

Anarquía después del izquierdismo

Bob Black

EDICIONES MARGINALES

El presente texto ha sido traducido al castellano expresamente por **Ediciones Marginales**.

El libro ha sido impreso en papel reciclado y encuadernado a mano.

Este libro puede ser copiado tranquilamente

Indice

Prefacio.....	Pag. 5
Introducción.....	Pag. 9
Capítulo 1: Murray Bookchin, ese Viejo Gruñón.....	Pag. 14
Capítulo 2: ¿Qué es el anarquismo individualista?.....	Pg. 28
Capítulo 3: Anarquismo Personal.....	Pg. 46
Capítulo 4: Sobre la Organización.....	Pg. 56
Capítulo 5: Murray Bookchin, Municipalista Estadista.....	Pg.72
Capítulo 6: Razón y Revolución.....	Pg. 84
Capítulo 7: En Busca de los Primitivistas Parte I.....	Pg. 99
Capítulo 8: En Busca de los Primitivistas Parte II.....	Pg.119
Capítulo 9: De la Opulencia Primitiva a la Tecnología Esclavizadora.....	Pg. 127
Capítulo 10: ¡Calla, Marxista!.....	Pg. 136
Capítulo 11: Anarquía después del Izquierdismo.....	Pg. 138
Referencias.....	Pg. 149

Prefacio

Pasado el siglo veinte, el izquierdismo de toda índole está vencido y derrotado - anarco-izquierdismo incluido. Y la Ecología Social de Murray Bookchin no es una excepción a esta tendencia.

Bookchin, uno de los anarquistas norteamericanos contemporáneos más conocidos, ha gastado gran parte de su vida replanteando su propio territorio ideológico eco-anarquista bajo las banderas de la Ecología Social y el Municipalismo Libertario. Es autor de un amplio caudal de libros desde los años sesenta hasta el presente, incluyendo su colección clásica de ensayos titulada *Anarquismo Post-Escasez* publicada en 1971, su excelente volumen sobre la historia del movimiento anarquista español escrito en los setenta, y su fracasado intento de construir en los ochenta una obra magna filosófica llamada *La Ecología de la Libertad*.

Bookchin nunca ha quedado satisfecho solamente con construir una ideología más radical en comparación con las otras. Su sueño ha sido siempre liderar una agrupación coherente de izquierda ecológica radical en una verdadera lucha contra los poderes existentes. Sin embargo, sus intentos de construir una agrupación tal (desde el diario *Anarchos* en el Nueva York de los sesenta hasta la reciente Red de Izquierda Verde dentro del medio de los Verdes) nunca han tenido demasiado éxito.

En su último libro, *Anarquismo Social o Anarquismo Personal*, Bookchin trata de responsabilizar de su vida de frustraciones (¡a pesar de décadas de valiente esfuerzo!) a una malvada conspiración anti-socialista que ha subvertido sus sueños de revolución: el terrorífico espectro del “anarquismo personal.” Para Bookchin, el anarquismo personal es una manifestación contemporánea de las corrientes de individualismo anarquista que siempre han hechizado al movimiento anarquista mundial verdadero. El hecho de que el

“movimiento” anarquista mismo ha sido siempre un multiforme medio insurreccional que comprende desde anarco-sindicalistas, anarco-comunistas y anarco-futuristas hasta anarquistas feministas, anarquistas primitivistas y anarco-situacionistas no le importa. ¡Lo importante es que finalmente ha conseguido identificar la intriga anti-organizacional que se le opone y exponer los vínculos esotéricos en medio de sus a menudo aparentemente inconexos o incluso contradictorios esfuerzos!

Y llega Bob Black.

Actualmente a mucha gente no le gusta Bob Black. Muchos *anarquistas* se alarmarían si se acercara a su puerta. Cualquiera con sentido común estaría preocupado si empezara a salir con su hermana pequeña. Todo el mundo detesta provocar su ira o enfrentarse con él cara a cara.

Y no sin razón. Bob puede ser un brillante crítico y un ingenio hilarante, pero no es un chico agradable. Su infame reputación no se ha construido con juego limpio o deportividad.

Puede que sea por esto que Murray Bookchin en su último libro, *Anarquismo Social o Anarquismo Personal: Un Abismo Insuperable*, nunca critica a Bob Black directamente. En efecto, nunca menciona el nombre de Bob Black. Aún cuando es obvio por los contenidos del libro que con todo derecho Bob podía haber recibido los mismos débiles intentos de tunda que Bookchin reservó para George Bradford, John Zerzan, Hakim Bey, etc.

Obviamente, Murray tiene mejores cosas que hacer que retar a Bob a un duelo, incluso a un duelo retórico. Pero eso no ha frenado a Bob, con su atípicamente generoso espíritu, para dar a Bookchin su merecida respuesta.

La defensa de Bob de la anarquía en *Anarquía después del Izquierdismo* no es una manera de expresar solidaridad con aquellos que han sido objetivo de los últimos ataques formulados con el chapurreo dialéctico de Bookchin. Ni está

Bob realmente interesado en rescatar a la ideología anarquista de sí misma. Él solo quiere dejar las cosas claras limpiando lo peor de las polémicas inútiles. Defender el potencial para la anarquía es meramente un trabajo ingrato de servil labor anti-ideológica que Bob ha realizado porque nadie se ofrece a lavar esos platos sucios (1) , mientras quiere cocinar otra comida.

Pero eso no es todo lo que está pasando aquí. Disponer de la basura ideológica y retórica de Murray Bookchin da a Bob la oportunidad de desarrollar las bases para un ataque más general a los restos de izquierdismo que aún permanecen. Limpiar la casa de izquierdismo es una tarea mucho mayor que tratar con la carrera izquierdista de un solo hombre. Así que, en cierto sentido, atrayendo la atención hacia esta inútil polémica, Bookchin nos ha dado una excusa para empezar un mucho más largo proceso de crítica, un proceso que indudablemente continuará ampliándose con nueva militancia en el próximo siglo. Será necesaria toda nuestra conciencia y esfuerzo para acabar esta tarea, pero la haremos.

La doble crítica de Bob en *Anarquía después del Izquierdismo* gana en agudeza gracias a la actitud lumpen *noblesse oblige* que él ha adoptado para esta tarea. Dejando de lado su propio sórdido pasado (y presente), la ausencia de cualquier motivación de venganza (aparentemente la musa favorita de Bob) le permite soltar su pluma con mayor agudeza, pero con menos pistas falsas, observaciones ofensivas y torturadas auto-justificaciones que nunca. El resultado es un modesto festín lleno de prosa consistentemente divertida, una crítica inmanente de quien podría ser un eminente crítico social, y un clavo más en el ataúd del obsoleto izquierdismo, al estilo anarquista.

Seguramente no invitarías a Bob a tu casa. Yo desde luego no lo haría. Pero al menos agradecémosle que nos prepare la comida. ¡Y adelante con el próximo banquete!

Jason McQuinn

1. David Watson (aka George Bradford) ha escrito una valiosa crítica de los temas principales del trabajo de Bookchin titulado *Más allá de Bookchin: Prefacio para una Ecología Social Futura*, publicado por Autonomedia (Brooklyn, NY) y Black & Red (Detroit MI). Fue también estimulado por el *Anarquismo Social o Anarquismo Personal* de Bookchin. Sin embargo el trabajo de Watson está enfocado más bien a defender el anarco-primitivismo y a rehabilitar una Ecología Social no bookchinista que hacia la crítica que Bob realiza en este volumen a los restos de izquierdismo devenido en ecología biodegradable y envoltura municipalista de Bookchin.

Introducción

Este pequeño libro no es más que una crítica de otro pequeño libro, el *Anarquismo Social o Anarquismo Personal: Un Abismo Insuperable* (2). Éste consiste en el ensayo titulado “La Izquierda Que Fue: Una Reflexión Personal.” Publicado en 1995, fue una inesperada intervención en un debate intramural que había tenido lugar durante al menos veinte años entre anarquistas tradicionalistas –izquierdistas, obreristas, organizacionales y moralistas– y un incluso más diverso (e incluso más numeroso) contingente de anarquistas que de una manera u otra se habían separado de la ortodoxia, al menos a los ojos de Bookchin.

Bookchin pilló a muchos de nosotros, anarquistas heterodoxos, por sorpresa. Muchos de nosotros habíamos leído algunos de los libros de Bookchin y muchos de nosotros, yo incluido, habíamos aprendido de él, especialmente con sus primeros libros en los setenta. Y nos inclinábamos a ignorar como una rareza su preocupación subsiguiente e hiperintensificada por las políticas municipalistas. Parecía no tener noticias de que existíamos.

Espero que el contraataque bookchinista confíe en subterfugios confusionistas sobre detalles, incluyendo detalles bibliográficos. Algunos anarquistas están excesivamente impresionados por las trampas de la erudición, ignorantes de que, si es sometido a cuidadoso escrutinio, algunas veces solo son paparruchas. Algunos son incluso susceptibles a la composición del texto, como si la tipografía fuera alguna clase de garantía de que el texto es presumiblemente importante y/o verdadero.

En alto grado, la fingida erudición de Bookchin es superficial o falsa, y esto es especialmente así en *Anarquismo Social o Anarquismo Personal*. Para demostrar esto, como este ensayo hace, mi erudición tendrá que ser mejor y más honesta. Unacuidadosa referencia, y una clara comprensión de mi

método de referencia, es crucial para esta demostración. Pero tú, amable lector, te llevas la peor parte ¡Que empiece el juego!

Estaba ausente en publicaciones como *Fifth State*, *Popular Reality*, *Front Line*, *The Match!*, y *Anarchy: A Journal of Desire Armed*. Éstos no sabían que Bookchin pensaba que estaban hundiéndose velozmente en la decadencia moral e ideológica.

Ahora ya lo saben. Bookchin ve con alarma casi cada nueva tendencia anarquista excepto su propia especialidad, la ecología. Lo que es más, estas nefarias novedades exhiben afinidades temáticas malignas. No sólo son perniciosas, sino que representan un recrudescimiento de una vieja herejía, el “individualismo,” revestido de maneras post-modernistas en una configuración que Bookchin llama “anarquismo personal.”

Mucho peor que una apostasía de algunos aspectos del anarquismo izquierdista clásico, el anarquismo personal es (como él insiste) fundamentalmente opuesto a los principios establecidos del anarquismo. (Cómo pudo ocurrir esto bajo su vigilancia es algo que nunca explica.)

Para Bookchin, pues, los anarquistas personales no son sólo camaradas errantes, son traidores. Son incluso peores que los enemigos declarados del anarquismo. Su jeremiada es absolutamente sucia.

2. Edimburgo, Escocia y San Francisco, CA: AK Press, 1995. Todas las referencias que consisten solamente en números entre paréntesis son referencias a páginas de ese libro. Todas las otras referencias – sean de otros escritos de Bookchin o de escritos de otros- siguen una aproximación del estilo de citación científico-social. Esto es, consiste en una referencia parentética a la fuente por el último nombre del autor y el año de publicación seguido de, en algunos casos, referencias a páginas específicas. Por ejemplo, (Black 1994:50) se refiere a la página 50 del libro listado en la Bibliografía como sigue: Black, Bob (1994). *Beneath the Underground*. Portland, OR: Feral House & Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited. Algunas veces el nombre del autor es omitido si, en el contexto, está implicado en el texto, por ejemplo, (1994:50) donde el texto ha identificado a Black como la fuente. Solicito la paciencia de los lectores que crean que estoy explicando lo que es demasiado obvio para ellos. Espero que pronto todos mis lectores estén familiarizados con este sistema de citación. Explico el sistema aquí en un exceso de precaución.

No hay epítetos que no utilice de una manera u otra, y no le preocupa si algunas veces uno contradice al otro (por ejemplo, “individualismo” y “fascismo” aplicados a la misma gente). No tienen que ser verdaderos para ser efectivos. Bookchin comenzó como un stalinista, y así lo muestra con el abusivo estilo y contenido poco escrupuloso de su polémica. No quiere dialogar con sus auto-proclamados enemigos, sólo busca su irreparable descrédito.

Me da la impresión de que Bookchin, un hombre anciano que dice estar mal de salud, está sacando provecho de su crédito como prominente teórico anarquista y acumulando toda su influencia y reputación para demoler todas las posibles alternativas a su propio credo, que él llama “anarquismo social.” Un disparo de despedida.

Pero erró el objetivo. Erró el objetivo porque no lo hay. No existe un “anarquismo personal.” Sólo hay muchos anarquistas explorando muchas ideas –muchas diferentes ideas- que Bookchin desapruueba por completo. Se sigue de ello que este libro no es una defensa del “anarquismo personal.” No existen los unicornios, así que no los podría defender aunque quisiera. La frase es una invención de Bookchin, de la misma forma que Stalin inventó una categoría sin sentido, el “bloque de derechas y trotskistas,” para reunir a todos sus enemigos políticos para su propia conveniencia. De la misma forma, Bookchin cree esto, más aún, el Partido le hace creerlo. Él no ha cambiado mucho; o, si lo hizo, ha cambiado de nuevo.

Si sólo criticara a Bookchin por su descortesía, sería un hipócrita, ya que he escrito montones de críticas descorteses sobre varios anarquistas y anti-autoritarios. Un anarquista Holandés, Siebe Thissen, me ha descrito como el crítico más severo del anarquismo contemporáneo (1996:60). Es posible que lo sea, aunque la crítica a los anarquistas ocupa sólo una pequeña fracción de mis tres libros anteriores. Pero a menudo he sido duro con los anarquistas que considero autoritarios, deshonestos o estúpidos.

A menudo he sido duro, pero me gusta pensar que rara vez injusto. Alguna gente, especialmente aquellos a los que he criticado, confunden ser claro con ser rudo, o confunden que les mencione con que estoy obsesionado con ellos. Pero como quiera que sea, erigirme precisamente yo como Miss Modales del anarquismo podría no ser apropiado. Creo que Murray Bookchin necesita una lección de modales, y se la voy a dar, pero la descortesía es el menor de los males en su dispéptica diatriba. Se trata de lo que dice, no de cómo lo dice.

No estoy, excepto incidentalmente, defendiendo a aquellos a los que Bookchin llama “anarquistas personales.” (Por lo que recuerdo, yo no soy uno de sus objetivos.) Estoy desenmascarando la categoría de anarquismo personal como un constructo tan sin sentido como malicioso. Y estoy, descendiendo con fuerza, hacia “un estilo feo, estúpido, y sustancia de arenga doctrinal.” (Black 1992:189), la peor supervivencia del marxismo original de Bookchin. Lo he hecho antes, y francamente, me resiento bastante de tener que hacerlo otra vez. Bookchin ha cometido el error cardinal de enamorarse de sus propias reseñas. De otra manera nunca podría haber escrito tal ruín rollazo y esperar escapar indemne. Sus contribuciones previas al anarquismo, incluso si fueron de las que hacen época como él cree, no son excusa para esta clase de parloteo. Su canto de cisne suena con notas agrias. Y verde de envidia.

Por esto creo que hay un lugar para *mi* polémica. Si incluso el gran Bookchin no ha podido salir indemne hablando basura, quizá anarquistas menos eminentes estarán menos tentados de hablar basura. Si incluso la cuasi-erudición del cuasi-académico Bookchin no ha sido expuesta al más modesto escrutinio, puede que algunos indebidamente impresionables anarquistas aprendan la cuestión de la autoridad de las notas a pie de página y las reseñas. Escritores más eruditos que Bookchin viven con el temor de que alguien, algún día, mirará

sus notas a pie de página. Yo tendré alrededor a muchos de ellos también. Pero las peores cosas primero.

Puede que mucha gente no tenga interés en lo que Bookchin y yo tenemos que decir sobre el anarquismo. Estos libros no están destinados a ocupar las listas de best-sellers. Incluso algunos anarquistas de buen corazón ignorarán el alboroto como una “pelea interna.” Pero en una cosa al menos creo que Bookchin estaría de acuerdo conmigo: las peleas internas pueden ser tan importantes como las peleas “externas.” Realmente es imposible distinguirlas. La lucha es muy importante para determinar quien está dentro y quien está fuera. Pero cualquiera que crea que el anarquismo es, o podría ser, importante debería considerar importante esta controversia. Admito que soy casi tan vano como Bookchin, pero tal vez soy el “anarquista personal” que tiene que retarlo a un enfrentamiento a las doce en punto en el Circle-A Ranch.

Un retroceso al *vulgar* marxismo en más de un sentido, *Anarquismo Social o Anarquismo Personal* puede resultar ser el último folleto de esta clase, al menos el último con pretensiones anarquistas. Pronto no quedará nadie en Norteamérica con el requisito pasado-leninista practicando este altamente estilizado género de difamación. Desmontar esto puede ayudar a los anarquistas a abandonar el izquierdismo que han dejado crecer, algunos sin percatarse de ello. Limpia de sus residuos izquierdistas, la anarquía – anarquismo menos marxismo- estará libre para llegar a ser mejor de lo que es.

Capítulo 1: Murray Bookchin, ese Viejo Gruñón

Anarquismo Social o Anarquismo Personal puede ser el peor libro sobre anarquistas jamás escrito. De acuerdo con la cubierta, Murray Bookchin, nacido en 1921, ha sido “un radical de toda la vida desde los tempranos 1930s.” “Radical” es aquí un eufemismo para “stalinista”; Bookchin fue originalmente “un militante de los Jóvenes Guías y la Joven Liga Comunista” (Clark 1990: 102; cf. Bookchin 1977:3). Más adelante se hizo trotskista. En un tiempo Bookchin mismo, “como uno de los que participó activamente en los movimientos ‘radicales’ de los años treinta” (1970:56), ponía la palabra “radical,” considerando el contexto, entre comillas, pero ahora está nostálgico de este entorno, que él llama la Izquierda Que Fue (66-86).

Alrededor de unos 25 años más tarde, Murray Bookchin se miró al espejo y lo confundió con una ventana de oportunidades. En 1963 escribió, bajo seudónimo, *Nuestra Sociedad Sintética* (Herber 1963), que anticipaba (aunque no parece que lo influenciara) el movimiento medioambientalista. En 1970, tiempo en el que rondaba los 50 y se llamaba a sí mismo anarquista, Bookchin escribió “¡Escucha, Marxista!” – una moderadamente efectiva polémica anti-autoritaria contra los mitos marxistas como la organización revolucionaria de vanguardia y el proletariado como sujeto revolucionario (Bookchin 1971:171-222). En este y otros ensayos recogidos en *Anarquismo Post-Escasez* (1971), Bookchin no ocultaba su deleite con el desorden de sus camaradas-ahora-competidores Marxistas. Y creyó ver su oportunidad. Bajo su tutela, el anarquismo finalmente podría desplazar al marxismo, y Bookchin colocaría el sello de su especialidad, la “ecología social,” en el anarquismo. No sólo apostaría al caballo ganador, sino que sería el jockey. Como uno de sus seguidores escribió, “si tus esfuerzos en crear tu propio movimiento de masas han sido fallos patéticos,

encuentra otro movimiento e intenta liderarlo” (Clark 1984:108).

Bookchin, por lo tanto, intentó conquistar a los anarquistas para los eco-radicales (los verdes), a los verdes para los anarquistas, y a todos para uno –el gran uno- Murray Bookchin mismo. Él proporcionaría la “musculatura del pensamiento” (Bookchin 1987b: 3) de la que ellos carecían. Por ahora ha sido “una voz profética en el movimiento ecologista durante más de treinta años,” como él dice de sí mismo (Instituto para la Ecología Social 1996: 13) (co-fundado por Bookchin). Ha producido libros hinchados y repetitivos. *La Ecología de la Libertad* (1982; rev. Ed. 1991) es uno de los que él considera su obra maestra. De todos modos, una de sus reseñas (Bookchin 1987a) cita un semanario revolucionario anarquista, la *Voz del Pueblo*, a este efecto (cf. Clark [1984]: 215).

La base material para estas efusiones super-estructurales fue el providencial nombramiento de Bookchin como Decano del Goddard College cerca de Burlington, Vermont, un colegio de buen rollo para hippies y, más recientemente, punks, con parientes ricos (cf. Goddard College 1995). También ocupó un cargo en el Ramapo College. Bookchin, que se mofaba de los izquierdistas que empezaban “tentadoras carreras universitarias” (67), es ahora uno de ellos.

Pero algo se torció. Aunque el Decano Bookchin era ampliamente leído por los anarquistas norteamericanos –uno de sus reconocidos sicofantes (Clark 1984:11) lo llama “el principal teórico anarquista contemporáneo” (Clark 1990: 102; cf. Clark 1982: 59)- en efecto, no demasiados anarquistas lo conocían como *su* decano. Éstos apreciaban su orientación ecologista, seguramente, pero algunos sacaron sus propias, y más trascendentes conclusiones de ello. El Decano se topó con un inesperado obstáculo. El plan maestro dirigido a los anarquistas para incrementar su número, leer sus libros y esas cosas salió bastante bien. Estaba de acuerdo con que

leyeran a unos pocos anarquistas clásicos, Bakunin y Kropotkin por ejemplo (8), aprobados por el Decano, con la comprensión de que incluso el mejor de ellos proporcionaba “meros destellos” de las formas de una sociedad libre (Bookchin 1971: 79) consiguientemente contaba con ellos, pero eran trascendidos por el propio descubrimiento de los que hacen época del Decano, la ecología social/anarquismo social. Bookchin no se coloca sobre los hombros de los gigantes –más bien disfruta del sentimiento de tenerlos bajo sus pies– así que queda como el más enano de todos.

No debe haber tenido duda de que podía. Parecía no tener competencia intramural. Paul Goodman, “ el anarquista más ampliamente conocido” (De Leon 1978: 132), murió prematuramente. Intelectuales anar-quistas aristócratas británicos y canadienses como Herbert Read, Alex Comfort y George Woodcock se mezclaron con el mundo literario. Los viejos fundamentalistas de la lucha de clases como Sam Dolgoff y Albert Meltzer seguirán haciendo lo que están haciendo, lo que quiera que sea, y con su éxito habitual. “Nosotros nos mantenemos sobre los hombros de otros,” como el Decano generosamente permite (1982: Confesiones). El Decano Bookchin podría mantenerse sobre los hombros de los enanos también. La base es incluso más segura ahí.

Lo que el Decano no esperaba era que los anarquistas empezarán a aprender más allá de su plan de estudios y, peor aún, ocasionalmente a *pensar por sí mismos*, algo que – con toda honradez- nadie podía haber anticipado. Leyeron, por ejemplo, sobre la etnografía de las únicas sociedades –las así llamadas sociedades primitivas - que han sido sociedades anarquistas operativas a largo plazo. Leyeron sobre movimientos plebeyos, comunidades, e insurrecciones – Adanitas, Ranters, Diggers, Luditas, Shaysitas, Rabiosos, Carbonari, incluso piratas (por mencionar, para ser breve, sólo unos pocos ejemplos euro-americanos)- aparentemente fuera del esquema progresivo marxista-bookchinista. Echaron una

ojeada al dadá y al surrealismo. Leyeron a los situacionistas y a los pro-situs. Y, como anteriores generaciones de anarquistas, fueron receptivos a las corrientes del radicalismo cultural. Y en lugar de escuchar “música decente” (64 n. 37), a menudo prefirieron el punk rock de Pete Seeger y Utah Philips (“la música folk,” explicó, “constituye la expresión emocional, estética, y espiritual de un pueblo” [Bookchin 1996: 19]). Y normalmente su pelo era demasiado largo o demasiado corto. ¿Quién los envió por este camino tortuoso?

En algunos casos fue el “anarquismo de estilo propio” (1, 2,9) –este es uno de los argumentos favoritos de Bookchin- que escribió:

Los grafitis en las paredes de París –“Poder a la Imaginación,” “Prohibido prohibir,” “Vida sin tiempos muertos”[sic], “No trabajes nunca”- representan un análisis más detenido de estas fuentes [de inquietud revolucionaria en la sociedad moderna] que todos los tomos teóricos heredados del pasado. La insurrección reveló que estábamos en el fin de una vieja era y en el comienzo de una nueva. Hoy, las fuerzas motoras de la revolución, al menos en el mundo industrializado, no son simplemente la escasez y la necesidad material, sino también la calidad de la vida cotidiana, la demanda de la liberación de la experiencia, el intento de ganar el control sobre nuestro destino [énfasis en el original].

Esta no fue una revuelta solemne, un coup d’etat burocráticamente tramado y manipulado por un partido de “vanguardia;” fue ingeniosa, satírica, inventiva y creativa – y aquí descansa su fuerza, su capacidad para la inmensa auto-movilización, su capacidad de contagio.

El loco lumpen-bohemio que pergeñó este canto de alabanza al “‘éxtasis’ neo-situacionista”(26) es el prelapsario Murray Bookchin (1971: 249-250, 251). Estos son, en efecto,

eslóganes situacionistas. Algunos de nosotros los creímos entonces. Ahora él dice que estábamos equivocados, aunque no nos dice que él también lo estaba. ¿Por qué deberíamos creerle ahora?

La derecha dura republicana a la que pertenece Newt Gingrich junto con los intelectuales neo-conservadores (muchos de los últimos, como el Decano, de altos ingresos, antiguamente judíos ex-marxistas de Nueva York que acabaron como periodistas y/o académicos) critican el declive de la civilización occidental en los sesenta. Bookchin no puede hacerlo con credibilidad, ya que fue en los sesenta cuando se convirtió en anarquista, y construyó los fundamentos de su reputación como teórico. En sus años dorados, pisó muy cuidadosamente en este oscuro y sangriento suelo:

Por todas sus deficiencias, la contracultura anárquica durante parte de los frenéticos tempranos años sesenta fue a menudo intensamente política y usaba expresiones como deseo y éxtasis en términos eminentemente sociales, a menudo ridiculizando las tendencias personalistas de la generación Woodstock (9).

Por definición “los frenéticos tempranos años sesenta” son presumiblemente los años 1960-1964. Esta es la primera vez que he oído hablar de una “contracultura anárquica” durante la administración Kennedy. Como manifesté en - ¿qué? ¿los Cuerpos de Paz? ¿los Boinas Verdes? Y aunque hubo tendencias personalistas en los tempranos años sesenta, nadie anticipaba, y por lo tanto nadie se burlaba, de las específicas “tendencias personalistas de la generación Woodstock.” Tampoco Bookchin, ciertamente, que concluía prematuramente que “las predicciones marxianas de que la Contracultura se marchitaría en una confortable acomodación con el sistema han probado ser falsas” (1970: 60).

¿Qué hizo el Decano que-todo-lo-ve para combatir estas nefarias corrientes durante los 20 años que estuvieron infectando el anarquismo? Nada. Tenía mejores cosas que hacer que venir al rescate de la ideología anarquista que él considera la mejor y última esperanza para la humanidad. Por un lado, estaba consolidando su tentadora carrera académica; por otro, estaba jugando su papel en la hegemonía ideológica sobre el movimiento verde. ¿Se suponía que teníamos que quedarnos esperándole?

Algunos han intentado efectivamente implementar la directiva del Decano para formular “un programa coherente” y “una organización revolucionaria para proveer de dirección a las masas descontentas que la sociedad contemporánea está creando” (1). Nótese que Bookchin demanda *una* organización, aunque no dice si quiere una CNT americana, una FAI americana, o una simbiosis americana de ambas como en España, con consecuencias menos positivas (Bookchin 1994: 20-25; cf. Bradenas 1953).

Durante las recientes décadas de decadencia, el Decano tuvo bastantes oportunidades para participar en esta importante tarea. Él afirma que sus padres fueron Wobblies (miembros de Industrial Workers of the World, IWW) (2-3) – me pregunto que pensarían cuando se hizo comunista.- pero no se unió a los Obreros Industriales del Mundo que aún, de algún modo, existen. A finales de los setenta, algunos anarquistas defensores de la lucha de clases fundaron la Federación Anarquista Comunista (ACF), que se colapsó agriamente después de unos pocos años. El Decano no se unió. Una facción de la ACF fundó la sindicalista Alianza de Solidaridad Obrera; Bookchin tampoco se unió a ella. Y finalmente, en los últimos pocos años en que el periódico de acción directa *Amor y Rabia* decidió apoyar a los grupos en el núcleo de una organización anarquista nacional. Una vez más, Bookchin permaneció apartado.

¿Por qué? Sin duda todas estas organizaciones se quedaban cortas para sus exigencias, pero como dice mi madre, “¿qué quieres, un huevo en tu cerveza?” La CNT y la FAI eran también imperfectas. Todo es imperfecto. Si tu crítica fundamental de los anarquistas norteamericanos contemporáneos es que han fallado en unirse en una federación continental, seguramente deberías haberles dicho hace mucho tiempo que eso era lo que tenían que hacer, y cómo debían hacerlo. La implicación de un militante tan distinguido como Bookchin podría haber dado energía a una organización que, por otra parte podría parecer una secta de pendencieros, estúpidos y holgazanes, quizá porque, siempre y en cada ocasión, es una secta de pendencieros, estúpidos y holgazanes.

La única posible justificación es que – para hacer justicia al Decano (¡y esto es exactamente lo que quiero hacer!)- él establecía dos requisitos, no sólo uno. Una organización directiva, si – pero con “un programa coherente.” Con el tiempo que le dejaban sus responsabilidades administrativas y académicas (y el circuito de conferencias) el Decano se ha consagrado a proveer este programa coherente. Sin duda que Bookchin puede organizar a las masas (debe tener mucha práctica, y seguramente tuvo gran éxito en sus días marxistas-leninistas). Lo mismo ocurre con los otros camaradas – pero ningún otro camarada puede preparar un programa coherente en la manera en que Bookchin puede. Es por esta razón que la división del trabajo prevalece. Camaradas menos talentosos harían el trabajo organizacional penoso, dejando libre al Decano Bookchin para teorizar. Es un ejemplo de lo que los economistas capitalistas llaman la Ley de Ventaja Comparativa. Todo aquello que los kropotkinistas-bookchinistas hablan acerca de la rotación de tareas, o de acabar con la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual – ya habrá tiempo para ello *después* de la Revolución.

Los folletos del Decano truenan (de una manera quejumbrosa) que “el anarquismo está en un punto decisivo en su larga y turbulenta historia” (1). ¿Cuándo no lo estuvo? A su tradicional manera sofisticada, el Decano ofrece una respuesta a esta pregunta sin sentido de su propia invención. “En el momento en que la desconfianza hacia el estado ha alcanzado extraordinarias proporciones en muchos países,” etc., etc., “el fracaso de los anarquistas – o, al menos, de muchos anarquistas personales – para alcanzar un cuerpo de partidarios potencialmente grande” es debido, no enteramente por supuesto, pero “en no pequeña medida, a los cambios que han ocurrido en muchos anarquistas en las dos últimas décadas... [ellos] han rendido lentamente el cuerpo social de las ideas anarquistas al predominante personalismo Yuppie y New Age que marca esta decadente y aburguesada época”(1).

Esta es una curiosa pretensión. El anarquismo es impopular, no porque se oponga a las modas ideológicas populares, ¿entonces por qué las abraza? ¿Es impopular porque es popular? Pero esta no es la primera vez que me topo con esta obvia idiotez (Black & Gunderloy 1992)

Siguiendo la simple lógica (cosa que el Decano Bookchin hace), las asunciones empíricas del Decano son ridículas. El anarquismo en Norteamérica no está “en retirada” (59), ha aumentado dramáticamente en los últimos veinte años. El Decano ha tenido poco que ver con esto. Es el izquierdismo lo que está en retirada. Que este crecimiento del anarquismo haya coincidido con el eclipse del anarco-izquierdismo ortodoxo por formas más interesantes de anarquismo no prueba de forma concluyente que las anarquías heterodoxas sean el sector creciente, pero seguramente tengamos que mirar por ese lado. Por ejemplo, la publicación anarquista con mayor circulación, *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, está en la lista de enemigos de Bookchin (39, 50).

En cuanto a la suposición de que “el personalismo Yuppie y New Age” es “omnipresente” en nuestra “época decadente y aburguesada,” esto dice más sobre el Decano Bookchin y sus compañías que sobre la sociedad contemporánea. Si eres un académico de clase media alta en un opulento enclave izquierdista como Burlington o Berkeley, bien puedes creer esto, pero generalizar estas impresiones con la sociedad en general es injustificado y narcisista (“personalista,” más bien). América (o Canada) es aún mucho más como Main Street que como Marin County. Si el Decano cree realmente que la banda de mocosos estudiantes de su ashram Burlington son representativos de la juventud norteamericana, es que no sale mucho de casa.

Reprendiendo a “los Yuppies” por su auto-idulgencia, algo que Bookchin lleva hasta el punto de la obsesión (1 & adelante), no desafía la opinión popular mediatizada, *alcahuetea* con ello. Como es habitual en los progresistas, Bookchin está detrás de los tiempos. No sólo han acabado los sesenta, como él finalmente ha descubierto, sino también los setenta y los ochenta. La Vieja Izquierda que Bookchin recuerda con nostalgia, a la que llama la Izquierda Que Fue (66-86), exalta la disciplina, el sacrificio, el trabajo duro, la monogamia, el progreso tecnológico, la heterosexualidad, el moralismo, un sobrio y ordenado, si no completamente puritano, estilo de vida, y la subordinación de lo personal (“egoísmo”) al interés de la causa y el grupo (sea el partido, la unión o el grupo de afinidad):

El puritanismo y el trabajo ético de la izquierda tradicional proviene de una de las más poderosas fuerzas que se opone a la revolución actualmente – la capacidad del ambiente burgués para infiltrarse en el armazón revolucionario. Los orígenes de este poder descansan en la naturaleza cómoda del hombre bajo el capitalismo, una cualidad que es casi

automáticamente trasladada al grupo organizado – y que el grupo, a su vez, refuerza en sus miembros.

Este pasaje podría haber sido escrito por Jacques Camatte, cuyo ensayo “Sobre la Organización” ha ejercido una influencia anti-organizacional en muchos de nosotros los “anarquistas personales” (Camatte 1995: 19-32). Ahora el lector ha entrado en mi juego (uno de ellos, en cualquier caso): el autor arriba citado es una vez más Bookchin el Joven (1971: 47; cf. Bookchin: ch. 11). De nuevo:

En sus demandas de tribalismo, sexualidad libre, comunidad, apoyo mutuo, experiencia extática, y una ecología equilibrada, la Contracultura prefigura, sin embargo incipientemente, un comunismo gozoso y una sociedad sin clases, liberada de las trabas de la jerarquía y la dominación, una sociedad que trascendería las divisiones históricas entre pueblo y ciudad, individuo y sociedad, mente y cuerpo (Bookchin 1970: 59)

Los valores de Bookchin el Viejo, en contraste, son precisamente los de la Nueva Derecha y los neo-conservadores que han establecido la política corriente y las agendas ideológicas del país – no los New Age cabezas de chorlito que Bookchin puede encontrar en el jacuzzi del congresista socialista de Vermont, Bernie Saunders.

“Yuppie” es, en los labios del Decano, un epíteto mal escogido. Es (no lo olvidemos) un neologismo un semi-acrónimo para “jóvenes profesionales urbanos.” ¿A qué aspectos de esta coyuntura hace alusión el Decano Bookchin? ¿Al urbanismo? Bookchin es el apóstol del urbanismo (1987): el cree que “alguna clase de comunidad urbana es no sólo el medio ambiente de la humanidad: es su destino” (1974:2). ¿Al profesionalismo? Un profesor/burócrata como Bookchin es un profesional. La alta tecnología que Bookchin pretende que dé

paso al anarquismo post-escasez (1971: 83-135; 1989: 196) es la invención de profesionales y el sueño febril de tecnoyuppies. Así que si el Decano Bookchin, un *viejo* profesional urbano, desprecia a los jóvenes profesionales urbanos, ¿Cuál es la razón por la que los odia tanto? Por un proceso de eliminación, no puede ser porque sean urbanos y no puede ser porque sean profesionales. Debe ser porque son *jóvenes*, y el Decano no lo es. Efectivamente, muchos de ellos no son tan jóvenes – muchos son baby boomers llegando a la mediana edad – pero para un Viejo Gruñón de 75 años como el Decano Bookchin, ser joven es razón suficiente para el resentimiento. Pero no es culpa suya, después de todo, que muchos de ellos vayan a vivir cuando Murray Bookchin esté muerto y olvidado.

Y una cosa más. Ahora que sabemos por qué los anarquistas heréticos han “fracasado en alcanzar un potencialmente enorme cuerpo de partidarios,” ¿cuál es la excusa? Uno de sus editores lo llama “el escritor anarquista más prolífico” (Ehrlich 1996: 384). (Aunque aún tiene que producir más que Paul Goodman, quien “produjo un gran caudal de libros que contenían su enorme producción de artículos y discursos” (Walter 1972: 157) y será probablemente pronto sobrepasado por Hakim Bey – de lejos mejor escritor- lo cual puede que sea la causa del insensato odio del Decano a Bey.- Así que la verdad está ahí fuera. ¿Dónde, después de todos estos años, están las masas de Bookchin?

El vocabulario de insultos del Decano evoca lo que él llama la Izquierda Que Fue (66) pero apenas evoca el cariño que siente por ella. Sus epítetos para los anarquistas no ortodoxos son los epítetos stalinistas estandard para todos los anarquistas. Critica la “decadencia” anarquista una y otra vez, para lo cual a menudo añade denuncias abstractas de tendencias “burguesas” o “pequeñoburguesas.” “Decadencia” es un epíteto usado tan indiscriminadamente que se han elaborado apasionados argumentos para retirarlo del discurso responsable (Gilman 1975). Incluso sin ir demasiado lejos,

innegablemente “‘decadente’ como un término usado como insulto político y social tiene un generoso rango de aplicaciones,” especialmente empleado por marxistas y fascistas (Adams 1983: 1).

Hablar de las denuncias del Decano de *le bourgeois* como “abstractas” es mi manera característicamente cortés de indicar que justamente él entre toda la gente debería escoger sus palabras con más cuidado. Digo “abstractas” porque si un decano de colegio no es un miembro de la burguesía, nadie lo es. Bookchin seguramente tiene más altos ingresos que cualquiera de sus objetivos. El Decano Bookchin ha estado utilizando la palabra en un sentido subjetivo, moralista y crítico que no está distinguiendo.

Nunca se utiliza para molestar al Decano que “muchos militantes radicales tienden a proceder del relativamente opulento estrato social” (Bookchin 1971: 25) – como sus estudiantes discípulos aún hacen. ¿Quién puede permitirse el lujo de sentarse a sus pies? Durante 1996-1997, los dos programas master semestrales de Ecología Social costaron 10.578 dolares (Goddard College 1996). En aquel momento él consideraba una “brecha histórica” el hecho de que fue “la relativamente opulenta clase media blanca joven” la que creó la potencialmente revolucionaria Contracultura (Bookchin 1970: 54-55).

Posiblemente nadie pueda pronunciarse con alguna seguridad sobre la posición social en general de los anarquistas norteamericanos de nuestros días, y mucho menos sobre la posición social de los “individualistas,” bookchinistas, etc. (Aunque mi impresión es que muchos anarco-sindicalistas son universitarios y ninguno de ellos es obrero de una fábrica. El trabajo es mucho más fácil glorificarlo que realizarlo.) Tampoco le molesta al Decano que casi las únicas luminarias incondicionalmente admitidas en su panteón anarquista, Bakunin y Kropotkin, fueron aristócratas.

El cebo de las clases es evidentemente un arma que debe ser empleada con fino discernimiento.

Para Bookchin, como para los stalinistas, la clase no es una categoría de análisis, sino un argot para insultar. Tiempo atrás él desechó la “obreritis” como “*reaccionaria hasta la médula*” vacía de contenido por la descomposición trans-clase de la sociedad contemporánea (1971: 186-187). Tan completamente desaparecieron las clases de la ideología de Bookchin que en una crítica de sus disparatados libros (Bookchin 1987) se exclamaba que “es lo que falta por completo lo que hace este libro definitivamente patético. En ninguna parte muestra los defectos fundamentales de la vida moderna, que son el asalariado y la mercancía” (Zerzan 1994: 166). Así, recupera los vetustos epítetos marxistas – “burgués,” “pequeño-burgués” y “lumpen” – pero sin la pretensión de que éstos tengan, para él, contenido social real. De otra manera, ¿cómo podría aplicar todas estas palabras a la misma gente? En sus relaciones con los medios de producción (o la ausencia de ellas), los anarquistas personales no pueden ser a la vez burgueses y lumpens. ¿Y qué probabilidades hay de que de estos “miles de anarquistas personales”(1), ninguno sea un proletario?

Donde Bookchin acusa a los anarquistas rivales de individualismo y liberalismo, los stalinistas acusan a todos los anarquistas de lo mismo. Por ejemplo, un colaborador del *Monthly Review* se refería al bookchinismo como “una tosca forma de anarquismo individualista” (Bookchin 1971: 225)! En otras palabras:

... el capitalismo promueve el egotismo, no la individualidad o el “individualismo.” ... El término individualismo burgués, “un epíteto ampliamente utilizado hoy contra los elementos libertarios, refleja hasta que punto la ideología burguesa permea el proyecto socialista -

- estas palabras son, por supuesto, de Bookchin el Joven (1971: 284). Que el Decano recupere estas porquerías stalinistas en su chochez refleja hasta que punto la ideología burguesa permea *su* proyecto. Fanáticamente devoto del urbanismo, el Decano está siendo obsequioso, no crítico, cuando escribe que “la satisfacción de la individualidad y el intelecto fue el privilegio histórico del habitante urbano o de los individuos influenciados por la vida urbana” (1974: 1). La individualidad no es tan mala después de todo, siempre que sea en *sus* términos. En cuanto a “decadencia” es una palabra eminentemente burguesa. Por ahora la palabra ha perdido el significado concreto que tuvo. Llamar a los anarquistas post-izquierda “decadentes” es la manera del Decano Bookchin de dar salida a su envidia y como Nietzsche diría, al *ressentiment* que no les causan las hemorroides, las auditorías fiscales, o que esté lloviendo en su desfile del 1 de mayo.

Capítulo 2: ¿Qué es el anarquismo individualista?

El Decano Bookchin afirma que hay una “tensión” eternamente recurrente dentro del anarquismo entre lo individual y lo social (4). Como esto no es más que el rompecabezas principal de la filosofía política occidental, el Decano no es para nada original ni – más importante aún – ha identificado específicamente una tensión anarquista. Él identifica las antítesis dentro del anarquismo como “dos tendencias básicamente contradictorias: una personalista tendencia a la *autonomía* individual y una tendencia colectivista hacia la *libertad* social” (4). Este es el “abismo insuperable” al que se refiere el título de su libro.

Si el Decano está en lo cierto –esa autonomía individual y esa liberación social no sólo están en tensión sino que son *básicamente contradictorias* – entonces la anarquía es imposible, como los anti-anarquistas han mantenido siempre. Aquí Bookchin rechaza como fuera de alcance lo que solía defender, “una sociedad que trascendería las divisiones históricas entre... el individuo y la sociedad” (1970: 59).

Pero no todos nosotros mantenemos su fatalismo conservador. Nosotros también tenemos nuestras aprehensiones y nuestros momentos de desesperación. Pero rendirse a ellos enteramente (no condeno a nadie por hacerlo, si tiene razones honestas) es renunciar a cualquier afiliación con el anarquismo. El Decano no quiere pescar, y tampoco preparará el cebo. No va a cagar pero tampoco se levantará del váter.

Algunos de aquellos con impecables credenciales aprobadas por Bookchin, como Kropotkin, tenían una visión más tolerante sobre este genuinamente trágico dilema:

El comunismo anarquista mantiene que la más valiosa de todas las conquistas – la libertad individual – que además la extiende y le da una base sólida – la libertad económica

– sin la cual la libertad política es una ilusión; no pide al individuo que ha rechazado a dios, al tirano universal, al dios rey, y al dios parlamento, que se dé un dios más terrible que cualquiera de los precedentes – el dios comunidad, o que abdique sobre su altar su independencia, su voluntad y sus gustos para renovar el voto de ascetismo que antiguamente hizo ante el dios crucificado. El comunismo anarquista dice, al contrario, “¡Ninguna sociedad es libre mientras el individuo no lo sea!” (Kropotkin 1890: 14-15)

Bookchin es el verdadero sacerdote de lo que Kropotkin llama “el dios comunidad,” “más terrible que cualquiera de los precedentes,” el más vicioso y opresivo de todos los dioses.

“La libertad social” es como el “libre mercado” en el sentido en que la mencionada libertad es metafórica. No tiene sentido atribuir libertad a sistemas de interacción conductual, incluso a sistemas feedback, ya que carecen de las cualidades necesariamente individuales de conciencia e intención. Es como decir que un hormiguero o el sistema solar o el termostato es libre. ¿Libre de qué y para qué? ¿Cómo puede una sociedad o un mercado ser libre si los individuos no son autónomos?

Si asignamos *algún* valor a la autonomía individual, lógicamente hay sólo dos posibilidades para existir, y mucho menos prosperar, en la sociedad (contrariamente a lo que dice el Decano [58], ni siquiera Max Stirner pensaba que fuera posible vivir fuera de la sociedad [1995: 161, 271-277].) El primero es un compromiso: el liberalismo. El individuo cambia parte de su precaria libertad natural por la protección de la sociedad, y también por las oportunidades prácticas para avanzar en sus intereses sólo posibles en un estado social. Esta fue la posición de Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith y William Blackstone. En la esfera pública, libertad

significa democracia. En la esfera privada, significa derechos individuales.

La segunda resolución de este problema, la esencial, es el anarquismo. El anarquismo rechaza la dicotomía como falsa – tal vez no sea falsa tal como la sociedad existente está constituida, pero es falsa en su supuesta fatalidad. En una sociedad anarquista el individuo gana libertad, no a expensas de otros, sino en cooperación con ellos. Una persona que cree que esta condición – la anarquía – es posible y deseable es llamado anarquista. Una persona que cree que no es posible ni deseable es un estatista.

Como no tendré dificultad en demostrar más adelante, ocurre que el Decano mismo no es un anarquista, sino meramente, en su propia terminología, un “anarquista personal.” Pero esta no es razón para que aquellos de nosotros que (aunque poco entusiastamente, si puedo hablar por mí mismo) si *son* anarquistas no presten atención a su crítica. Desde George Bernard Shaw hasta Guy Debord, anti-anarquistas que se tomaron el anarquismo seriamente, han proporcionado críticas cruciales que los anarquistas fueron incapaces o reacios de construir por sí mismos. Desafortunadamente, Bookchin no es uno de ellos.

Lo que es más destacable de la postura del Decano Bookchin como Defensor de la Fe, aparte del hecho de que él no la comparta, es a cuantos de los Padres de la Iglesia (y Madres) ha excomulgado como “individualistas.” Predeciblemente, William Godwin (5), Max Stirner (7, 11) y Benjamin Tucker (8) son sumariamente catalogados como individualistas, aunque esa dureza hace justicia a la riqueza de su perspicacia y a su relevancia para *cualquier* anarquismo. (Aunque incluso Kropotkin sabía que Godwin defendía el comunismo en la primera edición de su *Justicia Política*, “suavizando” lo que vio en las ediciones posteriores [Kropotkin 1895; 238], y el anarco-sindicalista Rudolf Rocker sabía que Godwin “era

realmente el fundador del anarquismo comunista posterior” [1947: 7].) 1

Pero este es sólo el principio de la purga. El Decano condena incluso a Proudhon como individualista (5), aunque por otra parte paga tributo al “énfasis de Proudhon en el federalismo [que] aún disfruta de considerable validez” (Bookchin 1996: 24). Que Bookchin diga que algo de un anarquista clásico aún disfruta de considerable validez, es su manera de decir que algo le habrá birlado. El federalismo de Proudhon de los últimos años (1979) es virtualmente idéntico a lo que Bookchin llama “confederación de municipios descentralizados” (60) Lo que equivale a decir que en sus años finales Proudhon no era anarquista, lo cual no soy el único en hacer notar (Steven 1984). En realidad, el Decano casi lo admite también (Bookchin 1977: 21).

El Decano afirma que la prominente anarquista española Federica Montseny era una “stirnerita” [sic] en teoría si no en la práctica (8). En su *Los Anarquistas Españoles* ella es “una de las luminarias de la FAI” (Bookchin 1977: 243). La FAI fue una “sociedad secreta anarco-comunista de vanguardia (la palabra es de Bookchin) (Bookchin 1994: 21-22; cf. Brademas 1953).

Incluso Emma Goldman está bajo sospecha. Aunque fue una anarco-comunista declarada, ostentó una inhabilitadora afinidad con Nietzsche (8), y fue, después de todo, “sin duda la pensadora más capaz del panteón libertario” (13). Bookchin tiene un desprecio masculino hacia las mujeres anarquistas como Emma Goldman, Federica Montseny y L. Susan Brown. Sólo su modestia innata no impide al Decano decir que es la pensadora más competente del panteón libertario, pero de nuevo entonces, ¿quién, habiéndola leído, necesita que se le diga?

A Paul Goodman, un “anarquista comunista” (Stafford 1972: 112), Bookchin lo llama “anarquista esencialmente individualista” (12), aunque Goodman era *esencialmente* un humanista urbano, anarco-colectivista (Goodman & Goodman

1961: ch. 6 & 220; cf. Stafford 1972: 112-113) del cual Bookchin ha hurtado muchas ideas sin admitirlo. Nótese, por ejemplo, la destacable ausencia de cualquier referencia al por entonces fallecido Goodman en el libro de Bookchin *Los Límites de la Ciudad* (1974) o *El desarrollo de la Urbanización y el Declive de la Ciudadanía* (1987), aunque deslizó el nombre en *Crisis en Nuestras Ciudades* (Herber 1965: 177) en un tiempo en el que Goodman estaba en su plenitud mientras que el futuro Decano estaba tan lejos de prever su propia celebridad que escribía bajo seudónimo. Pronto deseará haber escrito *esta* basura bajo seudónimo.

Los anarquistas “individualistas” en su sentido original – como Max Stirner y John Henry Mackay – nunca fueron muy numerosos, como Bookchin observa con demasiada satisfacción (6-8). Y siempre fueron pocos y lejanos entre sí, por extraño que parezca, en la decadente y burguesa Norteamérica, supuestamente su caldo de cultivo. Stirner no se identificaba a sí mismo como anarquista, probablemente porque el único (en verdad el primero) anarquista “personal” en 1840 cuando él escribía era Proudhon, para quien el moralismo, como Stirner indicó, sirvió como sustituto de la religión (*ibid.*: 46) – como lo ha sido para el Decano. Los pocos individuos que en el pasado se consideraron stirneristas se han considerado, sin embargo, a sí mismos anarquistas, como el guerrillero Italiano Renzo Novatore (Black & Parfrey 1989: 92-93).

Es importante mencionar – porque demasiada gente que agita su nombre nunca lo ha leído – que Stirner no tenía un programa social o económico de ninguna clase. Él no era más pro-capitalista que pro-comunista, aunque marxistas como Marx, Engels y Bookchin le han castigado rutinaria y neciamente como un apologista del capitalismo. Stirner no operaba a ese nivel. Él arriesgó una reivindicación, la reivindicación más radical posible, del individuo contra todas las ideologías y abstracciones que, proponiendo liberarnos en

general y en abstracto, deja lo individual y lo personal, como siempre subordinado en la práctica: “En principio... Stirner creó una *utopista visión de individualidad* que marcó un nuevo punto de partida para la afirmación de la personalidad en un mundo cada vez más impersonal” (Bookchin 1982: 159). Desde la perspectiva de Stirner –que hasta cierto punto es la mía– ideologías como liberalismo, humanismo, marxismo, sindicalismo, y bookchinismo tienen demasiado en común (cf. Black 1994: 221-222).

Ninguno de los que el Decano denuncia como “stirneritas,” ni Michael William (50), ni Hakim Bey (23) es stirnerista si esto implica que defiendan el egoísmo amoral y que sean indiferentes o enteramente agnósticos sobre las formaciones sociales y económicas. Ambos obviamente asumen como axiomática la necesidad de una matriz social para la eflorescencia individual. Lo que los distingue, en más de un sentido, del Decano, es su apreciación de la ruptura epistémica en el pensamiento burgués forjado por los gustos de Stirner y Nietzsche:

Un sentido de incompletitud frecuente la filosofía occidental después de la muerte de Hegel y explica mucho del trabajo de Kierkegaard, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche, los surrealistas y los existencialistas contemporáneos. Para los marxianos, desechar meramente este desarrollo post-hegeliano como “ideología burguesa” es desechar el problema mismo.

Lo has adivinado: es Bookchin el Joven de nuevo (1971: 276). Para Bookchin desechar este desarrollo post-hegeliano como “ideología burguesa” es desechar el problema mismo.

En un más reciente, aunque estrecho sentido, “individualismo” designa aquello que combina el rechazo del gobierno con la adhesión a un ilimitado sistema de mercado basado en el *laissez-faire*. Tales ideólogos existen, pero

Bookchin nunca menciona un ejemplo contemporáneo, aunque no puede ser que ignore su existencia, ya que hizo uso de uno de sus editores, Free Life Books (Bookchin 1977). El contacto importante que he tenido con algunos de ellos a través de los años, me ha persuadido de que muchos anarco-capitalistas son sinceros en su anarquismo, aunque estoy tan seguro de que el anarco-capitalismo es en sí mismo contradictorio como de que el anarco-sindicalismo también lo es. A diferencia del Decano, en ocasiones he hecho esfuerzos por refutar a estos libertarios (Black 1986: 141-148; Black 1992: 43-62). Pero el punto es que *nadie* a quien el Decano tome como objetivo en este rollo es a no ser mediante un esfuerzo de imaginación (que él no tiene) un anarquista “individualista” en el habitual sentido contemporáneo del término. Él ni siquiera ha afirmado nunca que cualquiera de ellos lo sea.

El Decano hace la bizarra alegación de que aquellos que llama anarquistas personales, decadentes sucesores de los anarquistas individualistas, reclaman (las comillas son suyas) sus “derechos soberanos” (12):

Su pedigrí ideológico es básicamente liberal, basado en el mito de la plena autonomía individual que reclama la auto-soberanía validada por “derechos naturales” axiomáticos, “valor intrínseco,” o, a un nivel más sofisticado, un intuición ego trascendental kantiano que es generador de toda la realidad conocida (11).

Una digresión sobre, a falta de una palabra mejor, la ética sobre los signos de puntuación. “Las comillas,” escribió Theodor Adorno,

... deben ser rechazadas como un artificio irónico. Porque estas eximen al escritor del espíritu cuya demanda es inherente a la ironía, y violan el verdadero concepto de

ironía separandolo del asunto tratado , presentando un juicio predeterminado sobre el tema. Las abundantes comillas irónicas en Marx y Engels son las sombras de los métodos totalitarios usados de antemano en sus escritos, cuya intención fue la opuesta: el origen de lo que Karl Kraus llamó Moskauderwelsch (doble sentido, de Moskau, Moscú, y Kauderwelsch, jerga o doble sentido). La indiferencia hacia la expresión lingüística mostrada en la delegación mecánica de intención a un cliché tipográfico despiertan la sospecha de que la verdadera dialéctica que constituye el contenido de la teoría ha sido llevada a un descanso y el objeto ha sido asimilado a ella desde arriba, sin negociación. Donde hay algo que necesita ser dicho, la indiferencia hacia la forma literaria casi siempre indica dogmatización del contenido. El veredicto ciego de las comillas es su gesto gráfico (Adorno 1990: 303).

Como un académico en ejercicio, el Decano es presumiblemente consciente de que en el discurso erudito –y seguramente su ensayo magistral lo es– las comillas identifican *citas*, no obstante sus 45 notas a pie de página no hacen referencia a cualquier uso de estas expresiones por nadie. Esto es porque no existen citas. Los así llamados anarquistas personales (lo que significa no-bookchinistas) normalmente no piensan o escriben de esta manera. Ellos tienden a no buscar la forma más correcta de hablar sino que buscan la mejor forma de decir algo ideológico o confuso lo más honesta y directamente posible.

Mediante esta torpe tergiversación, el Decano inadvertidamente expone su original mala interpretación de los así llamados anarquistas individualistas. Max Stirner era un egoísta amoral o individualista, Godwin y Proudhon fueron, si es que fueron individualistas siquiera, individualistas moralistas preocupados por lo que ellos llamaron justicia. Lysander Spooner fue un ejemplo de moralista anarquista

comunista defensor de los derechos naturales. Pero cuando el prominente individualista Benjamin Tucker revisó el egoísmo stirnerista en el siglo diecinueve, dividió a los individualistas americanos. (Esto, tanto como la competición de los colectivistas atribuida por Bookchin (6-7), ocasionó el declive de esta tendencia.) Aunque hubo excepciones, los individualistas moralistas de los derechos naturales – muchos de ellos lo fueron – normalmente acabaron como defensores del libre mercado capitalista. Aquellos atraídos por la posición amoral, egoísta o (si quieres) “stirnerista” necesariamente comparten con Stirner un completo rechazo al moralismo, que es lo que Stirner, y Nietzsche después de él, refutaron como un punto de vista defendible. Pero no exhibieron más interés que Stirner en el *laissez-faire* económico. El capitalismo, como Max Weber advirtió, tiene su propio moralismo, a menudo si no siempre expresado como “ética protestante.” Los egoístas/amoralistas y los defensores del libre-mercado derecho-naturalistas partían precisamente de este punto. Los egoístas/amoralistas *han* influido algo en los “anarquistas personales,” los derecho-naturalistas no lo han hecho.

Por ejemplo, tomemos a L. Susan Brown (¡por favor! – no, sólo bromeaba), quien ha intentado, según el Decano, “articular y elaborar un anarquismo básicamente individualista, aunque reteniendo algunas filiaciones con el anarco-comunismo” (13). En una nota a pie de página es más cándido: “El vago compromiso de Brown con el anarco-comunismo parece derivar de su propia preferencia antes que de su análisis” (62). En otras palabras, es posible que razone bien pero sólo es una dama bobalicona, como Emma Goldman. Con *creer* en el anarco-comunismo no es suficiente para absolverte del pecado de individualismo. Tienes que emitir también un “análisis” políticamente correcto y anti-individualista. Me asombra cuantos makhnovistas, y cuantos españoles que hicieron una lucha insurreccional por el *comunismo libertario** (en castellano en el original) habrían

superado el examen final que nuestro pedante les asignaría para probar su “análisis.” Tengo una pequeña idea de como hubieran recibido tan insolente inquisición. Como post-situacionista que soy, estoy lejos de asegurar que “la revolución no será televisada,” pero estoy bastante seguro de que no estaré en el examen final, no si el maestro sabe lo que le conviene. Como Marx tan acertadamente dijo, el educador mismo necesita educación. Y como Diogenes dijo, ¿Por qué no azotar al maestro cuando el estudiante se porta mal?

El Decano nos ha traído “hasta ahora” (como diría Mark Twain) el ejercicio puritano conocido en Nueva Inglaterra como “relación de fe.” Para unirse a la Iglesia Congregacional, el aspirante no sólo tenía que afirmar todos y cada uno de los dogmas del calvinismo, tenía que demostrar que había caminado a través de una estandarizada secuencia de experiencias espirituales. (Alcohólicos Anónimos es el único culto protestante que aún impone este requisito.) Muchos creyentes nunca llegaron tan lejos. Lo que el Decano describe como un “análisis” inadecuado es bastante obvio: cualquier análisis que no sea el bookchinista no es un análisis. El “desprecio por la teoría” que él adscribe al anarquismo “individualista” (11) es realmente desprecio, o más bien indiferencia por *su* teoría. Hoy en día, el anarco-comunismo o es bookchinismo o no es nada –según Bookchin (60).

Nos guste o no –personalmente (y “personalistamente”), me gusta– hay una irreductible dimensión individualista en el anarquismo, incluso en el anarquismo social, como L. Susan Brown apunta heréticamente (1993: ch. 1). De acuerdo con Kropotkin, el anarco-comunismo dice que “¡Ninguna sociedad es libre si el individuo no lo es!” (1890: 15). Si esto suena como si el anarquismo tuviera, como el Decano diría, “filiaciones” con el liberalismo es porque el anarquismo tiene filiaciones con el liberalismo. ¿Qué otra cosa podría querer decir el Decano cuando escribe que el anarquismo social está “hecho de diferente materia” que el anarquismo personal y es

“heredero de la tradición de la Ilustración” (56)? Como el anarco-sindicalista Rudolf Rocker escribió (y estaba solamente resumiendo lo obvio):

En el anarquismo moderno tenemos la confluencia de las dos grandes corrientes que durante y desde la Revolución Francesa han encontrado su expresión característica en la vida intelectual de Europa : socialismo y liberalismo...

El anarquismo tiene en común con el liberalismo la idea de que la felicidad y la prosperidad del individuo debe ser la norma en todos los asuntos sociales. Y, en común con los grandes representantes del pensamiento liberal, tiene también la idea de limitar las funciones del gobierno al mínimo. Sus defensores han llevado este pensamiento a sus últimas consecuencias lógicas, y desean eliminar toda institución de poder político de la vida de la sociedad (1947: 16, 18-19).

Si no hubiese visto estas palabras antes, el Decano podría haber tomado alguno de estos pasajes como citado por Brown (1993: 110). Naturalmente él preferirá desacreditar a Brown, una oscura joven académica (Jarach 1996), que al ilustre anarquista Rocker. Bookchin es un matón de patio de colegio que no pegaría a una chica con gafas, pero tampoco se atrevería a meterse con Rudolf.

Nadie escoge a sus antepasados. Racionalmente, nadie debería avergonzarse de ellos. Castigar a los hijos por los pecados de los padres, incluso hasta la cuarta generación (Éxodo 34: 7) – como el Decano hace, hasta la fecha – concuerda con el racionalismo de la Ilustración que él reclama como *su* antepasado (21, 56).

La Izquierda Que Fue provee a la original política de Bookchin, el marxismo-leninismo, de una musculosa praxis polémica y un vocabulario versátil de insultos. Ya he llamado la atención a uno de estos gambitos, la denigración usando las

comillas. Sus “filiaciones” incluyen La Enfermedad Infantil del Izquierdismo en el comunismo de Lenin (1940) e incontables textos de Marx y Engels, como Adorno (1990) advirtió. John Zerzan, revisando a Bookchin (1987), advirtió la forma en que el Decano abusa de las comillas: “Otro ardid es ignorar la historia real de la vida urbana, como si fuera ilusoria; él recurre a veces a términos como representantes “electos”, “votantes” y “contribuyentes” entre comillas, pensando que los términos, de alguna manera, no se corresponden con la realidad” (Zerzan 1994: 165). Como para confirmar que es incorregible, Bookchin se refiere a esta reseña, no como reseña, sino como “reseña” (59). Bookchin está haciendo lo mismo desde hace 40 años cuando en el primer capítulo de *Los Límites de la Ciudad* (1974: ix) escribió: Tenochtitlan fue la “capital,” no la capital, del urbano, imperialista y caníbal imperio azteca (*ibid.*: 7, 9).

Bookchin no sólo no sabe cuando callar. Habiendo reprendido a los individualistas como liberales, ¡se da la vuelta e insinúa que son fascistas! Críticos de la tecnología industrial (especialmente, George Bradford de *Fifth Estate*) que argumentan que ésta determina, así como es determinada, por la organización social, están, según el Decano, “profundamente enraizados en el romanticismo conservador alemán del siglo diecinueve” que “alimentó la ideología Nacional Socialista, aunque los nazis honraron la ideología antitecnológica por su transgresión” (29). Esto podría ser una versión sofisticada de la culpabilidad por asociación si fuera más sofisticada. El Decano no se preocupa ni siquiera de identificar a estos “conservadores alemanes” románticos –no los ha leído, así que probablemente no podría citarlos– y mucho menos de sustanciar su improbable influencia en los anarquistas “personales” contemporáneos. Como retro-izquierdista que es, Bookchin debe suponer que poner entre paréntesis las palabras de odio “conservador” y “alemán” es un directo a la mandíbula del que nadie puede

recuperarse. Una página después (30), admite que “no hay evidencia de que Bradford esté familiarizado con Heidegger o Jünger,” los intelectuales alemanes del siglo veinte que él *j'accuses* como portadores de la ideología conservadora romántica alemana.

El McCarthismo es la estrategia política de la culpabilidad por asociación. Si conoces a un comunista, o si conoces a alguien que conoce a alguien que es comunista, presumiblemente *tú* eres un comunista y tendrás que defenderte de esta acusación, preferiblemente delatando a alguien. El ex-comunista Bookchin ha superado al senador McCarthy. El senador pretendía que la asociación era evidencia de culpabilidad. El Decano afirma que la culpabilidad es evidencia de asociación. Esto es realmente todo lo que hay en su sucia diatriba. Ser incluso *menos* limpio que Joe McCarthy es verdaderamente un cumplido, lo que Nietzsche solía llamar un “ocaso.”

Y otra cosa, el romanticismo del siglo diecinueve no fue exclusivamente conservador ni exclusivamente alemán. ¿Qué hay del romanticismo liberal o radical alemán de Beethoven y Büchner y Schiller y Heine? ¿Y qué hay del romanticismo radical no-alemán de Blake y Burns y Byron y Shelley?

El Decano relata que los nazis honraban la ideología romántica y antitecnológica “por su transgresión.” “Honrar por la transgresión” es el pobre intento de Bookchin de cerrar el paso a la obvia y decisiva objeción de que los nazis no *tuvieron* una ideología anti-tecnológica. El *Autobahn* fue tanto un monumento a la tecnología como lo fue para sus contemporáneos el metro de Moscú y la Feria Mundial de Nueva York (que, sospecho, emocionó a Murray Bookchin a sus dieciocho años). Como lo fue el V-2. Referencias casi abiertamente eróticas al hierro y el acero se repiten con monótona y patológica frecuencia en la retórica nazi. Como John Zerzan remarcó en un libro que el Decano afirma haber leído (39-42, 62 n. 19);

Detrás de la retórica del nacional socialismo, desafortunadamente, había sólo una aceleración de la técnica, incluso en la esfera del genocidio como un problema de producción industrial. Para los nazis y los crédulos fue, de nuevo, una cuestión de como la tecnología es entendida idealmente, no como realmente es. En 1940 el Inspector General del Sistema de Carreteras Alemán formuló esta sentencia: “El cemento y la piedra son cosas materiales. Los hombres les dan forma y espíritu. La tecnología nacional socialista posee en todo logro material su contenido ideal” (Zerzan 1994: 140).

No soy de los que lloran de horror ante el más pequeño tufo de anti-semitismo. Pero el Decano ve apropiado insinuar que incluso el promíscuamente pluralista Hakim Bey es ideológicamente afín a Hitler (22), y que la primitivista búsqueda de recuperar la autenticidad “tiene sus raíces en el romanticismo reaccionario, más recientemente en la filosofía de Martin Heidegger, cuyo ‘espiritualismo’ völkisch, latente en *El Ser y el Tiempo*, más tarde emergería en sus trabajos explícitamente fascistas” (50). Así que vamos a considerar si los anarquistas clásicos examinados por Bookchin son ideológicamente kosher (autorizados por la ley judía). Proudhon fue notoriamente anti-semita (Silbener 1948), pero como Bookchin lo desechó como demasiado individualista (4-5), dejemos a Proudhon a un lado. Bakunin, el aristócrata ruso que “enérgicamente priorizó lo social sobre lo individual” (5) tenía una opinión sobre su rival autoritario, Karl Marx, que resultó equivocada. Bakunin consideraba a Marx, “el erudito alemán, en su triple condición como un hegeliano, un judío, y un alemán,” y como un “estatista desesperado” (1995: 142). Un hegeliano, un judío, una especie de erudito, un marxista, un (ciudad-)estatista desesperado - ¿no os resulta esto familiar?

El Decano cita con aprobación a Lewis Mumford sobre “la excelencia estética de la forma máquina” (32), una frase que podía haber sido pergeñada por Marinetti o Mussolini o cualquiera en la indefinida frontera entre futurismo y fascismo (cf. Moore 1996: 18). En *War, the Worlds Only Hygiene*, Marinetti elaboró con estética a lo Bookchin/Mumford:

Estamos desarrollando y proclamando una nueva gran idea que atraviesa la vida moderna: la idea de la belleza mecánica. Por esto exaltamos el amor por la máquina, el amor que notamos ardiendo en las mejillas de los mecánicos chamuscados y tiznados de carbón. ¿Has visto alguna vez a un mecánico trabajar amorosamente en el poderoso cuerpo de su locomotora? Suyo es el minuto, el amor tierno de un amante acariciando a su adorada mujer (Flint 1972: 90).

Los alemanes conquistaron Europa con Panzers y Stukas no con abracadabras de sangre-y-tierra. La ideología nazi es demasiado incoherente para ser caracterizada como pro- o anti-tecnológica. El Decano lamentando nuestra “era decadente y aburguesada” (1) y nuestro “decadente personalismo” (2) está él mismo haciéndose eco de la retórica nazi y stalinista, como seguramente recuerda. El punto es que la ideología no tiene que aportar sentido al asunto. Era vaga e inconsistente para aparecer como posible ante mucha gente que necesitaba desesperadamente algo en que creer, algo para liberarle de la libertad, algo a lo que dirigir su lealtad. No tiene que ser la misma entrada para todos. Los nazis, pescadores de *Menschmen*, entendieron que necesitas diferente cebo para pescar diferentes peces, esto es todo.

Y finalmente, los anarquistas individualistas son *terroristas* – o más bien los anarquistas terroristas son individualistas.

La inseparable asociación del anarquismo con el terrorismo comenzó para los americanos con un evento específico: la tragedia de Chicago en 1886. Cuando la policía estaba disolviendo una manifestación de pacíficos trabajadores, alguien lanzó una bomba, matando o hiriendo a muchos de ellos. Ocho anarquistas prominentes envueltos en el movimiento sindical, pero indiscutiblemente inocentes de tirar la bomba, fueron acusados de asesinato y cuatro de ellos colgados (uno de ellos se suicidó) con la base de su agitación anarquista y sus creencias. Si hay un hecho en la historia del anarquismo conocido por todos los que conocen al menos un hecho en la historia del anarquismo, es este: “Después de esto, el anarquismo, en la opinión pública, estuvo inseparablemente vinculado al terrorismo y la destrucción” (Avrich 1984: 428; Schuster 1932: 166; Woodcock 1962: 464). Y el anarquismo con el que el vínculo fue forjado fue el anarquismo colectivista de los defensores de la revuelta de Haymarket. Que ellos fueran, como individuos, inocentes es irrelevante para la génesis de la leyenda del lanzabombas loco. Inocentes en acto pero no necesariamente en intención: “Uno de ellos, (Louis) Lingg, tenía la mejor coartada: él no estaba allí... estaba en casa, haciendo bombas. Él fue así acusado de un crimen que le habría *gustado* cometer” (Black & Parfrey 1989: 67). En contraste, un historiador se refiere a “la pacífica filosofía del anarquismo individualista” (Schuster 1932: 159).

Los anarquistas de reputación terrorista no fueron, sin embargo, enteramente fabricados por sus enemigos (Black 1994: 50-55). En 1880, los anarquistas europeos de izquierda habían ya empezado a predicar, y a practicar, “la propaganda por el hecho,” en cuanto a bombas – “química,” como alguna vez expresaron – y asesinatos. Incluso el beatífico Kropotkin fue originalmente un defensor de “la nueva táctica” (Bookchin 1977: 115). Algunos pensaban que era la manera más efectiva de dramatizar el anarquismo y diseminarlo entre las masas. De acuerdo a lo que el Decano llamó “el mejor relato del

anarquismo español desde 1931 a 1936” (Bookchin 1977: 325), “en la pasada década del siglo (diecinueve) los anarquistas realmente estuvieron tan ocupados tirando bombas que se suele pensar que esto agotó su rango de actividades” (Brademas 1953: 9).

Estos anarquistas fueron, para aplicar la terminología anacrónica de Bookchin, normalmente anarquistas sociales, raramente anarquistas individualistas. August Vaillant, que bombardeó la Cámara de los Diputados de Francia era un izquierdista (Tuchman 1966: 91) y un miembro de un grupo anarquista (Bookchin 1977: 114). De los lanzadores de bombas franceses de los 1890s, sólo Ravachol, hasta donde sabemos, era “casi pero no del todo” un stirnerista (Tuchman 1964: 79).

Los anarquistas españoles, a los que el Decano considera por encima de todos los demás (1977, 1994), tuvieron quizá la más larga tradición terrorista. El índice referente a “Terrorismo, anarquista” en su historia del anarquismo español cubre docenas de páginas (1977: 342). Hubo bombas esporádicas en los 1880s que llegaron a ser crónicas, al menos en la fortaleza anarquista de Barcelona en los 1890s (Bookchin 1977: ch. 6). 1918-1923, período de violenta lucha de clases en España, fue la época de los *pistoleros** un término que se aplica tanto a matones contratados como a militantes anarco-izquierdistas. Entre muchos otros, “un primer ministro, dos antiguos gobernadores civiles, un arzobispo, (En castellano en el original) cerca de 300 patrones, directores de fábrica, capataces, y policías, y muchos trabajadores y sus líderes en el *sindicato libre**, cayeron bajo las balas y bombas de los grupos anarquistas de acción” (Bookchin 1977: 191).

La fase *pistolero** menguó al igual que los anarquistas, que estaban llevándose lo peor de la violencia y fueron llevados a la clandestinidad por la dictadura de Primo de Rivera, al mismo tiempo que un cierto grado de prosperidad llevó al límite la lucha de clases. Pero el anarco-terrorismo nunca

cesó. En los años 20 y 30, “los más conocidos militantes de la FAI – Durruti, los hermanos Ascaso, García Oliver – incluyeron el terrorismo en su repertorio de acción directa. “El uso de armas de fuego, especialmente para hacer ‘expropiaciones’ y a la hora de tratar con los patrones recalcitrantes, agentes de policía, y esquirols, no era desaprobado” (Bookchin 1994: 23). Sus atracos “sostuvieron escuelas del tipo Ferrer, imprentas anarquistas, y una gran empresa en París que editó la *Enciclopedia Anarquista*, así como muchos libros, panfletos, y periódicos” (Bookchin 1977: 199).

He aducido estos hechos –y he referido muchos de ellos deliberadamente a Bookchin– no para condenar o condonar lo que los “anarquistas sociales” han hecho algunas veces sino para mostrar la duplicidad del Decano. El terrorismo ha sido, para mejor o para peor, una táctica anarquista recurrente durante más de un siglo. Y los anarco-terroristas casi siempre han sido “sociales,” no anarquistas individualistas. He tenido ocasión de refutar las falsificaciones izquierdistas que dicen lo contrario (Black 1994: 50-55). Bookchin justifica el terrorismo anarco-*pistolero* español como legítima auto-defensa (1977: 201-202), una opinión que comparto, pero el hecho es que esto *fue* terrorismo - en bookchinés, terrorismo “anarquista social” – no la actividad de anarquistas individualistas.

Capítulo 3: Anarquismo Personal

Con la lengua muy suelta el Decano juega con la palabra “individualismo,” extrapolándola a algo que él llama “anarquismo personal”; esto, tomando una frase de Jeremy Benthan no sólo es un sinsentido, es un sinsentido en zancos. Aquí vemos como hace el esfuerzo:

En el tradicional individualismo-liberal de los Estados Unidos y Gran Bretaña, los años 90 están inundados de anarquistas de estilo propio (¡esta palabra otra vez!) quienes – dejando de lado su incendiaria retórica radical – están cultivando un anarco-individualismo moderno que yo llamo anarquismo personal.. Aventurerismo ad hoc, bravura personal, una aversión a la teoría extrañamente semejante a las tendencias antirracionales del postmodernismo, celebraciones de incoherencia teórica (pluralismo), un básicamente apolítico y anti-organizacional compromiso con la imaginación, el deseo y el éxtasis, y un intensamente auto-orientado encantamiento de (sic) la vida cotidiana, reflejan las bajas que la reacción social ha recibido en el anarquismo euro-americano en las últimas dos décadas (9).

En un cuento clásico de fantasía cerebral, Jorge Luis Borges relataba que en Tlön, “la noción dominante es que todo es el trabajo de un solo autor”: “La crítica está inclinada a inventar autores. Un crítico escogerá dos obras diferentes –el *Tao Te Ching* y las *1001 Noches*, por ejemplo– y las atribuirá al mismo escritor, y luego con toda probidad explorará la psicología de este interesante *homme de lettres...*” (Monegal & Reid 1981: 118).

Este es exactamente el *modus operandi* del Decano, excepto que Borges estaba bromeando de una forma muy sofisticada mientras que Bookchin es serio a su muda y torpe manera.

Aquellos a los que ha llamado “anarquistas personales” son esencialmente así, porque él los ha designado como anarquistas personales. La etiqueta es auto-verificable. Él ha juntado a todos sus enemigos auto-elegidos, que son tanto anarquistas “de estilo propio” como “anarquistas personales.” En un ensayo recientemente publicado, pero escrito en 1980, el Decano observó convincentemente que

... el anarquismo (ha) adquirido algunos malos hábitos de sí mismo, notablemente un ahistórico y atrincherado compromiso con su propio pasado. El declive de la Nueva Izquierda y la transformación de la contracultura de los sesenta en formas culturales más institucionalizadas compatibles con el status quo creó entre muchos anarquistas comprometidos una nostalgia por la seguridad ideológica y el pedigrí que también aflige a las menguantes sectas marxistas de nuestros días (1996: 23).

En la Edad Media, lo que el Decano está haciendo –aunque ellos lo hacían mejor en aquel entonces y de buena fe– era conocido como realismo. No puede haber un nombre a menos que haya algo real que el nombre designe. El argumento ontológico de San Anselmo sobre la existencia de Dios, por ejemplo, definiendo que nada puede ser mayor que Dios, implica que Dios es el ser más grande posible, por lo tanto Dios debe existir. El lector reflexivo probablemente verá algunos de los fallos en este argumento que casi todos los filósofos han reconocido desde hace tiempo.

Me sorprendió descubrir que la época presente está “inundada de anarquistas de estilo propio.” Podría estar inundada más a menudo. Nunca había pensado que ningún lugar había estado inundado de anarquistas de estilo propio desde que ciertos lugares de España lo estuvieron en los años treinta. Es posible que Burlington esté inundado de

bookchinistas –una verdadera Barcelona Yankee– pero esta conjetura no está aún confirmada.

La palabra “personal” no siempre fue una palabra sucia para el Decano. Revisando lo que iba mal con los stalinistas de los años treinta, escribió:

“¿Personal?” –la palabra era simplemente desconocida. Si preguntáramos a algunos locos anarquistas como podríamos cambiar la sociedad sin cambiar nosotros, nuestras relaciones con los otros, y nuestra estructura organizacional, tendríamos una respuesta ritual: “Después de la revolución...” (Bookchin 1970: 57).

En aquel entonces el Decano hacía un llamamiento a los “estilos de vida comunistas” como esenciales para un proyecto revolucionario (*ibid.*: 54). Hoy, el Decano alega que el anarquismo personal está “preocupado con su 'estilo de vida' más que por la sociedad” (34), pero los “anarquistas insensatos” con los que antiguamente se identificó, y que ahora son malignos, están de acuerdo con Bookchin el Joven en que la revolución social es la revolución personal, la revolución de la vida cotidiana: “Está claro que el objetivo de la revolución debe ser hoy la liberación de la vida cotidiana” (Bookchin 1971: 44).

La mayor parte de esta jerga es peyorativa e insustancial. Si el caprichoso Decano esta diciendo algo sustantivo, esta clamando que aquellos a los que él ha lumpeneado (lumpenizado?) juntos como anarquistas personales son (1) anti-teóricos, (2) apolíticos, (3) hedonistas y (4) anti-organizacionales. La cuestión de la organización es tan extensa que requiere un capítulo completo (Capítulo 4). Defenderé los otros cargos aquí.

1. **Anti-Teóricos.** En cuanto a esto, el Decano es poco menos que grotesco. ¿Cuándo un teórico deja de ser

teórico? Cuando su teoría no es la teoría del Decano Bookchin. Esto descalifica a Guy Debord, Michel Foucault, Jacques Camatte, Jean Baudrillard y, a todos los efectos, a cualquiera publicado en Autonomedia. El bookchinismo no es sólo la única teoría verdadera, es la *única* teoría. (El marxismo, por supuesto, no es teoría, es ideología burguesa [Bookchin 1979].) Como Hegel y Marx antes que él, a Bookchin le gusta pensar que él no es solo el mejor sino también el teórico *definitivo*. Estaban equivocados y Bookchin también.

2. **Apolíticos.** Esto es de lo más simplón. ¿Cómo puede una filosofía política como el anarquismo –cualquier variedad de anarquismo- ser apolítica? Hay, para ser claros, una diferencia entre el bookchinismo y todos los anarquismos. El anarquismo es *anti-político* por definición. El bookchinismo es político (específicamente, es ciudad-estatista, como mostraremos en breve). Se sigue de esto que el bookchinismo es incompatible con el anarquismo, pero no que el anarquismo personal sea apolítico, solo que el anarquismo personal es, en el peor de los casos, anarquismo, y en el mejor de los casos, contrario al bookchinismo.

3. **Hedonistas.** Claro, ¿por qué no? El Decano esta en lo cierto en una cosa: es verdad (si no la absoluta verdad) que el anarquismo continua la tradición de la Ilustración. Como tal, representa la vida, la libertad y la persecución de la felicidad de una manera mucho más radical de lo que el liberalismo hizo nunca. Godwin, por ejemplo, argumentó que el anarquismo era la implicación lógica del utilitarismo. Kropotkin estaba convencido de que “la mayor felicidad del mayor número” ya no era más un sueño, una mera Utopía, es *posible*” (1924:4). Su adopción de la máxima utilitaria no era irónica ni crítica.

El hedonismo en algún sentido de la palabra siempre ha sido un terreno común para casi todos los anarquistas. Rudolph Rocker atribuía ideas anarquistas a los hedonistas y cínicos de la antigüedad (1947: 5). Antes de que perdiera el camino, el Decano ensalzaba al socialista utópico Charles Fourier por “visualizar nuevas comunidades que removían las restricciones del comportamiento hedonista y, casi avergonzando a sus discípulos, buscaba armonizar las relaciones sociales sobre las bases del placer” (1974: 112). Como el “más insípido”(20) de los anarquistas personales, Hakim Bey, dijo, “tu libertad inviolable espera a ser completada por el amor de otros monarcas” (22 [citando a Bey 1991:4]) – “palabras que podrían ser inscritas en la Bolsa de Valores de Nueva York,” gruñe el Decano, “como un credo para el egotismo y la indiferencia social” (22). Como degenerados decadentes que somos, los anarquistas personales tendemos a fomentar “un estado de cosas en el que cada individuo sea capaz de dar rienda suelta a sus inclinaciones, e incluso a sus pasiones, sin otro freno que el amor y el respeto a los que nos rodean.” Presumiblemente este credo, una versión más abiertamente hedonista del egoísmo socialmente indiferente de Bey, podría decorar mejor la Bolsa de Valores – lo que probablemente sorprendería a su autor, el anarco-comunista Kropotkin (1890: 15). Nosotros creemos que *amor* y *respeto* serían fuerzas tan poderosas como maravillosas. Incluso Bakunin en ocasiones sonaba más como Raoul Vaneigem que como Jean-Jacques Rousseau, cuando escribió que el anarquista es distinguido por “*su franco y humano egoísmo, viviendo cándidamente y sin pretensiones para sí mismo, y sabiendo que haciéndolo así en conformidad con la justicia* sirve al conjunto de la sociedad” (citado en Clark 1984: 68).

El plebeyo radical William Benbow originó la idea de la Huelga General –las “Grandes Vacaciones Nacionales” de las clases trabajadoras – en 1832 (Benbow n.d.). (El Decano está

equivocado cuando escribe que el anarco-sindicalismo “puede remontarse, en efecto, a las nociones de unas ‘Grandes Vacaciones’ [sic] o huelga general propuesta por los cartistas ingleses” (7). Aunque Benbow llegó a ser un cartista, no hubo movimiento cartista en 1832, los cartistas nunca defendieron la huelga general, y no hubo nunca nada remotamente sindicalista en el programa puramente político de los cartistas centrado en el sufragio universal masculino [Black 1996c.] Benbow exhortaba a los productores directos “a establecer la felicidad de la *inmensa mayoría* de la raza humana” –esto es, ellos mismos– a asegurar su propio “descanso, alegría, placer y felicidad.” Si es hedonista o decadente para el pueblo empobrecido, explotado y fatigado preparar una revolución para lograr el descanso, la alegría, el placer y la felicidad generalizados, ¡larga vida al hedonismo y la decadencia!

El parloteo del Decano sobre la auto-indulgencia “Yuppie” esta, incluso dejando de lado su grosera hipocresía, equivocado. El problema no es que los Yuppies, o los trabajadores de las fábricas sindicados, o los pequeños hombres de negocios, o los jubilados, o quien sea, sean egoístas. En una economía orquestada por la escasez y el riesgo, donde casi todos pueden ser “rebajados” (Black 1996b), solo el super-rico puede permitirse *no* ser egoísta (aunque ellos normalmente lo son en cualquier caso: los viejos hábitos no se abandonan fácilmente). El problema es la predominante *organización social de los egoístas* como una fuerza divisiva que efectivamente disminuye lo propio. Como la sociedad es ahora ensalzada, el egoísmo individual es colectiva y literalmente, una *auto-derrota*.

El Decano retrocede horrorizado ante la invención que atribuye a Hakim Bey, “marxismo-stirnerismo” (20) – efectivamente, como Bookchin probablemente sabe, Bey me la tomó prestada (Black 1986: 130). Esta proviene de mi prefacio a la reedición por parte de Loompanics de un texto pro-situacionista, *El Derecho a Ser Codicioso* (Por Nosotros

Mismos 1983), que hablaba sobre el “egoísmo comunista.” He de dejar claro que no creo que el ensayo ofreciera una resolución definitiva a la tensión entre lo individual y lo social. Ninguna teoría nunca llevará a cabo eso *a priori*, aunque la teoría puede convertir su resolución en práctica. Pero el ensayo es agudo en distinguir al militante auto-sacrificado del revolucionario egoísta: “Cualquier revolucionario con quien se pueda contar solo puede estar en ello por *si mismo*– la gente desinteresada siempre puede cambiar la lealtad de un proyecto a otro” (Por Nosotros Mismos 1983)– por ejemplo, del stalinismo al trotskismo al anarquismo al..

Necesitamos, no ser menos egoístas, sino mejorar en *ser* egoístas de la manera más efectiva. Para esto, necesitamos entendernos a nosotros mismos y a la sociedad mejor –desear mejor, aumentar las propias percepciones de lo genuinamente posible, y apreciar los impedimentos institucionales (e ideológicos) reales para realizar nuestros deseos reales. Por “deseos reales” no quiero decir “lo que yo quiero que la gente quiera,” quiero decir lo que *ellos* realmente quieran, juntos o por separado, como por ejemplo llegar– como Benbow tan preclaramente dijo –mediante una reflexión sin restricciones, general y tranquila, “ a librarnos de nuestra impaciencia ignorante, y aprender que es lo que queremos.” Y también lo que “*no* necesitamos” (Bookchin 1977: 307).

Al típico modo retro-marxista, el Decano pretende recurrir, sobre este punto y sobre otros, al último argumento de autoridad, el argumento de la historia:

El levantamiento de los trabajadores austríacos de Febrero de 1934 y la Guerra Civil Española de 1936, pueden atestiguar [énfasis añadido], que fueron algo más que orgiásticos “momentos de insurrección” fueron duras luchas practicadas con desesperado ahínco y magnífico entusiasmo, fueron epifanías estéticas a pesar de todo (23).

Como una argucia preliminar –puedo algunas veces ser tan trivial como iluminado. El Decano lo es habitualmente – hago una objeción a la palabra “atestiguo” aquí. “Atestiguar” algo – la firma de un testamento, por ejemplo – significa afirmar que se es un testigo, con un conocimiento personal. Bookchin tenía 13 años en 1934 y 15 en 1936 así que no tuvo más conocimiento personal de cualquiera de estas revueltas que el que puede tener mi sobrina de seis años. De forma similar, al Decano “le gustaría traer de vuelta una Izquierda Que Fue,” “la izquierda del siglo diecinueve y el temprano siglo veinte” (66), y parlotea como si estuviera haciendo exactamente esto – aunque esto es, para alguien nacido en 1921, una imposibilidad cronológica. Otro hombre viejo, Ronald Reagan, recordaba la experiencia de liberar los campos de concentración alemanes, aunque él estuvo durante la Segunda Guerra Mundial haciendo películas de propaganda en Hollywood. De lo que el levantamiento de los trabajadores austríacos (socialistas de estado, dicho sea de paso, no anarquistas), reprimido salvajemente en solo tres días, tenga que ver con los prospectos anarquistas revolucionarios del presente, no tengo más idea de la que Bookchin parece tener. Dejando de lado la “orgiástica” insurrección, si es que la hicieron, no parece haber mejorado mucho su situación militar.

España, donde los anarquistas tuvieron un rol tan prominente en la revolución, especialmente en su primer año, es una historia más complicada. *Por supuesto* fue una dura lucha. Fue una guerra, después de todo, y la guerra es el infierno. ¡Ey! –esto se me acaba de ocurrir – ¿combatió Bookchin a los fascistas cuando él tuvo la oportunidad en la Segunda Guerra Mundial? Esto no es lo que he oído. Podría haberse alistado a los 21, en 1942, cuando estaban reclutando a todo el mundo, incluso a mi delgaducho y miope padre de 30 años de edad. Mostrar la camiseta ensangrentada a los

anarquistas personales podría ser más impresionante si Bookchin la hubiera usado.

El hecho de que una experiencia sea *una* cosa no necesariamente supone que sea *sólo* esta única cosa. Esta es la clase de dualismo metafísico que vicia casi todo lo que el Decano dice (Jarach 1996). Hubo gran cantidad de festividades y celebraciones incluso en la Revolución Española, a pesar de las condiciones desfavorables. En Barcelona, “había un entusiasmo festivo en las calles” (Fraser 1979: 152). Algunas parejas, “‘creyendo que la revolución lo hacía todo posible’ empezaron a vivir juntos y a separarse con mucha facilidad (*ibid.*: 223). George Orwell, que luchó con ellos, reportó que las milicias catalanas en el frente de Aragón estaban pésimamente armadas e incluso el agua escaseaba, pero “abundaba el vino” (1952: 32). Verdaderamente, “la descripción de Orwell de la ciudad [de Barcelona] durante esta fase es siempre embriagadora: las calles y avenidas engalanadas con banderas rojinegras, el pueblo armado, los eslóganes, las canciones revolucionarias, el entusiasmo febril por crear un mundo nuevo, la radiante esperanza, y el inspirado heroísmo” (Bookchin 1977: 306). En Barcelona, los jóvenes anarquistas conducían coches y daban bandazos por las calles en misiones de importancia dudosamente revolucionaria (Seidman 1991: 1, 168; Borkenau 1963: 70): la mayoría de ellos sólo estaban paseando en coche. Bookchin denigra el romanticismo de los anarquistas personales, olvidando su propia afirmación de que “el anarquismo español puso un fuerte énfasis en lo personal” (1977: 4). Como José Peirats recordaba, en la Revolución Española, “nosotros permanecemos como los últimos románticos” (Bolloten 1991: 769 n. 17). ¡Puede que no fueran los últimos!

Consideremos la Comuna de París de 1871, a la que los situacionistas se referían como la mayor juerga del siglo diecinueve:

Los comuneros del distrito de Belleville en París, que combatieron en las barricadas y murieron por decenas de miles bajo las balas de los versalleses, rehusaron confinar su insurrección al mundo privado descrito por los poemas simbolistas o al mundo público descrito por la economía marxista. Ellos reclamaron la alimentación y la moral, el estómago lleno y la sensibilidad elevada. La Comuna flotó en un mar de alcohol – durante semanas todos en el distrito de Belleville estaban magníficamente borrachos. Careciendo de las propiedades de la clase media, los comuneros de Belleville convirtieron su insurrección en un festival de júbilo, juego y solidaridad pública (Bookchin 1971: 277).

Los revolucionarios hicieron el amor y la guerra

Capítulo 4: Sobre la Organización

Bien, *finalmente*, el Decano ha encontrado una diferencia “programática” concreta entre él y sus enemigos declarados. Muchos, tal vez todos aquellos a los que critica como “anarquistas personales” verdaderamente se oponen al establecimiento de alguna clase de organización autoritaria anarquista, como es natural (Black 1992: 1, 181-193). Esto es algo de lo que los anarquistas norteamericanos siempre han huido, incluso durante el apogeo de la Izquierda Que Fue. El Decano, como previamente hice notar, ha estado toda su vida anarquista saliendo de su camino pero no para implicarse con ninguna clase de organización –no por principios, aparentemente, sino porque estaba preocupado, personalmente, con su propia carrera. Algunos de nosotros creemos que tal empresa es desaconsejable, incluso contraproducente, aún dejando aparte nuestra sospecha de que no avanzaríamos en *nuestras* carreras. Muchos de nosotros ni siquiera *tenemos* carreras.

Jacques Camatte (1995: 19-38) y, antes que él, el desilusionado socialista Robert Michels (1962) con quien el Decano está algo familiarizado (1987: 245), nos dieron algunas razones teóricas para pensar así. El Decano Bookchin mismo (1977, 1996) relata la degeneración burocrática de lo que él considera la mayor organización anarco-sindicalista, la española CNT-FAI. Incluso Kropotkin, uno de los pocos anarquistas que disfrutaban de la aprobación del Decano, pensaba que un régimen sindicalista sería demasiado centralizado y autoritario. “En cuanto a su Comité Confederal, toma demasiado prestado del Gobierno que acaba de derrocar.” (1990: xxxv).

En las organizaciones, especialmente las de mayor tamaño, los medios tienden a desplazar a los fines; la división del trabajo engendra desigualdad de poder, oficialmente o de otra manera; y los representantes, en bien del interés común, la

experiencia, y el acceso a los conocimientos suplantando a aquellos a los que representan. Estamos de acuerdo con el Decano en que “las palabras ‘democracia representativa,’ tomadas literalmente, son una contradicción de los términos” (1987: 245). En otras palabras, “la autoridad delegada trae consigo jerarquía” (Dahl 1990: 72). Así en España los 30000 *faístas* rápidamente tomaron el control de un millón de *cenetistas*, a quienes condujeron a la política – incluso entrando en el gobierno– a la que los militantes de la FAI se habían opuesto más fieramente que los militantes unionistas de la CNT. En una crisis –que puede ser de su propia creación– los líderes generalmente consultan sobre sus intereses “personales” y sobre los requerimientos para el mantenimiento de la organización, primero, y sólo después, si acaso, sobre su anunciada ideología; no la voluntad de los miembros (aunque los líderes la invocan si coincide con sus políticas y, en realidad, incluso si no lo hace). Esto ha ocurrido demasiado a menudo como para ser un accidente.

No rechazamos la organización porque seamos ignorantes de la historia de las organizaciones anarquistas. La rechazamos, entre otras cosas, porque conocemos esta historia demasiado bien, y Bookchin es uno de los que nos la ha enseñado. Nadie se sorprende de que las corporaciones de negocios, las burocracias gubernamentales, las hieráticas iglesias y los partidos políticos autoritarios sean en la práctica, así como en la teoría, enemigas de la libertad, la igualdad y la fraternidad. (También incompetentes: como Paul Goodman expresó [1994: 58], la organización central “matemáticamente garantiza la estupidez.”) Lo que sorprende, y necesita explicación, es que las organizaciones igualitarias y libertarias más pronto o más tarde – normalmente más pronto – acaben de la misma manera.

Robert Michels (él mismo un socialista) estudió el Partido Social Demócrata Alemán – un partido marxista dedicado programáticamente a la igualdad social – unos pocos años

antes de la Primera Guerra Mundial, y encontró que era completamente jerárquico y burocrático. Reivindicando a Michels, la gran mayoría de los socialistas alemanes, contrariamente a su posición oficial antiguerra, en seguida siguieron a sus líderes en el apoyo a la guerra. Los anarquistas podrían congratularse de que el marxismo, al contrario que el anarquismo, sea una “ideología burguesa” (Bookchin 1979) – al igual que los fariseos, que agradecían a Dios por no ser como los otros hombres. (Aunque esto sería “idealismo,” otra ideología burguesa.) Michels, escribiendo en una época en que el sindicalismo parecía ser un importante movimiento social, observó:

Aquí encontramos una escuela política, con seguidores muy numerosos, competentes, bien educados, de mente generosa, persuadidos de que en el sindicalismo han descubierto el antídoto contra la oligarquía. Pero tenemos que preguntarnos como el antídoto contra las tendencias oligárquicas de la organización puede ser encontrado en un método que está en sí mismo basado en el principio de representación... El sindicalismo está... equivocado en atribuir solamente a la democracia parlamentaria las inconveniencias que surgen del principio de delegación en general (1962: 318).

Los tiempos han cambiado: los sindicalistas norteamericanos no son numerosos, no son competentes, y pocos de ellos son de mente generosa, aunque muchos pueden ser “bien educados” si consideras como buena educación la universidad – algo que yo, habiendo enseñado a estudiantes universitarios americanos, no haré.

La experiencia española sugiere que Michels estaba en lo cierto sobre la “organización” al menos en el sentido de organizaciones a gran escala cuyos altos cargos consisten en representantes, como la española CNT o la confederal

“comuna de comunas” (57) que el Decano desea. Incluso si estas organizaciones son sólo mínimamente burocráticas – un precioso y precario logro – son sin embargo inherentemente jerárquicas. La pirámide de la CNT tenía al menos seis niveles (y algunas dependencias adicionales):

Sección → Sindicato → Federación local de sindicatos → Federación comarcal → Confederación regional → Confederación nacional (congreso) (Brademas 1953: 16-17)

Aquí quedan fuera, por ejemplo, bastantes cuerpos intermediarios como el Pleno Regional, el Pleno de Regionales (no, no estoy bromeando) y el Comité Nacional (Bookchin 1977: 170). Lo que ocurrió fue lo que se podía esperar si alguien hubiera anticipado el abrupto ascenso al poder de la CNT. Cuando llegó su turno, en España, los anarquistas organizacionales se estrellaron también. No es solo que los más vociferantes militantes de la FAI, como Montseny y García Oliver, se unieran al gobierno legalista –que podría ser explicado, aunque implausiblemente, como traición “personalista”– sino que la mayoría de las masas de la CNT-FAI estaban con ellos (Brademas 1953: 353). Y lo más sorprendente es que el apoyo de los líderes a aquello a lo que supuestamente se oponían (el estado) fue su oposición a lo que ellos supuestamente apoyaban – la revolución social – que barrió la mayor parte de la España republicana sin el apoyo, y en muchos casos por encima de las objeciones, de los líderes (Bolloten 1991; Broué & Témime 1972). Los líderes pusieron la guerra por encima de la revolución y consiguieron, al coste de millones de vidas, perder ambas (Richards 1983).

La experiencia española no fue única. La mayoría de los sindicalistas italianos se pasaron al fascismo (Roberts 1979). La falsa democracia industrial del corporativismo sindicalista sólo necesitó un pequeño tuneado y un toque de cosméticos

para acabar astutamente como falso sindicalismo corporativista fascista.

Para los norteamericanos, ningún ejemplo –ni siquiera el ejemplo español– es más importante que la Revolución Mexicana. Podría haber sido diferente, podría haber golpeado a los Estados Unidos con una fuerza incalculable. Porque la revolución fue contenida al sur de la frontera, en la América Federal y los gobernadores estatales (y los vigilantes a los que animaban) tenían mano libre para aplastar anarquistas, sindicalistas y socialistas tan completamente que nunca se han recuperado.

Durante la Revolución Mexicana, los anarco-sindicalistas organizados apoyaron a los liberales –los constitucionalistas– *contra* los revolucionarios sociales zapatistas y villistas (Hart 1978: ch. 9). Como progresistas racionalistas urbanos (como Bookchin), despreciaron a los campesinos revolucionarios aun anclados al catolicismo. ¡Asimismo, pensaban que Pancho Villa –*aquí* encontramos un extraño precedente de la jerga bookchinista – actuaba de una forma demasiado “personalista”! (*ibid.*: 131). En interés del régimen constitucionalista– el presidente Wilson envió al ejército de los USA a apoyarlo – los anarco-sindicalistas resucitaron los “Batallones Rojos,” quizás 12000 hombres, “un masivo añadido al ejército constitucional del general Obregón” (*ibid.*: 133, 135). Pronto recogieron la recompensa –represión– que se habían ganado. En 1931 el gobierno tenía a la clase trabajadora mexicana bajo control (*ibid.*: 175-177, 183), como aún lo hace. Si la revolución se reanuda serán los *neo-zapatistas*, las campesinos mayas de Chiapas, quienes la lleven a cabo (Zapatistas 1994).

Sin abordar una crítica amplia del socialismo municipal-confederal del Decano, me gustaría plantear un par de puntos prosaicos sobre el hecho, que son consecuentes con las críticas anti-organización de Michels, Camatte, Zerzan, yo mismo y, por ahora, muchos otros. La democracia directa no

es, y todo el mundo sabe que nunca fue, tan buena como le parece al Decano. Muchos de los autores de la antigüedad clásica, que sabían como funcionaba el sistema mejor que nosotros, eran anti-democráticos (Finley 1985: 8-11), como Bookchin en otro lugar admite (1989: 176). La palabra “democracia” fue casi siempre usada peyorativamente antes del siglo diecinueve – esto es, cuando era llamada solamente democracia directa: “ Desechar esta unanimidad como un envilecimiento de la moneda, o desechar el otro lado del debate como de apologistas que malversan el termino, es evadir la necesidad de explicación” (Finley 1985: 11; cf. Bailyn 1992: 282-285).

La *polis* ateniense, la más avanzada forma de democracia directa jamás practicada durante un largo período, fue oligárquica. Y no solo esto, como Bookchin de mala gana concede (59), sino que la política excluía a los esclavos, a los numerosos no ciudadanos (una tercera parte de los hombres libres eran técnicamente extranjeros [Walzer 1970: 106]), y a las mujeres, es decir, la *polis* excluía a la abrumadora mayoría de los adultos atenienses. Incluso el Decano reconoce, aunque le quita importancia, al hecho de que tres cuartas partes de los hombres adultos atenienses fueran “esclavos y extranjeros residentes sin derechos” (1987: 35). No podría haber sido de otra manera:

Esta amplia población sin derechos proveía los medios materiales para que muchos ciudadanos varones se reunieran en las asambleas populares, funcionaban como jurados de masas en los juicios, y colectivamente administraban los asuntos de la comunidad (Bookchin 1989: 69).

“Un poco de tiempo libre era necesario para participar en los asuntos políticos, el ocio que era probablemente [!] proveído por el trabajo esclavo, aunque no sea menos cierto

que todos los ciudadanos activos griegos fueran propietarios de esclavos” (Bookchin 1990: 8). La cultura griega, como Nietzsche observó, floreció a expensas de la “abrumadora mayoría”: “A sus expensas, gracias a su trabajo extra, esta clase privilegiada era liberada de la batalla por la existencia, para producir un nuevo mundo de necesidades” (1994: 178).

Hay dos puntos más a tener en cuenta.

El primero es que la vasta mayoría de la minoría ciudadana ateniense se abstenía de participar en la democracia directa, así como la mayoría de los ciudadanos americanos se abstienen en nuestra democracia representativa. Hasta 40.000 hombres atenienses disfrutaban del privilegio de la ciudadanía, menos de la mitad de los cuales residían en la ciudad misma (Walzer 1970: 17) “Todas las decisiones políticas de la *polis*,” de acuerdo con Bookchin, “son formuladas directamente por una asamblea popular, o *Ecclesia*, a la que todo ciudadano varón de la ciudad y sus alrededores (Attica) se esperaba que asistiera” (1974: 24). En realidad, las facilidades provistas por la asamblea se acomodaban sólo a una fracción de ellos (Dahl 1990: 53-54), así que se esperaba que muchos *no* asistieran, y no lo hacían. La asistencia probablemente nunca excedió los 6.000, y normalmente era inferior a los 3.000. El único recuento conocido de voto total a una medida es de 3.461 (Zimmern 1931: 169). Y esto a pesar del hecho de que muchos ciudadanos eran propietarios de esclavos y que estaban así liberados, por completo o en parte, de la necesidad de trabajar (Bookchin 1990: 8). Y a pesar del hecho de que la ideología dominante, a la que incluso Sócrates se suscribió, “priorizaba enfáticamente lo social sobre lo individual,” como el Decano con aprobación asegura que hizo Bakunin (5): “como algo lógico,” los atenienses “ponían la ciudad por encima de lo individual” (Zimmern 1931: 169-170 n.1). Incluso muchos atenienses con el tiempo para dedicarse a los asuntos públicos evitaban las complicaciones de la política.

A este respecto se parecen a los remanentes de la democracia directa en América, las asambleas de pueblo en Nueva Inglaterra. Estas se originaron en la colonia de Massachusetts cuando la dispersión de asentamientos hizo un gobierno central unitario impracticable. Al principio informalmente, pero pronto formalmente, los pueblos ejercían sustanciales poderes de auto-gobierno. La forma original de auto-gobierno fue la asamblea de pueblo de todos los hombres libres, que tenía lugar semanalmente o mensualmente. Este sistema aún permanece, formalmente, en algunos pueblos de Nueva Inglaterra, incluyendo aquellos del estado adoptado de Bookchin, Vermont – pero como forma sin contenido. En Vermont la asamblea del pueblo tiene lugar solo una vez al año (asambleas extraordinarias son posibles, pero raras). La asistencia es baja, y en declive: “En años recientes ha habido un continuo declive en la participación hasta el punto de que en algunos pueblos hay apenas más personas presentes que funcionarios que es necesario que estén allí” (Nuquist 1964: 4-5). El Decano ha arrojado un montón de polvo de hadas sobre las asambleas de pueblo actuales en Vermont (1987: 268-270; 1989: 181) sin decir que no juegan un papel real en el gobierno. En verdad, Bookchin celebra el “control” de la asamblea del pueblo precisamente *porque* “esto no comporta todo el peso de la ley” (1987: 269): en otras palabras, es solo un populista ritual. Si no se consigue ni “cargar con el peso de la ley” ni rechazarlo –tareas igualmente más allá de su ilusoria autoridad– la asamblea de pueblo legitima a aquellos que cargan, voluntariamente, con todo el peso de la ley, los practicantes de lo que el Decano llama arte de gobernar.

En la moderna Vermont como en la antigua Atenas, mucha gente cree que tiene mejores cosas que hacer que asistir a las reuniones políticas, porque la mayoría de la gente no es militante política como el Decano. Una clase de, por así decirlo, gente especial se reúne en estas tertulias. Estas

ocasiones tienden a atraer a personas (típicamente hombres) que son fanáticos ideológicos, maniáticos del control, enfermos mentales, o personas sin vida, y a menudo a gente favorecida por una combinación de las anteriores virtudes cívicas.

La democracia cara a cara es democracia en tu cara. Hasta el punto de que los típicos incansables aparecen y desalientan a aquellos no tan preocupados por participar activamente o volver la próxima vez. El Decano, por ejemplo, dice encendidamente “haber asistido a muchas asambleas de pueblo en los últimos quince años” (1987: 269) –que ni siquiera se llevan a cabo donde él vive, en Burlington- ¿quién sino un político voyeur podría salir bien librado de estas solemnes ceremonias? A alguna gente le gusta ver autopsias también. El mismo tipo de persona que consigue ser elegido en una democracia representativa, tiende a dominar también, con su boca intimidadora, una democracia directa (Dahl 1990: 54). Las personas normales sin obsesiones a menudo apaciguan a los obsesos o incluso les dejan hacer antes que prolongar una interacción desagradable con ellos. Si la democracia cara a cara significa tener que echarse a la cara a demócratas como Bookchin, mucha gente preferirá darles la espalda. Y así la minoría de obsesos políticos, cuando tiene una oportunidad institucional, tiende a hacer la suya. Así es como era en Atenas, donde la dirección provenía de lo que podríamos llamar militantes, aunque ellos los llamaban demagogos: “los demagogos – uso la palabra en un sentido neutral – eran un elemento estructural en el sistema político ateniense [el cual] no podría funcionar sin ellos” (Finley 1985: 69).

En “Un Día en la Vida de un Ciudadano Socialista,” Michael Walzer (1970: ch 11) parodia la democracia directa antes de que Bookchin publicitara su versión sobre ella. El punto de partida de Walzer es lo que Marx y Engels escribieron en *La Ideología Alemana* sobre el ciudadano comunista post-

revolucionario completamente realizado, que es una persona polivalente que “caza por la mañana, pesca por la tarde, cuida al ganado por la noche, y realiza la crítica después de cenar” sin estar confinado a cualquiera o a todos estos roles sociales (*ibid.*: 229). Bookchin ha aprobado esta visión (1989: 192, 195). Suena bien, pero un vigoroso socialista municipalista tiene bastantes más obligaciones en que gastar su tiempo:

*Antes de cazar por la mañana, este hombre no alienado del futuro probablemente asistirá a una reunión del Consejo sobre la Vida Animal, donde será necesario que vote importantes asuntos relacionados con las existencias en los bosques. La reunión probablemente no acabará demasiado pronto, ya que los polifacéticos ciudadanos tendrán siempre un vivo interés en todos los problemas técnicos. Inmediatamente después de almorzar, una sesión especial del Consejo de Pescadores será convocada para protestar por la captura máxima recientemente votada por la Comisión de Planificación Regional, y el Hombre Marxista participará afanosamente en estos debates, incluso posponiendo una discusión programada sobre algunas tesis contradictorias sobre la cría de ganado. En verdad probablemente amará argumentar mucho más que cazar, pescar, o criar ganado. Los debates serán tan largos que los ciudadanos tendrán que devorar la cena para asumir su rol como críticos. Entonces acudirán a las reuniones de estudio, círculos, mesa editorial, y partidos políticos donde la crítica continuará largamente hasta la noche (*ibid.*: 229-230).*

En otras palabras, “socialismo significa el gobierno de los hombres con más noches libres” (*ibid.*: 235). Walzer está lejos de ser mi pensador favorito (Black 1985), pero lo que esboza aquí es tan paradigmático como paródico. No exagera demasiado y de ninguna manera contradice el ascético civismo republicano de Rousseau, que a su vez es

inquietantemente cercano al vigoroso y moralista municipalismo de Bookchin.

El Decano ha insistido mucho sobre el potencial de lo que llama “tecnología liberadora” para liberar a las masas del trabajo y guiarlas hacia una sociedad post-escasez (1971: 83-139). “Sin los avances tecnológicos para liberar a la gente del trabajo,” la anarquía –especialmente “la primitivista, preracional, antitecnológica, y anticivilización” anarquía– es imposible (26). Ninguna parte de su herencia marxista es más vital para Bookchin que su noción de la humanidad pasando del reino de la necesidad al reino de la libertad por medio de la aplicación racional, socialmente responsable de la tecnología avanzada creada por el capitalismo.

El Decano está furioso con “los anarquistas personales” que dudan o niegan este postulado de progresismo positivista, pero para el presente propósito, asumamos que está en lo cierto. Pretendamos que bajo la anarco-democracia, el control racional, la tecnología avanzada reduciría drásticamente el tiempo dedicado a la producción y ofrecería seguridad económica para todos. La tecnología lograría así para el recto (y tenso) republicano bookchinista lo que la esclavitud y el imperialismo hicieron por la ciudadanía ateniense – *pero no más*. Lo que es decir bastante poco.

Incluso si la tecnología redujera las horas de trabajo, no reduciría las horas de un día. Seguirían habiendo 24 horas. Vamos a creer que podríamos automatizar *toda* la producción. Incluso si lo hiciéramos, los técnicos posiblemente no podrían más que rascar unos pocos minutos fuera de las largas horas que la democracia deliberativa y directa necesitaría, las “a menudo prosaicas, incluso tediosas formas de auto-gobierno que requieren paciencia, compromiso con los procedimientos democráticos, largos debates, y un respeto decente hacia las opiniones de los otros miembros de la comunidad” (Bookchin 1996: 20; cf. Dahl 1990: 32-36, 52). (Paso de largo la petición de Bookchin de “un respeto decente hacia las opiniones de los

otros.”) Tener que moverse de reunión en reunión para intentar mantener a los militantes empoderados, podría ser incluso peor que trabajar, pero sin paga.

Esta era la primera objeción práctica. La segunda es que no hay razón para creer que haya habido una democracia urbana, puramente directa o incluso una aproximación razonable a una. Todo ejemplo conocido ha implicado una mezcla de democracia representativa que más pronto o más tarde subordinaba a la democracia directa cuando no la eliminaba por completo. En Atenas, por ejemplo, un Consejo de 500, escogido mensualmente, marcaba la agenda para las reuniones de la *ekklesia* [Bookchin 1971: 157; Zimmern 1931: 170 n. 1] que, a su vez, elegía un consejo interior de 50 para gobernar entre asambleas y que a su vez elegía diariamente a un presidente. Sir Alfred Zimmern, a cuyo amable pero documentado relato de la democracia ateniense el Decano se ha referido con aprobación (1971: 159, 288 n. 27), observó que el Consejo estaba formado por funcionarios (Zimmern 1931: 165), un detalle que el Decano omite. En general, “el pueblo soberano juzgaba y administraba delegando el poder en representantes” (*ibid.*: 166). Los generales, por ejemplo – funcionarios muy importantes en un estado imperialista frecuentemente en guerra – eran *elegidos* anualmente (Dahl 1990: 30; cf. Bookchin 1971: 157). Estas eran las remarcablemente radicales instituciones democráticas en sus días, e incluso en los nuestros, pero éstas tiene diferencias sustanciales con la democracia directa bookchinista. Sin embargo el Decano sólo de mala gana admite que Atenas era un “*casi-estado*” (Bookchin 1989: 69), y a saber qué infiernos es un “*casi-estado*.” Increíblemente, el Decano clama que “Atenas tenía un ‘estado’ en un muy limitado sentido... el ‘estado’ como nosotros lo conocemos en la actualidad difícilmente podría decirse que existiera entre los griegos” (1987: 34). Pregúntale a Sócrates. ¿Qué va a tomar? Cicuta, por supuesto. El Decano ha explicado en otra

parte que en su Utopía municipal, las asambleas cara a cara manejarían la política pero dejarían su administración a “consejos, comisiones, o colectivos de funcionarios cualificados, incluso electos” (Bookchin 1989: 175) – es decir a los expertos y los políticos. De nuevo: “Dado un modesto pero en ningún caso pequeño tamaño, la *polis* podría ser organizada institucionalmente así que sus asuntos podrían ser manejados por hombres polifacéticos, comprometidos con lo público, con un grado mínimo, cuidadosamente vigilado de representación” (Bookchin 1990: 8). ¡Recibamos a los nuevos amos, igualitos que los viejos amos!

Echemos un vistazo a Suiza, una altamente descentralizada república federal que para el Decano es un ejemplo fascinante de “coordinación económica y política entre las comunidades que vuelven a la política y a la nación-estado completamente superfluos” (1987: 229). Alexis de Tocqueville, como astuto estudiante de la democracia que era, escribió en 1848:

No se ha comprendido lo suficiente que, incluso en aquellos cantones suizos donde la gente ha preservado más el ejercicio de su poder, existe un cuerpo representativo encargado de algunas de las tareas de gobierno. Ahora, es fácil ver, cuando estudiamos la reciente historia de Suiza, que gradualmente estos asuntos cada vez interesan menos a la gente, y aquellos asuntos que sus representantes tratan son diariamente más numerosos y más importantes. Así, el principio de la pura democracia está perdiendo el terreno que gana el principio opuesto. Lo anterior está llegando a ser la excepción y lo último la regla (1969b: 740).

Incluso en los cantones suizos había cuerpos representativos (legislativos) para los que el ejecutivo y el judicial eran solamente subordinados (*ibid.*: 741). Las libertades civiles eran virtualmente desconocidas y también los derechos civiles, una situación peor que la de muchas

monarquías europeas de la época (*ibid.*: 738). De Tocqueville consideraba a la Confederación Suiza de su época “ la más imperfecta de todas las constituciones de esta clase nunca vista en el mundo” (*ibid.*: 744). Anteriormente, John Adams era también de la opinión de que los cantones suizos eran repúblicas aristocráticas, así como observaba que su tendencia histórica era hacia las élites hereditarias que se atrincheraban en el despacho (Coulborn 1965: 101-102).

En cuanto a la “coordinación económica y política” que vuelve a la “nación-estado suiza completamente superflua” (Bookchin 1987: 229), si la nación-estado suiza es *completamente* superflua, ¿Por qué existe entonces? Pero existe, tan seguro como que existen los bancos suizos cuyas cuentas numeradas protegen muchas de las ganancias de los dictadores y gangsters del mundo (Ruwart 1996: 4). ¿Habrá una conexión? ¿Puede ser que la tajada que se lleva Suiza de los tiburones financieros y blanqueadores de dinero asegure su democracia directa (tal como está) así como la esclavitud y el imperialismo aseguraban la democracia directa de Atenas? Un parlamentario suizo se refirió una vez a su país como una nación de receptores de bienes robados.

Aquellos de nosotros que son algo más viejos que muchos anarquistas norteamericanos, aunque mucho más jóvenes que el Decano, recordamos la historia de los esfuerzos por formar aquí una organización anarquista que incluyera a todos. Nunca se estuvo cerca del éxito. (Para anticipar una objeción – los Trabajadores Industriales del Mundo no es ahora, y nunca fue, una organización que se declarara anarquista. Es sindicalista, no anarquista [y no bookchinista]). Hasta alrededor de 1924, cuando muchos militantes habían abandonado, se habían unido al Partido Comunista, o en algunos casos habían acabado en prisión, lo poco que había de izquierda en la One Big Union fue esencialmente, si no extraoficialmente una organización anarquista. Más tarde la Federación Anarquista Comunista hizo un esfuerzo para unir a

los anarquistas obreristas/organizacionales, y más recientemente los ex- (o tal vez no tan ex-) marxistas cercanos a *Love & Rage*, cuya autenticidad anarquista es muy dudosa, fracasaron también.

En nuestros tiempos no parece haber interés en una federación anarquista continental. El único propósito aparente para una es legislar los estándares de la ortodoxia anarquista (Black 1992:181-193), un objetivo comprensiblemente desagradable para la mayoría de anarquistas no ortodoxos, aunque este parece ahora ser el objetivo tardío del Decano. Aunque las filas de los anarquistas han crecido mucho durante las décadas de decadencia, estamos lejos de ser lo bastante numerosos y estar lo suficientemente unidos como para reunirnos en una organización combativa. Pero ningún culto es demasiado pequeño para tener su propia pequeña Inquisición.

Así que si, nosotros los “anarquistas personales” tendemos a ser anti-organizacionales, es porque sabemos que las organizaciones anarquistas tienen un pobre historial y también porque, dado nuestro número, nuestros recursos, y nuestras diferencias, los anarquistas norteamericanos no tenemos razones convincentes para creer que lo que nunca funcionó en el pasado vaya a funcionar ahora si lo intentamos. Y estos esfuerzos organizativos no son indispensables para llevar a cabo lo poco que ya estamos llevando a cabo. Principalmente lo que estamos llevando a cabo es la publicación. Después de que cayera la ACF, el colectivo responsable de publicar su periódico *Strike!* continuó haciéndolo durante algunos años. Una organización puede necesitar un periódico, pero un periódico no necesita una organización (Black 1992: 192). En el caso de *Love & Rage*, el periódico precedió a su organización continental. Noticias del agotamiento anarquista abundan en los colectivos izquierdistas anti-autoritarios (*No Middle Groun, Processed World, Open Road, Blac Rose Books, Sabotage Bookstore*, etc.)

Estos son, para los anarquistas, habitualmente campos de muerte ideológicos. Irónicamente, los colectivos ya supuestamente anti-organizacionales, como Autonomedia y *Fifth State*, han sobrevivido a muchos de los organizacionales. ¿Podría esto significar que los típicos organizadores son demasiado individualistas para ponerse de acuerdo entre ellos?

Capítulo 5: Murray Bookchin, Municipalista Estadista

No hay que posponer por más tiempo lo inevitable. Tiene que ser dicho: el Decano Bookchin no es anarquista. Con esto *no* quiero decir que no sea de *mi* clase de anarquista, aunque esto tampoco sea así. Quiero decir que no es anarquista de *ninguna* clase. La palabra significa algo, después de todo, y lo que significa es la negación de la necesidad y el deseo de gobierno. Esta es una muy limitada, pre-adjetival definición anterior a cualquier disputa sobre anarquismo individualista, colectivista, comunista, mutualista, social, personal, ecológico, místico, racional, primitivista, watsoniano, ontológico, etc. Un anarquista se opone al gobierno y punto. El Decano Bookchin no se opone al gobierno. Por consiguiente, no es anarquista.

¡Que! “¿El principal teórico anarquista contemporáneo” (Clark 1990: 102) *no* es anarquista? Ya me has oído. No lo es – real y verdaderamente, no lo es. Y no porque suspenda algún abstruso examen ideológico de mi invención. No es anarquista porque cree en el gobierno. Un anarquista puede creer en muchas cosas, y muy a menudo lo hace, pero el gobierno no es una de ellas.

No hay nada malo en no ser anarquista. Algunos de mis mejores amigos no son anarquistas. Pero ellos, sin embargo, no afirman ser anarquistas, como hace el Decano.

Podría dar algunos golpes bajos al Decano – ahora que lo pienso, ¡creo que lo haré! ¿Cuántos de sus discípulos rojiverdes saben que él antiguamente estaba a favor de la *energía nuclear*? Energía solar, eólica, y de las mareas podría ser explotada al máximo, pero “sería imposible establecer una economía industrial avanzada basada exclusivamente en la energía solar, en la energía eólica, o incluso en la energía de las mareas” (Herber 1965: 193), y *debemos* tener una economía industrial avanzada, eso es evidente. Así que, aunque no pudiéramos “sobreexplotar nosotros mismos el uso de combustibles nucleares,” las fuentes de energía limpia

no bastarán: “estos huecos serán llenados por combustibles nucleares y fósiles, pero los emplearemos juiciosamente, siempre teniendo cuidado de limitar su uso tanto como sea posible” (*ibid.*). Es un consuelo.

Y sería grosero por mi parte dar cuenta de que este mismo libro de Bookchin (Herber 1965: ix) incluye – este debe ser un anarquista de primera - un anuncio de un miembro del Gabinete, más tarde Secretario de Interior Stewart L. Udall: “*Crisis en Nuestras Ciudades* expone en un volumen una evidencia viva de que muchas enfermedades debilitadoras de nuestra época son resultado del persistente y arrogante abuso de nuestro entorno compartido... No podemos minimizar las inversiones necesarias para el control de la polución, pero como el Señor Herber [Bookchin] documenta, las consecuencias de no hacerlo serían inconcebibles.” Esto es, nótese, un llamamiento a la legislación y a la tributación que un anarquista permitió que adornara uno de sus libros. Hay también un epílogo del Cirujano General de los Estados Unidos.

Aunque estos recuerdos deben ser embarazosos para el Decano, no son concluyentes contra él. Es su propio apoyo explícito del estado lo que es decisivo. No, para ser claros, la *nación-estado* de la Europa moderna. A él no le gusta mucho esta clase de estado. Permite demasiada autonomía individual. Pero está enamorado de la *ciudad-estado* de la antigüedad clásica y la ocasionalmente, semi-auto-gobernada “comuna” de la Europa pre-industrial occidental. En esto recuerda a Kropotkin, que expuso la absurda opinión de que el estado no existió en la Europa occidental antes del siglo dieciséis (cf. Bookchin 1987: 33-34). Esto habría sorprendido a William el Conquistador y sus sucesores, por no mencionar a los monarcas franceses y españoles y a las ciudades-estado italianas familiares a Maquiavelo – cuyo *Il Principe* evidentemente no estaba dirigido a un delegado revocable y responsable ante la base, sino a alguien como Cesar Borgia.

Aunque es la más ordinaria de las observaciones, el Decano monta el número como si estuviera genuinamente irritado de que John Zerzan, revisando su *El Desarrollo de la Urbanización y el Declive de la Ciudadanía* (1987), indicara que la idealizada *polis* clásica ateniense ha “sido un patrón de Bookchin para la revitalización de la políticas urbanas,” un “bulo” al que el Decano indignantemente replica, “En efecto, me causó gran dolor indicar los defectos de la *polis* ateniense (esclavitud, patriarcado, antagonismos de clase, y guerra)” (59). Puede haber *sentido* gran pena al ser pillado, pero *admitió* muy poca. El Decano hace, “en efecto, las dos referencias – ni siquiera a la esclavitud como un modo de producción, como una realidad social, sino a las *actitudes* hacia la esclavitud (1987: 83, 87), como si el hecho de que las ciudades clásicas tuvieran una mayoría de población esclavizada (Dahl 1990: 1) fuera el resultado accidental de alguna peculiaridad psíquica colectiva, alguna extraña alucinación de hace mil años. Lo que Zerzan dijo es solo lo que uno de los admiradores del Decano dijo en más fuertes términos: “Bookchin continuamente nos exhorta a remontarnos a los griegos, buscando recapturar la promesa del pensamiento clásico y comprender la verdad de la Polis” (Clark 1984: 202-203).

Cualquier historiador sabe que la esclavitud a gran escala era una necesidad para la ciudad clásica (Finley 1959), aunque el Decano ha autorizado que “la imagen de Atenas como una economía esclava que construyó su civilización y su generosa actitud humanista sobre las espaldas de enseres humanos es falsa” (1972: 159). (M.I. Finley – como el Decano, un ex-comunista [Novick 1988: 328] – es un historiador que tiene la aprobación de Bookchin [1989: 178].) Algo de lo que Zerzan escribe sobre la sociedad paleolítica puede ser conjetural y criticable, pero lo que escribe sobre Bookchin es puro reportaje. El Decano dice claramente que “los últimos ideales de ciudadanía, en tanto que fueron modelados en lo ateniense, parecen más inacabados e inmaduros que el

original – de aquí el considerable examen que he dado al ciudadano ateniense y su contexto” (1987: 83). Esto es quizás porque las incluso más inacabadas e inmaduras realizaciones de “los últimos ideales” carecen de la combinación de la inmensa infraestructura esclava con el imperio tributario que poseía la Atenas clásica. Similares alabanzas a la ciudadanía ateniense sazonan también los primeros libros del Decano (1972: 155-159; 1974: ch.1). Manifiestamente lo que pone una abeja en la boina de Bookchin es que Zerzan ha tenido la temeridad de *leer* los libros de Bookchin, no para reverenciar a su distinguido autor. Y Zerzan ha seguido efectivamente la pista de lo que el Decano ha estado repitiendo todos estos años. Lo malo de ser “probablemente el más prolífico escritor anarquista” (Ehrlich 1996: 384) es que dejas una larga estela de papel.

Bookchin es un estatista: un ciudad-estatista. Una ciudad-estado no es anti-estado. La contemporánea Singapur, por ejemplo, es una altamente autoritaria ciudad-estado. Los primeros estados, en Sumeria, eran ciudades-estado. La ciudad es donde se originó el estado. Las antiguas ciudades griegas eran estados, muchas de ellas incluso no eran estados democráticos en el limitado sentido ateniense de la palabra. Roma empezó siendo una ciudad-estado para llegar a ser un imperio incluso sin pasar por ser una nación-estado. Las ciudades-estado de la Italia Renacentista eran estados, y sólo unas pocas de ellas, y no durante mucho tiempo, fueron en algún sentido democracias. En efecto la Venecia republicana, cuya independencia fue más larga, sorprendentemente anticiparon el moderno estado policial (Andrieux 1972: 45-55).

Tomando una perspectiva comparativa de la historia mundial, la ciudad pre-industrial, a menos que fuera la capital de un imperio o una nación-estado (en cuyo caso estuvo directamente sujeta a un monarca residente) estuvo siempre sujeta a una oligarquía. Nunca ha habido una ciudad que no

fuera, o que no formara parte de un estado. Y nunca ha habido un estado que no fuera una ciudad o que no incorporara una o más ciudades. La ciudad pre-industrial (que Gideon Sjoberg llama – una pobre elección de palabras – la “ciudad feudal”) fue la antítesis de la democracia, por no mencionar de la anarquía:

Es central al sistema de estratificación que se extiende a todos los aspectos de la estructura social de la ciudad feudal – la familia, la economía, religión, educación, y demás – la preeminencia de la organización política... Reiteramos que el orden feudal, o preindustrial civilizado está dominado por un pequeño y privilegiado estrato superior. Estos últimos comandan las instituciones clave de la sociedad. Sus más altos escalones están a menudo localizados en la capital, los rangos inferiores residían en las ciudades más pequeñas, normalmente las capitales de provincia (Sjoberg 1960: 220).

Sjoberg anticipó la objeción, “¿Qué hay de Atenas?” escribiendo: “aunque la ciudad griega era única para su tiempo, en su estructura política se aproxima a la típica ciudad preindustrial mucho más de lo que lo hace el orden urbano-industrial” (*ibid.*: 236). Sólo una pequeña minoría de atenienses eran ciudadanos, y muchos de ellos eran iletrados y/o demasiado pobres para ser capaces de participar efectivamente en la política (*ibid.*: 235). En aquel entonces, como siempre en las ciudades en todas partes, la política era una prerrogativa de una élite. La democracia “latente” de cualquier república urbana (59) es algo que sólo Bookchin puede ver, así como sólo Wilhelm Reich podía ver orgones bajo su microscopio.

La distinción que el Decano decide trazar entre “política” y “arte de gobernar” (1987: 243 & *adelante*) es absurda e interesada, por no mencionar que es una mutilación del inglés

ordinario. Incluso si la política local es una versión más buena y amable de la política nacional, es aún política, que ha sido bien definida cínicamente como quién hace qué, cuándo, dónde y cómo (Lasswell 1958).

No es sólo que el Decano utilice una terminología para reconciliar (de una manera destartalada) a la anarquía con la democracia, él es más apopléctico de lo que nadie podría haber pensado:

Incluso la toma de decisiones democrática es rechazada como autoritaria. “El gobierno democrático es aún gobierno,” nos advierte [L. Susan] Brown... Pese a los oponentes de la democracia como “gobierno”, el comunalismo describe la dimensión democrática del anarquismo como una administración mayoritaria de la esfera pública. Así pues, el comunalismo busca la libertad antes que la autonomía en el sentido que he contrapuesto (17, 57).

Moviéndose a través de su alucinante deducción de que la democracia es *democrática*, Bookchin además se alborota con que “las palabras peyorativas como *mandato* y *gobierno* se refieren propiamente al silenciamiento de los disidentes, no al ejercicio de la democracia” (18). La libertad de expresión es una bonita cosa, pero no es democracia. Puedes tener una sin la otra. La democracia ateniense, que el Decano venera, por ejemplo, silenció democráticamente al disidente Sócrates condenándolo a muerte.

Los anarquistas “desprecian” la toma de decisiones democrática, no porque sea autoritaria, sino porque es estatista. “Democracia” significa “gobierno del pueblo.” “Anarquía” significa “no gobierno.” Hay dos palabras diferentes porque estas se refieren a (al menos) dos cosas diferentes.

No reclamo – y para apoyar mi argumento no tengo por que reclamar nada – que la caracterización del anarquismo del

Decano como democracia directa generalizada no tiene base en el pensamiento anarquista tradicional. El anarquismo de algunos de los anarquistas clásicos más conservadores está en efecto en esta línea – aunque la versión de Bookchin, en atención a algunos detalles como su filo-helenismo, es en realidad una apropiación no reconocida de las ideas de la anti-anarquista declarada Hannah Arendt (1958). Irónicamente, son los anarquistas que Bookchin desprecia como individualistas – como Proudhon y Goodman – los que mejor representan esta cuestión anarquista. Fue el individualista egoísta Benjamin Tucker quien definió a un anarquista como un “intrépido demócrata jeffersoniano.” Pero otra cuestión con al menos tan respetable pedigrí anarquista mantiene que la democracia no es una realización imperfecta de la anarquía, sino antes bien que es el último refugio del estatismo. Muchos anarquistas creen, y muchos anarquistas han creído siempre, que la democracia no es sólo una versión groseramente deficiente de la anarquía, sino que no es anarquía en absoluto. Al menos no “la democracia directa cara a cara” (57) que estoy enterado de que ha delegado al camarada Bookchin (bajo mandato, revocable y responsable ante la base) la autoridad para aprobar o suspender a los anarquistas, de la misma forma que disfruta aprobando o suspendiendo a sus estudiantes.

No es obvio en ningún caso, y el Decano no lo demuestra en ninguna parte, que lo local *sea* más bueno y amable – sobre todo cuando lo local se refiere a *gobierno* local. Es igualmente tan plausible que, como James Madison argumentó, un gobierno grande y heterogéneo sea más favorable a la libertad que la “pequeña república,” ya que las minorías locales pueden encontrar aliados nacionales para contrarrestar a la tiranía local mayoritaria (Cooke 1961: 351-353). Pero después de todo, como él mismo dice, el Decano no está interesado en la libertad (en su jerga autonomía [57],) sino sólo en lo que él llama libertad social, la servidumbre participativa, auto-

ratificada de moralistas adoctrinados en la pequeña política en la que funcionan como modestas unidades ciudadanas.

Mi actual propósito no es tomar la medida del bookchinismo, sino sólo caracterizarlo como lo que manifiestamente es, como una ideología de gobierno – democracia– no una teoría anarquista. La “agenda mínima” de Bookchin –esta vieja palabra marxista, “mínima” es suya, no mía (1987: 287)– es sin ambigüedades estatista, no anarquista. Los “cuadruples principios,” los Cuatro Mandamientos que él exige que todos los anarquistas afirmen, aunque muchos de ellos no lo hacen, y nunca lo hicieron, son:

... una confederación de municipios descentralizados; una firme oposición al estatismo; una creencia en la democracia directa; y una visión de una sociedad comunista libertaria (60).

Por algún capricho del destino, el credo mínimo anarquista de Bookchin, tómalo-o-dejalo, ocurre que sólo es su credo. Así ocurre que es delirantemente incoherente. Una “confederación de municipios descentralizados” contradice a la “democracia directa,” ya que una confederación es en el mejor de los casos, una democracia representativa, no directa. También contradice a “una firme oposición al estatismo” porque una ciudad-estado o un estado federal es aún un estado. Y requiriendo, no “una sociedad comunista libertaria,” sino solo la *visión* de una, el Decano claramente implica que hay más cosas en una sociedad que la obediencia a los primeros Tres Mandamientos – pero exactamente *qué* más, no lo dice. El Decano está relegando la etapa superior de la anarquía (la cosa real) a algún futuro remoto, así como los marxistas relegan lo que ellos llaman la etapa superior del comunismo a algún brumoso futuro distante que parece, como un espejismo, retroceder continuamente.

Increíblemente, el Decano considera que una ciudad como Nueva York (!) está “en gran parte formada por vecindarios – es decir, por comunidades orgánicas que tienen un cierto grado de identidad” (1987: 246). (él ha escrito en otra parte que el mundo moderno “carece de ciudades reales” [Bookchin 1974: viii].) Pero comunidad “obviamente significa algo más que, digamos, vecindario” (Zerzan 1994: 157)– y algo más que mero parentesco. Y obviamente Bookchin ha estado fuera de su casa del pueblo durante mucho tiempo, especialmente si su urbanidad y sus virtudes cívicas han tomado parte en su concepción de una comunidad orgánica. Yo no le recomendaría dar un paseo a medianoche en alguna de estas “comunidades orgánicas” si es que valora su propio organismo. Si el criterio para una comunidad orgánica es “un cierto grado de identidad,” muchos barrios ricos blancos entrarían en esta categoría, aunque Bookchin los culpa de los problemas de la ciudad (1974: 73-74). Las envidias territoriales y las violentas bandas de jóvenes son las más conspicuas manifestaciones de comunidad en muchos vecindarios de Nueva York empobrecidos y atomizados, en sus “coloridos vecindarios étnicos” (1974: 72) de sus recuerdos infantiles. Si la segregación racial y social es la idea del Decano de lo que define las comunidades orgánicas, entonces las comunidades orgánicas ciertamente existen en Nueva York, pero la gente que vive en ellas, excepto los muy ricos, no están muy felices con ello.

Aunque la palabra “anarquismo” aparece en casi todas las páginas de la diatriba del Decano, la palabra “anarquía” rara vez lo hace. La ideología, el ismo es lo que le preocupa, no la condición social, la forma de vida, que es supuestamente lo que nos guía. Puede no ser una elección de palabras accidental de Bookchin, ya que uno de sus Cuatro Mandamientos del anarquismo ortodoxo, es “una firme oposición al *estatismo*” (60: énfasis añadido), no una firme oposición al *estado*. Como un demócrata, el Decano es en el mejor de los casos capaz de

una oposición vacilante al estado, mientras que un rechazo abstracto de una abstracción, el “estatismo” es bastante fácil de realizar. Y estoy seguro de que no es un accidente que en la incursión en el mercado convencional del bookchinismo (Bookchin 1987a) en ninguna parte se identifique al Decano como a un anarquista o sus enseñanzas como alguna clase de anarquismo.

Otra superchería bookchinista –que es una descarada regresión al marxismo (en realidad al st.simonianismo) –es la distinción entre “política” y “administración” (*ibid.*: 247-248). La política es realizada, dice, por la ocasional asamblea cara a cara que los intelectuales emprendedores como Bookchin son tan buenos manipulando. La administración es para los expertos, como en la etapa superior del comunismo marxista, donde “el gobierno de los hombres” es reemplazado por “la administración de las cosas.” Desafortunadamente es el hombre (y por lo general todavía es el hombre) quien gobierna administrando las cosas, y los gobernadores han gobernado siempre administrando a la gente como si fueran cosas. La política sin administración no es nada. La administración con o sin política lo es todo. Stalin, el Secretario General, el administrador, entendió esto, y esta es la razón por la que triunfó sobre Trotsky, Bujarin y todos los otros políticos preocupados por la política que quizás posiblemente creían en algo. “Política” es un eufemismo para ley, y “administración” es un eufemismo para *aplicación de la ley*.

Así, ¿qué práctica política prescribe el eminente anciano a los anarquistas? Nosotros sabemos cómo la etapa superior, el municipalismo confederal se manifiesta –hombres vigorosos amontonándose en las asambleas– pero, ¿qué ha de hacerse aquí y ahora? El Decano desprecia los esfuerzos anarquistas actuales:

Lo esporádico, lo poco sistemático, lo incoherente, lo discontinuo y lo intuitivo suplanta a lo consistente, determinado, organizado y racional, y en efecto, a cualquier forma de actividad sostenida o centrada que no sea publicar un “fanzine” o panfleto – o quemar un contenedor de basura (51).

Así que no estamos publicando fanzines y panfletos como Bookchin solía hacer, ni estamos quemando contenedores de basura. Ni estamos experimentando la libertad en las fraternizaciones colectivas temporales que Hakim Bey llama Zonas Temporalmente Autónomas (20-26). Se supone que estamos organizados, pero Bookchin no nos ha indicado que clase de organización tenemos que formar.

En este punto el Decano, normalmente tan prolijo, es alusivo y elusivo. He sido incapaz de localizar en cualquiera de sus escritos alguna formulación del “programático así como activista movimiento social” que ahora demanda (60). Lo que yo creo es que *está* haciendo alusión, con codazos y guiños, a la participación en la política electoral local:

La municipalidad es una bomba de tiempo potencial. Crear redes locales e intentar transformar las instituciones locales que replican el Estado [énfasis añadido] es recoger un reto histórico – un reto verdaderamente político – que ha existido durante siglos... Ya que en estas instituciones municipales y en los cambios que podemos hacer en su estructura – dirigiéndola más y más hacia una nueva esfera pública – descansa la base institucional perdurable para un poder dual popular, un concepto de ciudadanía popular, y unos sistemas económicos municipalizados que puedan ser contrapuestos al creciente poder de la nación-estado centralizada y las corporaciones económicas centralizadas (Bookchin 1990: 12).

Cuando el Decano habla de transformar las instituciones locales *existentes*, cuando habla de “los cambios que podemos hacer en su estructura,” sólo puede estar refiriéndose a la participación en la política local tal como es efectivamente conducida en los Estados Unidos y Canada – siendo elegido o siendo nombrado por aquellos que han sido elegidos. Este es exactamente el movimiento político del único bookchinista del mundo. El líder de Black Rose, un grupúsculo ecologista de Montreal, Dimitri Roussopoulos (Anonymous 1996: 22) lo ha intentado, y, afortunadamente ha fracasado. Puedes llamar a esto como quieras – excepto anarquismo.

Resumiendo: el Decano Bookchin es un estatista.

Capítulo 6: Razón y Revolución

El Decano denuncia a los anarquistas personales por sucumbir a las corrientes intelectuales reaccionarias del último cuarto de siglo, como por ejemplo el irracionalismo (1-2, 9, 55-56 & *adelante*). Y lamenta el stirnerista “adios a la realidad objetiva” (53) y el desdén por “la razón como tal” (28). Con su auto-absorción habitual *sans* auto-conciencia, Bookchin no advierte que está haciéndose eco de la retórica de derechas que desde los sesenta ha denunciado la traición de los intelectuales, su traición a la razón y la verdad. Hubo un tiempo en el que Bookchin “rechazaba de plano” la manera en que los “críticos burgueses” condenaban la contracultura como “anti-racional” (1970: 51). Ahora él se une al coro neo-conservador:

La contracultura de los sesenta provocó una ruptura no sólo con el pasado, sino con todo conocimiento del pasado, incluyendo su historia, literatura, arte y música. Los jóvenes que arrogantemente rehúsan “confiar en alguien [sic] mayor de treinta años,” para usar un eslogan popular de aquellos tiempos, rompían todos los lazos con la mejor tradición del pasado (Bookchin 1989: 162).

(“No confíes en nadie mayor de treinta años” (para decir el eslogan correctamente) - ¡imagina cuanto ha molestado *esto* al Viejo Decano!)

Idénticos lamentos elegíacos brotan regularmente de las semi-inteligencias conservadoras, de Hilon Kramer, Norman Podhoretz, Midge Dechter, James Q. Wilson, Irving Kristol, William F. Buckley, George Will, Newt Gingrich, Thomas Sowell, William Safire, Clarence Thomas, Pat Buchanan y la banda de la Fundación Heritage. Cada generación, cuando siente que está siendo suplantada por la siguiente, olvida que

fue una vez la advenediza (la versión de derechas) o insiste en permanecer todavía (la versión de izquierdas).

Los anarquistas personales están afectados, según el Decano, de misticismo e irracionalismo. Estas son palabras que él no define pero que repetidamente pone entre paréntesis como si tuvieran el mismo significado (2, 11, 19 & *adelante*). Pero no lo tienen.

El misticismo es la doctrina que afirma que es posible, sobrepasando los métodos ordinarios de percepción y cognición, experimentar a Dios/la Realidad Última directamente, no mediatamente. En este sentido, probablemente Hakim Bey puede ser calificado como místico, pero no puedo pensar en nadie de la lista de enemigos del Decano al que pueda considerar más cercano. No hay nada innatamente racional o irracional en el misticismo. Los filósofos racionalistas como Kant, Hegel y Aristóteles (el último citado treinta veces en la obra magna del Decano [1982: 376]) mantuvieron que hay una Realidad Última. Si estaban en lo cierto, por lo que sé esto puede ser similar a lo que Hakim Bey llama conciencia no ordinaria (1991: 68). El “anarquista epistemológico,” como el filósofo de ciencia Paul Feyerabend se llama a sí mismo, se toma gran interés en experiencias “que indican que las percepciones pueden ser dispuestas en formas altamente inusuales y que la elección de una disposición en particular como 'correspondiente a la realidad' aunque no sea arbitraria (esto casi siempre depende de las tradiciones), es ciertamente no más 'racional' o más 'objetiva' que la elección de otra disposición” (1975: 189-190). Todo lo que puedo decir por mi parte es que, para bien o para mal, nunca he tenido una experiencia mística y además, que no considero significativa la noción de última o absoluta realidad. Como ya me burlé una vez, los místicos “tienen intuiciones incomunicables sobre las que no pueden callarse” (Black 1986: 126). El misticismo es arracional, no necesariamente irracional.

La fe ferviente del Decano en la realidad objetiva (53) tiene más en común con el misticismo que con la ciencia. Como hacen los místicos, Bookchin cree que hay algo absoluto “allí afuera” que es accesible a la comprensión directa –por “la razón como tal” (28) por su cuenta, sin otros medios que los suyos propios. Los científicos se han desengañado de tal simplismo desde hace al menos un siglo. Las ciencias duras–empezando con la física, la más dura de todas ellas –fueron las primeras en abandonar un positivismo metafísico que ya no se correspondía con lo que los científicos estaban realmente pensando y haciendo. El Decano fue durante un tiempo vagamente consciente de esto (1982: 281). Las-no-lo-bastante-científicas ciencias blandas, con menor autoestima, fueron más lentas en renunciar al científicismo, pero actualmente también lo han hecho. El rechazo del positivismo en el pensamiento social no es una moda post-modernista. Ésta también empezó hace un siglo (Hughes 1961: ch. 3). El glosario de un clásico libro de texto contemporáneo de ciencias sociales no podía ser más contundente: “*objetividad*. No existe. Ver *intersubjetividad*” (Babbie 1992: G6). Conformarse con la verificabilidad intersubjetiva en una comunidad de científicos en ejercicio es efectivamente la postura post-objetivista más *conservadora* en la escala de la respetabilidad científica (*e.g.*, Kuhn 1970).

La historia es la ciencia que posiblemente ha tenido siempre la más ambigua y dudosa reivindicación de objetividad (Novick 1988: ch. 13). La objetividad en cualquier sentido es ilusoria, un fetiche, un antojo infantil de una certeza inalcanzable. Los intelectuales, los neuróticos – es decir, en un contexto político, los ideólogos - “tienen que tratar con lo invisible y creer en ello,” y han “mantenido siempre ante sus ojos de nuevo una intrínsecamente válida importancia del objeto, un valor absoluto de este, como si el muñeco no fuera la cosa más importante para el niño, o el Corán para el turco” (Stirner 1995: 295). En contraste, el anarquista “no cree en

ninguna verdad absoluta” (Rocker 1947: 27). Ni tampoco lo hace el científico. Ni el adulto maduro, En la novela *Siete Domingos Rojos*, el anarquista Samar dice, “Este esfuerzo para dejar de pensar tiene una base religiosa. Representa una fe en algo absoluto” (Sender 1990: 253).

Cuando Stirner señaló “el adiós a la realidad objetiva,” o cuando Nietzsche mantuvo “que los hechos son simplemente interpretaciones” (53), se adelantaron a su tiempo. Es bastante trivial remarcar que “no hay una manera independiente de reconstruir frases como ‘realmente allí’ (Kuhn 1970: 206; cf. Bradford 1996: 259-269). Los científicos despachan con la realidad objetiva por la misma razón que el matemático Laplace, como contaba Napoleón, despachaba con Dios: no hay necesidad de hipótesis (cf. Bookchin 1979: 23). Revisando dos antologías recientes, *Repensando la Objetividad* (Megill 1994) y *Experiencia Social y Conocimiento Antropológico* (Hastrup & Hervik 1994), el antropólogo Jay Ruby relata que ningún colaborador de cualquiera de los dos volúmenes argumenta que “exista una realidad objetiva más allá de la conciencia humana, que es universal” (1996: 399). Sin intención humorística, pero inconscientemente proporcionando algo de humor a expensas de Bookchin, continua: Es desafortunado que Megill no busque defensores de esta posición, ya que estos pueden ser fácilmente encontrados entre los periodistas – de medios impresos o radios, directores de documentales, marxistas, y la derecha política y religiosa” (*ibid.*).

Bookchin no es el primer racionalista de izquierdas que es ultrajado por esta idealista, subjetivista (etc., etc.) traición del fornido racionalismo que un abogado marxista llamó “fideísmo.” Pero este polémico predecesor de Bookchin –un tal Lenin– tenía al menos un conocimiento superficial del contenido de la entonces nueva física que estaba desmontando el materialismo fundamentalista (Lenin 1950). Nada indica que Bookchin tenga una base real en ciencias,

aunque treinta años atrás realizó un trabajo aceptable de divulgación sobre la polución (Herber 1963, 1965). Los verdaderos creyentes en el objetivismo, en el racionalismo materialista, son usualmente, como Lenin y Bookchin, pedantes –abogados, periodistas (Ruby 1996: 399), o ideólogos (Black 1996a), no científicos. Ellos creen más fervientemente cuando no comprenden. Y se aferran a la realidad objetiva “con el mismo miedo que un niño aprieta la mano de su madre” (*ibid.*: 15). Como dice Clifford Geertz, los objetivistas están “preocupados de que la realidad vaya a desaparecer a menos que creamos fuertemente en ella” (citado en Novick 1988: 552). Lenin difícilmente podría estar más indignado: “Pero esto es todo *puro* oscurantismo y reacción acérrima. Observar los átomos, moléculas, electrones, etc., como imágenes exactas formadas en nuestro cerebro del *movimiento objetivamente real de la materia* es lo mismo que creer en un elefante sobre el que descansa el mundo!” (1950: 361). O estas impenetrables partículas están rebotando por ahí como las bolas de billar en una mesa (que *curioso* modelo de la realidad objetiva [Black 1996a]) o son seres de fantasía como los unicornios, los leprechauns y los anarquistas personales. Es apropiado que la crítica del abogado Lenin a la física de científicos como Mach (Lenin 1950) fuera respondida por un científico, un prominente astrónomo que fue también un prominente comunista libertario: Anton Pannekoek (1948).

La ecología es una ciencia, pero la ecología social es a la ecología lo que la ciencia cristiana es a la ciencia. Las afiliaciones académicas de Bookchin, que son más bien mediocres, y sus pretensiones eruditas han causado impresión en algunos anarquistas, pero de nuevo digo, que algunos anarquistas son demasiado fáciles de impresionar. De acuerdo con el (bookchinista) Instituto para la Ecología Social, su cofundador es un “autor aclamado internacionalmente y un filósofo social” (1995: 6). *La Ecología de la Libertad* (Bookchin

1982), según un bookchinista es “un trabajo de enorme alcance e impresionante originalidad” que está “destinado a llegar a ser un clásico del pensamiento social contemporáneo” (Clark 1984: 215). ¿Cómo es vista la erudición de Bookchin por los eruditos actuales? He decidido averiguarlo.

He buscado todas las críticas de los libros del Decano listadas en el *Índice de Ciencias Sociales* de Abril de 1981 hasta la fecha (Junio 1996). Y he apreciado que este listado da una cruda e incompleta medida de su recepción – que no recoge, por ejemplo, dos noticias en el periódico académicamente marginal *Environmental Ethics* (Watson 1995; Eckersley 1989) – pero sondea todo periódico importante y la mayoría de los menos importantes.

Hubo dos críticas de la primera edición de *La Ecología de la Libertad*, su *Das Kapital*, “el libro más importante en la historia del pensamiento contemporáneo” (Clark 1984: 188 n.2). La crítica de una página en la *American Political Science Review*, después de resumir los argumentos de Bookchin, pregunta: ¿Puede la humanidad simplemente estar integrada en la totalidad [es decir, la Naturaleza] sin perder sus distinciones, y pueden las soluciones a los problemas del mundo moderno emerger de la manera relativamente espontánea que Bookchin anticipa (pp. 316-317), de la misma forma en que los problemas son tratados por las hormigas, las abejas y los castores?” (Smith 1983: 540). No hay nada en las páginas citadas que tenga algo que ver con la relativamente espontánea solución de los problemas sociales que según Smith, Bookchin expone. El crítico difícilmente podría haber malinterpretado a Bookchin más profundamente. El Decano insiste con frenesí en distinguir a los humanos de los animales y de la “animalidad” (47-48, 50, 53, 56), especialmente de “la animalidad de cuatro patas” (39) – ¡cuatro patas mal, dos patas bien! Smith – quienquiera que sea – claramente no sabe que está haciendo la crítica de un trabajo colosal de teoría política.

La crítica de siete párrafos en la *American Anthropologist* era sorprendentemente favorable. La crítica Karen L. Field escribió:

La Ecología de la Libertad reúne material de varias disciplinas, y no hay duda de que especialistas de cada una reprenderán a Bookchin por los ocasionales lapsus de rigor. Pero a pesar de sus deficiencias, el trabajo sigue siendo la clase de síntesis apasionada y de gran alcance que es demasiado raro encontrar en esta era de la erudición especializada. (1984: 162).

En otras palabras, lo mejor que se puede decir de este libro –y estoy de acuerdo– es que es grande. Por otro lado, “el escenario que construye no es enteramente persuasivo.”

La descripción de una sociedad “orgánica” aparece en muchas obras de Paul Radin y Dorothy Lee, y traza una pintura demasiado homogeneizada –incluso saneada– de pre-alfabetizada tranquilidad e igualitarismo; evoca a los !Kung y Tasaday, pero no a los Yanomamo y Kwaikiutl. Intentando distanciarse de las tradicionales versiones marxianas de la emergencia de la sociedad de clases, Bookchin quita importancia a los factores tecno-económicos, pero el correspondiente énfasis que coloca en la estratificación por edades como la clave de la dominación es poco convincente y sufre de tal escasez de evidencia empírica que se lee a veces como una historia “a medida” (*ibid.*: 161).

Que el Decano sea reprendido por idealizar a los primitivos por un antropólogo es verdaderamente materia de risa. Hoy en día *él* reprende a los *antropólogos* por idealizar a los primitivos (Capítulos 8 y 9). O el Decano ha cambiado completamente sin admitirlo, o incluso la crítica más favorable que ha recibido nunca de un no-anarquista y auténtico erudito descansa sobre una interpretación verdaderamente mala de la obra magna de Bookchin.

Y todo fue cuesta abajo desde aquí.

El único punto específico traído a colación por Field – el argumento no probado del Decano de que la gerontocracia fue la forma original de jerarquía (¡y aún así la mejor!) - fue impugnado, no sólo por Field, sino más adelante por la anarquista L. Susan Brown. Como feminista, ella cree que es más plausible que la división sexual del trabajo, fuera o no necesariamente jerárquica, eventualmente se convirtió en el origen de la jerarquía (1993: 160-161). Yo tiendo a pensar lo mismo. Que ella se atreviera a criticar al Decano, y en un libro del editor principal de Bookchin, Black Rose Books, probablemente explique porque ella frecuenta a los sospechosos *no* habituales (13-19) aunque ella no parece tener mucho en común con ellos. (1995).

Si la recepción académica de *La Ecología de la Libertad* fue poco triunfal, los otros libros del Decano han corrido peor suerte. No hubo críticas en los periódicos de ciencias sociales sobre *Anarquismo Post-Escasez* y *Los Límites de la Ciudad* cuando fueron reeditados por Black Rose Books en 1986. No hubo críticas de *la Crisis Moderna* (1987), o de *Rehaciendo la Sociedad* (1989), o de *La Filosofía de la Ecología Social* (1990), o de la edición revisada de *La Ecología de la Libertad* (1991), o de *Which Way for the Ecology Movement?* (1993), o de *To Remember Spain* (1995), o, para el caso, de *Anarquismo Social o Anarquismo Personal* (1995).

Hubo solamente una reseña de *El Desarrollo de la Urbanización y el Declive de la Ciudadanía* (1987a) en un periódico de ciencias sociales, y todo sobre ello es extraño. Apareció –dos párrafos – en *Orbis: A Journal of World Affairs*, un periódico de derechas, caballero oscuro de política exterior, aunque el libro del Decano no tiene nada que ver con las relaciones internacionales. De acuerdo con el anónimo y condescendiente crítico, “el método de Bookchin es escudriñar la historia mundial – más o menos al azar – primero para mostrar como el desarrollo de las ciudades ha

supuesto la erosión de la libertad en diferentes lugares y épocas, y luego para señalar cómo algunas comunidades han combatido esta tendencia.” No es erudición, “la erudición, pienso, no es su fuerte, o su logro.” (Eso seguro.) El crítico – como hizo Karen Field – expresa su satisfacción por leer un libro con “una idea real” para el cambio, incluso si la idea es “ligeramente estrafalaria” (Anónimo 1988: 628). Esto está un poco cerca de ser una crítica favorable, y da la vuelta a la visión del Decano sobre el urbanismo, aunque concuerde con el título de su libro (más tarde lo cambió por *Urbanización Sin Ciudades*, lo que obviamente no supuso una mejora). El crítico dice que Bookchin argumenta que la tendencia del urbanismo es disminuir la libertad humana, aunque aquí y allá las comunidades se han opuesto a esta tendencia durante algún tiempo. Pero lo que Bookchin sostiene es lo contrario: que la tendencia del urbanismo es liberadora, aunque aquí y allá las élites se han opuesto a esta tendencia durante algún tiempo. El crítico está en lo cierto sobre la urbanización pero equivocado sobre Bookchin. Le hizo al Decano el favor de tergiversarlo.

La propia concepción de la razón del Decano – razón *dialéctica*– podría haber sido rechazada como “fuera de alcance” como él mismo diría, y como mística por los objetivo-razonables. Como la tecnofilia y la difamación, la “aproximación dialéctica” (Bookchin 1987b: 3-40) es un rasgo característico del marxismo al que él siempre se aferra tenazmente. El tardío Karl Popper, en un tiempo el más prominente filósofo científico de este siglo, denunció el razonamiento dialéctico, no sólo como un galimatias místico, sino como de tendencia políticamente totalitaria (1962). Popper denunció la *dialéctica* hegeliana; el misterioso método que reemplazó a “la estéril lógica formal” (*ibid.*: 1: 28). Traigo esto a colación, no porque apruebe el positivismo de Popper – no lo hago (Black 1996a) – sino como recordatorio de que la

gente que vive en un Palacio de Cristal no debería tirar piedras.

Yo mismo no veto ningún modo de razonamiento o expresión, aunque pienso que algunos son más efectivos que otros, especialmente en algunos contextos. No existe, por ejemplo, *el* método científico; los descubrimientos científicos importantes rara vez, si no nunca, resultan de seguir las reglas (Feyerabend 1975). Por ejemplo, he considerado durante mucho tiempo las formas religiosas de expresión como especialmente deformadoras (Black 1986: 71-75), pero como también he insistido, al contrario que los pensadores libres simplones, las verdades importantes son expresadas en términos religiosos: “*Dios* es irreal, aunque tiene referentes reales confundidos con la experiencia vivida” (Black 1992: 222). Bookchin era antiguamente consciente de esto (1982: 195-214).

La dialéctica del Decano es más que un modo de razonamiento: el Decano tiene una “noción dialéctica de causalidad” (Bookchin 1989: 203) El Universo mismo exhibe “una tendencia total de sustancia activa, turbulenta a desarrollarse de lo simple a lo complejo, de lo relativamente homogéneo a lo relativamente heterogéneo, de lo simple a lo abigarrado y diferenciado” (*ibid.*: 199). Para evolucionar, esto es de la masa primordial hasta *nosotros*: “la humanidad, en efecto, ha llegado a la voz potencial de una naturaleza que se ha vuelto auto-consciente y auto-creadora” (*ibid.*: 201; cf. 1987b: 30). Somos uno con la naturaleza –a condición de que sigamos sus instrucciones empaquetadas– y al mismo tiempo somos más naturales de lo que la naturaleza ha sido nunca. Fuera de la evolución de la conciencia emergió la conciencia de la evolución y ahora la auto-dirección racional. Y mediante esta “segunda naturaleza” social – la humanidad consciente – la dialéctica actualiza la “inmanente auto-dirección” (1987b: 28) del cosmos. Una “inmanente razón del mundo” es la “fuerza inherente,” “el *logos* – que imparte significado y

coherencia a la realidad en todos los niveles de existencia” (Bookchin 1982: 10). El deber y el destino de la humanidad es inscribir la Palabra en la fábrica de la realidad. La dialéctica Decanante representa el pensamiento más avanzado de, digamos, el siglo IV A.C.

En *apariencia*, es la misma vieja historia del hombre a quien Dios da la misión de dominar la naturaleza (Genesis 9: 1-3) la evolución dirigida de una “ética ecológica objetiva que implica la administración humana del planeta” (Bookchin 1987b: 32). Pero en *esencia*, la segunda naturaleza es un momento en el desarrollo de

... una “naturaleza libre” radicalmente nueva en la que una humanidad emancipada llegará a se la voz, y en efecto la expresión de una evolución natural que se vuelve auto-consciente, humanitaria y compasiva con el dolor, el sufrimiento y los aspectos incoherentes de una evolución dejada a sí misma, a menudo caprichosa, abierta. La naturaleza, debido a la intervención humana racional, adquirirá así la intencionalidad, el poder de desarrollar formas de vida más complejas, y la capacidad de diferenciarse (Bookchin 1989: 202-203).

(Pregunta: ¿Por qué es un imperativo moral hacer el mundo más complicado de lo que ya es?) Incluso hoy, cuando una humanidad no emancipada “es todavía menos que humana” (*ibid*,: 202), avanzamos en nuestro camino de racionalizar el “a menudo caprichoso” curso de la evolución. Gracias a la biotecnología, “miles de microorganismos y plantas han sido patentadas así como seis animales. Más de 200 animales genéticamente alterados están esperando la aprobación de la patente en la Oficina de Patentes y Marca Registrada” (Rifkin 1995: 119). Esto podría parecer que está totalmente de acuerdo con el programa de Bookchin (Eckersley 1989: 111-112). La naturaleza encuentra por fin libertad sometiéndose a

su más alta manifestación: *nosotros*. Como no somos del-todo-humanos encontramos la libertad en la sumisión a la dirección racional del primer ser humano completo: Murray Bookchin. Parafraseando a Nietzsche, no-del-todo-humano es algo para ser sobrepasado: una cuerda extendida sobre un abismo entre todos nosotros y Murray Bookchin.

¿Me seguís? Bookchin está diciendo que la naturaleza no es *efectivamente* libre cuando es *realmente* libre (lo que realmente significa “lo que es”), cuando está fuera de control. Esta es exactamente “la libertad negativa” - “una formal 'libertad *de*' -antes que [libertad positiva] una libertad sustantiva *para*” (4). No podemos dejar más tiempo que la Naturaleza siga su curso. La Naturaleza es efectivamente libre cuando está realmente controlada por su más alta manifestación, los humanos. La humanidad es esencialmente natural (naturaleza por si misma), el resto de la naturaleza no lo es (naturaleza en si misma).

Quizás una analogía política nos ayudará. Los obreros no son efectivamente libres cuando ellos son realmente libres, es decir, incontrolados. La clase obrera en si misma es efectivamente libre cuando está realmente controlada por la clase por si misma, la vanguardia con conciencia de clase – obreros como lo fue Bookchin, cuando Bookchin era un obrero.

Cuando él dice que algo es así es que “efectivamente” es así.“ Bookchin es irrefutable. En tanto que la evidencia le apoya, él está “realmente” en lo cierto. Cuando no lo hace, es porque está “potencialmente” en lo cierto. (Estoy usando estas palabras *exactamente* como lo hace Bookchin [1987b: 27].) La realidad “no es menos 'real' u 'objetiva' en términos de lo que *podría* ser además de lo que es en cualquier momento dado” (*ibid.*: 203). La Atenas antigua podría no haber sido una genuina democracia directa “en cualquier momento dado” o en verdad en cualquiera de sus momentos, pero si tenía potencial para la democracia directa, entonces era siempre

efectivamente, objetivamente, una democracia directa. Descifrar este misterio es “comprender la verdad de la Polis” (Clark 1982: 52; 1984: 202-203). El hecho de que el potencial nunca fue realizado cuando Atenas *era* real no importa. “Un roble objetivamente está inherente en una bellota” (Bookchin 1987b: 35 n. 22) – así la bellota es efectivamente un roble – incluso si una ardilla se la come. Llamar a esto un “uso idiosincrásico de la palabra Yo *objetiva* (Eckersley 1989: 101) es decir poco.

Puedes hacer este mismo juego de palabras para la ciudad en el Yo abstracto, y así para cualquier ciudad: “La civilización, encarnada en la ciudad como centro cultural, es despojada de sus dimensiones racionales [por los anti-civilización], como si la ciudad fuera un cáncer antes que una esfera potencial para universalizar las relaciones humanas, en marcado contraste con las estrechas limitaciones de la vida tribal y aldeana” (34). No importa cuán devastador sea el proceso contra la civilización, “maldecir la civilización sin el reconocimiento debido a sus enormes potencialidades para la libertad *auto-consciente*” es “retroceder al oscuro mundo de la brutalidad, cuando el pensamiento era débil y la intelectualización [sic] era solo una promesa evolutiva” (56). (Al menos los brutos no usaban grandes palabras que no existen.) La democracia “descansa de forma latente en la república” (59), cualquier república urbana, como lo hizo durante quinientos años (¿y por cuántos quinientos años más?).

Con su modestia característica, el Decano concede que ésta es una “poco ortodoxa noción de razón” (1982: 10). Es la filosofía de la historia de Hegel, con una abstracta Humanidad reemplazando el Espíritu del Mundo. Más o menos el punto alcanzado por Feuerbach. Murray Bookchin es el Joven Hegeliano más viejo del mundo. Dios, enseñaba Feuerbach, es meramente la esencia del Hombre. Su propio ser supremo, mistificado. Pero el Hombre abstracto, contestaba Max Stirner, es también una mistificación:

El ser supremo es verdaderamente la esencia del hombre, pero sólo porque esta es su esencia y no él mismo, permanece completamente inmaterial si la vemos fuera de él y la vemos como "Dios," o la encuentra en sí mismo y la llama "esencia del hombre" o "hombre." Yo no soy ni Dios ni hombre, tampoco la esencia suprema ni mi esencia, y por lo tanto todo es uno en su mayoría si pienso la esencia como en mi o fuera de mi (1995: 34).

La filosofía cristiana de Hegel está desarrollando-a-la-humanidad-com-sobrenatural. La filosofía marxista de Bookchin está desarrollando-a-la-humanidad-como-supranatural. La diferencia es solo terminológica.

Cuando Stirner dice "Yo" se refiere a sí mismo, pero sólo como ejemplo. Cuando se refiere al único o al ego se refiere, no a un individuo abstracto, sino a todos y cada uno de los individuos, a sí mismo, ciertamente, pero también a cada Tom, Dick y Murray. Esta es la razón por la que las acusaciones a Stirner de elitismo (7) son falsas. Bookchin cree que la Humanidad real es sin embargo menos que efectivamente humana (1989: 202). Stirner cree que cada humano *real* es *más* que la human(idad): "'Hombre' como concepto o predicado no agota lo que tú eres porque éste tiene un contenido conceptual de sí mismo y porque permite estipular qué es humano, qué es un 'hombre,' por qué esto puede ser definido... Pero, ¿puedes definirte a ti mismo? ¿Eres un concepto? (1978: 67).

Postular una esencia humana es innecesario para la práctica de cualquier arte o ciencia. La esencia interior no es comprobable por medio de la observación, la experimentación, o cualquier modo racional de investigación. Sin duda, están aquellos que claman haber aprehendido la esencia directamente, por medio de la conciencia no ordinaria. Estos son llamados místicos, y el Profesor Bookchin declara su

desprecio hacia ellos. Más probablemente él envidia la superioridad cualitativa de sus visiones. El socialismo municipalista es tan mundano como el misticismo. Como Hakim Bey escribe: “Cuando dormimos soñamos sólo dos formas de gobierno – anarquía y monarquía... ¿Un sueño democrático? ¿un sueño socialista? Imposible” (1991: 64). El Decano está indignado por esta supuesta denigración de “los sueños de siglos de idealistas” (21) pero descuida indicar por qué vigorosa facultad racionalista está enterado de los sueños de los soñadores de siglos anteriores ¿una tabla de ouija quizás? Pero puede estar en lo cierto sobre el hecho de que Bey ha subestimado cuán lejos la colonización del inconsciente puede haber llegado en el caso de una larga vida, de viejo militante político. Bookchin bien puede ser un contraejemplo de la denuncia de un comentarista de Nietzsche de que “no hay nada como un inconsciente aburrido” (Ansell-Pearson 1994: 168). ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? O como dijo Nietzsche: toda “cosa en sí” es *estúpida* (1994: 81).

Sea mística o meramente mistificadora, la concepción de Bookchin de la razón es tan poco razonable como muchos de sus resultados. Su última polémica es tan tonta que invita a la revisión de sus libros previos, la mayoría de los cuales escaparon de la atención crítica de los radicales. Los premios de los periodistas liberales (aunque lo olvidaron pronto) no van a evitar la devaluación seria que atrae sobre si. Yo una vez definí a los dialécticos, injustamente, como “una excusa de los marxistas cuando los pillas mintiendo” (1992: 149). Esto se aplica al razonamiento dialéctico de Bookchin. Después de décadas de quitar importancia a los eco-hippies quienes desprecian “toda musculatura del pensamiento” (Bookchin 1987b: 2), su propia musculatura mental se ha atrofiado. Esta vez ha mordido más de lo que podía tragar.

Capítulo 7: En Busca de los Primitivistas

Parte I: Ángulos Prístinos

Golpear a los anarquistas primitivistas es probablemente la principal prioridad del Decano Bookchin (Anónimo 1996), porque los puntos de vista de estos anarquistas excomulgados probablemente se confunden más y compiten más exitosamente con los suyos propios. Bookchin se revela en su auto-imagen como apóstol de la ecología para los anarquistas, y por una vez, hay algo de verdad en su machismo mesiánico. Fue el Decano, después de todo, quien durante mucho tiempo y en demasiados libros clamó por la restauración de la “comunidad orgánica,” como ahora tímidamente admite (41; cf. Bookchin 1974, 1982, 1987a, 1991). Una vez más su embarazo proviene de que sus lectores le tomaran la palabra – un error que este lector no repetirá. Estos inocentes nunca sospecharon que no podían aprender nada sobre las sociedades primitivas o las comunidades pre-industriales excepto lo que permitiera la censura bookchinista.

El Decano actúa como el “pequeñoburgués indignado” (52) con este tema, arremetiendo contra los primitivistas de forma nimia y malhumorada –incluso para él. Bastantes fuentes citadas por Zerzan en *Futuro Primitivo* (1994), gruñe, están “enteramente ausentes” de su bibliografía, así como “Cohen (1974)’ y ‘Clark (1979)’” (62 n. 19). Zerzan cita a “Cohen (1974),” no sobre cualquier punto de controversia sino por la perogrullada de que los símbolos son “esenciales para el desarrollo y mantenimiento del orden social” (1994: 24) – ¿está en desacuerdo el Decano? Nunca lo dijo. “Clark (1979)” puede ser una errata de “Clark (1977),” “que aparece en la bibliografía de Zerzan (1994: 173). Como autor de un libro en la misma editorial, Autonomedia, sé cuán descuidada puede ser la producción de este colectivo amateur de voluntarios sin ánimo de lucro. Adicionalmente, Zerzan (1996: 1) en una carta dirigida a mi, admite “un imperfecto registro de

archivos” y explica que la ausencia de las dos referencias sobre las que el Decano murmura “pasaron a ser notas de tipo científico después de que *FE* [*Fifth Estate*] rehusara utilizar notas a pie de página en mis artículos, en los ochenta.”

El Decano se refiere a la parte 2, capítulo 4, sección 4 de *El Único y su Propiedad* de Max Stirner (64-65) aunque el libro acaba con la parte 2, capítulo 3 (Stirner 1995: viii, 320-324). La copia en mi biblioteca de *Anarquismo Post-Escasez* (Bookchin 1971) de Ramparts Press tiene una lista de quince erratas lo que presumiblemente no debe romper la “fe [del lector] en la investigación” de Bookchin (62 n. 19), y está lejos de estar completa: sería Jacques Ellul, por ejemplo, no Jacques Elul (*ibid.*: 86). Y sería Alfred Zimmern, no Edward Zimmerman (*ibid.*: 159, 288 n. 27; cf. Zimmern 1931). Bookchin estaba quizás pensando en un cantautor que le ha interesado durante décadas, Bob Dylan (9), el Artista Antiguamente Conocido como Zimmerman. En un movimiento especialmente torpe, el Decano cita una crítica favorable a los *T.A.Z* de Hakim Bey (1991) en la *Whole Earth Review* para verificar que el anarquismo de Bey es una decadente y “repugnante” (20) “forma burguesa de anarquismo” (22): la *Whole Earth Review* tiene, después de todo, una “clientela yuppie” (23). La reseña trasera de uno de los libros del Decano (1987) es de publicaciones archi-yuppies como *Village Voice* y *The Nation*. En la reseña interior se jacta de que ha colaborado en “muchos periódicos” incluyendo *CoEvolution Quarterly*. *CoEvolution Quarterly* era el nombre original de la *Whole Earth Review*.

La devoción del Decano por el urbanismo es una parte importante de su odio al primitivo. El ciudad-estatismo y la sociedad primitiva son excluyentes. Lo que asombra es que el Decano asume que son los primitivistas, no los ciudad-estadistas, los que son presuntamente heréticos con el anarquismo –algo de lo que ellos, no él, tienen que dar algunas explicaciones. Nunca ha habido una ciudad anarquista, no

durante más que unos pocos meses como máximo, pero ha habido muchas sociedades primitivas anarquistas de larga duración. Muchos anarquistas han considerado que la anarquía es posible en condiciones urbanas— entre ellos la *bete noir* del Decano, Hakim Bey (Black 1994: 106) - pero Bookchin es el primer anarquista que postula que la anarquía es *necesariamente* urbana. Esto habría sorprendido a las guerrillas campesinas Maknovistas en Ucrania o a los aldeanos insurreccionales anarquistas en los *pueblos** de Andalucía (Bookchin 1977: ch. 5). Mi opinión no es que los esfuerzos y experiencias de los anarquistas urbanos sean irrelevantes o indignos de atención —después de todo yo mismo soy un anarquista urbano— sólo que éstas no son las *únicas* experiencias anarquistas dignas de atención. No consigo entender porque los anarquistas deberíamos prestar atención sólo a los fracasos e ignorar los éxitos.

No me considero un primitivista. Los genuinos anarco-primitivistas como John Zerzan, George Bradford y Feral Faun probablemente no piensen que soy uno de ellos, mucho más de lo que Hakim Bey lo es, aunque el Decano no pueda entender “quién es o quién no es” (62 n. 8). Así que no es mi propósito defender los puntos de vista de John Zerzan o George Bradford contra Bookchin (aunque, incidentalmente, haré algo de eso): ellos son completamente capaces de defenderse y estoy seguro de que lo harán. Bradford, en efecto, ha escrito una extensa réplica para ser co-publicada por Autonomedia y Black & Red. Pero *es* mi propósito mostrar que en la *manera* en que él denuncia a los primitivistas, el Decano es, como siempre, poco escrupuloso y malicioso. Cuando no está completamente equivocado es habitualmente irrelevante.

Refutando a un crítico libertario de derechas, he dejado claros dos de los aspectos de las sociedades primitivas (hay otros) que deben interesar a los anarquistas:

Los cazadores-recolectores alertan nuestra comprensión y desconciertan a los libertarios [y bookchinistas] al menos de dos formas. Ellos han hecho funcionar las únicas sociedades sin estado conocidas, Y excepto en casos de emergencias ocasionales, no trabajan en cualquier sentido en el que he usado la palabra (Black 1992: 54).

Incluso el Decano antiguamente admitía el primer punto: “Esta sociedad orgánica, básicamente prealfabetizada o 'tribal' estaba sorprendentemente libre de dominación” (1989: 47). Después de todo, el Hombre Cultural tiene al menos dos millones de años. Originalmente era cazador-recolector. Y era anatómicamente un humano moderno al menos 50.000 años antes de que adoptara cualquier otro modo de subsistencia. Tan recientemente como hace 10.000 años aún era un forrajeador (Lee & DeVore 1968c: 3). Y era aún un anarquista.

Ahora que bien puede ser que la forma de vida de los cazadores-recolectores (también llamados forrajeadores) no esté, como cuestión práctica, disponible para la adopción inmediata por parte de los urbanitas descontentos, como el Decano declama (36). Algunos primitivistas han dicho lo mismo; John Moore, por ejemplo, está exasperado por tener que seguir diciéndolo (1996: 18). Otros, en mi opinión, se equivocan. Pero no es este el punto o no es el único punto. Una forma de vida es mucho más que un “estilo de vida.” Los cazadores-recolectores crecen en un hábitat y aprenden sus secretos, y tienen “una maravillosa comprensión del hábitat en el que viven; ellos eran, después de todo, seres altamente inteligentes e imaginativos” (47). Muchos anarquistas podrían probablemente enviarnos un montón de libros de Loompanics y practicar muchas habilidades de supervivencia antes de pensar en aventurarse en las tierras salvajes a largo plazo. Raramente un anarco-primitivista propone tal cosa (hasta donde sé, solo uno). Pero el punto es aprender de los primitivos, no necesariamente imitarlos.

El Decano Bookchin, en contraste, no sabe o no quiere saber nada sobre los primitivos que pueda sugerir que la anarquía no urbana de baja tecnología sea posible – aunque es la única clase de anarquía que empíricamente se ha probado que *es* posible. Puesto que el objetivo de la polémica del Decano es juzgar qué cuenta como anarquismo, podríamos pensar que señala a los primitivos como estatistas. Como esto es imposible, cambia de tema.

Repetidamente, el Decano lanza lo que aparentemente considera buenos directos a los mitos primitivistas, pero nunca conecta un golpe, o porque éstos no son principios primitivistas o porque éstos no son mitos.

Por ejemplo, el Decano argumenta que los cazadores-recolectores han sido conocidos por modificar sus hábitats, y no meramente por adaptarse a ellos, por ejemplo con el uso del fuego. (42-43). Los antropólogos, y no sólo los que el Decano cita, lo han sabido durante mucho tiempo. Los aborígenes australianos, los forrajeadores por excelencia, usaban el fuego con propósitos variados que transformaron su entorno, normalmente en su beneficio (Blainey 1976: ch.5 [“Un Continente Quemado”]). Los agricultores itinerantes, como muchos de los indios del este de Norteamérica, también quemaban la maleza con importantes consecuencias ecológicas, como incluso los historiadores saben (Morgan 1975: ch.3). Si algún primitivista afirma otra cosa, está equivocado, pero el Decano no cita cuándo y dónde lo hicieron. John Zerzan, “el primitivista anticivilización por excelencia” (39), observa, sin aparente desaprobación, que los humanos han estado usando el fuego durante al menos dos millones de años (1994: 22).

Tomar una perspectiva ecológica significa hipotetizar la interacción general entre todas las especies y entre cada una de las especies y su entorno inanimado. Implica destronar a los humanos como los señores de la naturaleza señalados por la divinidad judeo-cristiana, ciertamente, pero esto no implica

presuponer que hubo un tiempo o una condición en la que los humanos nunca actuaban sobre el resto de la naturaleza, sino que solo actuaban en consecuencia. Ni siquiera las amebas son pasivas e inactivas (Bookchin 1989: 200).

Extraordinariamente, Bookchin abraza de forma explícita el mito Hobbesiano de que las vidas de los pueblos primitivos, pre-políticos eran sucias, brutales y cortas (46). Para él como para Hobbes (Black 1986: 24), el propósito del mito es promover una agenda estatista.

“Nuestros lejanos ancestros,” remarca con satisfacción, “fueron más probablemente carroñeros que cazadores-recolectores” (46). ¡Qué repugnante! ¡Comen animales que ya estaban muertos! Justo como hacemos cuando compramos en la sección de carnes en el supermercado. (Quizás no hay sección de carnes en los supermercados de Burlington. Quizás no hay supermercados allí, sólo cooperativas de alimentación. ¿Por qué me resulta difícil imaginar a Bookchin dedicando sus cuatro horas mensuales a hacer acopio de comestibles?) Bookchin probablemente recoge este fragmento de Zerzan (1994: 19). A pesar de todo, nuestros antepasados prehistóricos y anárquicos deben haber desarrollado otros gustos alimentarios llegando a ser cazadores de caza mayor (42).

Y estos nuestros bestiales antepasados eran enfermizos también, clama el Decano. Los Neandertales sufrieron en alto grado enfermedades degenerativas de los huesos y graves heridas (46). Hay una controversia importante sobre si los Neandertales *fueron* nuestros antepasados. Si tus antepasados son de Europa o del Levante, posiblemente; de otro modo, casi seguro que no. Es verdad que nuestros lejanos antepasados tenían más posibilidades de ser comidos por leopardos o hienas que nosotros (46), pero para los forrajeadores contemporáneos, los predadores son una causa minoritaria de muerte (Dunn 1968: 224-225). Por otro lado, nuestros asesinos principales, el cáncer y las enfermedades del

corazón, aparecían con poca frecuencia entre ellos (*ibid.*: 224), y nuestras miles de enfermedades laborales nunca lo hicieron. Los cazadores-recolectores nunca han padecido asbestosis, enfermedad del pulmón negro, síndrome de la Guerra del Golfo (cuando escribo estas líneas, el Pentágono ha admitido finalmente que podría existir tal cosa) o síndrome del túnel carpiano. Las sociedades grupales tienen menor densidad de población, y “las infecciones virales y bacterianas generalmente no pueden persistir en las pequeñas poblaciones humanas” (Knauff 1987: 98). Los forrajeadores Paleolíticos podían sufrir heridas serias o fatales, pero un millón de ellos no murieron atropellados por vehículos motorizados en solo cien años.

De acuerdo con el Decano, las estadísticas de mortalidad prehistórica son “espantosas”: al menos la mitad morían en la niñez o antes de los veinte años, y pocos vivían más de cincuenta años” (46). Incluso aunque esto fuera verdad, las cifras totales, dejando su imprecisión aparte, son altamente engañosas. Los pueblos forrajeadores tienen habitualmente un mayor grado de sensibilidad al umbral de saturación de sus hábitats que los tecno-urbanitas. Son los únicos que no han pagado el precio. Los únicos que ajustaban, y ajustan, sus poblaciones mediante los medios a su alcance. El retraso del matrimonio, el aborto, la lactancia prolongada, los tabús sexuales, incluso la cirugía genital están entre las prácticas culturales con las que los cazadores-recolectores reprimen su natalidad (Yengoyan 1968: 1941). La baja tecnología tiene sus limitaciones. El preservativo, el diafragma, el DIU y la píldora no estaban disponibles para los cazadores-recolectores. Los forrajeadores han recurrido también a menudo al control de la población post-parto: en otras palabras, al infanticidio y al senilicidio (Dunn 1968: 225).

Especialmente al infanticidio (aunque sospecho que el Decano se siente mucho más amenazado por el senilicidio). El infanticidio fue probablemente frecuente entre los cazadores-

recolectores del Pleistoceno (Birdsell 1968: 236), así que es ridículo calcular un “promedio” de esperanza de vida en el que los pocos minutos u horas en que algunos neonatos fueron mantenidos con vida cuentan tanto como todos los años vividos por aquellos que realmente han *tenido* una vida. Es como si para medir la presente esperanza de vida de América incluyéramos en el numerador, como 0, toda concepción evitada por métodos contraceptivos y todo feto abortado, mientras añadiéramos cada uno de ellos, marcado como 1, al denominador contando a la población entera. Llegaríamos a un sorprendentemente bajo “promedio” de esperanza de vida para los contemporáneos Estados Unidos - ¿10 años? ¿20 años? - que sería completamente carente de sentido. Cuando los métodos anticonceptivos estuvieron disponibles para las mujeres Nunamiut Eskimo en 1964, hubo una “masiva adopción” de ellos (Binford & Chasko 1976: 77) En este punto alguien podría levantarse en justa indignación -desde la derecha, desde la izquierda, poco importa- para denunciar mi equiparación de la anticoncepción, el aborto y el infanticidio. No estoy ni siquiera ligeramente interesado en si el Papa o cualquier otro idiota traza líneas *morales* sobre estas prácticas respetadas en otros tiempos, y no las equiparo moralmente porque no estoy moralizando. Las equiparo solamente con respecto al tema demográfico en cuestión.

Artimañas aparte, la evidencia sugiere que los forrajeadores tenían vidas relativamente largas. La afirmación del Decano de que el promedio de esperanza de vida de los !Kung San es de 30 años (45) carece de referencias y es errónea, como muestran los censos realizados por Lee

... Una proporción sustancial de gente de más de 60 años. Esta alta proporción (de 8.7 a 10.7 %) para los estándares del Tercer Mundo contradice la noción generalmente mantenida de que la vida de las sociedades de cazadores recolectores es “sucias, brutal y corta.” El argumento dice

que la vida en estas sociedades es tan dura que la gente muere a una edad temprana. El área Dobe [en Botswana], por contraste, tenía docenas de personas ancianas activas en su población (Lee 1979: 44).

La estructura de la población “parece como la de un país desarrollado, por ejemplo, como la de los Estados Unidos allá por el 1900” (*ibid.*: 47). Así es como otros dos antropólogos resumen la situación de los !Kung:

Aunque los individuos que han alcanzado la madurez pueden esperar vivir hasta la mitad de los 50 años, la esperanza de vida en el momento del nacimiento es aproximadamente de 32 años, debido principalmente a la alta mortalidad infantil – entre el 10 y el 20% en el primer año, casi toda debida a enfermedades infecciosas. En la situación tradicional, el infanticidio tiene una pequeña contribución adicional a la mortalidad (Konner & Shostack 1987: 12).

Es verdad que los forrajeadores siempre han carecido de la tecnología para perpetuar la agonía de sus ancianos incapacitados como nuestro sistema de seguros resuelve para algunos de nosotros. Cuando visito a mi padre en el hogar de ancianos –una víctima de un derrame, mentalmente lisiado y casi siempre quejándose de dolor, de 85 años – encuentro difícil considerar la longevidad como un valor absoluto. De acuerdo con la *Iliada*, tampoco lo hizo Aquiles:

Mi madre Thetis, la diosa de los pies de plata me dijo que yo cargaría dos clases de destino hasta el día de mi muerte. Si permanezco aquí y lucho junto a la ciudad de los troyanos mi regreso a casa se perderá, pero mi gloria será eterna; si regreso a la amada tierra de mis padres, la excelencia de mi

gloria se perderá, pero tendré una larga vida (citado por Feyerabend 1987: 138).

Para un cruzado urbanista (si no menos que urbano) como el Decano, las comparaciones relevantes serían diferentes. Los primitivistas como Zerzan y Bradford comparan las robustas vidas de los forrajeadores del Paleolítico con las pequeñas vidas de aquellos atrapados en el complejo urbano/agrícola: “La cada vez más sofisticada interpretación de los registros arqueológicos sugiere que la transición al Neolítico estuvo acompañada de una disminución general en la calidad de la dieta, evidenciada por la estatura y la disminución de la longevidad” (Ross 1987: 12). Y también un descenso en la salud. Casi todos los estudios arqueológicos “concluyen que la infección fue un problema más serio para los granjeros que para sus antepasados cazadores- recolectores, y muchos sugieren que esto resultó en un incremento del sedentarismo, en grandes cifras de población, y/o en la bien establecida sinergia entre infección y malnutrición” (Cohen 1987: 269-270). Para empezar, el trabajo –y cuando llegó la agricultura llegó, inequívocamente el trabajo– es peligroso para tu salud.

El hecho de que estos son *descubrimientos* de estudios *arqueológicos* sobre las sociedades prehistóricas vuelve irrelevante, para los presentes propósitos, el argumento reciente de que los muy estudiados San realmente son solo una subclase empobrecida dentro del capitalismo (Wilmsen 1989). Esta es una reclamación controvertida (Peters 1990) – vigorosamente refutada por Richard B. Lee y otros antropólogos de la misma opinión (Solway & Lee 1990) – que, predeciblemente, Bookchin celebra con acrítico abandono (44-45). Pero por definición, los pueblos *prehistóricos* no pueden haber sido marginales o reliquias o haber involucionado de las sociedades históricas. ¿De dónde involucionaron? ¿Atlantis? ¿Lemuria? ¿Mu? ¿Son los niños amantes de los extraterrestres (“Las chicas de la tierra son

fáciles”) que, habiendo obtenido su exótica diversión, aceleraron el Carro de los Dioses y despegaron hacia la próxima emocionante escena? El artista Goya, como cita el Decano, una vez dijo que “el sueño de la razón engendra monstruos” (28). ¿Piensa quizás Bookchin que el sueño de los monstruos engendra razonables?

Y cuando progresamos desde la mera agricultura al urbanismo - una cosa lleva a la otra -la salud se deteriora incluso más dramáticamente. A lo largo de la historia, las poblaciones urbanas pre-industriales se han reproducido normalmente por debajo de los niveles de reemplazo: “Las ciudades antiguas fueron como pozos de alquitrán, que atraían a la gente del campo hacia sus recintos seductores pero llenos de enfermedades” (Boyd & Richerson 1993: 127). El Decano es demasiado aficionado al eslogan de que “el aire de la ciudad nos hace libres” (1974: 1), pero hay bastante más verdad en decir que el aire de la ciudad nos hace enfermos (*ibid.*: 66). La “inviabilidad” urbana tiene tres fuentes: (1) la alta densidad de población “facilita la génesis y comunicación de enfermedades infecciosas”; (2) tales ciudades “han tenido casi invariablemente una pobre sanidad e higiene, particularmente con respecto al agua y al alcantarillado”; y (3) los urbanitas dependen de fuentes de alimentación exteriores, de la producción de alimentos por monocultivo sujeto a fallos en las cosechas y dificultades de transporte, almacenamiento y distribución (Knauff 1987: 98).

Las ciudades industriales sólo han triunfado imperfectamente sobre estas influencias malsanas y están más atestadas que nunca, como el decano ha mostrado, con adversas consecuencias para la salud (Herber 1965). “El aire urbano está seriamente polucionado y los desechos urbanos están alcanzando proporciones inimaginables” - además:

Nada revela más visiblemente la total decadencia de la ciudad moderna que la ubicua suciedad y basura que se

amontona en sus calles, el ruido y la congestión masiva que llena sus calles, la apatía de su población hacia los asuntos cívicos, y la horrible indiferencia del individuo hacia la violencia física que es públicamente infligida a otros miembros de la comunidad (Bookchin 1974: 66,67).

Incluso el logro más conspicuo del industrialismo en cuanto a salud, el control de las enfermedades por medio de antibióticos, está retrocediendo, en tanto que las cepas resistentes de los vectores de enfermedad evolucionan. Incluso la situación de la comida es insatisfactoria, y no precisamente por las razones tradicionales. Muchos urbanitas americanos tienen dietas malsanas, y más que unos pocos están desnutridos.

El Decano está en general obsesionado con los detalles - ¿por qué no hacerlo? - tales como que las sociedades de cazadores-recolectores contemporáneas son “prístinas” y que los cazadores-recolectores han sido invariablemente los benignos administradores de sus hábitats. Aunque estas proposiciones son enormemente irrelevantes para la especie “primitivismo” y totalmente irrelevantes a su supuesto género, “el anarquismo personal,” las formas que el Decano les despliega son importantes para su ulterior propósito y un ejemplo de sus repugnantes métodos.

Con “prístino” (44,45) el Decano parece querer decir que todos los cazadores-recolectores contemporáneos son fósiles vivientes que han vivido siempre de la misma forma hasta nuestros días. Como es usual, cuando el Decano pone una palabra intencionadamente entre comillas es una revelación involuntaria de que *no* está poniendo a alguien entre comillas, sino hablando a su persona favorita, él mismo. (Tal como sus burlas a la primitiva “reverencia por la vida” (42) podrían haber sido divertidas - para Bookchin primero - si él pudiera haber endosado a los anarco-primitivistas una frase empleada, no por ellos, sino por ese celebrado racista

paternalista, el último B'wana, el Doctor Albert Schweitzer.) Él puede haber aprendido esto –probablemente lo hizo– de John Zerzan: “los cazadores-recolectores supervivientes, que han logrado de alguna manera evadirse de las tremendas presiones de la civilización para convertirlos en esclavos (esto es, granjeros, sujetos políticos, asalariados) han recibido influencias por el contacto con los pueblos extranjeros” (1994: 29-30). La convocatoria para la conferencia de 1966 “Man the Hunter” a la que el Decano acusa de idealizar a los forrajeadores (37) –declaró “que no se ha asumido que los cazadores-recolectores que viven en la actualidad sean de alguna manera reliquias del Pleistoceno” (citado en Binford 1968: 274). Bookchin está golpeando a un caballo muerto o, mejor aún, un extinto *eohippus*: “ Está reconocido ampliamente que los cazadores modernos no son prístinas reliquias vivientes del Pleistoceno” (Hawkes 1987: 350).

El Decano cita con cierta satisfacción un artículo reciente de William M. Denevan, “El Mito Prístino: El Paisaje de las Américas en 1492” (1992), pero por bastantes razones, dudo que el Decano lo haya leído. En primer lugar, el Decano solo se refiere a él como “citado en '¿Un Edén en la Antigua América? Ciertamente No,' *The New York Times* de William K. Stevens, (March 30, 1993, p. C1” (63n. 22). La crónica del periódico bien puede haber sido la razón de que el Decano se fijara en el artículo– no hay nada malo en ello, yo a menudo sigo algunas pistas de esta manera– pero habiendo servido al propósito, no hay razón para referirse a un artículo periodístico que, en el mejor de los casos, debe haber simplificado demasiado el artículo. Segundo, el Decano cita mal el nombre del periódico. Y finalmente, el título del artículo periodístico, que pretende desmontar el mito de “un Edén en la antigua América,” no tiene absolutamente nada que ver con lo que Denevan realmente escribió, aunque si tiene algo que ver con la agenda anti-primitivista del Decano.

El argumento de Denevan, que se refiere sólo al Hemisferio Occidental, es que cuando los europeos llegaron al Nuevo Mundo, y por algún tiempo después, las tierras que ellos encontraron –Denevan es un geógrafo cultural – no era “prístinas” si esto significa que habían sido afectadas por decenas de miles de años de presencia humana indígena. La caza y la horticultura de los indios, y especialmente el uso del fuego habían obrado importantes transformaciones en una amplia extensión del terreno. Muchas praderas de Norteamérica, por ejemplo, fueron creadas por la acción humana, y en menor grado, también los bosques parecidos a parques del este de Norteamérica (Morgan 1975: ch.3; Salisbury 1982: ch1). Pero en ese momento, los euro-americanos se trasladaron hacia el oeste en gran escala, los en un tiempo numerosos indios habían sido diezmados y gran parte del paisaje había revertido a un enmarañado, pre-humanizado “salvajismo” que los colonos tomaron equivocadamente por condiciones prístinas. Denevan utiliza argumentos verosímiles para llegar a esta conclusión pero no lo considera, como hace el Decano, motivo de celebración.

¿Pero qué tiene esto que ver con nada? Un paisaje humanizado no es necesariamente un paisaje destruido, agotado y desnaturalizado porque *hubo* un tiempo en el que los humanos eran naturales.

El Decano, Profesor de Ecología Social, también supone que está diciendo algo importante cuando declara que los primitivos pueden haber contribuido a la extinción de algunas especies de animales a los que cazaban y que en algunas ocasiones pueden haber degradado su entorno (42-43). Como las alegaciones son independientes, estudiemos cada cargo de la acusación separadamente.

Incluso el Decano admite que la afirmación más conocida sobre la extinción inducida, la denominada caza excesiva del Pleistoceno, está siendo “ardientemente debatida” (63 n. 23). El repentino cambio climático fue sin duda parte de la causa, y

posiblemente una causa suficiente, de la extinción de las especies sobre-especializadas como el mastodonte. Pero suponiendo que los cazadores prehistóricos fueran responsables de algunas extinciones - ¿y qué? La extinción ha sido el destino de casi todas las especies aparecidas en este planeta, y puede que con el tiempo sea el destino de todas ellas. La continuación de la vida natural no depende de la continuación de ninguna especie en particular, incluyendo la nuestra. ¿Qué diferencia hay?

En cualquier caso, decir que algunos primitivos prehistóricos pudieron haber matado en gran escala a los animales que cazaban (42, 62-63 n.20), como todos los antropólogos saben bien, no implica que estos primitivos provocaran la extinción de su presa. Ya en tiempos históricos, los indios de las praderas mataron a un gran número de búfalos y los indios de la costa noroeste pescaron con red gran número de salmones sin llegar a extinguir ninguna de las dos especies. Tal rendimiento, aunque enorme, fue sostenible. Se requirió la intrusión de la sociedad industrial para que se presentara un riesgo real de extinción con su alta tecnología y su producción en masa destructora de toda vida.

Un artículo que el Decano cita (Legge & Rowley-Conwy 1987), pero que no debe haber leído cuidadosamente – incluso si no tenemos en cuenta su error cuando nombra a uno de los co-autores (62-63 n. 20 [“Rowly”]) - habla en realidad contra su crítica a los forrajeadores. Bookchin cita como concluyente “que los animales migratorios podrían haber sido asesinados con efectos devastadores por el uso de corrales” (63 n. 20). Garantizando esto – una cuestión con poca importancia en el presente – el artículo cuenta una historia más interesante. Los autores, arqueólogos, informan sobre un lugar que ellos excavaron en Siria. Este lugar estuvo primeramente ocupado por cazadores-recolectores aproximadamente en el 9000 A.C. Y permaneció ocupado, con una pausa, en el periodo Neolítico (agrícola). Los autores

enfatan que esta fue una comunidad duradera, no un campamento estacional. Durante alrededor de mil años, después de que los aldeanos domesticaran a las plantas, la caza – sobre todo de gacelas – continuó aportándoles proteína animal. Por entonces, creen los autores, los granjeros habían cazado a las gacelas hasta su extinción, y sólo entonces empezaron a criar animales para reemplazar la carne que antiguamente conseguían mediante la caza.

Hay dos cuestiones de interés aquí, y cada una es contraria al Decano. Los cazadores-recolectores *no* fueron responsables de la extinción de las gacelas: lo fueron sus descendientes agricultores. Estos aldeanos habían ya dejado de ser forrajeadores cuando acabaron con las gacelas (localmente, esto es: los animales sobrevivieron en otros lugares). Más importante aún, ellos nunca *fueron* cazadores-recolectores en el sentido en el que interesa a los primitivistas y debe interesar a todos los anarquistas.

Los antropólogos han resuelto recientemente una ambigüedad en la expresión “cazadores-recolectores” (cf. Murdock 1968: 13-15). Se refiere a dos clases de sociedad, no a una: sedentaria y no sedentaria. Lo que ellas tienen en común es que cazan y/o recolectan sólo plantas y/o animales. Estas sociedades no domestican ni plantas ni animales (en unas pocas sociedades, los perros son domesticados, pero no como fuente de alimento). Lo que las separa es que éstas ocupan localizaciones a largo plazo o a corto plazo. Los ocupantes de aquel lugar en Siria fueron siempre “cazadores” en el sentido obvio de que, como muchos miembros de la Asociación Nacional del Rifle, cazan animales. Pero se parecen más a los indios de la costa noroeste, como los Kwakiutl, en que eran ocupantes permanentes de localizaciones que les permitían su sostenimiento. No eran la misma clase de “cazadores-recolectores” que los aborígenes australianos, los San/Bosquimanos, los Pigmeos, los Shoshone de la Gran Cuenca y muchos otros para los que el frecuente traslado era

la condición para la exitosa adaptación a sus hábitats. Los cazadores-recolectores sedentarios son socialmente más parecidos a los agricultores sedentarios y urbanitas que a los forrajeadores que están siempre en movimiento. Sus sociedades exhiben estratificación de clases, jefes hereditarios, y algunas veces incluso esclavitud (Kelly 1991; Renouf 1991: 90-91, 98, 101 n. 1; cf. Renouf 1989 para un ejemplo prehistórico europeo). Es de estas sociedades de donde la ciudad y el estado emergieron – juntos.

Posiblemente más relevante es el hecho de que los primitivos no son necesariamente “ecológicamente benignos” (42), y no hay razón para suponer que siempre lo son. Como Denevan dice, algunas veces “los indios vivían en armonía con la naturaleza con sistemas sostenibles de gestión de los recursos” y otras veces no lo hacían (1992: 370). Pero Denevan no estaba generalizando sobre los primitivos, estaba generalizando sobre los indios. Él no aduce en ninguna parte un ejemplo singular de cazadores-recolectores amerindios que degradaran su entorno, y tampoco lo hace Bookchin, aunque yo no perdería mucho el sueño si resulta que había uno, o incluso más de un grupo como ese. Una sociedad a pequeña escala que ensuciara su propio nido probablemente no sobreviviría, pero el daño al entorno no sería localizado. Una sociedad a pequeña escala que por alguna combinación de intuición y accidente fijara una relación sostenible con su ecosistema sería más fácil que persistiera. Las sociedades forrajeadoras existentes pueden no haber durado milenios, pero sí han resistido al menos durante siglos.

“Primitivismo” no es “indigenismo,” esto es, el nacionalismo racial pan-indio con un toque de izquierda como el que Ward Churchil nos ofreció. “Primitivo” e “Indio” no son sinónimos. Muchos primitivos nunca fueron indios y muchos indios precolombinos no fueron primitivos. El Decano relata que “la tala de los bosques y el fracaso de la agricultura de subsistencia socavó la sociedad maya y contribuyó a su colapso” (43). Uno

sólo tiene que remitirse a su propia nota a pie de página para identificar sus referencias (64 n. 25) a “El Colapso de la Civilización Clásica Maya” en *El Colapso de los Antiguos Estados y Civilizaciones* o *El Colapso de las Sociedades Complejas* para advertir que no se está refiriendo a los forrajeadores o primitivos, sino que se está refiriendo a una *civilización*, a la civilización maya organizada en estado, de base urbana, agrícola, dirigida por sacerdotes y estratificada en clases. Las civilizaciones tienen una larga historia de destrucción del entorno sean los civilizados rojos, blancos, negros o amarillos: éstas han pertenecido a todas estas razas. ¿Es esto nuevo para el Profesor de Ecología Social?

Probablemente el aspecto más divertido de la campaña del Decano contra los primitivistas es cuán descaradamente auto-contradictoria es (Jarach 1996). En tanto que quiere representar a las formas de vida primitivas como indeseables, el punto decisivo para él es que éstas son, para nosotros, simplemente imposibles: “Alguien que nos recomiende significativamente, incluso drásticamente, reducir nuestra tecnología, nos está recomendando, con toda lógica, volver a la 'edad de piedra' –al menos al Neolítico o al Paleolítico” (36).

Divagando un poco, consideremos cuán idiota es esta afirmación. El Decano dice que cualquier reducción significativa de la tecnología nos conduciría, en el mejor de los casos, al Neolítico, a la Nueva Edad de Piedra. Pero obviamente hubo un gran progreso tecnológico, si es que eso es lo que fue, entre la Revolución Neolítica (agricultura) que comenzó hace unos pocos miles de años y la Megamáquina que nos domina ahora. El Decano está enamorado de la *polis* ateniense, por ejemplo, que explotó una tecnología muy inferior a la que manejamos los modernos, pero mucho más avanzada que los granjeros Neolíticos, los primeros granjeros. La temprana Europa medieval, una sociedad casi enteramente rural, desarrolló rápidamente nueva tecnología (como el

arado de reja) más allá de lo que la urbana civilización greco-romana hizo nunca.

La indecible herejía de John Zerzan, tal como el Decano la ve, es que Zerzan cree que los cazadores-recolectores prehistóricos no sólo fracasaron en “innovar cambios tecnológicos” (38), sino que *rechazaron* la domesticación y la división del trabajo. Para el Decano, el progreso es una oferta que no puedes rechazar. Pero entonces, sublimemente inconsciente de su inconsistencia, dice que algunas sociedades primitivas *han*, según su palabra cargada de significado, “involucionado” desde sociedades más complejas (44). Los mayas involucionaron de la civilización (43). Los forrajeadores Yuqui del bosque boliviano involucionaron de “una sociedad pre-colombina esclavista” que fue hortícola (45). Incluso los San han “literalmente involucionado – probablemente contra sus deseos – desde los sistemas sociales hortícolas” (44; cf. Wilmsen 1989).

No podemos “tener nunca manera alguna de saber si las formas de vida de las culturas forrajeadoras de hoy, son exactamente un espejo de nuestro pasado ancestral” (43) – efectivamente, la arqueología y la paleoecología han llegado a algunos progresos – pero tenemos una forma fácil de descubrir si los San preferirían ser jardineros que forrajeadores. Podemos preguntárselo. Esto nunca se le ocurriría al Decano para quien los forrajeadores contemporáneos son poco más que perros hablantes, pero se le ocurrió a Richard B. Lee cuando vivió con los San en los sesenta: “cuando a un bosquimano se le pregunta por que no practica la agricultura replica: ‘¿Por qué debería plantar, cuando hay tantas nueces mongongo en el mundo?’” (Lee 1968: 33).

Hay muchos ejemplos de “involución” *voluntaria*. Los antepasados de muchos tribus de indios de las llanuras eran agrícolas. No hay ninguna razón para suponer que fueron expulsados de sus tierras de labranza hacia las llanuras por

presiones del entorno o por agresiones de otras tribus. Cuando el caballo, introducido por los españoles, encontró su camino hasta el norte, estos indios se valieron de esta nueva tecnología para “involucionar” desde la agricultura sedentaria a la caza de búfalos nómada. Nunca sabremos con seguridad porque hicieron esta elección. ¿Era la carne de búfalo más sabrosa que el maíz? ¿Era la caza más divertida que la agricultura? ¿Era el frecuente cambio de paisaje más interesante que estar atrapado siempre en Mudville en Missouri? Como quiera que sea, *fue* una elección. Puede que nosotros tengamos elección también.

Capítulo 8: En Busca de los Primitivistas

Parte II: Opulencia Primitiva

De acuerdo al Decano, la noción de la opulencia primitiva es una tontería que unos hippies fumados expusieron a los antropólogos en los 60:

Mucha de la “crítica antropológica” [de George Bradford] parece derivar de ideas propuestas en el simposio “Man the Hunter” convocado en abril de 1966 en la Universidad de Chicago. Aunque muchos de los documentos presentados en este simposio eran inmensamente valiosos, gran número de ellos se ajustaban a la ingenua mistificación de la “primitividad” que estaba penetrando en la contracultura de los 60 –y que permanece hasta nuestros días. La cultura hippie, que influyó bastante en unos pocos antropólogos de la época, afirmaba que los pueblos cazadores-recolectores de hoy habían sido sobrepasados por las fuerzas sociales y económicas que trabajan en el resto del mundo y que aún vivían en un estado prístino, como restos aislados de las formas de vida Neolíticas y Paleolíticas. Además, como cazadores-recolectores, sus vidas eran notablemente saludables y pacíficas, viviendo entonces como ahora en una amplia generosidad natural (37).

El malo de la película fue el antropólogo Richard B. Lee, que había “estimado que el consumo calórico de los pueblos 'primitivos' era bastante alto y su alimentación abundante, logrando una especie de 'opulencia' virginal en la que la gente necesitaba forrajear sólo unas pocas horas cada día” (37-38).

En el pasaje arriba citado, “podría tomar todo un ensayo descifrar, por no hablar de refutar, estas absurdas tonterías, en que unas pocas verdades son o bien mezcladas o cubiertas con fantasía” (37). El Decano se refiere a un pasaje que cita de Bradford, pero podría haber estado refiriéndose a su tema

favorito –él mismo– excepto que no hay ni siquiera unas pocas verdades en *su* pasaje, ni siquiera mezcladas o cubiertas con fantasía.

La revisión del postulado Hobbesiano de que la vida primitiva es sucia, brutal y corta comenzó, no con el simposio “Man the Hunter” en 1966 (Lee & DeVore 1968), sino en el simposio sobre las sociedades grupales en Ottawa en 1965 (Damas 1969). El simposio de Chicago sólo extendió su tesis sobre los pioneros de Ottawa (Renouf 1991: 89-90). Abril de 1965 e incluso abril de 1966 (Lee & DeVore 1968: vii) son sin duda fechas tempranas para asumir la influencia hippie en la erudición académica, y el Decano no aduce ninguna evidencia que apoye esta conjetura a su medida. No hay huella de la influencia de la contracultura, por ejemplo, en el libro de Bookchin de 1965 *Crisis en Nuestras Ciudades* (Herber 1965) o en su ensayo de 1965 “Ecología y Pensamiento Revolucionario” (Bookchin 1971: 55-82). En efecto, tiempo atrás, cuando sus recuerdos eran más recientes y su memoria quizás mejor, Bookchin escribió que “el movimiento hippie se acababa de poner en marcha en Nueva York cuando 'Ecología y Pensamiento Revolucionario' fue publicado” (*ibid.*: 29). En contraste, el movimiento hippie ocupa un lugar importante en su ensayo de 1970 alabando de manera oportunista la contracultura (Bookchin 1970: 51-63). Los tiempos estaban cambiando. Y para irritación de Bookchin, aún siguen haciéndolo.

Si hay una relación entre la cultura hippie de los sesenta y el giro anti-Hobbesiano de la antropología, es de esa clase que los estadistas llaman una relación espuria. Esto es, las variables están asociadas entre sí, no como causa y efecto, sino como consecuencias de una causa común (Babbie 1992: 416). La causa común podría haber sido el clima general de recelo de la autoridad y la ortodoxia.

Leyendo el pasaje del Decano con más cuidado del que él tiene escribiéndolo, es evidente que atribuye mucha de la

maligna influencia sobre los primitivistas, no a los antropólogos, sino a los hippies. Estoy apelando a mi propia memoria lejana ahora, pero mi recuerdo es que lo que los hippies idealizaban era la sociedad *tribal* según el modelo, normalmente mal entendido, de ciertas tribus pacíficas de nativos americanos como los Hopi y los Navajo. En ese momento, aparentemente Bookchin pensaba así también. “En sus demandas de tribalismo,” entre otras, “la contracultura prefigura, sin embargo rudimentariamente, una sociedad comunista alegre y sin clases” (Bookchin 1970: 59). A menos que asistieran a la escuela de posgrado, pocos hippies podían haber estado informados de lo que Bookchin llama “el túnel del tiempo de 'Man the Hunter'” (39), que sólo estaba revisando expresamente la visión Hobbesiana de los *cazadores-recolectores*.

En su mayor parte, los cazadores-recolectores ni siquiera *vivían* en tribus, sino que vivían en bandas (Lee & DeVore 1968b: 7-8). En contraste, los pueblos tribales – horticultores o pastores– ocupaban un espacio social “entre las bandas y los estados” (Gregg 1991). Muchas de sus sociedades son también anarquistas y como tal son también interesantes, además de que son interesantes por derecho propio, pero no hay necesariamente tantas generalizaciones válidas sobre los primitivos como las hay sobre los forrajeadores. Todos los forrajeadores son primitivos, pero no todos los primitivos son forrajeadores.

En cierto sentido, es culpa de Bradford por invitar al Decano a fomentar la confusión. Si el Decano lo cita correctamente – siempre un gran *si* en lo concerniente al Decano – Bradford escribió en 1991 que el punto de vista “oficial” de los antropólogos sobre los forrajeadores es el Hobbesiano. Esto estaba ya cambiando incluso cuando Marshall Sahlins adujo lo mismo en su ensayo de 1968 “La Sociedad Opulenta Original” (Sahlins 1971: ch. 1). Hoy el “modelo actual” (Renouf 1991: 89-90) es el avanzado en las conferencias de Ottawa y

Chicago: “aunque los aspectos más idealizados del modelo de Lee y DeVore son comúnmente aceptados, creo que es justo decir que no ha sido hecha ninguna revisión fundamental” (*ibid.*: 90). De forma similar, otros antropólogos se refieren al continuo predominio de “la versión general revisada de mediados de los sesenta sobre los cazadores-recolectores” (Conkey 1984: 257). John Zerzan, no George Bradford, está en lo cierto al decir que “una completa inversión de la ortodoxia antropológica se ha producido, con importantes implicaciones” (1994: 16). El error de Bradford de actualizar las opiniones que lleva expresando desde 1970 – que es típico de *Fifth Estate* – proporcionó al Decano una oportunidad inmerecida de proclamar una respetabilidad científica a un punto de vista desacreditado desde hace tiempo.

El otro error de Bradford, explotado con ansia por el Decano, es que supuestamente escribió que la visión revisionista está basada en “el mayor acceso a los puntos de vista de los pueblos originales y sus descendientes nativos” (37). Lo que dio al Decano su oportunidad de rechazar la opulencia primitiva como el mito “edénico” de nativos nostálgicos (36) alimentando sus fantasías, y quizás su peyote, a los crédulos hippies blancos.

Esto es todo erróneo. Fueron los *tempranos* estudios sobre los cazadores-recolectores, incluyendo los trabajos clásicos de Kroeber, Boas y Radcliffe-Brown, los que confiaron en los recuerdos de viejos informantes sobre condiciones de 25-50 años antes y en “reconstrucciones etnográficas de situaciones que ya no están intactas” (Lee & DeVore 1968c: 5-6). El simposio Man the Hunter, lejos de dejar pasar los defectos de este método, hizo de ellos un “tema central” (*ibid.*: 6). Los antropólogos contemporáneos tienen *poco* acceso a las visiones de los así llamados pueblos originales. En primer lugar, los pueblos originales están desapareciendo casi tan rápidamente como los izquierdistas. Y en segundo lugar, los antropólogos occidentales no disfrutaban ya de tanto “acceso”

como el que tenían cuando los pueblos que estudiaban estaban sujetos al gobierno colonial occidental. Muchos pueblos indígenas tienen ahora más poder para determinar si recibirán y en qué términos a residentes e incluso a etnógrafos visitantes. Algunos los excluyen enteramente. Y los gobiernos nacionales de algunas antiguas posesiones coloniales que son ahora estados independientes restringen o incluso excluyen a los antropólogos extranjeros por gran variedad de razones (Beals 1969: 20-27).

Más importante aún, la tesis de la opulencia primitiva está basada en la observación y la medición, no en el mito y la memoria. Richard B. Lee llegó a la conclusión de que los !Kung San/Bosquimanos trabajaban poco comparados con nosotros, no sentándose a los pies del Viejo Hombre Sabio como hacen en el Goddard College, sino siguiendo a los San para ver lo que ellos hacían y durante cuanto tiempo. Lee basó sus conclusiones en cuanto a la suficiencia de su dieta midiendo las calorías que ellos ingerían y gastaban (Lee 1969, 1979), algo que rara vez se había hecho antes. Uno de los artículos resultantes fue titulado “La subsistencia de los !Kung Bosquimanos: un Análisis Input-Output” (Lee 1969). Esto es ciencia en su apogeo, no fantasía.

No necesariamente se sigue, por supuesto, que si la sociedad San es en un sentido muy tangible y mensurable, relajada y opulenta, entonces así lo son todas o muchas otras sociedades forrajeadoras. Pero según el nuevo Hobbesianismo, los San tal como vivieron en los 60 eran imposibles, así que la visión Hobbesiana en la forma adoptada por el Decano tiene que ser calificada o, como los científicos sociales dicen, “concretada” (Babbie 1992: 421-422) o incluso rechazada completamente. Y lo que es más intrigante es que los San viven su opulencia en el árido Desierto del Kalahari, no en ningún lugar parecido al Jardín del Edén (Zerzan 1994: 29). Si la vida forrajeadora podía ser opulenta allí, puede ser opulenta en casi cualquier lugar – y casi en cualquier lugar es

donde los humanos prehistóricos vivían, como forrajeadores, durante el 99% de la existencia humana (Lee & DeVore 1968c: 5). Los civilizados, en contraste, encuentran muy difícil sostener un estilo de vida opulento en el desierto fuera de unos pocos lugares como Palm Springs y Kuwait (cf. Lévi-Strauss 1962: 5 [citado en Feyerabend (1987): 112 n. 14]).

Estas implicaciones no sólo han reorientado el trabajo de campo, sino que han ocasionado la reinterpretación de los informes ya disponibles sobre los cazadores-recolectores, tanto fuentes históricas como etnografías formales. Sahlins (1971: ch. 1) tomó algo de ambas en “La Sociedad Opulenta Original,” cuyas conclusiones anticipaba como participante en el simposio de Man the Hunter (Lee & DeVore 1968: 85-89). Los abundantes informes históricos sobre los aborígenes australianos, pese a sus errores de percepción, si se leen cuidadosamente, confirman la tesis de la opulencia. Y los primeros etnógrafos de los cazadores-recolectores, aunque ya habían anunciado a menudo en sus conclusiones la línea Hobbesiana, reportan amplios datos que contradicen esas conclusiones. Los antropólogos cuyos escritos fueron en su momento despreciados, las fuentes históricas relacionadas con los forrajeadores así como los san, están ahora registrándose muy cuidadosamente (*e.g.*, Parkington 1984).

A diferencia de Bradford, los antropólogos de Man the Hunter no estaban interesados en el animismo primitivo, en la armonía con la naturaleza, o en “las técnicas extáticas,” una frase que el Decano atribuye a Bradford (36). Los antropólogos habían documentado ya hacía mucho tiempo más allá de cualquier posibilidad razonable de refutación, todos estos aspectos de muchas culturas primitivas. Lo que los revisionistas de Man-the-Hunter añadieron fue precisamente lo que el Decano proclama que se ha perdido, la dimensión social: “El igualitarismo, el compartir, y el poco esfuerzo de trabajo era destacable, así como la importancia de la acumulación de alimentos y, por extensión, el rol directo de las

mujeres en la economía” (Renouf 1991: 89). La totalidad de la estrategia retórica del Decano es tan extraviada como maliciosa. Los primitivistas contrastan la ordenada anarquía y el generoso igualitarismo de los forrajeadores con el caótico estatismo y la jerarquía de clases de la civilización urbana. El Decano saca a la luz *una* sociedad forrajeadora, los Yuqui de Bolivia, que, según proclama, incluyen la institución de la esclavitud hereditaria – aunque ha admitido que “esta característica es ahora observada como una característica de antiguas formas de vida hortícolas” (45).

Difícilmente podrías encontrar un mejor ejemplo de la excepción que confirma la regla. Hubo sólo contacto con 43 Yuqui en los cincuenta, por debajo del mínimo ideal – normalmente colocado alrededor de los 500 – para la viabilidad social. Y son probablemente descendientes de una partida de guerra guaraní del último período pre-colombino que fue incapaz de encontrar su camino de vuelta a Paraguay. Hay que destacar que mantuvieron vestigios de esclavitud, algo “difícil de imaginar, pero que existía.” El Decano olvida mencionar que después de caer en las garras de los misioneros, esta astilla social abandonó tanto el forrajeo como la esclavitud (Stearman 1989). Este ejemplo prueba, como máximo, que estas sociedades forrajeadoras no son siempre anarquistas e igualitarias, dejando intocada la conclusión, que incluso el Decano no niega, de que ellos son *casi* siempre anarquistas e igualitarios.

Por otro lado, en sus treinta años celebrando el urbanismo, el Decano ha encontrado aún así una sociedad urbana estable, anárquica e igualitaria. Quizás la Barcelona revolucionaria estuvo cerca durante unos pocos meses en 1936-1937, y París en 1968 durante bastantes semanas. Pero en el mejor de los casos éstos son sólo destellos en una pantalla social de aburrido estatismo urbano y estratificación de clases. Estos “valores atípicos,” que los estadísticos nos refieren a valores de variables raros, lejos de todos los demás, nos hacen

recordar –como hacen los Yuqui– la capacidad humana para la extremada plasticidad social. Por ello, me animan, pero fracasan en persuadirme de que “alguna clase de comunidad urbana no es sólo el ambiente de la humanidad: es su destino” (Bookchin 1974: 2). No creo que la anatomía sea el destino y no creo que el urbanismo sea el destino tampoco.

Capítulo 9: De la Opulencia Primitiva a la Tecnología Esclavizadora

Una tendencia que seguramente une a la corta lista de enemigos del Decano es el trabajo cero, la crítica del trabajo como tal, “la noción de que la abolición del trabajo es posible y deseable, de que las necesidades genuinas, incondicionadas pueden ser satisfechas por la actividad voluntaria lúdica disfrutada para su propio bien” (Black 1996d: 22). El trabajo cero bien puede ser la *única* posición programática compartida por todos los objetivos del Decano, incluida L. Susan Brown (1995). La Izquierda Que Fue no sólo afirma al trabajo como necesario, lo contempla casi como un sacramento. Y aunque el trabajo cero no es lo mismo que las pesadillas de Bookchin, el hedonismo y el primitivismo, las complementa muy bien. *Es un objetivo importante de Bookchin, pero lo ataca con disparos al azar, no con el usual fuego de dispersión. Puede haber bastantes razones para su poco característica prudencia.*

En sus tiempos jóvenes (“jóvenes” es, por supuesto, un término relativo), Bookchin entendió que tratar radicalmente con lo que él llamaba “labor” era una dimensión crucial del anarquismo post-escasez: “La distinción entre trabajo placentero y labor onerosa debería permanecer siempre en nuestra mente” (1971: 92). Incluso hace 25 años, las fuerzas productivas se habían desarrollado “hasta un punto en que incluso el trabajo, no sólo la escasez material, está siendo puesto en cuestión” (Bookchin 1970: 53). Para la izquierda tradicional, la respuesta a la cuestión del trabajo era eliminar el desempleo, racionalizar la producción, desarrollar las fuerzas productivas, y reducir las horas de trabajo. A este programa, la ultra-izquierda, tal como el concilio de comunistas y anarco-sindicalistas, añadió el control de la producción por parte de los trabajadores. Estas reformas, incluso si fueran completamente exitosas en sus propios

términos, carecen de cualquier transformación *cualitativa* de la experiencia de la actividad productiva. ¿Por qué no contradice el Decano su antigua opinión sin admitirlo, como ha hecho con tantos otros?

Puede que sea porque el trabajo cero es una dimensión del anarquismo de vanguardia que según los términos de Bookchin parece *progresivo* no regresivo – una doble ironía, ya que los anarquistas heterodoxos tienden a no creer en el progreso. Reducir las horas de trabajo es una antigua demanda de la izquierda (y del movimiento obrero [Hunnicut 1988]). Marx lo consideraba la precondition del tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad (1967: 820), así como Bookchin (Clark 1984: 55). Los anarquistas han estado de acuerdo con esto: “La jornada de ocho horas que oficialmente disfrutamos es la causa por la que los anarquistas de Haymarket en 1886 pagaron con sus vidas” (Black 1992: 29). Alrededor de un siglo atrás, Kropotkin argumentaba que *ya* entonces era posible reducir la jornada de trabajo a cuatro o cinco horas, con un retiro a la edad de 45 o 50 (1995: 96). ¿Cuál podría ser su estimación hoy: 40 o 50 minutos? En vista de que el Decano cree (sin embargo erróneamente) que el progreso tecnológico reduce el trabajo, al menos potencialmente (26), tiene que creer que la abolición del trabajo es incluso una posibilidad práctica. Sólo puede criticar a los defensores del trabajo cero, no como reaccionarios, sino como adelantados a su tiempo. Y esto desmonta la noción entera del anarquismo personal como una rendición al clima predominante de reacción.

El Decano puede tener otras razones para no ser conspicuo o incluso explícito en su rechazo del trabajo cero. Los anarquistas personales se han apartado supuestamente “del dominio social que formó la arena principal de los antiguos anarquistas” (2) porque el anarquismo personal “está interesado más en su 'persona' que en la sociedad” (34). Pero para un viejo marxista como Bookchin, el trabajo es la

verdadera esencia de lo social: “El trabajo, quizás más que cualquier otra actividad humana, apuntala las relaciones contemporáneas entre la gente en todos los niveles de la experiencia” (1982: 224). En la importancia que atribuyen al proceso de trabajo, los defensores del trabajo cero parecen socialistas tradicionales, no “ la creciente 'interioridad' y narcisismo de la generación yuppie” (9). El trabajo es la vida real, no un estilo de vida o un estilo de peinado.

Finalmente, puede haber un motivo muy personal para la relativa reticencia del Decano. Su método habitual es poner el foco en uno o dos prominentes exponentes de cada aspecto maligno del anarquismo personal. Para tratar sobre el trabajo cero probablemente tendría que haber tratado conmigo. Como autor de “La Abolición del Trabajo” (Black 1986: 17-33), un ensayo ampliamente leído que ha sido publicado en siete idiomas, y de otros escritos sobre el trabajo cero (Black 1992: ch. 1; 1996b), yo podría ser la cabeza de turco más apropiada. Pero Bookchin nunca se refiere a mí con respecto al trabajo cero o a cualquier otra cosa. ¿Qué soy, hígado picado?

Sólo puedo especular sobre la razón por la que he sido perdonado, excepto del delito de complicidad, de la rabia del Decano. Se ha sugerido lisonjeramente que se debe a que teme mis poderes polémicos y esperaba que yo ignorara su diatriba a menos que me provocara directamente (Jarach 1996: 3). Si es así, calculó mal. Soy el mejor amigo de mis amigos y además, me encanta una buena pelea. No soy la clase de chico que dice: “Primero vinieron a por los individualistas anarco-liberales, pero no dije nada porque yo no era un individualista anarco-liberal; luego vinieron a por los místicos, pero no dije nada, porque yo no era un místico; luego vinieron a por los primitivistas, pero no hice nada porque yo no era un primitivista,” etc.

En todo caso, me fastidia ser pasado por alto. La lista de enemigos de Bookchin parece ser para los anarquistas de los noventa lo que la lista de enemigos de Nixon fue para los

liberales de los setenta, una lista de honor. Ya he aplastado previamente a un don nadie - su nombre no importa - que ha seguido la misma línea que Bookchin (Black 1992: 181-193; Black & Gunderloy 1992) aunque resulta que éste tampoco mencionó mi nombre. Para mi, lo político es lo personal. Un ataque contra todos es un ataque contra uno. Solidaridad siempre - ¡o alégame el día! ¡No pasarán -baby! (En castellano en el original)

Ya hemos visto antes (Capítulo 9) cómo el Decano tergiversa alegremente la comprensión general de cómo es, y cuánto dura, el trabajo de los forrajeadores - si es que ésta es la palabra adecuada para lo que ellos hacen para vivir, o mejor dicho, para la vida que ellos hacen. Así he resumido la situación en mi libro *Friendly Fire*:

Además de una jornada reducida, un "horario flexible" y la más fiable "red de seguridad" proporcionada por la compartición de los alimentos, el trabajo de los forrajeadores es más satisfactorio que muchos trabajos modernos. Nos despertamos con la alarma del reloj; ellos duermen mucho, durante el día y durante la noche. Permanecemos sedentarios en nuestros edificios en nuestras ciudades contaminadas; ellos se mueven respirando el aire fresco del campo abierto. Nosotros tenemos jefes; ellos tienen compañeros. Nuestro trabajo implica típicamente ciertas habilidades hiperespecializadas; el suyo combina trabajo manual y trabajo intelectual en una versátil variedad de actividades, tal como pretendían los grandes utopistas (Black 1992: 33).

He citado muchas referencias de apoyo en ese libro (con las que el Decano seguramente está familiarizado, aunque poco feliz con ello) así como en este (cf. Zerzan 1994: 171-185 [Bibliografía]). Todo lo que Bookchin puede hacer es tronar

que la tesis de la opulencia primitiva es una tontería hippie, un insulto *ad hominem* que es irrelevante así como incierto.

El Decano está igualmente equivocado sobre el trabajo – y sobre la relación de la tecnología con el trabajo – en otras formas de sociedad. En *Friendly Fire* resumí algunas de las evidencias (hay muchas más) de que cuando la tecnología avanza, la cantidad de trabajo se incrementa y la calidad de la experiencia de trabajo disminuye (Black 1992: 19-41). En general, la tecnología no es liberadora. Normalmente hay, en el mejor de los casos, una tecnología reorganizadora del trabajo, que desde la perspectiva del trabajador es algo como “emigrar de Rumanía a Etiopía en busca de una vida mejor” (*ibid.*: 13). Los capitalistas desarrollan y despliegan nueva tecnología, no para reducir el trabajo, sino para reducir el precio del trabajo. Cuanto más elevada a tecnología, los salarios son más bajos y la fuerza de trabajo es menor.

Cuando desciende de la declamación al detalle, el Decano expone su ignorancia de la historia real del trabajo y la tecnología. Los dos ejemplos que aduce son evidencia suficiente. He aquí su cómica historia de la agricultura sureña:

En el sur, los propietarios de las plantaciones necesitaban “manos” esclavas en gran parte porque la maquinaria para plantar y recoger algodón no existía; ciertamente, los agricultores americanos han desaparecido hace dos generaciones porque nueva maquinaria fue introducida para reemplazar el trabajo de aparceros negros “liberados” (35).

En otras palabras, Bookchin culpa de la esclavitud al retraso tecnológico, no al sistema capitalista que asignó al sur la función de exportar monocultivos. Pero el algodón era de importancia menor en la economía colonial de baja tecnología de los siglos XVII y XVIII cuando los esclavos estaban haciendo crecer otros cultivos para exportar tales como tabaco, arroz y

añil (McCusker & Menard 1985). Como todo escolar sabe, el progreso técnico *fortaleció* la esclavitud, que había estado languideciendo, debido a la conjunción de las desmotadoras de algodón con la revolución industrial en Gran Bretaña basada en los textiles (Scheiber, Vatter & Faulkner 1976: 130-134).

Si lo que Bookchin dice sobre los propietarios de esclavos tiene algún sentido, entonces *toda* la clase gobernante está libre de culpa. Los propietarios de las plantaciones “necesitaban” esclavos “en gran parte” porque carecían de máquinas para hacer este trabajo por ellos, Presumiblemente, los industriales “necesitaban” el trabajo infantil por la misma razón. Los ciudadanos atenienses “necesitaban” esclavos porque su tecnología no era adecuada para pelar las uvas, hacerles felaciones, y satisfacer muchas otras necesidades de una ciudadanía con objetivos tan elevados que no se preocuparían ni de ganar su propio sustento. La “necesidad” es social y económicamente relativa. Sin duda los cultivadores sureños y los ciudadanos atenienses necesitaban esclavos pero ¿necesitaban los esclavos a los cultivadores sureños o a los ciudadanos atenienses?

El otro ejemplo del Decano es igualmente torpe. Dice que el instrumento de la liberación de la mujer es la lavadora: “Las modernas mujeres trabajadoras con niños difícilmente podrían trabajar sin lavadoras para aliviarlas, sin embargo mínimamente, de sus labores domésticas diarias – antes de ir a trabajar para ganar la que es a menudo la mayor parte de los ingresos de la casa” (49). En otras palabras, la lavadora refuerza la división sexual doméstica del trabajo y posibilita a la mujer ser proletarizada – para entrar en la fuerza de trabajo peor pagada (Black 1992: 29-30). Gracias a la tecnología, las modernas mujeres trabajadoras tienen que hacer el trabajo esclavo impagado, el “trabajo en la sombra” (Illich 1981) del hogar patriarcal, *más* el trabajo esclavo mal pagado de la oficina, del restaurante o incluso de la fábrica. La lavadora, y la

tecnología del hogar en general, nunca libró a la mujer de ningún tiempo de trabajo. Sólo aumentó los niveles de rendimiento (con un Maytag, no hay excusa si tu colada no está *más que blanca*) o incluso desplazó el esfuerzo a otras tareas como el cuidado de los niños (Cowan 1974, 1983). Dudo que Bookchin haga su propia colada, y no lo digo sólo porque siempre está aireando sus trapos sucios en público.

En la Utopía cívica de Bookchin, “un alto premio estaría situado en los aparatos liberadores del trabajo – sean ellos ordenadores o maquinaria automática – que liberarían a los seres humanos del trabajo innecesario y les darían un tiempo de ocio para su propia auto-educación como individuos y ciudadanos” (1989: 197). Creer en esto es, para alguien tan ignorante como Bookchin, un acto de fe. En décadas recientes la productividad, conducida por la alta tecnología más allá de lo que el Decano anticipaba, se ha incrementado prodigiosamente – se ha más que doblado desde 1948 (Schor 1991: 1-2, 5, 29). Aunque parezca mentira, ni siquiera “la escasez material,” y mucho menos “el trabajo,” ha disminuido. Los ingresos reales han caído a la vez que las horas de trabajo se han incrementado (Black 1994: 31-32; Black 1996b: 45). Incluso el Decano ha advertido, literalmente en la página uno, que “el creciente empobrecimiento de millones de personas” a la vez que “la intensidad de la explotación ha forzado a la gente en números crecientes a aceptar la semana laboral típica del último siglo” (1). Lo que no ha advertido es que la paradoja de más progreso, más productividad, más pobreza y más trabajo recuerda *su* esencialmente marxista celebración del desarrollo de las fuerzas productivas, como él diría, “en cuestión.”

El Decano admite que “muchas tecnologías son de por sí dominadoras y ecológicamente peligrosas” (34), pero no puede imaginar que éstas hayan incrementado y empeorado el trabajo. Realmente esto *no le preocupa*. Él no ha dedicado ninguna atención sostenida al trabajo desde su *Anarquismo*

Post-Escasez (1971). Después de 25 años como burócrata universitario, la fábrica es un recuerdo lejano. Su libro de texto de 1989 resumiendo sus puntos de vista sobre cómo rehacer la sociedad apenas dedicaba un par de frases al trabajo y una afirmación superficial sobre la rotación de tareas (1989: 195). Todo lo que preocupa a Bookchin es la política y la ecología, en este orden. Conseguir una tecnología que no sea ni “dominadora” ni “peligrosa,” y su impacto en el trabajo no significa nada para él.

Nada dramatiza mejor el auto-engaño e inoportunidad del Decano que el contraste entre su fervor por la política y su indiferencia hacia el trabajo. Él cree, porque quiere creerlo, que “rara vez en la historia reciente ha habido un más irresistible sentimiento popular hacia una nueva política” (59). Esto contradice su caracterización de la época como individualista, personalista y apolítica. La verdad es que rara vez en la memoria reciente ha habido un más irresistible sentimiento hacia la *no* política.

Por otro lado, el trabajo es en todo caso más importante, aunque menos agradable, en las vidas de la gente ordinaria de lo que lo ha sido en décadas. Largas horas, menores ingresos reales, e inseguridad en el empleo no han hecho nada para compensar la triste y a menudo humillante experiencia del trabajo mismo. En los sesenta Bookchin, siempre alerta para husmear las fuentes potencialmente revolucionarias del malestar social, expresó su aprobación por el desprecio de la generación de jóvenes hacia la trampa del trabajo (Bookchin 1970: 54, 61; 1971: 175-176; cf. 1994: 30). Pero mientras que otras tendencias aprobadas por Bookchin, como la contracultura, fueron recuperadas, una amplia revuelta contra el trabajo llegó a ser un rasgo persistente en los lugares de trabajo americanos (DeLeon 1996: 196-197; Zerzan 1988: 170-183). Espontánea y acéfala, no podía ser comprada por jefes ni organizada por los izquierdistas. Los explotados y los

desempleados *-ahí* es donde tenemos una fuerza potencialmente revolucionaria (Black 1996a).

Capítulo 10: ¡Calla, Marxista!

Por norma, a menos que una ideología se extinga, eventualmente se solidifica en dogma. Después de Jesús vino Pablo, y eventualmente algún Papa, Inocente solo de nombre. Que el bookchinismo se calcifique en un credo después de no mucho tiempo no será una sorpresa. Incluso en su mejor momento fue artrítico con Rousseau, St-Simon, Marx y Arendt. Fue siempre ambiguo sobre la tecnología y la escasez. Su contenido ecologista siempre estuvo en contradicción con su civismo, al cual, en retrospectiva, la ecología parece haber estado siempre supeditada, como un añadido. Está estropeado por excentricidades tan variadas como la gerontocracia o la anarquía suiza. Es incompatible con la ironía, y mucho menos con el humor. Lo que es increíble es que Bookchin no esté dejando ya el bookchinismo a sus Plekhanovs, Kautskys y Lenins. Pero ya está banalizando su ideología *por sí mismo*.

Como el crítico de *Green Anarchist* observa, el Decano ahora “se basa en reducir crudamente o rechazar todo lo que de bueno había en su *Ecología de la Libertad*,” abandonando la dialéctica por el dualismo (Anónimo 1996: 22). En efecto, ha retrocedido de lo que había de mejor en todo lo que ha escrito. Este último folleto del autor de “¡Escucha, Marxista!” podría haber sido titulado “¡Escucha al Marxista!! El autor de “Deseo y Necesidad” (2) denuncia el deseo como codicia. El benigno y “conciliador” animismo de la sociedad orgánica (Bookchin 1982: 98) ha llegado a ser “un mundo soñado inexplicable, a menudo aterrador que ellos [los ignorantes conejitos de la jungla] confunden con la realidad” (42). El autor que aclamaba la cultura del “margínate” (Bookchin 1970: 63 n. 1) ahora envilece “las formas de vida lumpen” (56). El autor que no puede escupir la palabra “fanzine” sin ponerla entre comillas (51) solía publicar él mismo un fanzine, *Comment* (Bookchin 1979: 28). Deben haber cientos de estas contradicciones. El Decano es inconsciente de todas ellas.

“Ciertamente,” decreta el Decano, “no es ya posible, desde mi punto de vista, llamarse anarquista sin añadir un adjetivo calificativo para distinguirse de los anarquistas personales” (61). Esta es la propuesta más razonable de todo el ensayo. Sugiero llamarle “anarquista bookchinista” o, si su arrogante modestia no se lo prohíbe, “anarquista anti-personal.” Nadie sabrá de que está hablando, así que presentándose de esta manera podría estimular la curiosidad sobre sus puntos de vista, mucho más que presentándose como un Two-Seed-in-the-Spirit Bautista Primitivo.

Está destinado al fracaso, sin embargo, cualquier intento de estandarizar la terminología de los términos tendenciosos de Bookchin. La mayoría de anarquistas responderían al nombre de “anarquista social” antes que al de “anarquista personal.” Leer el folleto del Decano no convertirá a los anarquistas personales –que según él son “miles” (1)– en anarquistas sociales, pero podría animarlos a adoptar una coloración protectora (roja). Todos nosotros somos anarquistas sociales, incluso si, como Bookchin, no somos anarquistas en realidad. Los bookchinistas pueden desquitarse llamándose “anarquistas *muy* sociales,” pero tú dirás a donde les llevaría esto. Necesitan un nombre que nadie más quiera. ¿Qué tal “marxista”?

Capítulo 11: Anarquía después del Izquierdismo

En cierto modo, Murray Bookchin está en lo cierto de la única manera en que aún es capaz, es decir, por las razones equivocadas. Los anarquistas *están* en un punto de inflexión. Por primera vez en la historia, son la *única* corriente revolucionaria. Para ser claro, no todos los anarquistas son revolucionarios, pero no es posible ser revolucionario sin ser anarquista, al menos de hecho y no sólo de nombre.

A lo largo de su existencia como corriente consciente, el anarquismo ha estado ensombrecido y habitualmente superensombrecido por el izquierdismo en general, y por el marxismo en particular. Especialmente desde la formación de la Unión Soviética, el anarquismo se ha definido a sí mismo efectivamente (y por lo tanto ineffectivamente) con referencia al marxismo. La reducción de los anarquistas a satélites de los comunistas, especialmente en situaciones revolucionarias, es un rasgo tan habitual en la historia moderna que no puede ser sólo un accidente. Obsesionados con su gran rival, los anarquistas han *competido* con los marxistas en sus propios términos izquierdistas y así los anarquistas siempre han perdido.

El marxismo estaba ya ideológicamente en bancarrota en la época del colapso del comunismo europeo. Como ideología, el marxismo es ahora meramente un fenómeno de campus – y más a menudo de facultad – e incluso como tal, su persistencia es en su mayor parte parasitaria en el feminismo y los nacionalismos. Como un sistema estatal, lo que permanece del marxismo es meramente el despotismo oriental, impensable como modelo para occidente. De pronto, setenta años de excusas anarquistas han llegado a ser irrelevantes.

Aunque estos acontecimientos pillaron a los anarquistas, como a todo el mundo, por sorpresa, no estaban tan desprevenidos como lo habrían estado veinte años atrás. Muchos de ellos se habían descarriado de su posición

tradicional como “el 'ala izquierda' de 'todos los socialismos’” (6) – pero no moviéndose a la derecha. Como muchos otros norteamericanos, eran incapaces de discernir cualquier diferencia de alguna importancia entre izquierda y derecha, como para sentirse obligados a declararse de una o de otra. Como el revestimiento izquierdista que adquirieron en la universidad desaparecía, un antiautoritarismo indígena empezó aparecer. Los marxistas que encontraban en el campus eran demasiado ridículos para ser tomados en serio como rivales o puntos de referencia. (Que algunos de ellos fueran profesores los hacía aún más ridículos.) Más que nunca antes, algunos anarquistas insistieron en el terreno político “personalista” de la experiencia de la vida cotidiana, y en consecuencia se abrieron a teóricos como los situacionistas para los que la crítica de la vida cotidiana era un principio fundamental. Estos anarquistas empezaron a buscar en los basureros los descartes de doctrinas y culturas a la moda, formando como un collage. Y si la definición de Nietzsche es cierta – que el hombre es el único animal que ríe – recobraron parte de su humanidad también.

Ahora admito que esta pintura es demasiado de color de rosa porque no es lo bastante roja. Una fracción de anarquistas norteamericanos, la mayoría sindicalistas, siguen siendo acérrimos izquierdistas. Como tal, comparten el declive del resto de la izquierda y hace tiempo que no cuentan con pensadores de primer nivel o siquiera de segundo nivel. Otras bolsas de anarquistas actúan como auxiliares de sub-izquierdistas, ideologías particularistas como el feminismo y nacionalismos del tercer mundo (incluyendo indigenismos) – los pedazos más grandes de las ruinas de la Nueva Izquierda. Esto ha generado también sus verborreas, pero sin nadie con algo importante que decir. Muchos otros anarquistas retienen vestigios de izquierdismo (no siempre es algo malo). Lo que es importante es cuantos de ellos, sean cuales sean sus prolongadas influencias, simplemente ya no son izquierdistas.

La jeremiada del Decano expresa su shock al reconocer este estado de cosas sin precedentes.

La precondition para cualquier incremento de la influencia anarquista es explicitar y enfatizar la ruptura de los anarquistas con la izquierda. Esto *no* significa colocar la crítica a la izquierda en el centro del análisis y la agitación. Por el contrario, éste ha sido siempre un síntoma del estatus de satélite del anarquismo. Es suficiente con identificar el izquierdismo, cuando surja la ocasión, como lo que realmente es, una variante de la ideología dominante – una oposición leal – que ha sido muy efectiva recuperando las tendencias revolucionarias. No hay razón alguna para que los anarquistas tengan que compartir la herencia maldita de la impopularidad de la izquierda. Podemos crear nuestros *propios* enemigos.

Y nuestros propios amigos. En el momento en que haya algo realmente anarquista en algunas tendencias populares, deberíamos intentar hacer populares algunas tendencias anarquistas. Ciertos temas anarquistas viejos y nuevos resuenan en ciertas actitudes muy extendidas. No es necesariamente elitista o manipulador hacer circular la proposición de que el anarquismo explica y elabora muy variadas tendencias antiautoritarias incipientes. Esto puede ser hecho a la manera imperialista y oportunista, pero creo que también puede ser hecho, juiciosamente, de buena fe. Si nos equivocamos, no pasa nada, simplemente no nos irá muy bien, algo a lo que estamos acostumbrados. Mucha gente seguramente se estremecerá, al menos inicialmente, al ver que sugerimos que sus propias actitudes y valores tienden hacia las conclusiones anarquistas. Una vez más, algunos otros puede que no, ni siquiera inicialmente – especialmente los más jóvenes.

Además, crear conversos no es el único propósito de la propaganda anarquista. Ésta puede también ampliar el constreñido rango del discurso político de Norteamérica. Nunca podremos atraer a la mayor parte de la intelectualidad,

pero podemos ablandarlos. Podemos reducir a algunos de ellos a simpatizantes, a lo que los stalinistas llamaban compañeros de viaje, o a lo que Lenin llamaba idiotas útiles. Estos traducirán nuestras ideas pero también, de forma mutilada, las reenviarán y las legitimarán en el sentido en que puedan ser tomadas seriamente. Y haciendo esto debilitarán su propio poder para contrarrestarlas si estas ideas son tomadas lo bastante seriamente como para ser puestas en práctica por aquellos que las entienden.

Los americanos (y sin duda otros también, pero yo me quedo en el contexto americano que es al que Bookchin se refiere) realmente son en cierto sentido “anarquistas.” No voy a pretender, como David De Leon (1978) que hay cierto anarquismo innato e inmemorial en los americanos. Nuestras creencias y comportamientos han sido durante mucho tiempo de otra manera en muchos aspectos importantes. Muchos anarquistas americanos contemporáneos y otros radicales – entre los que me incluyo – han sido consciente y notablemente anti-americanos. En el instituto, me especialicé en historia, pero solo recibí cursos de historia europea, porque los europeos tienen una herencia revolucionaria que nosotros los americanos (supongo) no tenemos. Mucho después aprendí que los americanos han sido a veces más revolucionarios (y por lo tanto, para mi, más interesantes) de lo que suponía. Aunque este descubrimiento no me convirtió en un patriota, como mis actividades anti Guerra del Golfo demuestran (Black 1992: ch. 9), se me encendió un interés en la historia americana que aún conservo. La anarquía es a la vez una elaboración de ciertos valores americanos y al mismo tiempo antitética con otros. Así, no tiene sentido para los anarquistas americanos ser pro-americanos o anti-americanos. Sólo podemos ser nosotros mismos – algo en lo que sin discusión somos expertos – y ver adónde nos lleva.

La anarquía post-izquierdista está posicionada para articular – no un programa – pero si gran número de asuntos

revolucionarios con relevancia y resonancia actual. Es, al contrario que el bookchinismo, anti-política sin ambigüedades, y mucha gente es anti-política. Es, al contrario que el bookchinismo, hedonista, y mucha gente no ve porque la vida no puede vivirse agradablemente, ya que tiene que vivirse después de todo. Es, al contrario que el bookchinismo, "individualista" en el sentido en que si la libertad y la felicidad del individuo – es decir, de todas y cada una de las personas existentes, cada Tom, Dick y Murray – no es la medida de una buena sociedad, ¿qué lo es? Mucha gente se pregunta que hay de malo en querer ser feliz. La anarquía post-izquierdista es, al contrario que el bookchinismo, al menos recelosa de la siempre incumplida promesa de liberación de la alta tecnología. Y lo que puede ser más importante de todo es el rechazo masivo al trabajo, una institución que ha llegado a ser cada vez menos importante para Bookchin al mismo tiempo que se vuelve más y más importante y opresivo, para la gente de fuera de la academia, que tiene que trabajar realmente. Mucha gente preferiría hacer menos trabajo antes que atender más asambleas. Lo que quiere decir, que mucha gente es más lista y más sana que Murray Bookchin. La mayoría de los anarquistas post-izquierdistas no contemplan nuestros tiempos unidimensionalmente, como una "era decadente y aburguesada" (1) de "reacción social" (9) o como el amanecer de la Era de Aquarius. En realidad tienden al pesimismo, pero normalmente no a la manera del Decano. El sistema, tan inestable como siempre, nunca cesa de crear condiciones que lo socavan. Sus heridas auto-infligidas esperan nuestra sal. Si no crees en el progreso, éste nunca te decepcionará y puedes incluso *hacer* algún progreso.

En algunos particulares - como he llegado a apreciar, un poco para mi sorpresa, al escribir este ensayo - los temas y prácticas anarquistas tradicionales están más armonizados con las preferencias populares que nunca. Muchos americanos se han unido, por ejemplo, en la abstención en las elecciones, y

podrían estar interesados en las razones de los anarquistas. El conflicto de clases en la fase de producción tiene poco interés para los bookchinistas-arendtistas civilogos salidos de la universidad, pero significa mucho para los trabajadores con carreras reducidos, por el momento, a la degradación de la que ellos llegaron a pensar que escaparían graduándose en la universidad. Ahora tienen que trabajar para pagar los préstamos que financiaron un intervalo de libertad relativa (como si fuera una Zona Temporalmente Autónoma) que no disfrutarán más, no importa cuanto ganen. Pueden haber aprendido sólo lo suficiente a lo largo del camino sobre la cuestión de si la vida tiene que ser de esta manera.

Pero los nuevos temas del Nuevo Anarquismo, o mejor aún, de los Nuevos Anarquismos, también tienen un interés popular – no porque favorezcan las ilusiones dominantes sino porque favorecen (¿y por qué no?) a las *desilusiones* dominantes. Con la tecnología, por ejemplo. Una crítica *política* de la tecnología puede tener mucho sentido ya que las ofertas de alta tecnología que no han ofrecido nada de ese potencial liberador que tan a menudo prometieron los progresistas, los marxistas, los sindicalistas, los bookchinistas y otros tecnócratas. El efecto de goteo de la tecno-liberación es al menos tan fraudulento como el efecto de goteo del enriquecimiento por medio de la economía de la oferta (hace al rico tan rico que algunas migajas caen de su mesa). Programar ordenadores es, aunque más interesante, poco más liberador que la introducción de datos, y las horas son largas. No hay luz al final del túnel carpiano.

Sean cuales sean los elementos que componen los Nuevos Anarquismos e independientemente de cuales serán sus destinos, el viejo anarquismo –la franja libertaria de la Izquierda Que Fue– está acabado. El breve destello bookchinista fue una desviación coyuntural, una amalgama anómala del viejo anarquismo y la Nueva Izquierda a la que el Decano añadió fortuitamente una pizca de ecología y (esta

parte pasó inadvertida durante mucho tiempo) su extrañamiento fetichismo ciudad-estadista. Ahora Bookchin tardíamente falla como el defensor de la fe. El anarquismo-como-bookchinismo fue un episodio confuso que incluso él, su creador, parece tener prisa por concluir.

Si la palabra “decadencia” significa algo, *Anarquismo Social o Anarquismo Personal* es un ejercicio de decadencia, por no mencionar un ejercicio de futilidad. Si la palabra significa algo, significa un deterioro de un alto nivel de éxito previo – significa volver peor lo que antes era mejor. En este sentido, los Nuevos Anarquismos de los “anarquistas personales” no pueden ser decadentes, porque lo que están haciendo es en el mejor de los casos, algo mejor, y en el peor, algo diferente de lo que los anarquistas de izquierdas al viejo estilo hicieron. Bookchin no está ni siquiera haciendo lo que Bookchin una vez hizo, aunque nunca demasiado bien, al menos si mucho mejor.

Dentro del anarquismo, lo que está teniendo lugar parece lo que en ciencia es conocido como un cambio de paradigma (Kuhn 1970). Un paradigma es un marco de referencia global, algo más amplio que una teoría (o ideología), que dirige el desarrollo del pensamiento de aquellos pertenecientes a una comunidad operando este paradigma. Que esto es de alguna manera una formulación circular lo admite su creador (*ibid.*: 176), pero la verdad es circular, un ineludible círculo hermenéutico cuyo diámetro podemos ensanchar con nuestras perspectivas. Los detalles y, para el caso, las deficiencias del muy discutido modelo de teoría y práctica científico de Kuhn, no es necesario que nos detengan aquí (aunque felicito a los anarquistas capaces de un pensamiento más vigoroso que el que Bookchin y muchos otros anarco-intelectuales son capaces de hacer). Aquí estoy llamando la atención sobre dos aspectos de esta aproximación histórica para explicar un pensamiento teórico que encuentro sugerente.

El primero es la noción de “ciencia normal,” que se refiere a la práctica diaria de los científicos cotidianos: la articulación de las implicaciones del paradigma dominante. La física de Newton, por ejemplo, mantuvo felices a los astrónomos y físicos experimentales, o al menos ocupados, durante doscientos años: les asignó problemas que resolver y criterio para lo que se consideraba como soluciones a estos problemas.

El anarquismo clásico de Godwin, Proudhon, Bakunin y especialmente Kropotkin puede ser pensado como el paradigma político anarquista original. A pesar de sus diferencias, juntos proporcionaron muchas respuestas y un contexto para desarrollar muchas más. Figuras posteriores como Malatesta, Goldman, Berkman, los anarco-sindicalistas, y los intelectuales que escribían en *Freedom* en efecto han participado en el “anarquismo normal” - reformulando, elaborando, actualizando y mejorando el paradigma. Hombres como Herbert Read, George Woodcock, Alex Comfort y Paul Goodman trabajaron dentro de esta tradición en el clima inclemente de los cuarenta y los cincuenta. Caracterizar su actividad como derivativa no significa que esté denigrándolos. Precisamente porque el paradigma clásico era rico en potencial, los anarquistas inteligentes han extraído nuevas ideas de él aplicándolo a los acontecimientos cambiantes del siglo 20. Pero los acontecimientos ya han sobrepasado hace tiempo al paradigma. Demasiadas “anomalías,” como Kuhn las llama, han aparecido para reconciliarse con el paradigma sin incrementar la tensión y un más profundo sentido de artificialidad. El anarquismo clásico, como el izquierdismo en general, está fuera de juego. Murray Bookchin, a quien algunos anarquistas en cierto momento tomaron por el primer teórico de un nuevo paradigma anarquista, ha llegado a ser ahora el último campeón de lo viejo, el furgón de cola anarquista de lo que él llama la Izquierda Que Fue.

Otra imagen sugerente del argumento de Kuhn es su relato de cómo, sobre el terreno, la suplantación de un paradigma por otro tiene lugar en realidad:

Cuando, en el desarrollo de una ciencia natural, un individuo o grupo produce por primera vez una síntesis capaz de atraer a muchos de los practicantes de la siguiente generación [énfasis añadido], los de la vieja escuela gradualmente desaparecen. En parte su desaparición está causada por la conversión de sus miembros al nuevo paradigma. Pero hay siempre algunos hombres que se aferran a uno u otro de los viejos puntos de vista, y que son solamente leídos por los suyos, que después de esto ignoran su trabajo (Kuhn 1970: 18-19).

Kuhn pasa a explicar que esto puede implicar a individuos intransigentes, “más interesante, sin embargo, es la resistencia de escuelas enteras a incrementar el aislamiento de la ciencia profesional. Consideremos, por ejemplo, el caso de la astrología, que fue una vez una parte integral de la astronomía” (*ibid.*: 19 n. 11).

No pretendo decir que el anarquismo sea una ciencia - tal pretensión es en si misma una parte del paradigma obsoleto - pero la analogía es reveladora. Como Bookchin admite, y deplora, “miles” de anarquistas, “la siguiente generación de practicantes” del anarquismo, está abandonando cada vez más el anarquismo social por el anarquismo personal. Algunos de los practicantes de la vieja escuela se convierten, como ciertamente ha ocurrido. Figuras que una vez fueron prominentes, como Kuhn advierte (*ibid.*), se marginan a si mismas como ha hecho ahora el Decano. Y para remachar la comparación, las que una vez fueron “partes integrales” del anarquismo están al borde de separarse, como se separó la astrología de la astronomía, para tener alguna esperanza de sobrevivir. El bookchinismo, “la ecología social,” nunca fue una

parte integral del anarquismo, a pesar de los esfuerzos del Decano, Si persiste poco después de la muerte del Decano, la ecología social/anarquismo sufrirá la misma relación con el nuevo anarquismo que la astrología con la astronomía.

Lo mismo ocurrirá, espero, con los menguantes fundamentalismos anarco-izquierdistas. De estos se podría decir que hay sólo tres. El primero es el supuesto anarquismo puro-y-simple de, digamos, Fred Woodworth de *The Match!* o el poco llorado Bob Shea. La improbabilidad inherente de un anarquismo social y económicamente agnóstico - vamos a abolir el estado y más tarde solucionaremos los pequeños detalles, como nuestra forma de vida -así como la pura chifladura de sus vestigiales partidarios (Black 1994: 42-44) relega este fundamentalismo al inminente olvido. Incluso Bookchin se sentiría avergonzado de ser asociado con él. Un marxista es capaz de muchos errores y muchos horrores, y normalmente comete algunos, pero una cosa a la que un marxista no puede ser indiferente es a la economía política y a las relaciones sociales de producción.

El segundo anarco-izquierdismo obsoleto es el anarco-sindicalismo. Aunque es una ideología obrerista, sus pocos partidarios de clase obrera son de edad avanzada. Y aunque es por definición una ideología orientada a la unión, no se percibe presencia sindicalista en ninguna unión. Un sindicalista es más probablemente un profesor que un proletario, más probablemente un cantante de folk que un obrero de fábrica. De principios organizadores, los sindicalistas están desunidos y faccionalizados. Es llamativo, que el más aburrido de todos los anarquismos es el que atrae a los más irracionales e histéricos partidarios. Sólo una pequeña minoría de anarquistas norteamericanos son sindicalistas. El sindicalismo persistirá, como mucho, como un culto universitario en creciente aislamiento entre las muchas corrientes del anarquismo.

El tercer anarco-izquierdismo es el anarco-feminismo. La categoría es, lo admito, cuestionable. El así llamado feminismo radical es izquierdista en origen pero extremadamente derechista en ideología (Black 1986: 133-138; Black 1992: 195-197). Separador de tendencia y algunas veces de principio, el anarco-feminismo está orientado más hacia el feminismo estatista que hacia el anarquismo. Está ya en el buen camino hacia la encapsulación y aislamiento de los anarquismos. La presencia feminista en el anarquismo es más aparente que real. Muchas mujeres anarquistas se llaman a sí mismas feministas por la fuerza del hábito o porque piensan que no identificándose así a sí mismas, de alguna manera minan a aquellas mujeres que sí lo hacen. Pero hay poco, si es que hay algo, característicamente feminista, afortunadamente, en el anarquismo de muchas llamadas anarco-feministas. El feminismo es así tan obviamente una ideología del sistema y está tan alejado de sus (enormemente míticas) raíces radicales que su afirmación de anarquistas llegará a ser cada vez más superficial. Como el izquierdismo, el feminismo es un lastre innecesario para los anarquistas.

Hay vida después de la izquierda. Y hay anarquía después del anarquismo. Los anarquistas post-izquierdistas se han separado en muchas direcciones. Algunos puede que encuentren el camino –mejor aún, los caminos– a un futuro libre.

Referencias

- Adams, Robert M. (1983). *Decadent Societies*. San Francisco, CA: North Point Press
- Adorno, Theodor W. (1990). "Punctuation Marks." *The Antioch Review* (Summer): 300–305
- Andrieux, Maurice (1972). *Daily Life in Venice in the Time of Casanova*. New York & Washington, DC: Praeger Publisher
- [Anonymous] (1988). Crítica de *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, por Murray Bookchin. *Orbis: A Journal of World Affairs* 32 (Fall): 628
- [Anonymous] (1996). Crítica de *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, por Murray Bookchin. *Green Anarchist* 42 (Summer): 22–23
- Ansell-Pearson, Keith (1994). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. Cambridge: Cambridge University Press
- Apter, David E., & James Joll, eds. (1972). *Anarchism Today*. Garden City, NY: Anchor Books
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL & London: University of Chicago Press
- Avrich, Paul (1984). *The Haymarket Tragedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Babbie, Earl (1992). *The Practice of Social Research*. Sixth Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company
- Bailyn, Bernard (1992). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Enlarged Edition. Cambridge: Harvard University Press
- Bakunin, Michael (1990). *Statism and Anarchy*. Edited by Marshall Shatz. Cambridge: Cambridge University Press
- Beals, Ralph L. (1969). *Politics of Social Research: An Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company
- Benbow, William (n.d.). *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes*. Edited by SA. Bushell. London: Pelagian Press
- Bey, Hakim (1991). *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism*. Brooklyn, NY: Autonomedia

Binford, Lewis R., & W.J. Chasto, Jr. (1976). "Nunamiut Demographic History: A Provocative Case." In Zubrow (1976), pp. 63–143

Binford, Sally R. (1968). "Ethnographic Data and Understanding the Pleistocene." In Lee & DeVore (1968a), pp. 274–275

Black, Bob (1986). *The Abolition of Work and Other Essays*. Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited — (1992). *Friendly Fire*. Brooklyn, NY: Autonomedia — (1994). *Beneath the Underground*. Portland, OR: Feral House — (1996a). "Technophilia, An Infantile Disorder." *Green Anarchist* 42 (Summer): 13–15 — (1996b). "What's Wrong With This Picture?" *Exquisite Corpse* 57: 43–45 — (1996c). Unpublished review of *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes*, by William Benbow — (1996d). "Zero Work." *Small Magazine Review* 28(6) (June): 22 — , & Mike Gunderloy (1992). "Neo-Individualism Reconsidered." In Black (1992), pp. 199–201 — , & Adam Parfrey, eds. (1989). *Rants and Incendiary Tracts: Voices of Desperate Illumination, 1558 to Present*. New York: Amok Press & Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited

Black, Robert C. [Bob Black] (1985). "The Heavenly City of the 20th-Century Political Philosopher: Walzer on Judging." *Legal Studies Forum* 9(3): 259–279

Blainey, Geoffrey (1976). *Triumph of the Nomads: A History of Aboriginal Australia*. Woodstock, NY: Overlook Press

Bolloten, Burnett (1991). *The Spanish Civil War*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press

Bookchin, Murray (1970). "The Youth Culture: An Anarcho-Communist View." In *Hip Culture: Six Essays on Its Revolutionary Potential* (New York: Times Change Press), pp. 51–63 — (1971). *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley, CA: The Ramparts Press — (1974). *The Limits of the City*. New York: Harper & Row Colophon Books — (1977). *The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868–1936*. New York: Free Life Editions, 1977 — (1979). "Marxism as Bourgeois Sociology." *Our Generation* 13(3) (Summer): 21–28 — (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books — (1987a). *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. San Francisco, CA: Sierra Club Books — (1987b). "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach." 18(2) *Our Generation* (March): 3–40 — (1989). *Remaking Society*. Montreal, Canada & New York: Black Rose Books — (1990). "Radical Politics in an Era of Advanced

Capitalism." *Our Generation* 21(2) (June): 1-12 — (1991). *Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Revised Edition. Montreal, Canada: Black Rose Books — (1994). *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936*. Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press — (1996). "Anarchism: Past and Present." In Ehrlich (1996), pp. 19-30

Boyd, Robert, & Peter J. Richerson (1993). "Culture and Human Evolution." In Rasmussen (1993), pp. 119-134

Borkenau, Franz (1963). *The Spanish Cockpit*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks

Brademas, Stephen John (1953). "Revolution and Social Revolution: A Contribution to the History of the Anarcho-Syndicalist Movement in Spain: 1930-1937." Ph.D dissertation, University of Oxford

Bradford, George (1996). "Media: Capital's Global Village." In Ehrlich (1996), pp. 258-271

Broué, Pierre, & Émile Témime (1972). *The Revolution and the Civil War in Spain*. Cambridge: MIT Press

Brown, L. Susan (1993). *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*. Montreal, Canada: Black Rose Books — (1995). "Does Work Really Work?" *Kick It Over* 35: 14- 17

Camatte, Jacques (1995). *This World We Must Leave and Other Essays* . Edited by Alex Trotter. Brooklyn, NY: Autonomedia

Clark, John (1982). Review of *Toward an Ecological Society*, by Murray Bookchin. *Our Generation* 18(2) (Summer): 52-59 — (1984). *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*. Montreal, Canada: Black Rose Books — (1990). "Bookchin, Murray (b. 1921)." *Encyclopedia of the American Left*, ed. Mari Jo Buhle, Paul Buhle & Dan Georgakas. New York & London: Garland Publications

Cohen, Mark N. (1987). "The Significance of Long-Term Changes in Human Diet and Food Economy." In Harris & Ross (1987), pp. 261-283

Cohen, M.N., & G.S. Armelagos, eds. (1984). *Paleopathology at the Dawn of Agriculture*. New York: Academic Press

Colbourn, H. Trevor (1965). *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press

- Conkey, Margaret W. (1984). "To Find Ourselves: Art and Social Geography of Prehistoric Hunter Gatherers." In Schrire (1984), pp. 253–276
- Cooke, Jacob E., ed. (1961). *The Federalist*. Middletown, CT: Wesleyan University Press
- Cowan, Ruth Schwartz (1974). "A Case Study of Technological Change: The Washing Machine and the Working Wife." In Hartman & Banner (1974), pp. 245–253 — (1983). *More Work for Mother: The Irony of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. New York: Basic Books
- Dahl, Robert A. (1990). *After the Revolution: Authority in a Good Society*. Revised Edition. New Haven, CT & London: Yale University Press
- Damas, David, ed. (1969). *Contributions to Anthropology: Band Societies*. Ottawa, Canada: National Museum of Canada
- De Leon, David (1978). *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism*. Baltimore, MD & London: The Johns Hopkins University Press — (1996). "For Democracy Where We Work: A Rationale for Self-Management" In Ehrlich (1996), pp. 192–210
- Denbow, James R. (1984). "Prehistoric Herders and Foragers of the Kalahari: The Evidence for 1500 Years of Interaction." In Schrire (1984), pp. 175–193
- Denevan, William (1992). "The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492" *Annals of the Association of American Geographers* 82: 369–385
- Dunn, Frederick L. (1968). "Epidemiological Factors: Health and Disease in Hunter-Gatherers." In Lee & DeVore (1968a), pp. 221–228
- Eckersley, Robyn (1989). "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin." *Environmental Ethics* 11(2) (Summer): 99–116
- Ehrlich, Howard J., ed. (1996). *Reinventing Anarchy, Again*. Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press
- Feyerabend, Paul (1975). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB & Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press — (1987). *Farewell to Reason*. London & New York: Verso

- Finlay, M.I. (1959). "Was Greek Civilisation Based on Slave Labour?" *Historia* 8: 145–164 — (1985). *Democracy Ancient and Modern*. Second Edition. London: The Hogarth Press
- Flint, R.W., ed. (1972). *Marinetti: Selected Writings*. New York: Farrer, Straus & Giroux
- For Ourselves (1983). *The Right to Be Greedy: Theses on the Practical Necessity of Demanding Everything*. Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited
- Fraser, Ronald (1979). *Blood of Spain: An Oral History of the Spanish Civil War*. New York: Pantheon
- Gilman, Richard (1975). *Decadence*. New York: Farrer, Straus & Giroux
- Goddard College (1995). *1995 Off-Campus Catalog*. Plainfield, VT: Goddard College — (1996). *Addendum to Off Campus Catalog*. Plainfield, VT: Goddard College
- Goodman, Paul (1994). *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*. Edited by Taylor Stoehr. San Francisco, CA: Jossey-Bass, Inc. — , & Percival Goodman (1960). *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life*. Second Edition, Revised. New York: Vintage Books
- Gordon, Robert J. (1984). "The !Kung in the Kalahari Exchange: An Ethnohistorical Perspective." In Schrire (1984), pp. 195–224
- Gregg, Susan, ed. (1991). *Between Bands and States*. Carbondale, IL: Southern University of Illinois at Carbondale
- Harris, Marvin, & Eric B. Ross, eds. (1987). *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*. Philadelphia, PA: Temple University Press
- Hart, John M. (1978). *Anarchism and the Mexican Working Class, 1860–1931*. Austin, TX & London: U. of Texas Press
- Hartman, Mary S., & Lois Banner, eds. (1974). *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*. New York: Harper & Row
- Hastrup, Kirsten, & Peter Hervik, eds. (1994). *Social Experience and Anthropological Knowledge*. New York: Routledge
- Hawkes, Kristen (1987). "How Much Food Do Foragers Need?" In Harris & Ross (1987), pp. 341–355

- Herber, Lewis [Murray Bookchin] (1963). *Our Synthetic Environment* — [Murray Bookchin] (1965). *Crisis in Our Cities*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall
- Holton, Gerald (1993). *Science and Anti-Science*. Cambridge: Harvard University Press
- Hughes, H. Stuart (1961). *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*. New York: Alfred A. Knopf
- Hunnicut, Benjamin Kline (1988). *Work Without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*. Philadelphia, PA: Temple University Press
- Illich, Ivan (1981). *Shadow Work*. Boston, MA: Marion Boyars
- Institute for Social Ecology (1996). *1996 Catalog*. Plainfield, VT: Instituto para la Ecología Social
- Jarach, Lawrence (1996). “Manichean Anarchism or Dishonest Anarchism; Judging a Bookchin by His Cover-Ups.” Crítica no publicada de *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* disponible en *Anarchy: A Journal of Desire Aimed*
- Kelly, Robert C. (1991). “Sedantism, Sociopolitical Inequality, and Resource Fluctuations.” In Gregg (1991), pp. 135–158
- Knauft, Bruce M. (1987). “Divergence Between Cultural Success and Reproductive Success in Preindustrial Cities.” *Cultural Anthropology* 2(1) (Feb.): 94–114
- Konner, Melvin, & Marjorie Shostak (1987). “Timing and Management of Birth Among the !Kung: Biocultural Interaction in Reproductive Adaptation.” *Cultural Anthropology* 2(1) (Feb.): 11–28
- Kropotkin, Pierre (1890). *The Place of Anarchism in Socialistic Evolution*. London: William Reeves
- Kropotkin, Peter (1947). *Ethics: Origin and Development*. New York: The Dial Press — (1990). “Preface” to *How We Shall Bring About the Revolution: Syndicalism and the Cooperative Commonwealth*, por Emile Pataud y Emile Pouget. In Pataud & Pouget (1990), pp. xxxi-xxxvii — (1995). *The Conquest of Bread and Other Writings*. Editado por Marshall S. Shatz. Cambridge: Cambridge University Press
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition, Enlarged. Chicago, IL: University of Chicago Press

Lasswell, Harold (1958). *Politics: Who Gets What, When, How*. With Postscript. New York: Meridian Books

Lee, Richard Borshay (1968). "What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources." In Lee & DeVore (1968), pp. 30–48 — (1969). "!Kung Bushmen Subsistence: An Input-Output Analysis." In Vayda (1969), pp. 47–79 — (1979). *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press — , & Irven DeVore, eds. (1968a). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company — & Irven DeVore (1968b). "Preface." in Lee & DeVore (1968a), pp. vii-ix — , & Irven DeVore (1968c). "Problems in the Study of Hunters and Gatherers." In Lee & DeVore (1968a), pp. 3–12

Legge, Anthony J., & Peter A. Rowley-Conwy (1987). "Gazelle Killing in Stone Age Syria." *Scientific American* 257(2) (August): 88–95

Lenin, V.I. (1940). "*Left-Wing*" Communism, an Infantile Disorder: A Popular Essay in Marxian Strategy and Tactics. (Little Lenin Library, Vol. 20.) N.Y.: International Publishers — (1950). *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy*. London: Lawrence and Wishart Ltd.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *The Savage Mind*. Chicago, IL: Universidad de Chicago Press & London: Weidenfeld and Nicholson

Lowie, Robert H. (1963). *Indians of the Plains*. Garden City, NY: The Natural History Press

Marx, Karl (1967). *Capital: A Critique of Political Economy*. Editado por Frederick Engels. Vol. III: *The Process of Capitalist Production as a Whole*. New York: International Publishers

McCusker, John J., & Russell R. Menard (1985). *The Economy of British America, 1607–1789*. Chapel Hill, NC & London: University of North Carolina Press

Megill, Allan, ed. (1994). *Rethinking Objectivity*. Durham, NC: University of North Carolina Press

Michels, Robert (1962). *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: The Free Press

Monegal, Emir Rodriguez, & Alastair Reid, eds. (1981). *Borges: A Reader*. New York: E.P. Dutton

- Moore, John (1996). "Commentary on the Anarcho-Futurist Manifesto." *Green Anarchist* 40/41 (Spring): 18–20
- Morgan, Edmund S. (1975). *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*. New York & London: W.W. Norton & Company
- Murdoek, George Peter (1968). "The Current Status of the World's Hunting and Gathering Peoples." In Lee & DeVore (1968a), pp. 13–20
- Newcomb, W.W., Jr. (1961). *The Indians of Texas*. Austin, TX: University of Texas Press
- Nietzsche, Friedrich (1994). *On the Genealogy of Morality*. Edited by Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press
- Novatore, Renzo (1989). "Iconoclasts, Forward!" In Black & Parfrey (1989), pp. 92–93
- Novick, Peter (1988). *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press
- Nuquist, Andrew E. (1964). *Town Government in Vermont*. Burlington, VT: University of Vermont Government Research Center
- Orwell, George (1952). *Homage to Catalonia*. New York & London: Harcourt Brace Jovanovich
- Pannekoek, Anton (1948). *Lenin as Philosopher: A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism*. New York: New Essays
- Parkington, John E. (1984). "Soaqua and Bushmen: Hunters and Robbers." In Schrire (1984), pp. 151–174
- Pataud, Emile, & Emile Pouget (1990). *How We Shall Bring About the Revolution: Syndicalism and the Cooperative Commonwealth*. London & Winchester, MA: Pluto Press
- Peters, Pauline (1990). "The San Historicized." *Science* 248 (May 28): 905–907
- Popper, Karl L. (1962). *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. Fourth Edition, Revised. New York & Evanston, IL: Harper Torchbooks
- Proudhon, P.-J. (1979). *The Principle of Federation*. Edited by Richard Vernon. Toronto, Canada: University of Toronto Press
- Rasmussen, D. Tab, ed. (1993). *The Origin and Evolution of Humans and Humanness*. Boston, MA & London: Jones and Bartlett Publisher

- Renouf, MA.P. (1991). "Sedentary Hunter-Gathers: A Case for Northern Coasts." In Gregg (1991), pp. 89–107
- Richards, Vernon (1983). *Lessons of the Spanish Revolution, 1936–1939*. Revised, Enlarged Edition. London: Freedom Press
- Rifkin, Jeremy (1995). *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York: G.P. Putnam's Sons
- Roberts, David D. (1979). *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press
- Rocker, Rudolf (1947). *Anarcho-syndicalism: Vieory and Practice*. Indore, India: Modern Publishers
- Ross, Eric B. (1987). "An Overview of Trends in Dietary Variation from Hunter-Gatherer to Modern Capitalist Societies." In Harris & Ross (1987), pp. 7–55
- Ruby, Jay (1996). "Objectivity Revisited." *American Anthropologist* 98(2) (June): 398–400
- Ruhart, Mary (1996). "Keeping Our Freedom in an Unfree World." *Formulations* 3(3) (Spring): 3–4, 13
- Sahlins, Marshall (1972). *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company
- Salisbury, Neal (1982). *Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500–1643*. New York & Oxford: Oxford University Press
- Scheiber, Harry N., Harold G. Vatter & Harold Underwood Faulkner (1976). *American Economic History*. New York: Harper & Row
- Schor, Juliet (1991). *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books
- Schrire, Carmel, ed. (1984). *Past and Present in Hunter Gatherer Societies*. Orlando, FL: Academic Press
- Schuster, Eunice Minette (1932). *Native American Anarchism: A Study of Left-Wing American Individualism*. (Smith College Studies in History, Vol. XVII, Nos. 1–4.) Northampton, MA: Smith College Department of History

- Seidman, Michael (1991). *Workers Against Work: Labor in Paris and Barcelona During the Popular Fronts*. Berkeley: University of California Press
- Sender, Ramón J. (1990). *Seven Red Sundays*. Chicago, IL: Ivan R. Dee, Publisher
- Silbener, Edmund (1948). "Proudhon's Judeophobia." *Historica Judaica* 11(1) (April): 61–80
- Sjoberg, Gideon (1960). *The Preindustrial City: Past and Present*. Glencoe, IL: The Free Press
- Smith, Gregory B. (1983). Review of *The Ecology of Freedom*, by Murray Bookchin. *American Political Science Review* 77(1) (March): 540
- Solway, Jacqueline S., & Richard B. Lee (1990). "Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History." *Current Anthropology* 31(2) (April): 109–146
- Stafford, David (1972). "Anarchists in Britain Today." In Apter & Joll (1972), pp. 99–122
- Stirner, Max (1978). "Stirner's Critics." *Philosophical Forum* 8(2–4): 66–80 — (1995). *The Ego and Its Own*. Edited by David Leopold. Cambridge: Cambridge University Press
- Tanaka, Jiri (1980). *The San Hunter-Gatherers of the Kalahari: A Study in Ecological Anthropology*. Tokyo, Japan: University of Tokyo Press
- Thissen, Siebe (1996). *De Weg naar Croatan*. (De Kunst van het Afhaken.) Rotterdam, Netherlands: Baalproducties Sittard
- Tocqueville, Alexis de (1969a). *Democracy in America*. Edited by J.P. Mayer. Garden City, New York: Anchor Books — (1969b). "Report Given Before the Academy of Moral and Political Sciences on January 15, 1848, on the Subject of M. Cherbuliez' Book Entitled *On Democracy in Switzerland*." In Tocqueville (1969a), pp. 736–749 (Appendix II)
- Tuchman, Barbara (1966). *The Proud Tower*. New York: The Macmillan Company
- Vayda, Andrew P., ed. (1969). *Environment and Cultural Behavior*. New York: Natural History Press
- Vincent, K. Steven (1984). *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. Oxford: Oxford University Press

- Walter, Nicolas (1972). "Anarchism in Print: Yesterday and Today." In Apter & Joll (1972), pp. 147–168
- Walzer, Michael (1970). *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge: Harvard University Press
- Watson, Richard A. (1995). Review of *Which Way for the Ecology Movement?* by Murray Bookchin. *Environmental Ethics* 14(4) (Winter): 437–439
- Wilmsen, Edwin N. (1989). *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, IL & London: University of Chicago Press
- Woodburn, J. (1982). "Egalitarian Societies." *Man* 7: 431–451
- Woodcock, George (1962). *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. New York: Meridian Books
- Yengoyan, Aram A. (1968). "Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections." In Lee & DeVore (1968), pp. 185–199
- Zapatistas (1994). *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*. Brooklyn, NY: Autonomedia
- Zerzan, John (1987). *Elements of Refusal*. Seattle, WA: Left Bank Books
— (1994). *Future Primitive and Other Essays*. Brooklyn, NY: Autonomedia & Columbia, MO: Anarchy/C.A.L. Press
— (1996). Letter to Bob Black, May 20
- Zimmern, Alfred (1931). *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-Century Athens*. Fifth Edition, Revised. Oxford: at the Clarendon Press
- Zubrow, Ezra B.W., ed. (1976). *Demographic Anthropology: Quantitative Approaches*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press