entonces en la mayoría de las manifestaciones culturales y propagandísticas del día a día habanero, especialmente visibles durante las celebraciones de las fiestas de conmemoración patrióticas donde hasta los niños de las escuelas entonaban el canto que recordaba la independencia del imperio colonial español.⁶³

Y para terminar cerraban las veladas con un discurso que reforzaba el tono propagandístico y didáctico de estos actos.

⁶² “Gran velada artístico musical celebrada en Santiago de los Baños a favor de *¡Tierra!*”, *¡Tierra!*, 16.VII.1904.

⁶³ IGLASIAS UTSET, 2003, pp. 93-108.

A MODO DE CONCLUSIÓN: EL SIGNIFICADO DE LAS PRÁCTICAS DE SOCIABILIDAD ANARQUISTA EN LA HABANA

Después de todo lo comentado, se puede hablar de una importante dinámica asociativa y de unas intensas relaciones de sociabilidad de los anarquistas en La Habana en las primeras décadas del siglo xx, especialmente visible en la organización de espacios propios y grupos, escuelas y centros de estudios, así como en las expresiones culturales y de ocio. Y aunque no nos hayamos referido a ellas específicamente, también hemos mencionado las publicaciones ácratas, en concreto el periódico *¡Tierra!* que se editó en La Habana de forma semanal entre 1902 y 1915, al que hemos visto desempeñar un papel primordial en la organización de estas prácticas y en la difusión del discurso anarquista.

Las formas de sociabilidad, así como los productos culturales y educativos anarquistas, se han revelado como una fuente idónea para analizar la difusión de la conciencia y las actitudes que los anarquistas querían fomentar y nos remiten a los valores y a la moralidad ácratas definidos siempre en oposición a un otro —como se suelen definir las identidades, sean del tipo que sean— que en este caso concreto serían las clases productoras y los empleadores, a decir de los anarquistas, los explotadores; se trata de un discurso de opresor-oprimido típico entre los círculos obreros del mundo atlántico desde el siglo xix y que los anarquistas no hicieron más que readaptar y reacomodar a circunstancias concretas. Y la Cuba recién emancipada del dominio español ofrecía no pocas oportunidades para ello. En ese sentido, quizá su interpretación del problema racial —más allá de lo acertado o no— sea el mejor ejemplo de ese discurso integrador y de igualdad que los anarquistas difundieron en Cuba.

También la apelación constante de los anarquistas de La Habana a la unión y solidaridad nos remite a esa idea integradora de la comunidad obrera y al trabajo conjunto de todos, a ese obrero consciente en definitiva, que estaría representado por todos los trabajadores de la isla, independientemente de su

ideología, posición o color de piel. Y está en consonancia a su vez con esa idea, común también entre la comunidad anarquista internacional, de crear una “comunidad imaginada” de adherentes desde el punto de vista ideológico, si se me permite utilizar el concepto de Anderson, una comunidad internacional de trabajadores con situaciones y problemáticas similares.⁶⁴ No en vano las experiencias estudiadas en este texto, a pesar de estar vinculadas a la realidad política y social cubana, son un fiel reflejo de la traslación a la mayor de las Antillas de un *modus operandi* común y propio a las comunidades obreras y libertarias del mundo atlántico desde el nacimiento de la primera Asociación Internacional de Trabajadores en 1864.⁶⁵

En definitiva, todas las expresiones analizadas guardan estrecha relación con la lucha política y con la identificación por parte de los anarquistas de la necesidad de construir una identidad propia por medio de sus relaciones y espacios (tanto físicos como temporales) de sociabilidad.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AMAE Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid.

ANDERSON, Benedict

1991 *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres-Nueva York: Verso.

BAKUNIN, Mijail

1979 *La instrucción integral*. Barcelona: Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius.

BAXTER, Sylvester

1900 “The Cuban Teachers at Harvard University”, *The Outlook* 65, núm. 14 (4.VIII), pp. 773-782.

BREY, Gérard

2001 “Sociabilidad obrera y prácticas teatrales en Galicia (1894-

⁶⁴ ANDERSON, 1991.

⁶⁵ Véase en ese sentido, y a modo de ejemplo, para el caso español, NAVARRO, 2004, y para el argentino, SURIANO, 2001.

- 1910)", en Alberto VALLÍN (dir.), *La sociabilidad en la historia contemporánea. Reflexiones teóricas y ejercicios de análisis*. Ourense: Duen de Bus, pp. 97-121.
- CABRERA, Olga
 1985 *Los que viven por sus manos*. La Habana: Ciencias Sociales.
- CAMPOS MARÍN, Ricardo
 1998 "El obrero abstemio. Salud, moral y política en el discurso antialcohólico del socialismo español a principios de siglo", *Historia Social*, núm. 31, pp. 27-43.
- CARTAYA, Perla A., y José A. JOANES PANDO
 1996 *Raíces de la escuela primaria pública cubana, 1902-1925*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- CASANOVAS CODINA, Joan
 2000 *¡O pan o plomo! Los trabajadores urbanos y el colonialismo español en Cuba, 1850-1898*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Censo de la República...*
 1908 *Censo de la República de Cuba, 1907*. Washington: Oficina del Censo de Estados Unidos.
- Censo de la República...*
 1920 *Censo de la República de Cuba. Año de 1919*. La Habana: Maza, Arroyo y Caso Editores.
- DELGADO, Buenaventura
 1979 *La escuela moderna de Ferrer i Guardia*. Barcelona: Ediciones CEAC.
- DUMOULIN, John
 1981 "El movimiento obrero en Cruces, 1902-1925: Corrientes ideológicas y formas de organización de la industria azucarera", en *Las clases y la lucha de clases en la sociedad neocolonial cubana*, 2. La Habana: Ciencias Sociales.
- FERRER, Ada
 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- FUENTE, Alejandro de la
 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Alejandro, y Consuelo NARANJO OROVIO
 1998 "Cubanos y españoles después del 98: de la confrontación a la convivencia pacífica", *Revista de Indias*, vol. VIII, núm. 212 (enero-abril), pp. 100-129.

- GARCÍA MORIYÓN, Félix
1986 *Escritos anarquistas sobre educación*. Madrid: Zero.
- GUERRA, Ramiro
1921 “El estado actual de la enseñanza primaria en Cuba. Conferencia leída en la Sociedad Económica de Amigos del País, el 15 de mayo de 1921”, *Cuba Contemporánea*, núm. 106, pp. 89-105.
- HELG, Aline
1995 *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- IGLESIAS UTSET, Marial
2003 *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana: Cuba, 1898-1902*. La Habana: Ediciones Unión.
- Informe...*
1900 *Informe sobre el Censo de Cuba, 1899*. Washington: Imprenta del Gobierno.
- LÁZARO TORRENTE, Luis Miguel
1995 *Prensa racionalista y educación en España (1901-1932)*. Valencia: Universidad de Valencia.
- LIDA, Clara E.
1971 “Educación anarquista en la España del ochocientos”, *Revista de Occidente*, núm. 97, pp. 33-47.
- LOVEIRA, Carlos
1980 *Los ciegos*. La Habana: Letras Cubanas.
- MAGOON, Charles E.
1908 *Provisional Governor, Report of Provisional Administration from October 13th, 1906 to December 1st, 1907*. La Habana: Rambla y Bouza.
- MONTORI, Arturo
1921 “La enseñanza secundaria en Cuba. Conferencia pronunciada en la Sociedad Económica de Amigos del País, el 22 de mayo de 1921”, *Cuba Contemporánea*, núm. 108, pp. 269-315.
- NAVARRO, Javier
2004 *A la revolución por la cultura. Prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el país Valenciano, 1931-1939*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- PICHARDO, Hortensia
1979 *Documentos para la historia de Cuba*, t. II. La Habana: Ciencias Sociales.

- PIQUERAS, José Antonio
 2005 *Sociedad civil y poder en Cuba. Colonia y poscolonia*. Madrid: Siglo XXI de España.
- RIVERO MUÑOZ, José
 1961 “La primera huelga general obrera en Cuba republicana”, *Islas*, vol. III, núm. 3 (mayo-agosto), pp. 281-330.
 1951 “La lectura en las tabaquerías. Monografía histórica”, *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (octubre y diciembre), pp. 185-258.
- ROSA, María Fernanda de la
 2008 “Una alternativa diferente: el teatro libertario”, *Temas de Historia Argentina y Americana*, núm. XII (enero-junio), pp. 85-101.
- RODRÍGUEZ CASTRO, María E.
 1991 “Oír leer: tabaco y cultura en Cuba y Puerto Rico”, *Caribbean Studies*, vol. 24, núm. 3-4, pp. 221-239.
- SÁNCHEZ COBOS, Amparo
 2009 “Los anarquistas españoles y la formación de la clase trabajadora cubana: la educación racionalista”, en Alessandra LORINI y Duccio BASOSI, *Cuba in the world, the world in Cuba. Essays on Cuban History, Politics and Culture*. Florencia: Firenze University Press, pp. 125-138.
 2008 *Sembrando ideales. Anarquistas españoles en Cuba*. Sevilla: CSIC.
 2006 “Una educación alternativa. Las escuelas racionalistas en Cuba, 1902-1925”, en Josef OPATRŇY (ed.), *Nación y cultura nacional en el Caribe hispano*. Praga: Karolinum, pp. 143-152.
 2004 “Hispanofobia en tiempos de paz. Animadversión hacia ‘lo español’ y su reflejo en las relaciones diplomáticas entre España y Cuba, 1911-1912”, *op. cit.*, núm. 15, pp. 291-309.
- SCOTT, Rebecca J.
 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- SHAFFER, Kirwin R.
 2005 *Anarchism and Countercultural Politics in early Twentieth-Century Cuba*. Florida: University Press of Florida.
- SURIANO, Juan
 2001 *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.

TAVERA, Susana, y Enric UCELAY

- 1993 “Grupos de afinidad, disciplina bélica y periodismo libertario, 1936-1938”, *Historia Contemporánea*, núm. 9, pp. 167-190.

VALLE, Adrián del

- 1898 *Fin de fiesta*. Nueva York, [s.e.].

WOOD

- 1902 *Civil Report of Brigadier General Leonard Wood*. Military Government of Cuba, 1901. Washington DC: War Department.

RESISTENCIA CULTURAL ANARQUISTA:
POESÍA, CANTO Y DRAMATURGIA EN CHILE,
1895-1918

SERGIO GREZ TOSO
Universidad de Chile

INTRODUCCIÓN

El surgimiento de una literatura anarquista o “anarquizante” fue el resultado de varios procesos históricos, que confluyeron en los primeros años del siglo xx dando origen a diversas expresiones de lo que puede conceptualizarse como “resistencia cultural” de los sectores populares. Estos procesos no sólo guardan relación con la conformación de un *corpus* de obras artísticas y literarias de crítica social y su difusión a un nivel más o menos masivo durante las primeras décadas del siglo xx, sino también con la eclosión de otras manifestaciones (políticas, sindicales, etc.) de diversas corrientes de redención social y, de manera más general, con el desarrollo del capitalismo en Chile, la modernización de la sociedad y el avance del movimiento obrero y popular.

El tránsito del modo de producción colonial o precapitalista al capitalismo industrial no sólo ocasionó importantes mutaciones en la forma de producir sino también en la estructura social del país, en la política, en la cultura y, muy particularmente, en el movimiento organizado de los sectores populares. Hacia fines del siglo xix, especialmente durante el último decenio, surgieron discursos más radicales que tendían a sobrepasar y romper los postulados moderados del liberalismo popular expresados sobre todo por el Partido Democrático. Sin entrar en detalles que escapan a los objetivos de este estudio, nos limitaremos con señalar que luego de algunos fracasos por levantar expresiones políticas más radicales y clasistas, que sobrepasaran

los estrechos márgenes de la ideología liberal, tres jóvenes trabajadores que luego derivarían hacia posiciones definitivamente ácratas —Alejandro Escobar y Carvallo, Luis Olea y Magno Espinoza— fundaron en marzo de 1898 en Santiago el “semanario de sociología, ciencias, arte, filosofía, variedades y actualidad”, *La Tromba*. Rápidamente este núcleo superó su eclecticismo inicial y asumió posiciones decididamente ácratas, manifestándose mediante una nueva publicación, *El Rebelde*, que comenzó a aparecer a fines de ese mismo año. Ese fue el punto de partida definitivo de la corriente anarquista en Chile.¹

El pequeño grupo iniciador se desarrolló promisoriamente en Santiago y Valparaíso entre 1898 y 1903 y luego se expandió hacia otros puntos del país —como las regiones del salitre y del carbón— basado en un esforzado trabajo de sus militantes. Los ácratas impulsaron huelgas, editaron periódicos, libros y folletos, fundaron sociedades de resistencia, ateneos obreros y otros organismos destinados a difundir sus ideas, polemizar y competir con los demócratas y socialistas por la dirección del movimiento obrero y popular.²

Sin embargo, sus esfuerzos no se limitaron al plano estrictamente político porque entendían que la realización de su proyecto de sociedad implicaba, además del impulso de las reivindicaciones sociales de los trabajadores y de la lucha en el plano de las ideas políticas, la instalación de dispositivos de *resistencia cultural*, en tanto elementos de un contradiscurso capaz de disputar la hegemonía que la ideología dominante ejercía sobre las masas. Por ello, desde muy temprano promovieron iniciativas destinadas a combatir la ideología burguesa en el plano de la cultura. En 1899 fundaron en Santiago el Ateneo Obrero —especie de centro de ilustración popular— y el periódico *La Campaña*, autodefinido como “publicación quincenal de arte y propaganda social”. Al año siguiente editaron (segunda época) —junto con personas de distintas sensibilidades socialistas— el semanario *La Antorcha* y crearon el Ateneo de la Juventud, que

¹ GREZ, 2007, pp. 25-48.

² GREZ, 2007, *passim*.

reunió a jóvenes de clase media cuyas preocupaciones estéticas y sociales los llevaron a vincularse con el anarquismo o, al menos, a compartir genéricamente posturas críticas respecto del orden social imperante. Luego vendrían numerosas empresas de este tipo en esas y otras ciudades.³

Mediante estas iniciativas los anarquistas apuntaban a crear una zona de contestación social que si bien no se reducía a su militancia y área de influencia directa (porque en ella confluían personas de distintas sensibilidades tras un común denominador de crítica social), encontraba en la doctrina libertaria importantes elementos críticos, a la vez que les servía como base cultural para su expansión en diferentes sectores de la sociedad chilena. Con el impulso de actividades culturales muy variadas (poesía, prosa, música, canto, teatro, debates sobre temas literarios, artísticos, sociales y políticos), los ácratas buscaron refutar la hegemonía ideológica de la burguesía y trataron de instalar dispositivos discursivos contestatarios. También intentaron crear una “forma de vida”, apoyados en comunidades militantes como las “colonias tolstoianas” que se constituyeron en Santiago en los primeros años del siglo xx y mediante otras acciones —como los paseos campestres y variadas actividades de tipo cultural— con fuerte contenido emotivo y gran potencialidad para generar identidad.⁴ La “resistencia cultural” elaborada por los anarquistas chilenos se expresaba, como sostiene Sergio Pereira:

[...] por medio de las prácticas simbólicas que remiten a realidades con sentido y alcance diferentes al que le reconoce el discurso oficial. Su estrategia consiste en diseñar y difundir un modelo alternativo que asegure la cohesión e integración sociales a través de la relectura de las ideas, valores, principios, costumbres, lenguaje, visiones de mundo y morales que las élites han propuesto como el único repertorio válido.⁵

³ GREZ, 2007, pp. 49-54.

⁴ GREZ, 2007, pp. 69 y 181-197.

⁵ PEREIRA, 2009.

En esta ocasión nos proponemos trazar un primer balance acerca de algunas expresiones artísticas y literarias anarquistas en Chile, desde el surgimiento de esta corriente hacia el término del siglo XIX hasta fines de la primera Guerra Mundial (1918), centrándonos en tres manifestaciones: la poesía, el canto y la dramaturgia.

LA POESÍA Y EL CANTO

Aunque en este caso también es pertinente distinguir, como lo hace la historiadora Clara E. Lida en un estudio sobre el discurso e imaginario en la literatura anarquista española, “la literatura escrita por militantes obreros con propósitos doctrinales para atraer adeptos, y la literatura culta, producto de los jóvenes escritores de fin de siglo que se declaraban contrarios al arte dominante”,⁶ no cabe duda que en Chile a fines del siglo XIX y en las dos primeras décadas del XX el grueso de la literatura propiamente ácrata fue obra de militantes de extracción obrera o provenientes de las capas más empobrecidas de la pequeña burguesía, que concebían la producción artística o literaria como un *medio* para dar a conocer los principios y postulados de “la causa”, sin grandes pretensiones artísticas. Por otro lado, la mayoría de los jóvenes escritores críticos, casi todos provenientes de las capas medias, si bien coincidían con los ácratas en su rechazo a los valores de la burguesía y el arte dominante, situándose por ello en un campo de contestación social afín al anarquismo, carecían de férreas convicciones ideológicas y no eran difusores muy sólidos de “la Idea” libertaria. Su cercanía con la acracia fue circunstancial, motivada por una búsqueda de liberación y realización personales más que por una adscripción consistente y duradera a los postulados ácratas. Ese fue el caso, entre otros, del poeta Carlos Pezoa Véliz y de los escritores Fernando Santiván y Augusto D’Halmar, de efímero paso por la periferia del campo libertario. Nunca fueron militantes de “la causa”, a lo sumo vi-

⁶ LIDA, 1996, p. 119.

vieron un episodio “anarquizante” durante sus años mozos, simple expresión pasajera de un “anarquismo literario” sin mayor contenido social.⁷ La literatura decididamente ácrata fue, pues, obra de los militantes a carta cabal, contándose entre ellos unos pocos jóvenes intelectuales como José Domingo Gómez Rojas, José Santos González Vera y Manuel Rojas.

La poesía, la música y el canto fueron expresiones culturales privilegiadas por los ácratas chilenos para difundir sus ideas y crear una comunidad político-afectiva mucho más amplia que el reducido núcleo de activistas consagrados en cuerpo y alma a la difusión de “la Idea”. La música y el canto, sobre todo, tenían la virtud de difundir el mensaje anarquista entre los trabajadores de manera tan o más potente que los discursos políticos y artículos teóricos publicados en su prensa. La poesía —de impacto emotivo algo menor que la música y el canto— quedaba generalmente restringida a las veladas culturales organizadas por los ateneos obreros o grupos anarquistas y a las compilaciones que circulaban en forma de libros y folletos. Con todo, su influencia llevaba a algunos activistas ácratas a intentar dotar sus discursos de connotaciones poéticas a fin de reforzar su capacidad de interpelación. El célebre escritor José Santos González Vera, de activa militancia ácrata en su juventud, recordaría décadas más tarde que el zapatero Augusto Pinto “hablaba con notable exaltación poética”, que “cogía una idea y de sus labios salía un poema en prosa”, apelando siempre a la parte noble de los individuos.⁸

Pero como está dicho, los ecos de la música y el canto eran más potentes. Los himnos revolucionarios nunca faltaban en las marchas, manifestaciones y veladas culturales. El mismo González Vera contaba que el pintor de carruajes Joaquín Catalán, descendiente de españoles, que era quien hacía cantar a sus compañeros, “jamás dijo un discurso. Solo cantaba”, agregando que su repertorio era vastísimo.⁹ Se trataba, sin duda, de un caso

⁷ El concepto de “anarquismo literario” lo hemos tomado de LIDA, 1970.

⁸ GONZÁLEZ VERA, 1949.

⁹ GONZÁLEZ VERA, 1996, p. 140.

muy peculiar, extremo, pero que ilustra bien la fuerza que el canto podía tener como medio para la difusión de las ideas libertarias. Igualmente cabe anotar su potencial para generar identidades y ayudar a templar la voluntad de los militantes ácratas a fin de hacer frente a los contratiempos, las dificultades de todo tipo, especialmente las persecuciones patronales y la represión estatal. Manuel Rojas se refiere al argentino Daniel Antuñano, un místico que recorrió diversos países latinoamericanos predicando “la Idea”, militó en Chile y terminó su recorrido muy joven, muriendo atropellado por un tren en Viña del Mar:

Le han dado un entierro. Al lado de él muchas voces hermanas entonaron cantos de amor y fraternidad. No merecía otra cosa. Cantos, cantos, porque también él fue un cantor del ideal, un cantor de alma grande que convencía con sus serenos ojos de apóstol, con su sonrisa de ingenuo.

Y al finalizar este artículo me viene a la memoria un recuerdo de él. En un mitin lo tomaron preso y lo condujeron a la comisaría con las manos amarradas. Y él iba sonriendo y diciendo a los estúpidos burgueses que lo miraban aterrorizado:

—No se asuste, amigo, aquí llevan a la verdad presa.

Y cantaba:

—Hijo del pueblo te oprimen cadenas.¹⁰

Los temas de la poesía y el canto de los ácratas chilenos fueron muy similares a los de sus homólogos de otros países: la triste condición de los de abajo; la explotación y opresión de los trabajadores; la reivindicación de los pobres, los parias, los oprimidos y explotados; la lucha de clases; la represión del estado burgués; la crítica de la sociedad y de la moral burguesa; la denuncia y rechazo de la opresión de la mujer, del patriotismo, el nacionalismo, las guerras y el militarismo; la repulsa de la religión y el clericalismo; la propuesta de una sociedad emancipada, igualitaria y libertaria; la apología de la Anarquía, por citar los más recurrentes. Armando Triviño, uno de los líderes anarquis-

¹⁰ ROJAS, 1915.

tas más destacados de la segunda y tercera décadas del siglo XX, decía que los cánticos de su corriente “comprendían la maldición hecha canto, contra las infinitas maldades que llenan estos tiempos de horror”, y que sus acordes “encerraban el variado sentir proletario”. La gama de sus notas, agregaba Triviño, “mide la graduación y la amplitud de nuestras ansias liberadoras, de nuestros anhelos de superación y por fin, de nuestro común descontento hacia el oprobioso régimen actual”.¹¹

La exposición de los males del pueblo era planteada siempre en la forma de una comparación con la opulencia y felicidad de las clases dominantes. Magno Espinoza, en un poema titulado “Lo que dice el pueblo”, expresaba esta relación dicotómica en términos de un verdadero manifiesto político:

Soy un fuerte timón de la industria,
que todo produce
y nada consume.

Soy un paria del mundo olvidado,
que todo lo sufre
y todo lo calla.

Yo soy siempre la bestia de carga
que empuña el arado
y surca las tierras,
donde crece y retoña
la espiga del trigo
que luego acapara el patrón
que nada le cuesta.

Soy obrero, construyo
palacios y templos,
y vivo en cabañas o carezco de ellas;
es a mi quien la raza burguesa
explota mis fuerzas,

¹¹ TRIVIÑO, [s.f.]a, p. 1.

viola mis hijas
y mata mi raza!...

Soy guerrero que expongo mi pecho,
que venzo naciones,
conquisto laureles,
honoros y glorias;
y soy yo quien conquisto riquezas
que pronto arrebata
la casta burguesa.¹²

Francisco Pezoa, obrero cigarrero y poeta anarquista cuyas composiciones fueron a menudo convertidas en canciones, utilizando para ello melodías de moda, lo decía de manera más simple y directa:

No sabes obrero lo tanto que sufres
sujeto al yugo de la explotación,
arruinas tus fuerzas minuto a minuto
en bien de las arcas de tu mal patrón.¹³

Un autor anónimo, autoidentificado como “un nuevo payador del territorio chileno”, asumía en primera persona esta relación de explotación:

Soy el roto que cultiva
y fecundiza la tierra,
en mi corazón se encierra
todo un tesoro de amor.
Mas, como trabajador,
odio al rico propietario,
que desprecia al proletario
robándole su sudor.¹⁴

¹² ESPINOZA, 1899.

¹³ Francisco Pezoa, “Hermano explotado”, en TRIVIÑO, [s.f.], p. 15.

¹⁴ “Milongas anarquistas”, en TRIVIÑO, [s.f.], p. 25.

El rechazo a la explotación iba naturalmente acompañado de la exhortación a la lucha y la perspectiva de un porvenir de felicidad. Luis Olea, en el invierno de 1899, cuando la corriente anarquista recién estaba dando sus primeros pasos, retrató los sufrimientos de los pobres en una poesía titulada “Kaleidoscopio” cuyas últimas estrofas sintetizan el binomio opresión-rebelión:

A su suerte abandonada se dispersa por doquier,
la familia de los parias con su herencia de pesar,
a ser pasto del cadalso, del prostíbulo o taller,
y a morir como sus padres, sin abrigo y sin hogar...

Este cuadro desastroso la venganza aconsejó,
de un obrero que en la vida trabajó lucha desigual;
y al recuerdo de su madre, rebelado fulminó,
el sublime apocalipsis de esta injusta faz social.¹⁵

Emilio Meza, con motivo del Primero de Mayo de 1915, llamó al “pueblo” desde Valparaíso a rebelarse para terminar con su opresión:

Pueblo! Ya es hora que destruyas la cadena fraticida
que os tiene sumisos como bueyes en el yugo...
Y lanzando, iracundo, un rugido de bestia herida
cual un grito formidable de dolor y rebeldía
estremezca, de pavor, en sus palacios a tus verdugos.¹⁶

Por su parte, un autor anónimo, proclamaba por aquellos años:

Para poder destruir
tanto robo y tiranía,
yo proclamo la Anarquía
destructora de tiranos.

¹⁵ OLEA, 1899.

¹⁶ MEZA, 1915.

Campesinos y artesanos
ya se declaran en guerra
para hacer sobre la tierra
todos los pueblos hermanos.¹⁷

José Domingo Gómez Rojas, cuya muerte en prisión en 1920 como resultado de los malos tratos de sus carceleros lo convirtió en un icono de la juventud rebelde de la época, en uno de los pocos poemas de su autoría en que hace expresa mención a los anarquistas, lanzó un llamamiento de rebelión a los obreros, a los ancianos y a las mujeres, aún más potente que los anteriores debido a su mayor densidad poética:

¡Cantad, cantad, cantad!
que ya de las auroras va a relumbrar el plaustro.
Es hora de gigantes rebeliones,
es hora de que caigan con estruendo
los ídolos de barro,
es preciso que triunfen las ideas,
es preciso que no haya más esclavos,
es preciso que el *Sol de las Auroras*
ilumine las frentes de todos los *Anarkos!*¹⁸

El combate callejero, la barricada, la violencia revolucionaria, el fuego purificador eran elementos recurrentes de la poesía y el canto ácratas, como componentes de un imaginario que desde la Revolución francesa había alimentado movimientos de signo ideológico muy diverso que compartían una visión romántica de la violencia. Alejandro Escobar y Carvallo, en su “Misa roja”, llamó a la lucha de barricadas:

¡Luchad, esclavos, en la roja arena,
chorreando sangre del robusto cuello...

¹⁷ MEZA, 1915, p. 26.

¹⁸ José Domingo Gómez Rojas, “El sarcasmo”, en MORAGA y VEGA, 1997, pp. 100-101.

Que sea en vuestras manos la cadena
como una hebra de sutil cabello!

¡Levantad en las calles barricadas,
la Barricada es el altar del siervo
Guía a las multitudes rebeladas
la fulgurante irradiación del Verbo!

¡Arriba Pueblo! Tu furor estalle
con ímpetu de antártico huracán.
¡Extiéndanse tus huestes por la calle...
cual lava en la falda de un volcán!¹⁹

El mismo Escobar y Carvallo en otra poesía invocó a “la hermosa lid del sable con el Hacha, la Bomba y el Puñal” y llamó a quemar el corazón del Magistrado con “la llama redentora de la tea”;²⁰ José Domingo Gómez Rojas, en el poema citado antes, emplazó al obrero a empuñar el arma: “es hora que tu rabia se convierta en la tea y en el rayo”;²¹ el ítalo-argentino Inocencio Pellegrini Lombardozi, que militó varios años en Chile, escribió un acróstico cuyas letras iniciales componían la frase “ANARQUÍA ES REBELIÓN I DINAMITA”;²² Francisco Pezoa declaró su amor “por la bomba que estalla con su fragor de tormenta” que vencería a la metralla “en la refriega sangrienta” y también expresó su deseo de “contemplar el gran incendio, el fin funesto de esta edad malvada” para “ver después purificada toda la tierra como un gran vergel”;²³ Francisco V. Colomé, en las últimas líneas de una breve poesía escrita en Punta Arenas a fines de 1914, no pudo ser más explícito en su llamado al empleo de la violencia como medio de emancipación:

¹⁹ Alejandro Eskobár i Karbayo, “Misa roja”, en SOLÍS ROJAS, 1904, pp. 45-46.

²⁰ ESKOBAR I KARBAYO, 1900.

²¹ ESKOBAR I KARBAYO, 1900, p. 100.

²² Inocencio P. Lombardozi, “Anárquica”, en SOLÍS ROJAS, 1904, pp. 57-58.

²³ PEZOA, 1905; PEZOA, 1908a.

¡Pueblo!... ¡Revienta tu metralla,
mata al aristócrata canalla!
Y así podrás ser libre algún día.²⁴

Los sujetos sociales del cambio revolucionario de la poesía y el canto anarquistas eran diversos, del mismo modo que lo eran en sus discursos, proclamas y textos teóricos. A veces se trataba del proletariado, pero más a menudo de “la plebe”, “la gleba”, “la canalla”, “los esclavos”, “los parias”, “los protervos”, “los hambrientos” o “los harapientos”:

Cubierta de harapos roídos...
marchaba la fuerte legión de los bravos.
Era la revancha de los vencidos
al son de la *Marsellesa* de los esclavos!

Y lanzaban los parias
clamores de niños y aullidos de fiera!
parecían las huestes proletarias
una tribu nómada y guerrera...²⁵

La execración de los responsables de las masacres obreras que jalonaron los primeros años del nuevo siglo fue un tema muy recurrente en las composiciones poéticas anarquistas. El general de ejército Roberto Silva Renard, principal oficial implicado en la matanza de la Escuela Santa María de Iquique (21 de diciembre de 1907), concentró la mayor parte de las andanadas poéticas ácratas. Así, por ejemplo, desde la cárcel de San Felipe, luego de una tentativa frustrada de asesinato de Silva Renard por un hermano de una de las víctimas, Armado Triviño dedicó versos de fuego al militar:

Saciaste por fin tu sed de venganza
y viste cumplidos tus ideales crueles

²⁴ COLOMÉ, 1915.

²⁵ Alejandro Eskobár i Karbayo, “La plebe”, en SOLÍS ROJAS, 1904, pp. 48-49.

con un pueblo que padecía de hambre
el mismo pueblo que te dio laureles

¿Para qué quieres vida? ¡Vil cobarde!
cuando tanta sangre justicia clama
cuando la tea de la venganza aún arde
en nuestros pechos con intensa llama.²⁶

Pero la composición más célebre referida a estos infaustos sucesos, que se transmitiría de generación en generación, quedando instalada en la memoria colectiva del pueblo chileno, fue el *Canto de venganza*, conocido también como *Canto a la Pampa* o, simplemente *La Pampa*, del anarquista Francisco Pezoa. Sus versos, acompañados con la música de *La ausencia*, un vals muy popular por aquellos días, se cantarían durante mucho tiempo en las marchas, mítines y manifestaciones del movimiento obrero. Es, sin duda, la más famosa e imperecedera de las obras poético-musicales de un autor ácrata chileno:

Canto la Pampa, la tierra triste
réproba tierra de maldición,
que de verdes jamás se viste
ni en lo más bello de la estación;
donde las aves nunca gorjean,
donde no crece la flor jamás,
donde riendo nunca serpea
el arroyuelo libre y fugaz.

Año tras año por los salares
del desolado Tamarugal,
lentos cruzando van por millares
los tristes parias del capital;
sudor amargo su sien brotando,
llanto sus ojos, sangre sus pies,
los infelices van acopiando
montones de oro para el burgués.

²⁶ TRIVIÑO, 1915.

Hasta que un día, como un lamento
de lo más hondo del corazón,
por las callejas del campamento
vibró un acento de rebelión;
eran los ayes de muchos pechos,
de muchas iras era el clamor,
la clarinada de los derechos
del pobre pueblo trabajador.

“Vamos al Puerto, dijeron, vamos,
con su resuelto noble ademán,
para pedirles a nuestros amos
otro pedazo, no más de pan”.
Y en la misérrima caravana
al par del hombre marchar se ven,
la amante esposa, la madre anciana,
y el inocente niño también.

¡Benditas víctimas que bajaron
desde la Pampa, llenas de fe,
y a su llegada lo que escucharon,
voz de metralla tan solo fue!
¡Baldón eterno para las fieras
masacradoras sin compasión!
¡Queden manchadas con sangre obrera
como un estigma de maldición!

Pido venganza para el valiente
que la metralla pulverizó;
pido venganza por el doliente
huérfano y triste que allí quedó;
pido venganza por la que vino
tras del amado su pecho a abrir;
pido venganza para el Pampino
que como bueno supo morir.²⁷

²⁷ PEZO, 1908b.

La gran fuerza emotiva de esta canción le confería una capacidad de interpelación que trascendía ampliamente el campo ideológico de su autor. Todo el movimiento obrero la hizo suya sin distinción de banderías. En la novela de Volodia Teitelboim *Hijo del salitre*, basada en la vida del líder comunista Elías Laferte, se cuenta que siendo muy joven, al oírla por primera vez en una velada obrera, Laferte quedó muy conmovido porque:

Había lucha en ese canto. Tal vez porque los hombres del coro tocaron el fondo del dolor, la pobre letra, la pobre música se tornaba heroica. De sus vibraciones surgía más resolución que desespero. El recuerdo vino de nuevo, pero en otra forma. La cantata no era un canon a cien voces ahora, sino las diez mil, las treinta, las cuarenta mil gargantas, las treinta, las cuarenta mil vidas en la escuela y en la plaza.²⁸

También cabe anotar que hacia fines del periodo estudiado, en la medida que la corriente anarcosindicalista iba alcanzando un mayor desarrollo en Chile, fueron apareciendo poemas y canciones que sin dejar de estar inspiradas por el ideal ácrata, tuvieron contenidos y formas menos doctrinarias, que intentaban reflejar o adaptarse a los niveles reales de conciencia de los obreros para estimular su lucha y organización. Ese fue, por ejemplo el “Canto a mi gremio”, escrito en 1917 por Pedro Saavedra, un integrante del Gremio de Panaderos de Iquique. Sus últimos versos dan cuenta de esta variante de cánticos surgida desde las filas del anarquismo:

Miremos bien, nobles compañeros
que de nosotros el triunfo está
luchemos firmes como el acero
de Magallanes a Tarapacá.

Vivan todos los operarios
mis compañeros de profesión

²⁸ TEITELBOIM, 1952, pp. 459.

que firmas luchan por el salario
unidos en masa en el salón.

En las provincias de nuestra patria
veréis salones firme luchar
piden justicia con voz muy alta
contra el infame capital.²⁹

A la abundante producción de canciones y poesías de los ácratas chilenos se sumaba una cantidad no menos copiosa de composiciones de la corriente anarquista internacional reproducidas en periódicos, revistas, libros y folletos provenientes de diversos países americanos y europeos o “importados” por trabajadores extranjeros y cuadros ácratas nacionales que habían vivido o viajado por el extranjero. *El hijo del pueblo*; *La Internacional*; *La marsellesa anarquista*; el *Himno de Mayo* (con música de la ópera *Nabucco* de Giuseppe Verdi); el *Himno al Primero de Mayo* (también con música de *Nabucco* y letra de Pietro Gori); *Trabajadores del mundo ¡Despertad!*, del sindicalista miembro del Industrial Workers of the World (iww) de origen sueco Joe Hill, ejecutado en 1915 en Utah, Estados Unidos; *La canción de los parias*, de Manuel González Prada); *¡Tierra y libertad!*, de Enrique Flores Magón y la música del himno nacional mexicano, entre otras, eran cantadas frecuentemente en los mítines, reuniones, veladas y manifestaciones de distinto tipo impulsadas por los anarquistas. También circulaban en cancioneros, periódicos, folletos y hojas volantes.³⁰

Paradójicamente, esta cuantiosa producción de poesía y canto militantes no era acompañada por una gran cantidad de coros, orfeones, rondallas, bandas de música y otros grupos musicales. Estos fueron poco numerosos. En Santiago destacaron las estudiantinas La Aurora (1901), La Unión (1908) y, posteriormente, la Primero de Mayo. También existieron en la capital el

²⁹ SAAVEDRA, 1917.

³⁰ Véase, a modo de ejemplo el *Cancionero revolucionario*, TRIVIÑO, [s.f.]a; JARA, 1916.

Centro Musical Sol de Mayo y el Centro Musical Obrero, en el cual participaron los ácratas junto a personas de diferentes tendencias. Otros grupos musicales impulsados por los anarquistas o en los cuales estos tuvieron un rol importante fueron el Musikista Grupo de Esperanto Ekskursi Societa, nacido en el seno de la Unión de Obreros de Santiago (1912), Los Raros (Valparaíso, 1913) y la banda musical La Libertad, formada más tarde en el seno del Hogar Común de la iww.³¹

Aunque no se ha encontrado una explicación concluyente sobre este asunto, es posible que la declarada antipatía de los ácratas respecto a determinadas manifestaciones del jolgorio popular (como el carnaval) y, por extensión, a ciertas instituciones tradicionales de los trabajadores consagradas a la recreación, especialmente la música, el canto y el baile, haya jugado en contra de la proliferación de coros, bandas y otros grupos musicales de signo libertario. Si para los anarcos las sociedades filarmónicas habían dejado de ser “el sano pasatiempo” para el que habían sido fundadas, transformándose en “escuela de la exhibición y del vicio con apariencias elegantes”, donde se exhibía “la desvergüenza en su grado máximo”,³² la creación de grupos similares en cuanto al tipo de actividades artísticas y de recreación llamadas a desarrollar, pero con contenidos ideológicos muy distintos a aquellas de mera recreación, podía resultar una tarea azarosa y difícil de asumir.

LA DRAMATURGIA

La dramaturgia obrera se insertaba dentro de cierta tradición que el movimiento popular había empezado a construir algunos años antes de que surgiera en Chile la corriente ácrata. Ello como una expresión de la cultura popular que —siguiendo a García Canclini— podría definirse como “las prácticas y formas de pensamiento que los sectores populares crean para sí mis-

³¹ LAGOS, 2009, pp. 385-386.

³² EXIÓKANTO, 1908.

mos, para concebir y manifestar su realidad, su lugar subordinado en la producción, la circulación y el consumo”.³³ Por eso, las primeras obras presentadas por el teatro obrero y popular, en particular las del norte salitrero, fueron —según lo señalado por Pedro Bravo Elizondo— “obras burguesas” como *Flor de un día*, para luego dar cabida a otras que tenían como referente la clase a la cual representaban. Manifestándose también en el traspaso de las reglas de la cultura oficial dominante a la producción de estas experiencias precursoras del teatro popular. Pero el contenido —precisa este autor— fue distinto en la mayoría de los casos porque:

La nueva sociedad que vislumbraban socialistas y anarquistas requería la destrucción del viejo orden y ello se comentaba dramáticamente y mediante otras formas artísticas, en las veladas organizadas por los obreros en los *sábados rojos* nortinos de comienzos de siglo.³⁴

De este modo, el valor cultural del teatro obrero residía generalmente en su público —familiares, amigos y simpatizantes de los impulsores— quienes inscribían los dramas en un sistema diferente a los de las clases dominantes.³⁵ También era importante el espacio en que se representaban las obras dramáticas (casi siempre en locales sindicales y de otras organizaciones sociales) y el contexto (veladas culturales realizadas por asociaciones obreras bajo influencia anarquista). Todo ello creaba un ambiente favorable para la difusión de los postulados libertarios, independientemente de si el contenido de las obras dramáticas representadas correspondía o no a cierta ortodoxia ácrata. La información reproducida por el periódico ácrata *La Batalla* en agosto de 1913 sobre una “velada filo-dramática” realizada en Valparaíso por un grupo de apoyo a ese periódico, ejemplifica bien este fenómeno:

³³ GARCÍA CANCLINI, 1982, p. 48.

³⁴ BRAVO ELIZONDO, 1986, p. 11.

³⁵ BRAVO ELIZONDO, 1986, p. 13.

En el Salón Teatro de la Unión del Personal de Tranvías Eléctricos de este puerto, se llevó a efecto la velada Filodramática que se había postergado para el 19 de julio por el cuadro de la Agrupación “La Batalla”.

Todos los números del programa que estaban anunciados, se presentaron con bastante corrección y buen sentido; aparte del Drama, los números desarrollados estuvieron muy buenos, como especialmente la declamación y disertación del compañero poeta J.D. Gómez Rojas y el número que declamó la pequeña de cinco años Olga Dalila Oyarzún, un fragmento del poema “¿Dónde está Dios?”, fue muy aplaudida y admirada esta futura compañerita.

El drama social en un acto “Fin de fiesta” fue muy bien presentado, tanto por las decoraciones de la escena, como por la corrección de los protagonistas, que por ser primera vez que se presentaron en las tablas, lo hicieron perfectamente, supieron conquistarse el aprecio del auditorio, que no cabía, pues se hizo estrecho el local, y por esta razón tuvieron muchos que marcharse sin ver ni oír dicha velada.³⁶

Un caso más tardío fue la representación teatral realizada en la velada de conmemoración del Primero de Mayo de 1919 en Santiago:

El coro cantó “La Internacional” y se dio comienzo al drama de Acevedo Hernández titulado “Los irredentos” que tuvo feliz interpretación por el cuadro El Arte.

Sobresalieron en sus roles respectivos las señoritas María Gallardo, que hizo una Isabel irrepachable; Elcira Aranda y Victoria Gamonal, en los papeles de María y Juana Vial respectivamente.

Huerta hizo de don Augusto irrepachable y Hernández, un Vial de primera. Los demás compañeros secundaron eficazmente en sus roles, formándose en tanto la corrección con que se puso en escena la obra como la afinación con que cantaron los coros hizo que el público aplaudiera entusiasta a los aficionados que componen el cuadro El Arte.³⁷

³⁶ “Acción social. Chile. Valparaíso. Una velada filo-dramática”, 1913.

³⁷ *Bandera Roja*, 10.V.1919. Cursivas en el original.

Estas informaciones ponen de relieve que otra de las características de los grupos o cuadros dramáticos anarquistas era su constitución casi exclusiva por militantes o simpatizantes (hombres, mujeres y niños) de los organismos que los impulsaban, como sociedades de resistencia, ateneos obreros u otros organismos similares, con prescindencia casi absoluta de artistas profesionales. El caso del dramaturgo Antonio Acevedo Hernández, que mantuvo cierta cercanía con la corriente ácrata en su juventud y colaboró con el Cuadro El Arte, fue excepcional, tanto por ser único, como por los humildes orígenes del personaje y por su distanciamiento del medio de los artistas profesionales. Igualmente, la participación del joven escritor anarquista Manuel Rojas como consueta en uno de los cuadros, tampoco podría ser considerado como un aporte “profesional”, pues como bien señala un estudioso de las prácticas culturales ácratas de esa época, en la segunda década del siglo Rojas recién “comenzaba a escribir sus primeros artículos literarios, llevado a ello, e inspirado, justamente por los círculos culturales anarquistas”.³⁸

Dada la radicalidad de los planteamientos ácratas, la dramaturgia surgida de esta corriente debía acentuar los elementos de crítica social que de alguna manera ya estaban presentes en las primeras iniciativas del teatro obrero. En un artículo publicado a comienzos de 1921 en la revista *Claridad* de la Federación de Estudiantes de Chile (FECH), Acevedo Hernández sostenía que el “teatro obrero o ácrata” (que para él eran sinónimos) había nacido “de la necesidad de exponer hechos injustos que reclaman la sanción humana, hechos infames como la explotación del hombre por el hombre, o la mistificación de las ideas reaccionarias que siempre ocultan la verdad en provecho de bajos intereses”.³⁹

³⁸ LAGOS, 2009, p. 377.

³⁹ ACEVEDO HERNÁNDEZ, 1921, p. 6. Los autores mencionados por Acevedo Hernández como representantes del “teatro ácrata” o “teatro obrero” en Chile son Armando Mooock, Garrido Merino, Shanty (seudónimo de Guillermo Bianchi), Víctor Domingo Silva y Nicolás Aguirre Bretón. BRAVO ELIZONDO, 1986, pp. 84-85 y 138. Habría que precisar que ninguno de ellos era anarquista.

Para el teatro obrero en general, incluyendo el desarrollado por los anarquistas, lo más importante era el mensaje, que debía ser transmitido mediante un lenguaje claro y emotivo, capaz de ser entendido e interiorizado por un público de extracción popular. La teoría, la estética o la calidad escénica eran menos importantes. Como bien sostiene Pereira Poza, el teatro ácrata era concebido como un medio, y no como un fin, a fin de “persuadir al espectador para abrazar la causa libertaria y su creación tenía estar al servicio de la revolución”.⁴⁰ Los temas tratados en las obras de teatro montadas por los ácratas reproducían la misma bipolaridad que se encontraba en su poesía y canto: opresores y oprimidos, explotadores y explotados, productores y parásitos.

Pero como estos objetivos y conceptos eran compartidos tanto por socialistas como por anarquistas y no pocos militantes demócratas, la detección de una producción teatral específicamente ácrata desde fines del siglo XIX hasta el término de la primera Guerra Mundial resulta una tarea azarosa si nos remitimos de manera exclusiva al contenido de esas obras dramáticas. Si entendemos por “creación teatral específicamente ácrata” aquella en la cual los contenidos y mensajes son los propios de la corriente ácrata, percibiéndose rasgos que denotan la diferencia con otras corrientes como, por ejemplo, la socialista, parece más pertinente referirse a un “teatro ácrata” o a una “dramaturgia anarquista” sólo cuando los temas, símbolos y definición política de sus autores son clara e inequívocamente anarquistas. Puesto que el contenido “libertario” (en términos genéricos) era, en verdad, patrimonio común de todo el movimiento obrero.

Por ello, siendo estrictos, es necesario reconocer la extrema escasez de obras teatrales propiamente ácratas en los últimos años del siglo XIX y durante las dos primeras décadas del XX en Chile. Si se examinan en detalle los discursos, la simbología y los mensajes sociales, culturales y políticos de gran parte de las obras consideradas como “dramaturgia anarquista”, se concluirá que ellas no eran tales sino, genéricamente, “teatro obrero”, “teatro revolucionario” o de redención social. La crítica y denuncia del

⁴⁰ PEREIRA, 2005, p. 90.

régimen capitalista, de la explotación del hombre por el hombre, las desigualdades sociales, la opresión de la mujer, el militarismo, el carácter de clase del estado y de sus instituciones (entre otros temas) no eran monopolio exclusivo de los anarcos. Los socialistas e incluso muchos demócratas podían ser tan fervorosos como los ácratas en la crítica de estos males sociales. Lo propiamente anarquista eran planteamientos tales como la abolición inmediata del estado y su sustitución por la organización de los productores, el rechazo a los partidos políticos y a todo tipo de intermediarios o “representantes” del pueblo, la irreligiosidad (no sólo el anticlericalismo) y la “acción directa”, entre otros puntos. Pero hasta la irreligiosidad era un valor que también formaba parte del ideario socialista. De lo que se desprende inequívocamente que una serie de obras teatrales que han sido consideradas como parte de la “dramaturgia anarquista”, en realidad eran creaciones de personas de otras sensibilidades políticas que actuaban junto a (o en competencia con) los anarquistas en el seno del movimiento obrero. A ello hay que agregar la presencia de mensajes que si bien podían ser aceptados por los ácratas, también eran parte del acervo ideológico y cultural de otras corrientes presentes en el movimiento de los trabajadores.

Así, por ejemplo, al descubrir los nombres de sus autores y analizar los contenidos de cuatro obras teatrales escritas entre 1895 y 1918 presentadas en una compilación sobre la dramaturgia anarquista en Chile,⁴¹ se concluirá irrefutablemente que ninguna de ellas fueron producidas por personas de dicha tendencia.

Suprema lex, “drama de actualidad, en dos actos y tres cuadros”, de Rufino Rosas, publicada en 1895, recrea la vida de un obrero salitrero que encabeza la preparación de una huelga en su lugar de trabajo. No hay en esta obra ningún elemento que pudiera catalogarse como específicamente ácrata. Solo encontramos denuncias de la explotación capitalista y de los abusos de sus agentes.⁴² *Flores rojas* (1912) y *Los vampiros* (1912), del

⁴¹ PEREIRA, 2005.

⁴² Rufino Rosas no era anarquista. Militó junto a Luis Emilio Recabarren en el Partido Obrero Socialista (POS) y luego en el Partido Comunista de Chile (PCCh) del cual fue delegado —a fines de la década de 1920—

español Nicolás Aguirre Bretón residente en Chile, tampoco son portadores de discursos de contenido anarquista sino, simplemente, socialista, de denuncia de las ruindades del sistema capitalista.⁴³

Los vampiros, por ejemplo, exhibe algunos rasgos en los que se han basado Pereira y otros autores para clasificarla como una obra de teatro ácrata porque reúne una serie de temas del discurso y la cultura de las corrientes más radicales del movimiento obrero de la época: rechazo del sistema capitalista, fe en el progreso y en la razón encarnada en la ciencia y en la tecnología, anticlericalismo o incluso irreligiosidad, afirmación de la lucha de clases como instrumento revolucionario por excelencia que permitirá avanzar al estadio más avanzado de la historia, utilización, si es necesaria, de la violencia para lograr la emancipación.⁴⁴ Pero, como bien observa la investigadora del teatro chileno e hispanoamericano María de la Luz Hurtado, en esta obra “aunque el discurso anti-iglesia y anti-religión es violento, el ideario revolucionario recontextualiza las imágenes plenas de contenido simbólico del cristianismo y de su redención a través del sacrificio”.⁴⁵ Sólo unas rayas rojas y negras marcadas en tinta china por el protagonista principal de este drama evocan —según la óptica analítica de algunos estudiosos— la utopía

ante la Internacional Comunista. Es probable que hacia 1895 haya pertenecido al Partido Democrático. ULIANOVA y RIQUELME, 2005, t. 1, pp. 293 y 311. También cabe señalar que esta obra está dedicada a Salvador Barra Woll, quien primero fue balmacedista, luego militante del POS y, finalmente del PCCh. GREZ, 2007, p. 14; DE RAMÓN, 1999, vol. 1, pp. 194; GREZ, 2011b, pp. 16, 73, 98, 121, 155, 198, 202-203, 214, 232, 246, 261-263, 265, 279-280, 282, 309-310, 326, 328, 340 y 350.

⁴³ Aguirre Bretón no fue ácrata sino uno de los fundadores del POS en Iquique y redactor del periódico de ese partido, *El Despertar de los Trabajadores*, en cuyas prensas se imprimieron estas obras teatrales. Junto a Recabarren integraba el grupo teatral Arte y Revolución que el POS creó en Iquique. Algunos años más tarde emigró a Ecuador donde fue masón y periodista. CORREA, 2000, pp. 63-64, 69, 74-93, 96-99, 118-120, 125-126 y 159-165; GREZ, 2011b, pp. 31, 36 y 73.

⁴⁴ HURTADO, 1997, pp. 161-165.

⁴⁵ HURTADO, 1997, p. 165.

ácrata.⁴⁶ Estos elementos parecen insuficientes para catalogar *Los vampiros* como obra dramática anarquista, siendo más acertada la interpretación de Hurtado al definir el pasaje de las rayas rojas y negras como “un excelente ejemplo de la estética del realismo socialista”,⁴⁷ lo que —como ya hemos sostenido— se condice plenamente con la filiación ideológica y la militancia partidaria de Aguirre Bretón, que el mismo año en que escribió esta obra se contó entre los fundadores del Partido Obrero Socialista (POS).⁴⁸

Un hombre (1913), del dramaturgo y cineasta Adolfo Urzúa Rosas, es una obra de crítica social, pero que en nada se acerca al discurso propiamente anarquista. Ni tampoco al socialista. El primero se refiere al bandolerismo en la zona central del país y el segundo a algunos dramas sociales como el alcoholismo en un conventillo de la ciudad. Ni su autor ni el mensaje pueden ser considerados ácratas.

Solo en 1921, después del periodo comprendido en este estudio, encontramos una obra dramática, *Los cuervos* de Armando Triviño, con discursos incontestablemente ácratas, de acuerdo con la opción ideológica de su autor, que fue un conocido dirigente de la rama chilena de la IWW. Aunque *Los cuervos* se desarrolla en “la campaña chilena”, donde un anciano campesino defiende a su hija del acoso erótico del patrón del fundo y del enrolamiento forzado en el ejército a su único hijo varón y sustento económico de la familia, su mensaje anarquista es muy claro. Junto con exponer los temas antimilitaristas, se evoca largamente la matanza de la escuela Santa María de Iquique y se reproduce *in extenso* la canción referida a esos sucesos *Canto a la pampa* (o *Canto de venganza*) del poeta anarquista Francisco Pezoa.⁴⁹

Hasta el término de la primera Guerra Mundial apenas es posible encontrar una que otra pieza teatral mencionada en la prensa anarquista, como el monólogo dramático *El ahorro* de

⁴⁶ PRADENAS, 2006, p. 239.

⁴⁷ HURTADO, 1997, p. 163.

⁴⁸ LAFERITTE, 1971, p. 83.

⁴⁹ TRIVIÑO, [s.f.]b.

Francisco Pezoa, presentado en una velada organizada en Santiago por el periódico *La Protesta* a mediados de 1908;⁵⁰ el minúsculo diálogo de un solo acto de Elisa Choffat, *Rebeldía. Aclaraciones entre un pensador y un cura*, publicado en 1914,⁵¹ y el drama *Alma obrera* presentado en 1917 en Valparaíso por el Cuadro Lírico-Dramático León Tolstoi del Gremio de Panaderos.⁵²

Esta situación ha llevado a algunos autores que han incurrido en el tema a amoldar sus definiciones y conceptos para intentar dar cuenta de la existencia de un respetable *corpus* de “dramaturgia anarquista” en Chile. El ya citado Sergio Pereira Poza ha ocupado a veces el término más dúctil de “práctica teatral de inspiración libertaria”,⁵³ esperando salvar de ese modo la distancia entre su construcción discursiva y las evidencias empíricas que contradicen en la mayoría de los casos su edificio teórico. En la misma línea, pero de manera más explícita, Sara Rojo ha considerado:

como obras contaminadas por los principios anarquistas, piezas que no han sido creadas por los anarquistas o inclusive cuyos autores no tuvieron la intención de producir un arte anarquista, pero que lo que hicieron sí responde a ese espíritu de ruptura que caracteriza esta filosofía.⁵⁴

De esta manera, su recorrido por obras teatrales chilenas a lo largo de casi todo el siglo XX abarca títulos muy variados, con la sola condición de que estos “contengan en su forma o en su contenido un espíritu de rebeldía y una opción por la libertad, independientemente de si sus autores se declaran o no anarquistas”.⁵⁵ Ahondando tal línea de razonamiento, Sara Rojo ha sostenido que dado que el arte anarquista “tendría que ser un ejercicio igualitario sin ningún tipo de restricciones”, este “surgi-

⁵⁰ LAGOS, 2009, p. 389.

⁵¹ CHOFFAT, 1914.

⁵² “Cuadro Lírico-Dramático León Tolstoi”, 1917.

⁵³ PEREIRA, 2005, p. 91.

⁵⁴ ROJO, 2008, p. 4.

⁵⁵ ROJO, 2008, p. 4.

ría dinámica y diversamente, de acuerdo a las intenciones, contextos, diferencias sociales e individuales”. De lo que deduce una propuesta consistente en “acercarse a experiencias en las cuales exista una pulsión libertaria y no intentar definir el arte anarquista, pues no es posible aglutinarlo en un solo discurso”. De allí entonces su búsqueda de “pulsión anárquica” en los estudios teatrales de Brasil, Chile y Argentina desde comienzos del siglo xx hasta nuestros días. Adoptando el punto de vista de Michel Ragon, según el cual ciertas obras cuyos temas no son aparentemente anarquistas pueden considerarse como tales si sus autores quisieron que así lo fuesen, considerando que se le atribuye un sentido “anarquista” a la combinación de los colores, de las formas de los signos y de los símbolos presentes. Este razonamiento lleva a Rojo a “considerar dentro del universo del anarquismo obras contaminadas por los principios anarquistas o inclusive cuyos autores no tuvieron la intención de producir un arte anarquista”. Lo importante para Rojo sería “detectar el espíritu libertario y no la filiación ácrata militante”.⁵⁶ Por esta vía los conceptos se flexibilizan al extremo, se diluyen y casi toda obra de contestación social puede ser considerada como “anarquista”.

Los ácratas chilenos del periodo estudiado no se hacían ilusiones al respecto aunque actuaban con flexibilidad y realismo, supliendo la falta de creaciones propias mediante la representación de obras de anarquistas extranjeros como Pietro Gori, Palmiro de Lidia y Rodolfo González Pacheco, o de autores de otras tendencias políticas que participaban en el movimiento obrero como, por ejemplo, *Los vampiros* de Aguirre Bretón, y *Para eso paga* del dramaturgo socialista argentino Pedro Eugenio Picó, puestas en escena por el Cuadro Dramático Máximo Gorki”.⁵⁷ Tampoco era infrecuente que los anarcos criollos recurrieran a piezas del “teatro burgués”. Así, por ejemplo, la sección dramática del Centro Social y Filarmónico de la tarapaqueña Estación Dolores, encabezada por Luis Ponce, quien había

⁵⁶ ROJO, 2010, pp. 16-18.

⁵⁷ “Cuadro dramático de M. Gorki”, 1911; “Velada dramático-literario-musical...”, 1911a.

sido hasta poco antes un connotado activista anarquista, representó a fines de 1908, en las noches de vísperas de Navidad y de Año Nuevo, la obra *Flor de un día* cuyo contenido no tenía nada de libertario y revolucionario;⁵⁸ el Cuadro Dramático Los Nuevos puso en escena en el Teatro Olimpo de Santiago el 17 de agosto de 1914 el drama en tres actos *Germinal* de Jorge San Clemente, a fin de reunir fondos en beneficio del periódico *La Batalla*,⁵⁹ y el 5 de julio del año siguiente representó en el Teatro Marconi de la capital el drama nacional *La mendiga* y la comedia *Las dos joyas de la casa*, en beneficio del Gremio de Zapateros Internacional.⁶⁰ Por su parte, el Cuadro Luz y Armonía, creado en 1918, incluyó en su repertorio el sainete *Los dientes del perro* escrita por el uruguayo Alberto Weisbach en colaboración con el argentino José González Castillo. A pesar de que esta obra tenía un sesgo de cultura popular (al colocar como elemento central el tango), su contenido estaba muy lejos de ser anarquista o simplemente revolucionario. Refiriéndose a su representación en Santiago por Luz y Armonía, el periódico ácrata *Verba Roja* diría que “aunque este sainete se presta bien poco para ser interpretado por obreros (y sobre todo por obreros chilenos), los actores sacaron bastante partido de él”.⁶¹

El panorama descrito respecto del campo anarquista desentona con la prolífica producción y actividades de la corriente socialista-comunista. Tan solo en la región del salitre los militantes del Partido Obrero Socialista (POS) de Luis Emilio Recabarren mantuvieron entre 1913 y fines de la década de 1920 los grupos teatrales Arte y Revolución, Centro Francisco Ferrer Guardia y Arte y Libertad (denominado más tarde Centro Dramático Víctor Hugo). Los activistas del POS y de su sucesor el Partido Comunista de Chile (PCCh), junto a su área de influencia directa, produjeron numerosas obras teatrales y representaron incontables obras de diversos autores a lo largo de muchos años.⁶² Lo

⁵⁸ CORREA, 2000, p. 53.

⁵⁹ “Gran función dramática”, 1914.

⁶⁰ “G.F. de Zapateros Internacional”, 1915.

⁶¹ CABRERA MENDES, 1919.

⁶² BRAVO ELIZONDO, 1986, pp. 86-110; CORREA, 2000, pp. 69-99.

que difiere ostensiblemente con lo realizado por los ácratas de esta región, a quienes sólo se atribuye la efímera actividad teatral impulsada por Luis Ponce en la Estación Dolores hacia 1908 y la gira del activista Víctor Soto Román por la pampa salitrera en 1909, sin precisión acerca de un aporte específico de este último personaje en el plano de la actividad teatral.⁶³ Pero estos magros ejemplos quedan reducidos a nada si se considera que hacia fines de 1908 Ponce ya había abandonado las filas anarquistas para volver a su cuna política, el Partido Democrático, al mismo tiempo que desarrollaba —desde 1906— un creciente interés por el espiritismo, las “ciencias ocultas” y los fenómenos psíquicos. A lo que habría que añadir que Soto Román, después de un brevísimo y polémico paso por los grupos ácratas santiaguinos, había retornado en 1902 al mismo partido, que también había sido el punto inicial de su confuso itinerario político.⁶⁴

También puede agregarse que Alejandro Escobar y Carvallo, figura fundacional de esta corriente en Chile, quien en sus memorias sobre el periodo que medió entre fines del siglo XIX y el primer tercio del XX, no cita obras de teatro ni autores dramáticos ácratas (ni tampoco socialistas), en notorio contraste con la profusión de pintores, poetas, novelistas, ensayistas y escultores de lo que genéricamente él consideraba como integrantes del “movimiento socialista” (ácratas incluidos).⁶⁵

La penuria de la dramaturgia anarquista chilena (producción de obras originales y actividades de difusión) se hace aún más patente si se la compara con la cuantiosa producción que sus homólogos realizaron más o menos en esa misma época en Argentina. En un estudio referido a la cultura y política libertaria en Buenos Aires entre 1890 y 1910, el historiador Juan Suriano calcula que durante la primera década del siglo XX —a excepción de los periodos en que imperaba el estado de sitio— los anarquistas realizaron en esa ciudad alrededor de cuatro

⁶³ CORREA, 2000, pp. 123 y 164.

⁶⁴ GREZ, 2007, pp. 200-205 y 213-219.

⁶⁵ ESCOBAR Y CARVALLO, 1960, pp. 5-11.

funciones mensuales, que podían llegar a nueve o bajar a una o dos. A cada representación asistía un promedio de 500 espectadores, que en casos excepcionales podían superar el millar o en otros apenas poco más de un centenar, esto es, un promedio mensual de unas 2 000 personas, alcanzando así cerca de 24 000 espectadores anuales.⁶⁶ Ello sin contar con la abundante producción dramática propia de los militantes ácratas argentinos o de extranjeros insertados en el movimiento anarquista de ese país.⁶⁷

En Chile, en cambio, el balance realizado nos lleva a postular como conceptos alternativos al de “dramaturgia anarquista” el de “teatro obrero”, “teatro revolucionario” o “teatro libertario” (en un sentido muy amplio, no exclusivamente ácrata), para referirnos de manera genérica a la dramaturgia de redención social. Algo parecido al concepto de “teatro social” utilizado por el antropólogo, músico y sociólogo Luis Pradenas al referirse a la dramaturgia común desarrollada por grupos de inspiración anarquista y socialista entre artesanos, artistas, intelectuales y obreros en Santiago de Chile en las primeras décadas del siglo xx. Teatro que encontraba sus fuentes de inspiración en autores como los españoles Joaquín Dicenta, Fola Iturbide y Jorge San Clemente, el alemán Gerhard Hauptmann, el francés Romain Rolland, el uruguayo Florencio Sánchez y los argentinos José de Maturana y Alberto Ghirardo.⁶⁸

El examen de ciertas obras producidas por militantes que no tenían cercanía alguna con el anarquismo, como por ejemplo Luis Emilio Recabarren, prueba que el contenido genéricamente libertario era el denominador común de las distintas corrientes de izquierda que actuaban en el movimiento obrero. Lo que también se expresaba en las obras teatrales producidas por estos agitadores populares. En 1921, pocos meses antes de que el POS se transformara en PCCh, Recabarren publicó en la Imprenta El Socialista que su partido tenía en Antofagasta, un

⁶⁶ SURIANO, 2001, p. 170.

⁶⁷ SURIANO, 2001, pp. 161-178.

⁶⁸ PRADENAS, 2006, p. 229.

“dramita social en tres cuadros” titulado *Desdicha obrera*. El último parlamento del personaje principal, la joven costurera Rebeledía, es el fiel reflejo de las ideas libertarias que eran el patrimonio común de socialistas, comunistas, anarquistas, muchos demócratas y sindicalistas sin partido: “El mundo será bueno un día. ¡Nunca lo he dudado! El maximalismo lo hará bueno. La clase obrera unida le dará el bienestar. Entonces no habrá tumbas de esta clase. ¡Viva el porvenir de la civilización! ¡Viva el maximalismo!”.⁶⁹

A lo ya expuesto habría que agregar la existencia de un cierto sentimiento de ecumenismo obrero que hacía que, a pesar de las contradicciones muy fuertes que existían entre las distintas corrientes ideológicas que se disputaban la conducción del movimiento obrero, en ciertas circunstancias primaran aquellos aspectos que constituían el fondo común de todo el movimiento. Esto se manifestaba igualmente en la adopción de ciertas obras teatrales como patrimonio del movimiento de trabajadores, independientemente de la filiación ideológica de sus autores.

Este recorrido por algunas obras de teatro producidas desde y para el movimiento obrero en Chile entre 1895 y 1918, revela la existencia de un *corpus* teatral más bien libertario u obrero (en un sentido amplio) que ácrata o anarquista propiamente tal, siendo la producción específica de esta última vertiente muy escasa. De igual manera queda en evidencia que, a pesar de las diferencias ideológicas de las corrientes rivales, la dramaturgia obrera no era ajena a las convergencias y coincidencias que existían en el seno del gran movimiento por la emancipación de los trabajadores. Estos puntos de encuentro —suerte de común denominador de las corrientes de redención social— hicieron posible que, a pesar de la pobreza de la producción de la dramaturgia anarquista chilena, existiera una actividad teatral ácrata puesto que ella incluía la representación de numerosas obras de autores que sin ser anarquistas tenían contenidos y mensajes compartidos por demócratas, socialistas y ácratas. Y en sentido

⁶⁹ Esta obra de Recabarren se encuentra reproducida íntegramente en BRAVO ELIZONDO, 1986, pp. 147-161. La cita específica en p. 159.

inverso, ciertas piezas de teatro de mensajes y autores (chilenos y extranjeros) reconocidamente anarquistas eran a veces representadas en actos unitarios o en veladas impulsadas por otras corrientes ideológicas presentes en el movimiento obrero.

A pesar de todas estas limitantes, es posible reconocer una actividad teatral desarrollada por los ácratas chilenos, sobre todo después de 1907. Poco a poco fueron apareciendo grupos o cuadros anarquistas dedicados especialmente al trabajo dramático.⁷⁰ Algunos de estos cuadros eran autónomos, otros dependían de sindicatos o centros culturales. También hubo casos —como el Cuadro León Tolstoi, dependiente del sindicato de panaderos de Valparaíso y Viña del Mar— que con el tiempo terminaron actuando de forma autónoma, como grupo de afinidad, y otros que funcionaban con autonomía, sin por ello dejar de pertenecer a la organización mayor en la cual habían surgido.⁷¹

Al igual que todas las instituciones creadas por los anarcos, los cuadros o grupos teatrales adolecían de problemas económicos crónicos. Aunque no cobraban por su trabajo (sólo participaban en actos benéficos o solidarios), a veces se veían obligados a realizar presentaciones en beneficio propio, a fin de pertrecharse de los elementos indispensables para continuar su labor. Otra característica peculiar de estos grupos era el cons-

⁷⁰ Entre otros, se ha detectado la existencia de los siguientes grupos: Cuadro Dramático La Agitación (Santiago, 1902); Cuadro Dramático La Aurora (Santiago, 1906), en el que participaban, al parecer, también militantes demócratas; Caballeros del Arte (Santiago, 1907); Cuadro Filodramático del Grupo La Protesta (Santiago, 1908-1910); Los Nuevos (Valparaíso, 1914-1915); Máximo Gorki (del Centro de Estudios Sociales del mismo nombre, Santiago, 1911); Centro Dramático Flucal (Santiago, 1912); El Alba, Amor y Libertad (del Centro de Estudios Sociales de Valparaíso, 1915); Cuadro Artístico Floreal (Valparaíso, creado a mediados de la segunda década del siglo); Cuadro Lírico Dramático León Tolstoi (del Gremio de Panaderos de Valparaíso, 1917); Cuadro Artístico Luz y Vida (Valparaíso, 1917); Cuadro Arte y Revolución (Valparaíso, 1917); Cuadro Arte y Libertad (Antofagasta, 1917); Cuadro Artístico Juventud (Santiago, 1918); Cuadro Luz y Armonía (Santiago, 1918); Cuadro El Arte (Santiago, 1918); Cuadro Amanecer (Valparaíso, 1918), entre otros. LAGOS, 2009, pp. 375-377 y 384.

⁷¹ LAGOS, 2009, p. 382.

tante flujo de obras teatrales que circulaban entre ellos bajo la forma de intercambio, préstamos y donaciones. Esto ocurría no sólo entre los cuadros chilenos sino también con sus homólogos de otros países, especialmente de Argentina y Uruguay, según lo observado por Manuel Lagos en su investigación sobre las prácticas culturales anarquistas en Valparaíso y Santiago. A ello se agregaba la gran movilidad de los cuadros teatrales, siempre dispuestos a emprender giras a lugares muy distantes de su origen a fin de difundir la semilla revolucionaria de “la Idea” libertaria. Lagos menciona en su estudio no solo presentaciones de cuadros santiaguinos y porteños en ciudades del norte y del sur del país, sino también ejemplos como el del Cuadro Arte y Libertad, formado en Antofagasta en 1917, actuando en distintas ciudades, y el del grupo Los sin Dios, que realizaría presentaciones en 1921 en el Salón Teatro Obrero de la Federación de Carpinteros de Valparaíso.⁷²

Si, como sostiene Pradenas, hacia 1920 existían más de un centenar de grupos teatrales obreros aficionados que se propagaban por la vía de las organizaciones sindicales desde los centros industriales al resto del país,⁷³ se puede sostener —considerando tanto los ejemplos mencionados anteriormente como el significativo desarrollo que tenía por aquella época el anarcosindicalismo en Chile— que una parte no despreciable de esa actividad teatral estaba animada por militantes anarquistas (lo que no significa que se tratara de una producción propia o de sesgo inequívocamente ácrata). También parece razonable la hipótesis que atribuye la conservación de contadísimos textos teatrales anarquistas chilenos a la muy rara posibilidad de que estos fueran editados, reducida casi exclusivamente a las publicaciones del movimiento. La obstrucción de los puntos

⁷² LAGOS, 2009, 382-384. Las giras al extranjero de cuadros dramáticos anarquistas chilenos parecen haber sido posteriores a 1918. El célebre escritor Manuel Rojas señala haber formado una compañía que realizó presentaciones en Argentina, en puntos tan distantes como Mendoza, San Juan, Córdoba, Rosario y Buenos Aires. ROJAS, 1997, p. 77.

⁷³ PRADENAS, 2006, p. 246. Lamentablemente, este autor no cita las fuentes de las cuales sacó esta cifra.

de entrada a los circuitos de difusión teatral habría convertido la escritura en “un mecanismo contingente, disponible solo para realizarla escénicamente” y como el montaje teatral era un acto coyuntural e irrepetible, propio de la naturaleza teatral, tan volátil como las conferencias, las charlas o el debate, sus huellas se habrían perdido por el desinterés de los propios militantes “por formar un repertorio de textos dramáticos que subsumiera la actividad dramático-teatral desarrollada dentro de sus agrupaciones”.⁷⁴ Pero estas son sólo hipótesis, muy difíciles de probar, que no alteran el panorama general trazado en este trabajo.

CONCLUSIÓN

Al igual que sus homólogos de otros países, a fines del siglo XIX y comienzos del XX los anarquistas chilenos intentaron desarrollar una oposición revolucionaria al sistema capitalista, al estado y al régimen político imperante. Para ello no solo impulsaron luchas sociales, económicas y políticas de los trabajadores, también intentaron instalar dispositivos de resistencia cultural para disputar la hegemonía a las clases dominantes. La creación de algunas obras artísticas y literarias, especialmente poesía, canto y dramaturgia, así como la implementación de una serie de iniciativas destinadas a difundirlas, ocupó un lugar destacado en las tareas que los anarcos llevaron a cabo en el campo de la batalla cultural. Toda su producción y tareas en estos rubros fueron asumidas sin pretensiones eruditas ni esteticistas, primando siempre la función político-pedagógica que los sembradores de “la Idea” asignaban al arte y a la literatura. Lo que no significa que las preocupaciones artísticas o de estilo hayan estado ausentes en la producción y actividades poéticas, musicales o dramáticas de los anarquistas, puesto que si se observa cuidadosamente se concluirá que estas no fueron ajenas a las tendencias de moda presentes en el arte y la literatura de aquella época.

⁷⁴ PEREIRA, 2005, p. 110.

Si bien es posible distinguir una producción poética, musical y dramática propia de los ácratas, el rasgo más llamativo, sobre todo en la dramaturgia, es un amplio campo compartido con otras corrientes de redención social, especialmente las socialistas. La común adscripción a la “cultura obrera ilustrada”, caracterizada por Eduardo Devés como una cultura que admiraba la ciencia, la literatura y el arte, pero que no era hecha por hombres de ciencia ni de arte, sino por trabajadores que trataron de construir una cultura al margen, alternativa al estado, buscando en esa oposición su identidad, en contraste con la cultura oligárquica,⁷⁵ fue el territorio compartido por socialistas y anarquistas al mismo tiempo que la razón principal de las fronteras difusas entre estas expresiones literarias y musicales de unos y otros. Esta característica también se vio reflejada en la implementación de algunas iniciativas de difusión compartidas (en ateneos obreros, cuadros dramáticos y grupos musicales) con los socialistas y otros activistas del movimiento obrero.

Las creaciones propias de los ácratas se dieron con mayor abundancia en el canto y la poesía. No se conocen piezas musicales producidas por los ácratas chilenos, puesto que estos se contentaban con acompañar las letras de sus versos con las melodías de canciones populares de moda. Igual pobreza creativa se manifestó durante todo el periodo estudiado en la dramaturgia, pudiendo contarse las piezas teatrales escritas por los ácratas criollos (o por ácratas extranjeros residentes en Chile) con los dedos de una mano. Pero la pobreza de un *corpus* dramático propio era suplida por los militantes de “la Idea” con una actividad teatral más prolífica, basada en la representación de piezas de otras corrientes de redención social que actuaban en el movimiento obrero, o incluso de obras “burguesas”, con la sola condición de que ellas contuvieran algunos elementos de crítica social. La actividad teatral anarquista superó con creces la producción dramática de la corriente. Un fenómeno inverso se dio con la poesía y el canto ácratas: la abundante escritura de textos no se vio acompañada de una actividad “orgánica”

⁷⁵ DEVÉS, 1991.

igualmente fecunda, quedando la difusión de estas obras muchas veces librada a la espontaneidad y transmisión mediante iniciativas puntuales, esto es, poco persistentes. Con todo, la fuerza emotiva de algunos poemas y canciones —como el *Canto a la Pampa* de Francisco Pezoa— logró perdurar en la memoria colectiva de los trabajadores, cumpliendo de esa manera su objetivo de educación política y de disputa de la hegemonía cultural.

REFERENCIAS

ANÓNIMO

- 1911 “Cuadro dramático de M. Gorki”, *La Protesta* (Santiago), núm. 18, enero.
- 1911a “Velada dramático-literario-musical que dará el Centro Dramático Gorki”, *La Protesta* (Santiago), núm. 20, junio.
- 1913 “Acción social. Chile. Valparaíso. Una velada filo-dramática”, *La Batalla* (Santiago), primera quincena de agosto.
- 1914 “Gran función dramática”, *La Batalla* (Santiago), núm. 38, segunda quincena de agosto.
- 1915 “G.F. de Zapateros Internacional”, *La Batalla* (Santiago), núm. 61, segunda quincena de julio.
- 1917 “Cuadro Lírico-Dramático León Tolstoi”, *La Evolución* (Valparaíso), núm. 8, primera quincena de septiembre.

ACEVEDO HERNÁNDEZ, Antonio

- 1921 “Teatro ácrata en Chile”, *Claridad* (Santiago), núm. 12, 22 de enero, p. 6.

BRAVO ELIZONDO, Pedro

- 1986 *Cultura y teatro obreros en Chile. 1900-1930*. Madrid: Ediciones Michay.

CABRERA MENDES, R.

- 1919 “Algo sobre los cuadros Artísticos ‘Luz y Armonía’ y ‘El Arte’”, *Verba Roja* (Santiago), núm. 12, segunda quincena de junio de 1919.

CHOFFAT, Elisa

- 1914 “Rebeldía. Aclaraciones entre un pensador y un cura”, *La Batalla* (Santiago), núm. 39, segunda quincena de agosto.

COLOMÉ, Francisco V.

1915 “Al pueblo”, *La Batalla* (Santiago), núm. 54, primera quincena de abril.

CORREA GÓMEZ, María José

2000 “El Teatro Obrero en el escenario pampino 1900-1930”, tesis para optar al grado de licenciatura en historia, Pontificia Universidad Católica de Chile.

DEVÉS, Eduardo

1991 “La cultura obrera ilustrada chilena y algunas ideas en torno al sentido de nuestro quehacer historiográfico”, *Mapocho* (Santiago), núm. 30, segundo semestre, pp. 127-136.

ESCOBAR Y CARVALLO, Alejandro

1960 “El movimiento intelectual y la educación socialista”, *Occidente* (Santiago), año xv, núm. 123, mayo-junio, pp. 5-11.

ESKOBAR I KARBAYO, Alejandro

1900 “Venganza”, *El Ácrata* (Santiago), núm. 7, 31 de agosto.

ESPINOZA, Magno

1899 “Lo que dice el pueblo”, *La Campaña* (Santiago), núm. 1, segunda quincena de agosto de 1899.

EXIÓKANTO

1908 “Danzando en la miseria”, *La Protesta* (Santiago), núm. 4, segunda quincena de junio.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1982 *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.

GONZÁLEZ VERA, José Santos

1949 “Los anarquistas”, *Babel* (Santiago), núm. 49, primer trimestre.

1996 *Cuando era muchacho*. Santiago: Editorial Universitaria.

GREZ TOSO, Sergio

2007 *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de “la Idea” en Chile (1893-1915)*. Santiago: Lom Ediciones.

2011a *Magno Espinoza. La pasión por el comunismo libertario*. Santiago: Editorial de la Universidad de Santiago de Chile.

2011b *Historia del comunismo en Chile. La era de Recabarren (1912-1924)*. Santiago: Lom Ediciones.

HURTADO, María de la Luz

1997 *Teatro chileno y modernidad: identidad y crisis social*. Saline, Michigan: Ediciones de Gestos, Irvine, California-Ediciones Apuntes-Pontificia Universidad Católica de Chile.

- JARA, Luis A. (ed.)
 1916 *Cancionero revolucionario. Recopilación de canciones libertarias con música de canciones populares*. Santiago: Imprenta El Progreso.
- LAFERITE, Elías
 1971 *Vida de un comunista (Páginas autobiográficas)*. Santiago: Empresa Editora Austral [2a. ed.].
- LAGOS, Clara E.
 2009 “Sociabilidad, vida y prácticas culturales anarquistas. Santiago-Valparaíso, 1890-1927”, tesis, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile.
- LIDA, Clara E.
 1970 “Literatura anarquista y anarquismo literario”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* (México), t. XIX, núm. 2, pp. 360-381.
 1996 “Discurso e imaginario en la literatura anarquista”, *Filología* (Buenos Aires), año XXIX, 1-2, pp. 119-138.
- MEZA, Emilio
 1915 “(Arenga Lírica) Salutación”, *La Protesta* (Santiago), núm. 56, primera quincena de mayo.
- MORAGA VALLE, Fabio, y Carlos VEGA DELGADO
 1997 *José Domingo Gómez Rojas. Vida y obra*. Punta Arenas, Ediciones Atelí.
- OLEA, Luis
 1899 “Kaleidoscopio”, *La Campaña* (Santiago), núm. 1, segunda quincena de agosto.
- PEREIRA POZA, Sergio
 2005 *Antología crítica de la dramaturgia anarquista en Chile*. Santiago: Editorial de la Universidad de Santiago.
 2009 *Reflexiones sobre la práctica multidisciplinaria en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades*, manuscrito inédito.
- PEZOA, Francisco
 1905 “Quintillas”, *Tierra y Libertad* (Casablanca), núm. 475, segunda quincena de mayo.
 1908a “Canción revolucionaria”, *La Protesta* (Santiago), núm. 8, primera quincena de octubre.
 1908b “La pampa”, *La Protesta* (Santiago), núm. 3, primera quincena de junio.
- PRADENAS, Luis
 2006 *Teatro en Chile. Huellas y trayectorias. Siglos XVI-XX*. Santiago: Lom Ediciones.

- RAMÓN, Armando de
 1999 *Biografías de chilenos. Miembros de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial 1876-1973*, vol. 1. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- ROJAS, Manuel
 1915 “Un telegrama”, *La Batalla* (Santiago), primera quincena de abril.
 1997 *Mejor que el vino*. Santiago: Zig-Zag, 1997.
- ROJO, Sara
 2008 “Teatro chileno y anarquismo (desde comienzos de siglo xx hasta el periodo dictatorial)”, *Aisthesis* (Santiago), núm. 44, diciembre, pp. 83-96.
 2010 *Teatro y pulsión anárquica. Estudios teatrales en Brasil, Chile y Argentina*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago de Chile.
- SAAVEDRA Z., Pedro D.
 1917 “Canto a mi gremio”, *La Evolución* (Valparaíso), primera quincena de julio.
- SOLÍS ROJAS, P. (comp).
 1904 *Poesías ácratas*. Santiago: Imprenta León Víctor Caldera, vol. II.
- SUBERCASEAUX, Bernardo
 2004 *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, tomo III: El centenario y las vanguardias*. Santiago: Editorial Universitaria.
- SURIANO, Juan
 2001 *Cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- TEITELBOIM, Volodia
 1952 *Hijo del salitre*. Santiago: Editorial Austral.
- TRIVIÑO, Armando
 1915 “A Silva Renard”, *La Batalla* (Santiago), núm. 48, primera quincena de enero.
 [s.f.]a *Cancionero revolucionario*. Santiago: Editorial Lux.
 [s.f.].b *Los cuervos*. Santiago: [Editorial Lux].
- ULIANOVA, Olga, y Alfredo RIQUELME (eds.)
 2005 *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, tomo 1: *Komin-tern y Chile 1922-1931*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-Lom Ediciones.

ACERCA DEL MILITANTE ANARQUISTA:
SENSIBILIDAD, CULTURA Y ÉTICA POLÍTICA.
SÃO PAULO Y RÍO DE JANEIRO, 1890-1920

JACY SEIXAS

*Universidad Federal de Uberlândia,
Minas Gerais, Brasil*

Este artículo pretende analizar ciertas representaciones e imágenes que le confirieron sentido a una subjetividad histórica precisa, la del militante anarquista. El tema será abordado desde un recorte espacial y temporal: Brasil o, mejor dicho, las ciudades de São Paulo y Río de Janeiro, de 1890 a la década de 1920 —época de desarrollo de la economía cafetera agroexportadora, de crecimiento industrial, de la llegada masiva de mano de obra inmigrante y de la reurbanización y modernización de las ciudades.¹

Bajo el rótulo genérico de “proletariado militante” se revelan y al mismo tiempo se ocultan formas diversas de pensamiento político y modos de experimentar y significar el mundo: prácticas sociales, actitudes mentales, redes formales e informales de sociabilidad, así como una postura identitaria frente a la sociedad y a las demás clases sociales. Al final, se trata de aclarar de qué se habla cuando se utiliza la expresión “militante anarquista” para designar individuos que vinieron de horizontes culturales diversos (portugueses, como Neno Vasco; españoles, como Florentino de Carvalho y Manoel Campos; brasileños, como Benjamin Mota, Carlos Dias, Astrojildo Pereira; italianos, como Gigi Damiani, Giulio Sorelli, Orestes Ristori, Luigi y Matilde Magrassi, y tantos otros) y que estuvieron en el centro del primer movi-

¹ La literatura es abundante, véase especialmente: DEAN, 1971; HALL, 1975, pp. 393-407; SILVA, 1976; CANO, 1977; FAUSTO, 1977; PINHEIRO y HALL, 1981; FOOT HARDMAN, 1983; GOMES y FERREIRA, 1989, pp. 244-280; FAUSTO, 1997; LESSER, 2001; PETERSEN, 2008; FERREIRA y DELGADO, 2003.

miento obrero brasileño, responsable de la creación de innumerables ligas de resistencia y otras formas de organización política y social.

La historiografía brasileña privilegió en sus análisis la noción cristalizada e inocua de las “minorías militantes”, constituidas por inmigrantes (por lo tanto, venidos de “fuera”, importando ideas extranjeras y de difícil aclimatación en suelo “nacional”), para explicar la presencia —que no se podía ignorar— de la cultura y ética anarquistas en el interior del movimiento obrero. Sin embargo, este enfoque, que presenta al anarquismo como una “planta exótica” y construye la identificación anarquismo/inmigrantes, tornaba incomprensible el dinamismo (incluso organizativo, con la creación de un sindicalismo independiente que marcó la sociedad de la época) y la penetración social del pensamiento y sensibilidad anarquistas a lo largo de este periodo. Aquí el enfoque asumido es otro, crítico de las “ideas fuera de lugar”; o sea, por un lado, de la idea de “adaptación” del anarquismo a las condiciones económicas del país consideradas precapitalistas y, por otro, a un “estado excluyente”, liberal oligárquico, y también es crítico de la noción que considera el anarquismo como una ideología prepolítica.² Pienso que al proceso de formación de las clases trabajadoras en Brasil corresponde un proceso histórico análogo: el de la formación de sus militantes. El movimiento es uno solo y posee una dimensión internacional. Los militantes no son “prótesis” externas; la mayoría llega aquí de niño o muy joven y se forma políticamente, inmersa en las experiencias locales; muchos permanecen aquí durante toda su vida.

Desde esta perspectiva, un aspecto a considerar —aunque brevemente, pues no constituye el centro de este artículo— es el proceso, *al mismo tiempo económico y político*, de la formación de la clase obrera en Brasil.³ De esta amplia discusión, quiero

² Véase FAUSTO, 1977. Este análisis es paradigmático y se reproduce en análisis posteriores.

³ Véanse especialmente FAUSTO, 1977; FOOT HARDMAN y LEONARDI, 1982; PINHEIRO y HALL, 1981; SEIXAS, 1992; SANTOS, 1998.

destacar su rasgo más visible y su significativa experiencia histórica: la de la diferencia. Desde cualquier ángulo que la enfoquemos, esta “formación” presenta una diversidad tan acentuada que no se puede hablar de la clase obrera que nace en Brasil a no ser en plural. En primer lugar, en relación con su composición: se trata de clases obreras formadas por inmigrantes y trabajadores nacionales, entre los cuales había antiguos esclavos,⁴ por hombres y mujeres, por adultos y niños.⁵ La contribución de la inmigración europea a la formación de las clases obreras en São Paulo, particularmente la italiana y la española, y en Río de Janeiro, sobre todo la portuguesa, es un importante elemento cultural que debe ser considerado. En 1905, la prensa anarquista registra:

La ciudad [São Paulo] está repleta de inmigrantes, especialmente venidos ahora de España. Ellos se dirigen a los *paraísos* de las haciendas [...]. Los italianos de la Baja Italia sirvieron muy bien: obedientes, resignados, trabajadores [...] Los rusos y los griegos no fueron apreciados: difíciles de contentar. Ahora llegan, sobre todo los españoles y son esperados los japoneses. ¡Pobre gente! Vagan por aquí y por allí, con un aire de extrañeza, curvados, asustados.⁶

Los inmigrantes, aquellos que no parten decepcionados a buscar nuevos horizontes y oportunidades (especialmente hacia Argentina), se establecen, constituyen familias, participan de los círculos de sociabilidad, tienen hijos, “crean raíces”. Las nuevas generaciones matizan rápidamente los lados “extranjero” y “brasileño” de las poblaciones, incluso de la población

⁴ Véanse VELASCO E CRUZ, 2000; AZEVEDO, 1987; SCHWARCZ, 1987 y 1995; ANDREWS, 1998. Cabe recordar que la esclavitud acaba oficialmente en Brasil el 13 de mayo de 1888 y que la República se proclama el 15 de noviembre de 1889.

⁵ En 1921, las mujeres representan 70% de la mano de obra adulta empleada, y los niños de menos de 16 años, aproximadamente 29%. Véase PINHEIRO y HALL, 1981, pp.86-87.

⁶ *A Terra Livre*, São Paulo, núm. 1, 6.XII.1905.

obrero. Por ejemplo: una investigación muestra que en 1914, 77% de la población del estado de São Paulo estaba formada por brasileños, de los cuales más de la mitad eran hijos o nietos de europeos.⁷ La población obrera en formación va a seguir este mismo perfil.⁸ En 1909, Río de Janeiro —donde el impacto de la inmigración es menor— presenta más de 20% de la población formada por brasileños no nativos, principalmente portugueses, italianos y españoles.⁹ Brasileños e inmigrantes se mezclan en las ciudades y en el mercado de trabajo, y las imágenes dominantes, homogéneas, de mayorías étnicas constituidas —la de un proletariado “inmigrante” en São Paulo y “nacional” en Río de Janeiro— no dan cuenta de la variedad de situaciones y no deben ser generalizadas sino con reservas. En Río de Janeiro, por ejemplo, ciertos oficios permanecen dominados por extranjeros: los carpinteros-ebanistas, los obreros de la construcción, de la industria alimenticia y de los transportes urbanos.

En relación con la estructura económica, todavía es la diversidad la que se impone. La moderna industria textil remite tanto a las artesanías como a las pequeñas y medianas empresas. No hay oposición, en lo que se refiere a la formación de las clases trabajadoras, entre artesanos y “nuevos proletarios” (de los sectores textiles, de la alimentación y del vestuario): coexisten, disputan y dividen el mismo “mundo del trabajo”, y la extrema movilidad y crisis de empleos empujan, frecuentemente, unos a la esfera de los otros. Es preciso, además, no olvidarse de los numerosos trabajadores del transporte, sobre todo los ferroviarios y los estibadores, por la importancia económica de los

⁷ Véase *Boletim do Departamento...*, 1914, p. 59. Data de la década de 1890 el inicio del flujo masivo de mano de obra inmigrante para la economía cafetera en el sudeste de Brasil. El periodo de 1887-1900 registra la entrada de 909 417 inmigrantes en el estado de São Paulo, y el de 1908-1920, de unos 554 196. Véanse CANO, 1977, p. 308; CAMARGO, 1981, p. 36; MERTZIG, 1977, p. 159.

⁸ Para un análisis detallado de este proceso, véase SEIXAS, 1992, pp. 5-37.

⁹ “Annexe núm. 4 à la dépêche du Consulat de France à Rio de Janeiro du 20 marx 1909”, en Ministère des Affaires Etrangères, 1892-1918, IV, ff.157-158.

puertos exportadores de café (Santos y Río de Janeiro) y de las vías férreas que atraviesan las regiones.

En Brasil la clase obrera se formó *en la* diversidad: etnias y culturas, sexos, edades, coexistencia de diversas relaciones sociales de producción. No se debe subestimar la historia de estas jóvenes clases obreras en nombre de un “verdadero” proletariado industrial, considerado ausente o minoritario en el periodo de 1890-1920. Por otro lado, la categoría de proletariado “verdadero” es tan vaga e ideológicamente tan marcada, que es oportuno preguntarse si en Inglaterra, donde esta noción aparece, el movimiento obrero puede tomarla como referencia. En este sentido, Hobsbawm observa en relación con el “nuevo sindicalismo” inglés del periodo 1889-1914, lo falso que es suponerlo vinculado al “verdadero” proletariado inglés, pues, hasta 1922, se apoyó sobre todo en los sectores tradicionales de la industria del siglo XIX —algodón, carbón, estibadores y marineros, ferroviarios.¹⁰ La diferencia forma parte, por lo tanto, del proceso de formación de las clases obreras en Brasil. El movimiento anarquista y el movimiento obrero estarán forzados a considerarla sin poder evadirse de ella; sus militantes son tributarios de este proceso histórico. Aquí residen sus posibles rasgos distintivos.

ACERCA DEL MILITANTE ANARQUISTA

¿Qué es ser militante anarquista a comienzos del siglo XX? En primer lugar, es preciso reconocer que “el” militante obrero o anarquista son varios... En la práctica abarcan individualidades diversas que adquieren una cierta estabilidad, una *forma*, pero que a veces se articulan en relaciones de apoyo recíproco y aproximación, y otras veces de alejamiento.

Hago aquí una observación de carácter teórico metodológico: en vez de hablar de anarquismo(s) en Brasil, prefiero hablar

¹⁰ Tan solo después de 1922 el movimiento sindicalista inicia su desplazamiento hacia una “auténtica industria del siglo XX en expansión” (metalúrgica, construcción de máquinas, etc.); el cambio se completa a partir de la segunda Guerra Mundial. Véase HOBBSAWM, 1968, pp. 71-80.

de la estrategia obrera de acción directa que lo configuró, y que configuró también al primer movimiento obrero brasileño. No hablo de una “influencia”, sino de la noción de estrategia (de inspiración foucaultiana) que aquí me parece más apropiada como herramienta de comprensión histórica. La expresión “proletariado militante” era de uso corriente en la época. Su significado, sobre todo después de la cristalización operada por el pensamiento marxista (leninista y gramsciano) a lo largo del siglo xx, envuelve cualidades precisas que paulatinamente fueron valorándose como esenciales: capacidad de dirección y organización, la disciplina, el saber y la “ciencia”, la autoridad, la previsión. Sin embargo, nada más sujeto a mutaciones que la noción, profundamente histórica, de proletariado militante. Noción que se hace y rehace al contacto de las experiencias obreras y giros históricos. La historiografía obrera y anarquista subraya la dificultad y la impertinencia de que se trace un tipo ideal del militante de las últimas décadas del siglo xix y las primeras décadas del xx —a la manera positivista diríamos una representación válida para “todos los tiempos y lugares”. Por lo tanto, no se trata de afirmar un sujeto metafísico, sustancial, portador de una independencia en relación con las tensiones y desafíos de su propio tiempo, sino de buscar aprehender la historicidad que construyó la figura (o mejor dicho, la figuración) del militante anarquista en su enorme plasticidad. Reformulemos, por lo tanto, nuestra problemática: ¿qué significa ser militante obrero o anarquista en São Paulo y Río de Janeiro al final del siglo xix y hasta fines de los años de 1920? Algunas cuestiones se imponen inmediatamente para ritmar y demarcar la temporalidad abarcada por estas reflexiones.

Primera cuestión. El militante de los años de 1890, *habitué* de los centros socialistas o partidario de un grupo anarquista o, incluso, de un partido obrero, que muchas veces era un intelectual, ¿es similar al militante de 1907 o 1917? *Segunda cuestión.* Esbozar las características del militante de la estrategia de acción directa (qué cualidades exaltaba, cuáles rechazaba, qué dispositivos privilegiaba) ¿no significa al mismo tiempo comprender el movimiento obrero y anarquista en sus significaciones políticas

y éticas, sus formas de participación; es decir, precisamente las significaciones y formas que lo instituyeron como una subjetividad singular?

Retengamos, en primer lugar, las diferencias entre el militante anarquista o socialista de los años de 1890 y los sindicalistas de las dos primeras décadas del siglo xx. Tal vez se tratase de los mismos individuos, de una única generación; sin embargo, aquello que había moldeado y dado sentido a sus prácticas, hacía tan solo algunos años, se había transformado completamente. Un verdadero abismo los separaba y, bajo varios e importantes prismas, si consideramos el peso de la ética política anarquista, los segundos se formaron dándoles decisivamente la espalda a sus predecesores. De hecho, es difícil pensar que en la estrategia obrera de acción directa existiera una única liga de resistencia que pudiera haber asumido como suyas las normas disciplinarias y la jerarquización de los grupos locales del Partido Demócrata-Socialista de 1896. Estos grupos, organizados en algunos barrios de São Paulo, preconizaban “no manifestar públicamente ningún desacuerdo [...] sin haber consultado previamente” las instancias superiores del partido y actuar “para que todos sus miembros sean electores”.¹¹

Los dispositivos disciplinarios —para no hablar del parlamentarismo— no eran apreciados o valorados por los protagonistas del sindicalismo de acción directa, quienes opondrían la iniciativa, la consigna, de “promover la acción”, según las palabras de Neno Vasco. Surge así una diferencia importante: el proletariado militante que sigue la estrategia de acción directa no tiene nada que ver con el proletariado dirigente. Indudablemente este rasgo se debe a la presencia entre los militantes de la ética anarquista y sindicalista revolucionaria. Escribe Neno Vasco: “Los trabajadores no deben ser dirigidos ni gobernados, incluso para el *buen objetivo* sino que deben dirigirse y emanciparse a sí mismos”.¹²

¹¹ “Programa do Partido Democrata-Socialista – grupos locais”, *O Socialista*, São Paulo, núm. 4, 17.V.1896.

¹² VASCO, 1920, pp. 57, 60.

Por lo tanto, si el militante no tiene la *intención* de ser un dirigente, si se opone a dirigir desde lo alto o desde el exterior las conductas de los demás, es para afirmar otra ética. Así, desde el inicio del movimiento sindicalista en Brasil (a partir de 1903), vemos con insistencia y vehemencia la enunciación de la inutilidad de las “direcciones” sindicales y de la necesidad de reducir sus funciones a cualquier precio. “Concluimos —afirmaban en 1903 los anarquistas sindicalistas revolucionarios— con la inutilidad y nocividad de las direcciones. No son necesarios presidentes para dirigir a hombres que quieren y saben lo que quieren. Sí, es necesaria una administración, lo que no significa una dirección”.¹³

En realidad, las ligas de resistencia, incluso las más combativas, nunca pudieron prescindir de un cuerpo más o menos estable y reducido de militantes que aseguraban la regularidad de las tareas administrativas, pero que al mismo tiempo tomaban iniciativas. A pesar de eso, la idea de que el proletariado militante reunido en las asociaciones obreras de resistencia y en los diversos grupos anarquistas era la antípoda del dirigente revolucionario retiene su función de dispositivo regulador. Hay en esto una distancia enorme con las significaciones que movilizaron e instituyeron al militante leninista (el “revolucionario profesional”), que más tarde (después de la primera Guerra Mundial y la fundación de la Tercera Internacional, en 1919) será erigido como un paradigma: aquel que, obediente a la lógica de exterioridad, cree que el proletariado sabe pero no sabe que sabe —pues la conciencia política de clase le debe ser inculcada “de fuera” por los dirigentes revolucionarios, reunidos y disciplinados por y en el partido. La dificultad de describir al militante de la estrategia de acción directa (anarquistas, sindicalistas revolucionarios y sus compañeros de ruta) reside, en gran parte, en el hecho de que sus trazos fueron perdiendo nitidez e, incluso, fueron completamente borrados (volviéndose incomprensibles, insignificantes), ya sea por el efecto del foco unilateral orientado hacia el militante leninista, ya sea por el foco (deformante y excluyente)

¹³ *O Amigo do Povo*, São Paulo, núm. 34, 13.III.1903.

con el que este último iluminó —en un juego de sombras— a sus predecesores.¹⁴

Pienso que el militante, ocasional o permanente, de la estrategia de acción directa, que marcó el primer movimiento obrero en Brasil, fue dotado de ciertas cualidades y de un perfil cuyos contornos trataré de trazar. Dicho militante cultiva una *virtud* (en el sentido maquiavélico) y una práctica política singular; posee también una *forma* que le confiere visibilidad.

Su *virtud*: la ejemplaridad. El militante anarquista u obrero busca sensibilizar a las clases operarias con el ejemplo. Ciertamente, quiere convencer, educar y transformar las conciencias y comportamientos, “despertar” al proletariado brasileño y sacarlo de su “apatía”, organizar los sindicatos y ligas de resistencia, pero todo eso por medio del ejemplo de su acción. El militante anarquista es ejemplar por su acción. Ofrece como modelo solamente aquello que quiere suscitar, es decir, la iniciativa individual y colectiva de la que los obreros son capaces. No existe, en este aspecto, una diferencia esencial entre el proletariado militante y el proletariado *tout court*.

Los comentarios de anarquistas y sindicalistas revolucionarios en el Primer Congreso Obrero brasileño (Río de Janeiro, 1906) nos ofrecen elementos preciosos de análisis que nos remiten a la imagen del militante ejemplar y, precisamente, al ejemplo del que se habla:

En el congreso todo transcurre como en el sindicato. No hay aquí una mayoría que legisla, que impone resoluciones: puede existir, como máximo, una mayoría que decide *actuar*. Su única prescripción, en este caso es [...] el ejemplo. Convencer, arrastrar por el ejemplo de la acción. Esta es la característica principal de la acción sindicalista.¹⁵

¹⁴ El Partido Comunista de Brasil (PCB) se fundó en Rio de Janeiro, en 1922. Para el análisis de los efectos de este hecho sobre la estrategia de acción directa y su sustitución por otra estrategia centrada en las luchas político-parlamentarias, véase SEIXAS, 1992, pp. 241-274.

¹⁵ “Sobre o congresso operário”, *A Terra Livre*, São Paulo, núm. 10, 13.VI.1906.

Este mismo retrato se resalta inmediatamente después de la huelga general de 1907, por la jornada de ocho horas de trabajo (São Paulo), cuando llevados por el entusiasmo, los militantes sindicalistas revolucionarios concluyen que la mejor forma de movilizar al proletariado local es haciendo prosperar las ligas de resistencia “con el ejemplo, por la iniciativa y la propaganda, donde cada individuo participe en tanto entidad, donde cada agrupación haga en la acción el aprendizaje de la acción”.¹⁶

El ejemplo que se debe dar es, en una palabra, el de la acción (fuente de la conciencia revolucionaria y de una nueva ética política; la “gimnasia revolucionaria”, tan apreciada por el pensamiento anarquista en todos sus matices). El militante de esta época es, por lo tanto, alguien que se distingue principalmente por la acción y capacidad de crear y tomar iniciativas —“nosotros queremos la libre iniciativa y la acción directa”.¹⁷ Combativo, su lugar se construye constantemente dentro de la lucha de clases; es activista, en el sentido pleno del compromiso y organización de las acciones —sea en el sindicato, en las ligas de barrio, de inquilinos, en las escuelas libres, fomentando prácticas pedagógicas y actividades culturales... Es por este motivo que se representa y se imagina a sí mismo como la antípoda del dirigente planificador, incluso si a veces se le atribuye este rasgo. En resumen, la acción colectiva libertaria (la huelga general) es considerada como algo (en cuanto *acto*) que excede en gran medida los cálculos y previsiones previas de sus mejores militantes. Supone una *poiesis*, la creación de algo inédito. “La huelga general —considera la FOSP [Federación Obrera de São Paulo]— no puede, de ninguna manera, gestarse en la secretaría de una federación obrera, ni ser el resultado de la resolución de media docena de individuos, tengan ellos o no influencia sobre la masa obrera”.¹⁸

De esto resulta el aspecto ambivalente, e incluso trágico, de la personalidad del militante anarquista de comienzos del siglo

¹⁶ “Dois mundos, dois métodos”, *A Terra Livre*, São Paulo, núm. 35, 1.VI.1907.

¹⁷ *A Terra Livre*, São Paulo, núm. 21, 27.XI.1906.

¹⁸ “Greve geral”, *A Lucta Proletaria*. São Paulo, núm. 7, 29.XII.1908.

XX: se acomoda con dificultad al rótulo de dirigente, de “jefe”, función que sin embargo desempeña con alguna frecuencia. Se desprecia a los jefes porque los trabajadores tienden a depositarles “su confianza, su iniciativa.”¹⁹ Así, por ejemplo, José Oiticica, que en noviembre de 1918 participa de la organización de una huelga general insurreccional en Río de Janeiro, rechazará siempre la denominación que se le otorga de antiguo jefe anarquista, imagen que permanece cristalizada en la memoria y en la historiografía. Escribe: “ninguno de nosotros, anarquistas, lo veía a Oiticica como jefe de nada y él mismo repudiaba cualquier insinuación en ese sentido”.²⁰

Jean Maitron cree que el militante obrero francés del siglo XIX se define, ante todo, por el temperamento y modo de actuar: “él cree y actúa”.²¹ En relación con el militante anarquista y sindicalista revolucionario brasileño de las dos primeras décadas del siglo XX, podemos decir que también él es un creyente, pero su creencia incide sobre el propio acto de actuar y crear acciones. Cree en la audacia o, mejor, en la posibilidad y en la capacidad de actuar, la suya y la de aquellos a quienes se dirige y a quienes intenta sensibilizar y “despertar” —representados comúnmente como “apáticos”. La creencia de un Neno Vasco, por ejemplo, parece aplicarse menos a sus convicciones ideológicas que a aquello, plural por definición, que puede haber de revelador en los actos y prácticas obreras autónomas, por más tímidas y modestas que sean. El “valor principal” de la huelga —escribe con insistencia en sus artículos en la prensa anarquista y sindicalista revolucionaria— es que ella “suscita las más bellas iniciativas”.²²

La ejemplaridad del proletariado militante se da por la acción y la conciencia; o mejor dicho, es consciente porque es activo, lo cual significa la noción de que la conciencia revolucionaria se construye *en la acción*. Sus principales cualidades

¹⁹ A *Terra Livre*, São Paulo, núm. 3, 7.XII.1906.

²⁰ OITICICA, 1970, p. 235.

²¹ MAITRON, 1960, p. 73.

²² A *Voz do Trabalhador*, Río de Janeiro, núm. 23, 15.I.1913.

son la iniciativa y la autonomía, que arrastrarían a la acción (que se desea igualmente autónoma) a los no sindicalizados o a quienes no pertenecen a ninguna agrupación revolucionaria. Situado en el polo opuesto del militante de los años 1890, que privilegiaba la fuerza de las ideas innovadoras, y de aquel que, disciplinado por el marxismo-leninismo lo sucederá, intenta afirmarse no en nombre de un saber ni de la ciencia, sino con el ejemplo de la iniciativa: en una palabra, por la acción.

Su *forma*: la movilidad. El militante de la estrategia de acción directa se distingue y singulariza por la movilidad. Se traslada constantemente por el eje Río de Janeiro- São Paulo, pero principalmente por el interior de su propio estado. Se encuentra donde hay huelgas o están en preparación; intenta estar en todos los lugares donde el interés por las ligas de resistencia comienza a hacerse sentir y donde los trabajadores se reúnen para discutir y expresar sus propios intereses. Aprecia, igualmente, organizar y animar conferencias (sobre los más variados temas) y partir en largas *tournées* por ciudades y pueblitos del interior. En suma, se mueve para apoyar huelgas y movilizaciones, para responder a necesidades puntuales de la organización obrera o de la propaganda sindicalista, anarquista o simplemente “racionalista”. La movilidad es su forma dominante, un rasgo central de su reconocimiento e identidad. No es extraño encontrar expresiones como “siempre en las rutas”, para caracterizar a este militante “andariego”, “ambulante”.

El anarquista Oreste Ristori representa un ejemplo significativo. De la capital de São Paulo, prácticamente cruzó todo el estado, aprovechando el trazado de la red ferroviaria, recorriendo en sentido contrario —en dirección al interior del estado— las vías utilizadas para transportar la producción cafetera hasta el puerto exportador de Santos. Existen en la prensa anarquista y obrera innumerables registros donde se mencionan los espectaculares y aventureros viajes de propaganda efectuados por Ristori, como el realizado del 26 de febrero al 26 de marzo de 1906.²³ Siguiendo la cadencia de la red ferroviaria Estrada de Ferro Mogiana, reco-

²³ *La Battaglia*, São Paulo, núm. 69, IV.1906.

rre en un mes la enorme región de expansión de la agricultura cafetera hasta Uberaba, ciudad situada en el vecino estado de Minas Gerais, deteniéndose en las pequeñas y medianas ciudades. Se observa que los temas de sus conferencias no eran rígidos, sino abiertos y variados, “sobre no importa qué tema”; solamente el itinerario era cuidadoso y estaba fijado previamente. Saber sobre qué iba a hablar, preparar sus discursos, le parece preocupar menos que trazar cada día el espacio a recorrer, “a vencer”. El primero de mayo de ese mismo año de 1906, lo encontramos en Santos (principal puerto exportador de café, con fuerte presencia del pensamiento y la práctica anarquista y sindicalista revolucionaria), en la manifestación organizada por la federación obrera local (la Internacional), donde toma la palabra al lado del socialista Valentim Diego, por entonces dirigente de la Unión de los Trabajadores Gráficos de São Paulo. La actividad militante de Ristori por el interior del estado de São Paulo parece tener una buena recepción y cierta eficacia, pues sus “viajes” son una constante, por lo menos hasta 1912, año en el que se traslada a Río de Janeiro y Minas Gerais. En 1910, por ejemplo, toma el trazado de las vías de la Mogiana, esta vez con una programación de conferencias pagas “en pro de la escuela moderna”, en las que hace uso de innovaciones tecnológicas anunciadas con orgullo: las “proyecciones luminosas”.²⁴

La movilidad es también un hecho para los militantes sindicalistas, aunque estos preserven una base de referencia institucional (la liga de resistencia a la cual pertenecen) o, por lo menos, un territorio específico de acción (el oficio o sector económico en el que trabajan o militan). Giulio, o Julio, Sorelli es uno de estos militantes anarquistas y dirigentes sindicales que están siempre “en misión”²⁵ por el interior del estado de São Paulo y por otros estados. Así, podemos encontrarlo, como representante de la FOSP, Federación Obrera de São Paulo, en lugares muchas veces remotos, donde se declaran huelgas. Cuando la huelga de la Cia. Paulista de Estrada de Ferro, por ejemplo,

²⁴ A *Terra Livre*, São Paulo, núm. 65, 1.I.1910.

²⁵ A *Lucta Proletária*, São Paulo, núm. 2, 1.IX.1906.

viaja inmediatamente (“desde el primer día de huelga”) a Río Claro, ciudad sede de la liga obrera que fue, junto con la Liga Obrera de Jundiaí, el polo de organización de esta histórica huelga de ferroviarios brasileños. Sorelli realizó frecuentes giras de conferencias, que (al contrario de las de Ristori) abordaban un tema privilegiado, el de la necesidad de la organización obrera y de la acción directa.

La movilidad habitual del proletariado militante de estas décadas va a intentar un reconocimiento en el plano institucional con la creación de un “secretario excursionista”, aprobado en el Tercer Congreso Obrero Brasileño, en 1920, que participaría en la comisión ejecutiva de la COB, Confederación Obrera Brasileña, por entonces reorganizada.

La movilidad se revela también como forma fundamental en la estructuración interna del trabajo militante. El militante se mueve en el interior de su propia actividad militante, intentando ampliarla y diversificarla. De esta manera lo encontramos como autor de obras de teatro —es el caso de Neno Vasco, Mota Assunção, Giulio, Sorelli y muchos otros— o de novelas con un fondo social o anarquista (Gigi Damiani) y, algunas veces, incluso como actor, como el propio Sorelli). Podemos reconocerlo también como profesor de las “escuelas modernas”. Él, frecuentemente un autodidacta (como Florentino de Carvalho y Edgard Leuenroth), será profesor de las nuevas generaciones de trabajadores y militantes, como fue el caso del anarquista João Perdigão Gutierrez, importante militante de la Federación Obrera de Santos que, inmigrante español llegado de niño a Brasil y criado en el ambiente del puerto, aprendió a leer y a escribir en la escuela sindical.

Por otro lado, encontramos al militante de la estrategia obrera de acción directa en Neno Vasco,²⁶ que no tiene nada de activista y sí todo de intelectual y teórico. La historiografía brasileña retiene de su participación en el movimiento obrero y anarquista

²⁶ Seudónimo de Gregório Nanzianzeno de Vasconcelos (1878-1920), abogado de origen portugués, que se graduó en derecho por la Universidad de Coimbra; llegó a Brasil en 1901, a los 23 años.

brasileño la imagen de una “figura tímida”;²⁷ y es verdad que Neno Vasco no se presta a clasificaciones, siempre empobrecedoras. Militante sindicalista revolucionario y organizador, sin ninguna duda, no fue a pesar de eso un animador directo de la vida sindical. No dio conferencias, no tomó nunca la palabra en manifestaciones públicas, no participó de ninguno de los congresos obreros; en cambio, marcó su presencia por su actividad intelectual y periodística constante y diversificada (política y cultural).

Neno Vasco no fue solamente un “buen” divulgador e intérprete de las ideas anarquistas y sindicalistas revolucionarias en Brasil; la elaboración de su pensamiento, extremadamente atento a las experiencias de los trabajadores brasileños, no puede sino dejarse impregnar por ellas. La tensión e incluso la originalidad de su postura ciertamente le son tributarias. Bajo varios aspectos, Neno Vasco representa al teórico más autorizado —tal vez por infiel— del sindicalismo revolucionario en Brasil; sobre todo por sus propias ambigüedades que son las mismas del sindicalismo revolucionario en el país donde vivió durante una década, de los 23 a los 33 años de edad.²⁸ Su trayectoria política se puede esbozar rápidamente. En primer lugar, reivindica el pensamiento de Errico Malatesta, en virtud de su atención a la organización y al movimiento obrero; luego, hace suyas las reflexiones de Fernand Pelloutier, de quien cita, en portugués, partes de la impecable “Carta a los anarquistas”, de 1899;²⁹ finalmente, se acerca a las ideas de los sindicalistas revolucionarios franceses (entre los que se encontraban Pouget, Yvetot, Delesalle). Sin embargo, su adhesión al sindicalismo revolucionario —que para él representaba un “simple eufemismo” del anarquismo obrero— no se da sin fisuras, precisamente por la persistencia de la influencia malatestiana.

²⁷ FAUSTO, 1977, p. 93.

²⁸ En Portugal, a donde retorna en 1911 continúa participando asiduamente de la prensa anarquista y sindicalista revolucionaria y también, con la fuerza de su pensamiento, del movimiento obrero brasileño. Neno Vasco muere de tuberculosis, en septiembre de 1920, con apenas 42 años. Durante su enfermedad se hacen en Brasil colectas de dinero para ayudarlo financieramente. Véase *A Plebe*, São Paulo, 17.VII.1920.

²⁹ VASCO, 1920, p. 34.

Por lo tanto, es en esas fisuras, asumiéndolas, que el historiador puede aprehender la complejidad y riqueza de su figura militante.

Por todos estos motivos, es inútil tratar de clasificarlo. Difícil imaginarlo suscribiendo o ratificando la fórmula “el sindicalismo se basta a sí mismo” (así como el sindicalismo revolucionario brasileño no lo hace). Sus convicciones anarcocomunistas, su fidelidad a una concepción de la revolución fundada sobre la pluralidad y complejidad de las relaciones sociales y de las prácticas de libertad, hicieron que mirase siempre con desconfianza todo y cualquier exclusivismo, aunque se tradujera en “exclusivismo sindical” —la creencia engañosa en el “revolucionarismo automático” de los sindicatos— o, como afirmó, en exclusivismo anarquista.³⁰ ¿Acaso no se podría pensar que el cambio operado por él revelaría la influencia, perdurable en su pensamiento y práctica, de la vibrante actividad anarcocomunista presente en São Paulo (que se manifiesta de forma diferenciada en Río de Janeiro)?

Permanecen, por lo tanto, los desafíos que la figura del militante Neno Vasco presenta a la investigación histórica y, como dijimos, la inutilidad de tratar de clasificarlo. ¿Pero por qué insistir en eso si la riqueza de su contribución al primer movimiento obrero brasileño reside precisamente en la propia tensión que instituye su pensamiento? Enemigo de las clasificaciones, él mismo puede ofrecernos una pista cuando se reivindica sin rótulos, como un “inclasificable”. Polemizando con Elyseo de Carvalho que, en 1904, lo señalaba como el líder de los 10 000 (¡una exageración, ciertamente!) anarcocomunistas de São Paulo, Vasco escribe:

¡Diez mil comunistas! ¡Y yo en el medio de tanta gente [...] Ufa! déjenme salir, denme permiso señores míos. He evitado siempre las muchedumbres: sufro de falta de aire y el calor y el polvo me molestan [...] Lo mejor sería tal vez haber continuado inclasificable, errante, indeciso, ni sí ni no, todo lo contrario, en una indeterminación nebulosa, a pleno cielo azul, bajo un sol claro.³¹

³⁰ *A Voz do Trabalhador*, Río de Janeiro, núm. 38, 1.IX.1913.

³¹ “Individualismo-comunismo (carta dum classificado)”, *Kultur*, Río de Janeiro, núm. 2, IV.1904, p. XVIII.

Una toma de posición provocadora y actual desde un punto de vista teórico e historiográfico que propone cuestiones esenciales para una (re)definición de lo que se entiende por subjetividad y acción históricas. De cualquier forma, es a este instigador intelectual “inclasificable”, que reivindica para sí la “indeterminación nebulosa”, a quien se deben, en Brasil y en Portugal, reflexiones apasionadas y cuestiones sobre el anarquismo y el sindicalismo revolucionario anteriores a la primera Guerra Mundial.

EL OTRO LADO: LA IMAGEN DEL TRAIADOR

Análoga a la del militante, otra representación igualmente permanente y sujeta a variaciones es la del “traidor” de la clase obrera o de la revolución. Es difícil pensar un movimiento obrero o anarquista que no haya experimentado la necesidad de enunciar y nombrar a sus “traidores”. Pero no se debe suponer que los “traidores” se moldeen a partir de una esencia, estén hechos siempre de una única sustancia y forma, o respondan a una única y misma demanda política o social. Si la historia y la historiografía obrera parecen no poder dejar de lado a sus “traidores”, es preciso considerar que ellas no tienen siempre los *mismos* traidores. Y si la expresión “proletariado militante” no recubre las mismas significaciones ni las mismas representaciones e imágenes en periodos históricos diversos, el mismo proceso acontece con la figura del traidor.

Una *primera imagen* del que traiciona a la clase obrera en Brasil se construye en estrecha relación con la imagen que el proletariado militante se hace del proletariado local —tributaria, por lo tanto, de la apatía y de su contrario, la acción—³² y que está totalmente enraizada en la estrategia política dominante de acción directa y en el pensamiento y prácticas anarquistas. Cuando esta estrategia oscila y se transforma, a lo largo de la década de 1920, el conjunto de este imaginario entra también en crisis,

³² SEIXAS, 1994, pp. 213-232.

hasta que los mismos emblemas cambien de significado, obtengan nuevas formas y trazos. Por lo tanto, ¿quién sería el traidor en el primer movimiento obrero brasileño? Retengamos, en primer lugar, que el trabajador que no forma parte del sindicato, organización privilegiada en la estrategia de acción directa, no es necesariamente un traidor. Pero sin ninguna duda lo es aquel que se niega a la *acción* de clase, aquel que se opone a *hacer huelga*. Se enuncia así la figura del traidor: el que no se adhiere a no hace la huelga, esto es, el *crumiro* (como era popularmente designado).

Reclamamos a los sindicatos el libre acceso [...] Deseamos también que no se obligue a nadie a entrar o permanecer [...] El no asociado no es necesariamente un amarillo, un *crumiro*. En el momento de la lucha, la mayoría de los no organizados entran en la acción, arrastrados por la iniciativa de una minoría activa y consciente.³³

El traidor, en principio, no se define por pertenecer o no a una organización, sino en relación con la acción, con la capacidad de actuar. El traidor es aquel que se ubica *fuera* de la acción. Hecho que nos lleva a destacar, desde ya, la primacía otorgada a la acción sobre la organización en la estrategia política de conjunto. A contrapelo, por medio de la imagen del *mal* proletario (del “*crumiro*”, del traidor) se construye la imagen del *buen* proletario, potencialmente revolucionario. La prensa obrera destaca: “*Crumiro* es sinónimo de traidor; el *crumiro* realiza un acto cínicamente cobarde: emplea sus brazos y su inteligencia para servir al capital, al patrón”.³⁴

Los *crumiros* no son, por lo tanto, pasivos; son aquellos que por su acción se niegan o se evaden —poco importan aquí las motivaciones— de la acción de clase por excelencia, la huelga. El *crumiro* representa la figura del traidor, menos por su pasividad o negatividad (no hacer la huelga) que por su acción efectiva (romper la huelga): el *crumiro* “realiza un acto”.

³³ VASCO, 1920, p. 81.

³⁴ *O Trabalhador Gráfico*, São Paulo, núm. 5, IV.1905.

En esta diferencia de enunciación se inscribe la dinámica profunda del primer movimiento obrero brasileño, que se nutre de la ética política común a las varias corrientes anarquistas, la acción directa.

El historiador Boris Fausto, en su análisis sobre la clase obrera brasileña y el anarquismo de las primeras décadas del siglo xx, narra un episodio que le parece un “caso curioso”.³⁵ En 1917, durante una huelga de trabajadores del mármol en Río de Janeiro, un obrero se negó a participar en el movimiento alegando motivos de salud; cuando la huelga terminó, el Centro de Obreros del Sector del Mármol exigió su dimisión, señalándolo como un *crumiro* y después de que el obrero recurrió a la protección policial, el sindicato decidió “boicotarlo”. Luego de un mes desempleado, el obrero *crumiro* fue obligado a retratarse en público y a solicitar formalmente al sindicato la suspensión del boicot. Lejos de constituir una excepción o un acontecimiento “curioso”, este episodio revela un hecho frecuente, un dispositivo habitual en el mundo obrero con relación a quienes no se adhieren a la huelga. Es la construcción de una ética política libertaria, el ejercicio de prácticas de libertad es lo que aquí está en juego.

El *crumiro* no tiene circunstancias atenuantes. A lo largo de este periodo, es el blanco de un desprecio generalizado. Sufre humillaciones públicas, injurias, sanciones que le aplican directamente, llegando incluso a impedirle trabajar o ejercer su oficio: se aplica el boicot, cuya ejecución y eficacia dependen apenas de la fuerza del sindicato y de su control sobre el mercado de trabajo. El *crumiro* ejerce en la dinámica del movimiento obrero de acción directa (como el militante, en sentido opuesto) una función ejemplar. Su acto no puede quedar impune o ser tratado con indiferencia. El obrero *crumiro* es combatido, perseguido, vetado; es objeto de una guerra “sin tregua”. Debe cargar estigmas visibles que faciliten su identificación y que le impidan entrar “en contacto con los obreros conscientes”. Es preciso que el *crumiro* tema hacer efectiva su acción o reincidir

³⁵ FAUSTO, 1977, p. 131.

en ella y para ello se crean e implementan varios dispositivos en ese sentido. En suma, debe ser ejemplarmente constreñido y castigado y para eso, debe ser nombrado y reconocido. La imagen del *crumiro* está fuertemente personalizada: tiene nombre y apellido y, algunas veces, un apodo que lo identifique; no es raro que su rostro sea estampado en la prensa militante.³⁶

En 1906, los gráficos en huelga señalan para “el desprecio del público a los siguientes *crumiros* e intrigantes: Ferruccio Soncini, Joaquim Augusto, João Baum, Carlos Edlinger, conocido como *Borrachão*, Benedicto Torres dos Santos, llamado *Caçapava*”.³⁷ Tenemos conocimiento de que los *crumiros* podían ser encontrados algunas veces entre los inmigrantes —si eran “portugueses”, se los llamaba popularmente “manéis”—³⁸ y otras entre los “brasileños”, pero en general la imagen remite simultáneamente a ambos, sin hacer distinción de nacionalidades. Los *crumiros* tienen un rostro, una postura y una personalidad, una biografía; sus retratos están presentes la prensa obrera; sus nombres, escritos con mayúscula en panfletos y periódicos, son divulgados de barrio en barrio, de ciudad en ciudad, e incluso entre estados.

La movilidad es también una característica atribuida a los *crumiros*, representados como personas que se desplazan constantemente, como “venidos de lejos” o “de fuera” para realizar el trabajo del obrero huelguista, concretando así su gesto de traidor. En efecto, en un mercado de trabajo con exceso de mano de obra, la patronal intentó, con más o menos éxito, suplantar a los huelguistas yendo a buscar, donde fuera preciso, la mano de obra disponible. Recordemos que durante la huelga de los ferroviarios de la línea férrea Paulista, en São Paulo (1906), se llamó a maquinistas y conductores de Río de Janeiro; y que los huelguistas del puerto de Santos, en 1908 y 1912, se opu-

³⁶ Véase, por ejemplo, ilustraciones de un *crumiro* en *La Lotta Proletaria*, São Paulo, núm. 38, 23.VI.1909.

³⁷ *O Trabalhador Gráfico*, suplemento “A Greve na Casa Duprat e Comp.”, São Paulo, IV.1906.

³⁸ “Mané” designa la aculturación del primer nombre Manoel, común en Portugal.

sieron a las “centenas” de crumiros venidos de los alrededores y de la ciudad de São Paulo.

En la prensa militante (obrero y anarquista) fueron constantes los llamados que tenían como objetivo combatir y evitar el “crumirismo”, visto como un factor importante para el fracaso de las huelgas. Para apoyar la huelga de los obreros de la construcción en Río de Janeiro, en 1905, la Liga de los Trabajadores de la Madera y la Liga de los Albañiles y Afines de São Paulo difundieron un manifiesto con la siguiente exhortación: “Obreros albañiles, carpinteros [...], pintores, etc. No vayan a Río de Janeiro. No traicionen a sus camaradas de trabajo”.³⁹

Del mismo modo, en 1906, durante la huelga de la Casa Duprat, en São Paulo, el manifiesto de la Unión de los Trabajadores Gráficos hizo pública la decisión de varias ligas de resistencia de gráficos (algunas distantes del lugar del conflicto: del interior del estado, del nordeste de Brasil, de Argentina) de oponerse a la llegada a São Paulo de trabajadores de este oficio, eventuales crumiros.⁴⁰ Este hecho tiene, sin duda, un aspecto aparentemente paradójico si se considera la dimensión restringida y local de esta huelga, pero la ejemplaridad del combate a los crumiros y la afirmación de la ética política que le es tributaria parecían tener más importancia.

Es preciso considerar que las huelgas, por lo común, no tenían resultados positivos o eran previamente desarticuladas por la intervención de los crumiros. Este hecho era visto por el proletariado militante como un obstáculo al combate de clase contra clase: el proletariado era así despojado de lo que se consideraba su derecho legítimo a la lucha de clases, derecho en el cual se aplicaba la estrategia de acción directa. En São Paulo, en 1908, a propósito de la huelga de los sombrereros que duró dos meses, que tuvo el objetivo de mantener la jornada de trabajo de ocho horas, que había sido conquistada en la huelga de mayo del año anterior, la prensa sindicalista revolucionaria observa que el “brazo de hierro” mantenido por los obreros

³⁹ *O Carpinteiro*, São Paulo, núm. 1, 1.VI.1905.

⁴⁰ *O Trabalhador Gráfico*, suplemento, IV.1906.

y obreras huelguistas les había sido favorable hasta que intervino una “nube negra”, los rompehuelgas o esquiroles: “pero la nube negra apareció, este rebaño de miserables llamados crumiros, que se sometieron a la jornada de nueve horas, y la huelga fracasó”.⁴¹

Si en el plano político el crumiro es representado éticamente como el “mal” obrero, inconsciente; en un sentido estrictamente económico, ni siquiera es un “verdadero” obrero. Pues, ¿de dónde provienen los crumiros?, ¿hay en el mundo obrero de la época una categoría particular más adecuada a su acción? Es una cuestión difícil de responder, pero me parece que, en las mentalidades, más que a una identidad racial o cultural (los negros exesclavos o los nacidos brasileños, particularmente) o de género (las mujeres), los crumiros responden a características específicas de la forma de producción y de la construcción de la identidad de la joven clase obrera. Así, los sombrereros paulistas de la Unión de los Sombrereros los sitúan claramente entre los “vagabundos”, o mejor, “vagabundos y vendedores de bananas”. La última expresión, que se toma prestada de la realidad urbana brasileña de inicios del siglo xx, simboliza aquí a los individuos (hombres, mujeres y niños, de cualquier nacionalidad o raza) sin cualificación profesional y técnica precisa, sin saberes específicos. Trabajadores que no siendo manéis, son reclutados por la patronal en la masa turbulenta e indiferenciada de los sin trabajo fijo y de los trabajadores ocasionales. Los crumiros de los sombrereros adquieren así una identidad: “La fábrica Matanó consiguió llevar al trabajo un cierto número de personas sin cualificación —lustrabotas, cargadores, vendedores de banana y vagabundos, en fin, todos los que podía ser utilizado como espantapájaros—, los perjuicios son incalculables”.⁴²

El crumiro es, por lo tanto, representado en relación con un trabajo mal hecho, con el “desperdicio” resultante de la mala calidad de la mercadería que produce. Una moral de productor, más efectiva sin duda en el proletariado de las manufacturas

⁴¹ *A Lucta Proletaria*, São Paulo, núm. 13, 11.IV.1908.

⁴² *A Lucta Proletaria*, São Paulo, núm. 5, 15.II.1908.

que en el de la gran industria moderna (técnica, en aquella época), busca afirmarse para enunciar, en sentido opuesto, la imagen de trabajador-crumiro que, recíprocamente, entra en la composición de la imagen del “verdadero” obrero —aquel que conoce y tiene conciencia de su oficio, que controla en cierta medida el proceso de trabajo y posee una cualificación y una moral específica, distante del mundo de los sin trabajo y de los vagabundos itinerantes de las grandes ciudades.

Por otro lado, la acción del crumiro puede redundar en un “sabotaje involuntario”, apolítico, que perjudica indirectamente a la patronal, sin traer, sin embargo, ningún beneficio a los productores directos:

Los perjuicios —afirman los sombrereros— que los crumiros provocan en el día a día de esta fábrica son enormes: sombreros quemados por la tintura mal preparada, tirados por decenas abajo de las mesas [...] y una cantidad considerable de materia prima tirada a la basura [...] Los pocos sombreros que los patrones llegan a llevar para el depósito son descartados pues no satisfacen las condiciones del mercado.⁴³

Este sabotaje involuntario es percibido como políticamente inocuo y, al mismo tiempo, remite a las formas de acción directa privilegiadas como ética política y prácticas de libertad, impulsadas por las corrientes anarquistas activas de entonces.

CONCLUSIÓN

¿Cuál es la dimensión propiamente política inscrita en las formas asumidas por la cultura anarquista orientadas por la ética de la acción directa que se imprime, incluso, en las representaciones e imágenes de sus propios sujetos?

“Las organizaciones deben tener una finalidad que sólo puede residir en la lucha, porque sin esta no existe organismo,

⁴³ *A Lucta Proletaria*, São Paulo, núm. 5, 15.II.1908.

no existe vida. La organización por la organización es un absurdo; organizarse para [...] ser organizado es incomprensible”.⁴⁴

La acción directa enseña a vivir sin tutela.⁴⁵

Estas dos ideas clave —*acción y autonomía*— delinean la dimensión política que en general rehusamos reconocer en la estrategia obrera de acción directa, que opera en una sociedad oligárquica y patriarcal que hace de la tutela, social y política, de las relaciones de favor, su más sutil y eficaz mecanismo de dominación.

Hay cuestiones que permanecen sin una respuesta satisfactoria si insistimos en no tener en cuenta la dimensión política de las prácticas anarquistas y sindicalistas revolucionarias. Un único ejemplo: la historiografía brasileña se interroga cada vez más sobre aquello que designa como el “comportamiento” paradójico de la población urbana de las ciudades de São Paulo y Río de Janeiro durante la llamada Primera República brasileña (1889-1930). Este “comportamiento” se caracterizaría, por un lado, por la innegable indiferencia en relación con la política en cuanto esfera pública regulada por el estado y accesible a los ciudadanos (en suma, su indiferencia en colocarse como cuerpo y alma de la ciudadanía), y, por otro lado, por la participación interesada y muchas veces masiva en otras esferas de acción, por ejemplo, en las huelgas y movimientos populares por mejores condiciones de vida, educación y vivienda.⁴⁶

¿Cómo comprender esta dualidad —indiferencia política/participación social— que, así formulada e incesantemente reproducida por la historiografía brasileña, parece reconocer a los movimientos sociales, pero les retira toda dimensión de poder? El “anarquismo” del primer movimiento obrero brasileño es visto, entonces, como puro efecto de la exclusión política de las grandes masas practicada por el estado liberal oligárquico, que se presenta como el gran sujeto de la comprensión histórica. Pienso que aquello que la narrativa historiográfica experimenta

⁴⁴ *O Amigo do Povo*, São Paulo, núm. 34, 13.IX.1903.

⁴⁵ VASCO, 1920, pp. 26-27.

⁴⁶ Véase FAUSTO, 1977, especialmente pp. 245-249.

como una dualidad en la acción de las clases trabajadoras y de la población urbana resulta, en gran medida, de un cálculo estratégico preciso, por lo tanto, de una elección *política*. Este cálculo moldeó el movimiento obrero y lo excedió en diversos grados: es un hecho imposible de ser cuantificado y, sin embargo, sensible a la observación y que se manifiesta en el comportamiento de las clases obreras urbanas, de la población de las grandes ciudades del eje São Paulo-Río de Janeiro. Inscrito en una estrategia obrera anticapitalista, este cálculo tenía la finalidad de afirmar una presencia, un poder. Es, por lo tanto, la cuestión de lo político y del ejercicio de la libertad lo que se formula aquí, aunque este cálculo se aleje, evidentemente, de los registros democráticos y burgueses del ejercicio de la política parlamentaria clásica. Se trata de una estrategia anti-parlamentaria y sindicalista, responsable de un vibrante sindicalismo autónomo en la Primera República, pero en la cual la organización privilegiada, el sindicato, permaneció dependiente de la acción directa y de sus modalidades, ofensivas o de resistencia.

El sindicalismo revolucionario francés creó y difundió la expresión: “el hombre se torna un herrero forjando”.⁴⁷ Con el mismo espíritu, una imagen análoga se difunde en Brasil, una imagen que intenta considerar cuidadosamente la juventud de las clases trabajadoras: “Aquellos que caminan corren el riesgo de tropezar, sobre todo cuando se comienza y faltan experiencia, musculatura y elasticidad”.⁴⁸

⁴⁷ GRIFFUELHES y KEUFER, 1905.

⁴⁸ VASCO, 1911.

REFERENCIAS

- ANDREWS, George Reid
 1998 *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru: EDUSC.
- AZEVEDO, Celia Marinho de
 1987 *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
Boletim do Departamento...
 1914 *Boletim do Departamento Estadual do Trabalho*. São Paulo.
- CANO, Wilson
 1977 *Raízes da concentração industrial de São Paulo*. São Paulo-Rio de Janeiro: Difel.
- CAMARGO, José Francisco de
 1981 "Crescimento da população do estado de São Paulo e seus aspectos econômicos", *Ensaios Econômicos*, núm. 14.
- DEAN, Warren
 1971 *A industrialização de São Paulo*. São Paulo: Difel.
- FAUSTO, Boris
 1977 *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: Difel.
 1997 *Negócios e ócios: histórias da imigração*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FERREIRA, Jorge, y Lucília DE ALMEIDA NEVES DELGADO (comps.)
 2003 *O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FOOT HARDMAN, Francisco
 1983 *Nem Pátria nem Patrão (vida operária e cultura anarquista no Brasil)*. São Paulo: Brasiliense.
- FOOT HARDMAN, Francisco, y V. LEONARDI
 1982 *História do trabalho e da indústria no Brasil*. São Paulo: Global.
- GOMES, Ângela de Castro, y Marieta DE MORAES FERREIRA
 1989 "Primeira República: um balanço historiográfico", *Estudos Históricos*, vol. 2, núm. 4, pp. 244-280.
- GRIFFUELHES, V., y A. KEUFER
 1905 "Les deux conceptions du syndicalisme: I. Le syndicalisme révolutionnaire; II. Le syndicalisme réformiste, *Le Mouvement socialiste*, núm. 146, 1.I.1905.
- HALL, Michael M.
 1975 "Immigration and the Early Sao Paulo Working Class", *Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 15, pp. 393-407.

- HOBBSAWM, Eric
 1968 “Considérations sur le ‘nouveau syndicalisme’, 1889-1914”, *Le Mouvement Social*, núm. 65, octubre-diciembre, pp. 71-80.
- LESSER, Jeffrey
 2001 *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP.
- MAITRON, Jean
 1960 “La personnalité du militant ouvrier français dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle”, *Le Mouvement Social*, IFHS.
- MERTZIG, Lia Romano Leite
 1977 “As dificuldades de adaptação do imigrante no estado de São Paulo. Repatriação e reemigração, 1889-1920”, tesis de maestría, Universidad de São Paulo.
- OITICICA, José
 1970 *Ação direta*. Rio de Janeiro: Germinal.
- PETERSEN, Sílvia Regina Ferraz
 2008 “Trabalho urbano e conflito social (1890-1920), Economia e Estado nas origens do movimento operário brasileiro”, en Ângela de Castro GOMES (comp.), *Leituras críticas de Boris Fausto*. Belo Horizonte: UFMG-São Paulo: Fundação Perseu Abramo, pp. 49-80.
- PINHEIRO, Paulo Sergio, y Michel HALL
 1981 *A classe operária no Brasil, 1889-1930*. São Paulo: Brasiliense. 2 vols.
- SANTOS, Carlos José Ferreira dos
 1998 *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*. São Paulo: Annablume-Fapesp.
- SEIXAS, Jacy
 1992 *Mémoire et oubli-anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
 1994 “O esquecimento do anarquismo no Brasil: a problemática da (re)construção da identidade operária”, *História & Perspectivas*, Uberlândia, EDUFU, julio-diciembre, pp. 213-232.
- SILVA, Sergio
 1976 *Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega.

SCHWARCZ, Lilia Moritz

1987 *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras.

1995 *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, São Paulo: Companhia das Letras.

VASCO, Neno

1920 *Concepção anarquista do sindicalismo*. Lisboa: Ed. A Batalha.

1911 “A ação direta”, *A Guerra Social*, núm. 5, 3 de noviembre.

VELASCO E CRUZ, M.C.

2000 “Tradições negras na formação de um sindicato: sociedade de resistência dos trabalhadores em trapiche e café”, *Afro-Ásia*, núm. 20, pp. 243-290.

COLABORADORES

Álvaro Girón Sierra desarrolla su labor investigadora como científico titular en la Institución Milá y Fontanals-CSIC (Barcelona, España) en el área “Prácticas culturales, saberes y patrimonio en espacios urbanos”. Sus trabajos se han centrado en el estudio de algunos aspectos esenciales del proceso de apropiación de las distintas versiones del evolucionismo por parte de la cultura anarquista. Entre ellos destacan: *Evolucionismo y anarquismo en España, 1882-1914* (1996); *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)* (2005); “Kropotkin between Lamarck and Darwin: The Impossible Synthesis”, *Asclepio* (2003).

Sergio Grez Toso es doctor en historia de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, de París. Profesor del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile y coordinador del doctorado en historia de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Su obra historiográfica está dedicada al estudio del movimiento popular y de la “cuestión social” en Chile. Es autor de numerosos artículos publicados en diversos países. Sus libros son: *La “cuestión social” en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1903)* (1995); *De la “regeneración del pueblo” a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (1997), *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de “la Idea” en Chile (1893-1915)*, 2007; *Magno Espinoza. La pasión por el comunismo libertario* (2011); *Historia del comunismo en Chile. La era de Recabarren (1912-1924)* (2011).

Clara E. Lida (n. Buenos Aires, Argentina) es profesora-investigadora en El Colegio de México Sus investigaciones incluyen los movimientos sociales y socialistas españoles y europeos, especialmente el anarquismo; el trasvase de poblaciones europeas a América, y el exilio republicano español en México. Es autora de más de un centenar de artículos y más de 20 libros y compilaciones. Entre estos destacan: *Anarquismo y revolución en la España del XIX* (1972); *Antecedentes y desarrollo del*

movimiento obrero español (1973); *Inmigración y exilio* (1997); *Caleidoscopio del exilio* (2009); *La Main Noire. Anarchisme rural, sociétés clandestines et répression en Andalousie: 1870-1888* (2011).

Ricardo Melgar Bao es doctor en estudios latinoamericanos. Investigador Nacional (SNI-Conacyt, nivel II), adscrito al Instituto Nacional de Antropología e Historia. Profesor del posgrado en estudios latinoamericanos de la UNAM. Ha impartido cátedra ininterrumpidamente durante 41 años en México y otros países. Es editor de la revista de pensamiento crítico latinoamericano, *Pacarina del Sur*. Su publicación más reciente es: *Víctor Raúl Haya de la Torre a Carlos Pellicer. Cartas indoamericanas*, en coautoría con María Esther Montanaro, 2010. Tiene en preparación el *Diccionario del movimiento obrero peruano 1848-1948*. Es autor de: *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna* (1988).

Manuel Morales Muñoz es catedrático de historia contemporánea en la Universidad de Málaga. Ha sido profesor en las universidades de París VIII y Tours, y miembro de la Sección Científica de la Casa de Velázquez. Su obra se centra en la historia sociocultural y política de las clases obreras; es autor de más de medio centenar de artículos publicados en revistas científicas y de una veintena de libros, individuales o colectivos, entre los que se encuentran *Cultura e ideología en el anarquismo español, 1870-1910* (2002), *La Segunda República. Historia y memoria de una experiencia democrática* (2004), *Ugetismo y socialismo en la España rural* (2004) y *Los nacionalismos en la España contemporánea* (2006). Actualmente trabaja en un diccionario biográfico sobre los parlamentarios españoles entre 1812 y 1869.

Amparo Sánchez Cobos es investigadora contratada por la Universitat Jaume I, Castellón, España. Doctora en historia por la Universitat Jaume I (2007: Premio Extraordinario). Autora de *Sembrando ideales. Anarquistas españoles en Cuba (1902-1925)*. Sevilla: CSC, 2008. Ha colaborado, entre otras, en las siguientes obras colectivas: *Trabajo libre y coactivo en sociedades de plantación*. Madrid: Siglo XXI de España, 2009; *Cuba in the World, the World in Cuba. Essays in Cuban History, Politics and Culture*. Florencia: Firenze University Press, 2009; *Nación y cultura nacional en el Caribe hispano*. Praga: Karolinum, 2006; *Cuba: de colonia a República*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, y *Cambios y revoluciones en el Caribe hispano de los siglos XIX y XX*. Praga: Karolinum,

2003. Ha publicado artículos en revistas internacionales especializadas como *Millars* (Castellón, 2008 y 2010), *Historia Social* (Valencia, 2007) y *Op. Cit.* (Puerto Rico, 2003), y ha participado en varios congresos internacionales relacionados con la historia del Caribe y del anarquismo.

Jacy Seixas es profesora e investigadora del Instituto de Historia de la Universidad Federal de Uberlândia. Está vinculada al Programa de Posgrado en Historia y a la Maestría en Teoría Literaria de esta universidad. Se dedica a la historia política y a las relaciones entre historia y literatura. En los últimos años su trabajo se orienta a los siguientes temas: modos de subjetivación en la modernidad; relaciones entre razón, sensibilidad y sentimientos en la historia; historia y pensamientos anarquistas. Sobre este último tema publicó, entre otros: *Mémoire et oubli: l'anarchisme et le syndicalisme révolutionnaire au Brésil*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992; "L'Oubli de l'anarchisme au Brésil", *L'Homme et la Société - Revue Internationale de Recherches et de Synthèses*, vol. 130, 1998, pp. 81-91; "Anarquismo e socialismo no Brasil: as fontes positivistas e darwinistas sociais", *História & Perspectivas*, vol. 12-13, 1995, pp. 135-150; "Ação direta, greves, sabotagem e boicote: violência operária ou pedagogia revolucionária?", en: E. CANCELLI, *Histórias de violência, crime e lei no Brasil*. Brasília: Ed.UnB, 2004, pp. 127-154.

Juan Suriano es doctor en historia. Ha dictado cursos en numerosas universidades nacionales y extranjeras. Actualmente es profesor titular regular de historia social argentina de la Universidad Nacional de San Martín. En la misma institución se desempeña como director de la Maestría y el Doctorado en Historia. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Entre otros libros es autor de: *Atlas histórico de la República Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000; *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*. Buenos Aires: Editorial La Colmena, 2000; *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial, 2001 (versión inglesa: Oakland: AK Press, 2009); *La protesta social en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003; *Dictadura y democracia. Historia argentina contemporánea, 1976-2000* (director). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005; *El anarquismo argentino, 1880-1930*. Buenos Aires: Claves Para Todo-Le Monde Diplomatique, 2005.

Pablo Yankelevich es doctor en estudios latinoamericanos y profesor-investigador en El Colegio de México. Se ha especializado en la historia política e intelectual de América Latina en siglo xx. Sus investigaciones se han concentrado en la Revolución mexicana, la historia de los exilios en el continente y la historia de la migración en México. Como autor, coautor y compilador ha publicado una veintena de libros, entre los que destacan: *Miradas australes: propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución mexicana en el Río de la Plata* (1997); *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México 1974-1983* (2009), y *¿Deseables o inconvenientes? Las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario* (2011).

*Cultura y política del anarquismo
en España e Iberoamérica*

se terminó de imprimir en septiembre de 2012
en los talleres de Editorial Color, S.A. de C.V.,
Naranjo 96 bis PB, Santa María la Ribera, 06400 México, D.F.
Portada de Pablo Reyna.

Composición tipográfica y formación:
Socorro Gutiérrez, en Redacta, S.A. de C.V.
Cuidó la edición Eugenia Huerta.

<<AMBAS ORILLAS>>

A partir del último tercio del siglo XIX, España primero y diversas naciones iberoamericanas después, fueron ámbitos en los que el pensamiento y la acción anarquista cobraron un especial impulso y dieron lugar a procesos hasta entonces inéditos. En general, la historiografía del movimiento anarquista se ha centrado sobre todo en el estudio de la organización obrera, los debates doctrinales y los conflictos políticos. En contraste, este libro propone estudiar un aspecto menos atendido: la gestación de ricas y variadas manifestaciones culturales, que otorgaron al anarquismo y a sus militantes un perfil propio.

La cultura libertaria entretejió procesos ideológicos y prácticas políticas y organizativas con costumbres, ritos, lenguajes y símbolos y estos a su vez con discursos, imaginarios y sociabilidades estrechamente imbricados con la comunidad y la clase. Todo ello se difundió en medios tan diversos como las artes gráficas, los impresos, la educación, los congresos, la música, el teatro y las actividades de esparcimiento, entre otros.

Los trabajos aquí reunidos examinan esa cultura desde su gestación en España en las últimas décadas del siglo XX y su desarrollo en Iberoamérica hasta los años de la primera Guerra Mundial. Con base en diversas fuentes documentales y hemerográficas, los autores han estudiado la complejidad, la riqueza y a menudo las contradicciones que surcan el desarrollo del anarquismo en el mundo ibérico. En este sentido, esta obra demuestra la posibilidad de consolidar una nueva agenda de investigación sobre aspectos menos conocidos del anarquismo en España e Iberoamérica.

Víñeta de portada: José Moreno Villa

ISBN: 978-607-462-394-9



9 786074 623949

 EL COLEGIO
DE MÉXICO