

Janet Biehl
con la colaboración de
Murray Bookchin

LAS POLÍTICAS DE LA
ECOLOGÍA SOCIAL
Municipalismo
libertario



LICENCIA CREATIVE COMMONS
autoría - no derivados - no comercial 1.0

- Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

- Ⓒ **Autoría-atribución:** se deberá respetar la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar el nombre del autor/a y del traductor/a.
- Ⓓ **No comercial:** no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.
- Ⓔ **No derivados:** no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto. Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones sólo se podrán alterar con el permiso expreso del autor/a.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar: <http://creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/> o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EEUU.

© 2009 de la presente edición, Virus editorial

© 2009 del texto, Janet Biehl

Título original:

The politics of social ecology. Libertarian Municipalism

Janet Biehl con Murray Bookchin

Las políticas de la ecología social

Municipalismo libertario

Maquetación y cubierta: Virus editorial

Segunda edición: mayo de 2009

Lallevir SL / VIRUS editorial

C/ Aurora, 23 baixos, 08001 Barcelona

T. / Fax: 93 441 38 14

C/e.: virus@pangea.org

www.viruseditorial.net

Impreso en:

Imprenta LUNA

Muelle de la Merced, 3, 2.ª izq.

48003 Bilbao

Tel.: 94 416 75 18

Fax.: 94 415 32 98

C/e.: luna-im@teleline.es

ISBN-13: 978-84-92559-11-4

Depósito legal: BI-1320-09

Índice

Presentación	4
Nota de la autora	5
1. Política frente a arte de gobernar	11
2. La ciudad histórica	22
3. Democracia municipal: antigua y medieval	31
4. Democracia municipal: colonial y revolucionaria	41
5. Estado y urbanización	50
6. La municipalidad	61
7. Construyendo un movimiento	71
8. Elecciones	81
9. La formación de la ciudadanía	91
10. Localismo e interdependencia	101
11. Confederalismo	109
12. Una economía municipalizada	119
13. Poder dual	130
14. Una sociedad racional	140
15. Una agenda para el presente	147
Entrevista con Murray Bookchin	155
Apéndice:	
Programa electoral de los Verdes de Burlington	195
Para continuar leyendo	201

Presentación

En julio de 1998 Virus editorial, junto con la Colectividad Los Arenalejos y la Fundación Salvador Seguí, publicó la primera edición de esta obra en la que se resume parte del pensamiento político del entonces aún vivo Murray Bookchin.

A finales de agosto iba a tener lugar en Lisboa un primer encuentro internacional para discutir las ideas sobre el municipalismo libertario de las que el pensador anarquista era, hasta ese momento, el mayor impulsor.

Se apagaron los ecos de aquel congreso y con él la polémica que suscitó en el ámbito libertario entre los partidarios y los detractores de esta estrategia para desmontar el sistema capitalista desde dentro.

Sin embargo, en un mundo en el que más que nunca se dejan sentir los efectos de la acumulación y depredación capitalista global sobre el medio ambiente y las estructuras sociales, y con un sistema de partidos absolutamente desacreditado, ante la falta de otras alternativas tangibles, vuelven a cobrar fuerza ideas que, como las de Bookchin, intentan buscar maneras inmediatas de actuar y transformar el mundo, sin renunciar a lo principal: un mundo sin jerarquías, reparto igualitario de la riqueza, producción descentralizada y a escala local, y capacidad de decisión irrenunciable sobre nosotros y nuestro medio. Los debates sobre decrecimiento (anticapitalista), soberanía alimentaria y renta básica se podrían inscribir plenamente en la lógica de las ideas de Bookchin.

En el presente libro, Janet Biehl —una colaboradora del autor— nos presenta de manera sintética el conjunto de ideas que conforman el pensamiento de Bookchin en torno al tema del municipalismo libertario. Su estructura es la de un manual divulgativo, cuyo objetivo es abrir el debate y esbozar una serie de propuestas de actuación para empezar a desarrollar formas de participación directa efectiva a escala municipal.

El contexto en el que se desarrolló esta propuesta, el marco político de EE. UU., es ciertamente diferente al europeo, por lo que se refiere a la realidad y autonomía de los municipios, pero pensamos que las ideas de Bookchin siguen mereciendo un debate serio y profundo —más allá de ortodoxias mal entendidas— para desarrollar alternativas de carácter libertario a un sistema que, de otra manera, amenaza con arrastrarnos al abismo.

el colectivo vírico, mayo de 2009

Nota de la autora

El municipalismo libertario, dimensión política de un cuerpo de ideas más amplio conocido como ecología social, ha sido desarrollado a lo largo de varias décadas por el teórico social libertario Murray Bookchin. Es la culminación de una vida de reflexiones sobre la mejor manera como se podría transformar radicalmente la sociedad siguiendo un camino humano y racional.

Bookchin, que formó parte de la Internacional Comunista que abandonó en su juventud, en la década de los 30, ha dedicado su vida a buscar formas de reemplazar la sociedad capitalista actual, que empobrece a la mayor parte de la humanidad y envenena el medio ambiente, por una alternativa más inteligente y racional. Minucioso investigador de la tradición revolucionaria europea, Bookchin es mucho más conocido por introducir la idea de la ecología en el pensamiento de izquierdas y por ser el primero en proponer como principio (en 1962) que una sociedad liberadora tendría que ser también una sociedad ecológica.

Durante la mayor parte de este siglo la existencia de la Unión Soviética creó grandes problemas a la izquierda, especialmente desde que pareció casar un siglo de aspiraciones revolucionarias por una sociedad mejor con un sistema bárbaro de totalitarismo, gulags y ejecuciones masivas. La izquierda todavía se resiente del golpe infligido por esta desgraciada unión. Bookchin, al igual que sus compañeros de izquierda, ha tenido que esforzarse por resolver el problema de liberar una tradición de su profanación estalinista.

El mismo Bookchin se apartó del movimiento comunista desde joven, a mediados de 1930, y fue después crítico con el marxismo vulgar por su autoritarismo, su instrumentalismo, por su ausencia de ética. Pero su distanciamiento personal del

movimiento comunista no fue un abandono del proyecto revolucionario; al contrario, procedió a refundirlo en términos libertarios, aprovechando lo mejor de las tradiciones anarquista y marxista para crear una síntesis única que llamó ecología social. La sociedad que prevé no sólo eliminaría el capitalismo, sino también el Estado-nación; no sólo las clases, sino también las jerarquías; no sólo la explotación, sino también la dominación; y constituye, además, una alternativa racional y ecológica.

Bookchin se sirvió de las fuentes del marxismo para criticar el capitalismo, pero también ha recurrido a las ideas del comunalismo, antiestatismo y confederalismo procedentes de la tradición anarquista. Sin embargo, el anarquismo tampoco ha sido inmune a su crítica. En contraste con muchos anarquistas de inclinación individualista, Bookchin no es un enemigo de las instituciones como tales. La libertad que es concebida completamente en términos personales, que no tiene expresión institucional, sostiene, languidece como complacencia narcisista. Una sociedad que mantenga la libertad individual y la libertad social, cree Bookchin, debe estar bajo instituciones que sean por sí mismas liberadoras. Debe proporcionar los medios estructurales a través de los cuales los ciudadanos puedan dirigir colectivamente sus propios asuntos. La cuestión entonces no es si una sociedad libre tendría instituciones, sino de qué tipo.

Una parte fundamental del proyecto de Bookchin ha sido identificar las «formas de libertad» revolucionarias que confieren esencia organizativa a la idea de libertad. Después de décadas de investigación histórica y compromiso político, empezó a escribir sobre municipalismo libertario en 1972.

De forma breve, el municipalismo libertario pretende reanimar las posibilidades latentes en los gobiernos locales ya existentes y transformarlos en democracias directas. Aspira a descentralizar estas comunidades políticas para que sean de escala humana y estén adaptadas a su entorno natural. Pretende recuperar las prácticas y cualidades de la ciudadanía para que hombres y mujeres puedan asumir colectivamente responsabilidades para gobernar sus propias comunidades, de

acuerdo con una ética de compartir y cooperar, antes que depender de una «élite». Una vez hayan sido creadas las democracias directas, los municipios democráticos podrán unirse en confederaciones que podrán presentar un desafío al capitalismo del Estado-nación y conducirnos a una sociedad anarquista, ecológica y racional.

A finales de los años 70 y principios de los 80, cuando Bookchin ya había desarrollado plenamente sus ideas, éstas empezaron a influenciar a diferentes movimientos populares en los Estados Unidos y Europa. En la actualidad, estas ideas tienen potencialmente una mayor trascendencia, puesto que el colapso de la Unión Soviética, a pesar de su profanación de la tradición revolucionaria, ha provocado, paradójicamente, una gran confusión en la izquierda, la cual necesita buscar una nueva orientación, un nuevo camino para devolver el poder al pueblo en una sociedad liberadora.

Las ideas de Bookchin tienen importancia no sólo para el actual dilema en el que se haya la izquierda. En todo el espectro político norteamericano, una amplia gama de pensadores lamentan el vaciado que sufre actualmente la esfera cívica en los Estados Unidos. No sólo la izquierda, también el centro e incluso la derecha se lamentan de la decadencia de la vida comunitaria y participación ciudadana. La propuesta municipal de Bookchin también ofrece una perspectiva de izquierda radical a este respecto.

Finalmente, el capital internacional está creando en todo el mundo un mercado gigante en el que unos pocos recogen unos beneficios incalculables, hundiendo a la mayoría en la pobreza y la desesperación, destruyendo las sociedades tradicionales y envenenando la biosfera. El municipalismo libertario de Bookchin examina las instituciones que potencialmente podrían detener este sistema depredador de explotación y biocidio.

Hasta la fecha, desafortunadamente, los trabajos publicados de Bookchin sobre municipalismo libertario no han recibido toda la amplia atención pública que merecen. Una de las razones puede ser que no son tan accesibles como deberían.

Muchos de sus artículos aparecen en publicaciones periódicas difíciles de encontrar, mientras que su libro *From Urbanization to cities*, de gran riqueza en material histórico y teórico, es lo suficientemente extenso en su alcance y realización como para resultar intimidatorio para muchos lectores.

Durante muchos años me ha parecido que era necesaria una exposición concisa y abreviada que hiciera más accesible las ideas del municipalismo libertario al lector corriente. Ésta es la razón de este libro, pensado como una breve ojeada introductoria. No he hecho ningún intento de interpretar, analizar o valorar el municipalismo libertario. Al contrario, mi propósito ha sido proporcionar una sinopsis sencilla de sus partes básicas, tal y como Bookchin las ha desarrollado, incluyendo un esbozo del contexto histórico en que las sitúa. También he intentado proporcionar material sobre los aspectos prácticos de la organización de un movimiento municipalista libertario. Permítaseme subrayar que las ideas que aparecen en estas páginas son todas de Bookchin, sólo es mía su articulación. En la entrevista que aparece en la segunda parte del libro he planteado a Bookchin algunas de las preguntas que, en mis diez años con él, he oído plantear más frecuentemente en las discusiones sobre estas ideas. Agradezco a Bookchin el apoyo dado a este proyecto y su colaboración en la entrevista. Leyó el borrador y lo comentó para su mejora. Cyndi Milstein y Gary Sisco leyeron también el primer borrador e hicieron inestimables sugerencias, por lo que tienen mi cálido agradecimiento. Dimitri Roussopoulos, de Black Rose Books, tiene mi gratitud profunda por su apoyo incansable a este proyecto.

He intentado presentar las ideas en los términos más sencillos posibles, para beneficio de aquellos lectores nada familiarizados con ellos. Los escritos de Bookchin contienen matices históricos y filosóficos aquí ausentes. Los lectores interesados en conocer más sobre municipalismo libertario deberían por supuesto consultar la bibliografía («Para seguir leyendo») que aparece al final del libro. No debería considerarse de ninguna manera este libro como un sustituto de los textos originales, sino tan sólo como una introducción resumida a ellos.

Tengo la esperanza de que el municipalismo libertario se convertirá en una piedra de toque para la resurrección de la izquierda, superando estos tiempos de debilidad y confusión. Creo que estas ideas podrían ser fructíferas para la izquierda a escala internacional. Es probable, inevitablemente, que mi presentación esté marcada por el contexto cultural en el que vivo y escribo. Espero que los lectores no estadounidenses sean capaces de interpretar los principios fundamentales en el contexto de sus propias culturas.

Janet Biehl

Burlington, Vermont

27 de noviembre de 1996

Política frente a arte de gobernar

El municipalismo libertario es una de las muchas teorías que se ocupan de los principios y prácticas de la democracia. En contraste con la mayor parte de estas teorías, no obstante, no acepta la idea convencional de que el Estado y los sistemas de gobierno típicos de los países occidentales de hoy son verdaderas democracias. Al contrario, los considera Estados republicanos con pretensiones de ser democráticos. Los Estados republicanos son más democráticos, no cabe duda, que otro tipo de Estados como las monarquías y las dictaduras, en tanto que dan cabida a diferentes tipos de instituciones de carácter representativo.

Pero de todas formas son Estados: estructuras de dominación en las que una minoría manda sobre la gran mayoría. Un Estado, por su propia naturaleza, se encuentra estructural y profesionalmente separado de la población general; de hecho, está situado sobre y por encima de los hombres y las mujeres corrientes. Ejerce el poder sobre ellos, tomando decisiones que afectan a sus vidas. Su poder descansa en última instancia en la violencia, sobre la que el Estado tiene el monopolio de su uso legal, en forma de ejército y cuerpos de policía. En una estructura donde el poder está distribuido de manera tan desigual, la democracia es imposible. Así, lejos de hacer posible el gobierno del pueblo, incluso un Estado republicano es incompatible con el gobierno popular.

El municipalismo libertario propone, en cambio, un tipo de democracia que no es meramente una máscara que salvaguarde el Estado. La democracia que propone es la democracia directa, en la que los ciudadanos en las comunidades dirigen sus propios asuntos a través de procesos de deliberación y toma de decisiones cara a cara, en lugar de dejar que el Estado las tome por ellos.

En contraste con las teorías de la «democracia» representativa, el municipalismo libertario hace una marcada distinción entre política y arte de gobernar. En su uso convencional, sin duda, estos conceptos son casi sinónimos. La política, como normalmente creemos, es un componente esencial de los sistemas de gobierno representativos. Es el conjunto de procedimientos y prácticas por los cuales las personas escogen un pequeño grupo de individuos —políticos— para hablar por ellas y representarlas en un cuerpo legislativo o ejecutivo.

Estos políticos, en la política tal y como la conocemos, están afiliados a partidos, que supuestamente son asociaciones de personas que comparten un compromiso con un programa o filosofía; los políticos que pertenecen a un partido hablan, en teoría, en nombre de su programa y proponen su filosofía. Cuando se acercan unas elecciones para un cargo público, los partidos proponen a unos políticos como candidatos y, apoyados por sus asesores, hacen campaña para intentar persuadir a los ciudadanos de que voten por ellos. Cada partido proclama la idoneidad de su candidato para el cargo y habla mal de sus rivales. Durante la campaña, los candidatos expresan sus posiciones respectivas sobre los asuntos importantes del momento, lo que clarifica sus diferencias para que los votantes puedan comprender la gama completa de opciones que se les presenta.

Con ilusión, después de sopesarlo detenidamente y juzgar seriamente las posiciones de cada candidato, los votantes —que se han convertido en «electorado»— eligen. Los contendientes cuyas posiciones están más plenamente de acuerdo con las de la mayoría obtienen como recompensa la elección para el cargo. Al penetrar en los pasillos del gobierno, o esa es la creencia, estos nuevos funcionarios trabajarán incansablemente a favor de aquellos que votaron por ellos (que ya han ganado el adjetivo de «electores»). Defienden escrupulosamente los compromisos que proclamaron durante sus campañas electorales, o al menos eso dicen. Cuando emiten sus votos en temas legislativos o participan en otros procesos de decisión, se supone que son fieles ante todo a sus electores. Como resultado, cuando se legisla, se aplica la legislación o se

realiza cualquier otro tipo de acción, se refleja el deseo de la mayoría de ciudadanos.

Debería ser evidente para cualquier lector sensato que este bosquejo es una ilusión de una clase de educación cívica, y que su naturaleza «democrática» es quimérica. Lejos de encarnar el deseo de la gente, los políticos son actualmente profesionales, cuyo interés por su propia carrera reside en obtener poder precisamente a través de su designación para un puesto más elevado. Sus campañas electorales, que reflejan sólo de forma parcial o incluso trivialmente las inquietudes de los hombres y mujeres corrientes, usan de forma cada vez más frecuente los medios de comunicación de masas para influenciar y manipular sus intereses, o incluso generar falsas inquietudes como distracciones. La naturaleza manipuladora de este sistema ha sido particularmente notoria en las recientes elecciones en los Estados Unidos, donde, financiadas por el gran capital, las campañas políticas se centraron de modo creciente en temas banales y emocionalmente volubles, para desviar la atención del «electorado» y ocultar los profundos problemas que tienen efectos reales sobre sus vidas. Los programas que los candidatos proponen son todavía más vacíos, llenos incluso de más pábulo y, tal y como en general se reconoce, tienen cada vez menos relación con el comportamiento futuro del candidato una vez ha sido elegido.

Cuando ya han conseguido el cargo, los políticos reniegan frecuentemente de los compromisos adquiridos en campaña. En lugar de atender las necesidades de aquellos que votaron por lo que ellos propusieron, encuentran normalmente más provechoso servir a los grupos de presión, deseosos de mejorar sus carreras. Se necesitan grandes sumas de dinero para llevar a cabo una campaña electoral, y los candidatos dependen entonces de los grandes donantes para alcanzar el cargo. En uno u otro grado, aquellos que son elegidos para representar al pueblo acaban probablemente promoviendo políticas que protegen los intereses de los ricos en lugar de los intereses de los del grupo que supuestamente representan.

Los políticos se comportan así no porque sean «mala gente»; en realidad, muchos de ellos entran originalmente en el servicio

público por motivos idealistas. La razón estriba, más bien, en que se han convertido en parte de un sistema de interacciones de poder cuyos imperativos han acabado imponiéndose sobre ellos. Este sistema de interacciones de poder, digámoslo claramente, es el Estado mismo, dominado por el gran capital. Funcionando en el interior de la estructura de este sistema llegan a compartir su propósito de asegurar y mantener el monopolio del poder para una élite de profesionales, protegiendo y promoviendo los intereses de los ricos, en lugar de los objetivos más populares de ceder poder a la mayoría y redistribuir la riqueza.

Los partidos, a los que «los políticos» están afiliados, no son necesariamente grupos de ciudadanos altruistas que comparten puntos de vista. Son esencialmente burocracias estructuradas jerárquicamente, que buscan obtener poder estatal para el propio partido a través de sus candidatos. Sus mayores intereses son las exigencias prácticas del grupo, el poder, y no el bienestar de sus electores, a no ser que puedan emplear el interés por el bienestar de los hombres y mujeres corrientes para atraer votos. Pero este tipo de partidos políticos ni se derivan ni mucho menos están constituidos por el conjunto de ciudadanos que componen el cuerpo político. Lejos de expresar los deseos de los ciudadanos, los partidos funcionan precisamente para contenerlos, para controlarlos y manipularlos, para evitar que desarrollen una voluntad independiente.

Por mucho que los partidos políticos compitan entre ellos y por mucho que estén realmente en desacuerdo sobre temas concretos, todos ellos se caracterizan por aceptar el Estado y actuar dentro de sus parámetros maestros. Cada uno de los partidos que no está en el poder es, en efecto, un Estado en la sombra, esperando llegar a él, un Estado en espera.

Llamar a esto sistema «político» es un grave error. Debería ser llamado más propiamente «arte de gobernar». Profesionalizados, manipuladores e inmorales, estos sistemas de élites y masas simulan la democracia, burlándose de los ideales democráticos a los que únicamente declaran fidelidad en los periódicos llamamientos al «electorado». Lejos de dar poder a la gente

como ciudadanos, el arte de gobernar implica la abdicación general del poder de los ciudadanos. Los reduce a «contribuyentes» y electores y votantes, como si fueran demasiado jóvenes o demasiado incompetentes para dirigir por sí mismos los asuntos públicos. Se espera que cumplan sus funciones de forma meramente pasiva y que dejen a las élites el cuidado de sus intereses principales. Tienen que participar en «política» principalmente en los días de elecciones, cuando la participación legitima el propio sistema —y cuando hay que pagar impuestos, por supuesto, momento en que lo financian. El resto del año, los dueños del arte de gobernar preferirían que la gente se cuidara de sus asuntos particulares y desatendiera las actividades de los «políticos». En realidad, si la gente se desprendiera de su pasividad y empezara a tomar un interés activo por la vida política, podría crear problemas al Estado, llamando la atención sobre las discrepancias entre la realidad social y la retórica que aquél encarna.

La política como democracia directa

A pesar de su empleo indistinto en el uso convencional, la política no es en absoluto lo mismo que el arte de gobernar, ni el Estado es su ámbito natural. En siglos pasados, antes de la emergencia del Estado-nación, la «política» se entendía que hacía referencia a la actividad de los ciudadanos en una estructura pública, dotada de poder en instituciones compartidas y realmente participativas. En contraste con el Estado, la política, como fue una vez y como puede volver a ser, es democracia directa. Como propone el municipalismo libertario, política es el control directo de los asuntos comunitarios por los ciudadanos a través de instituciones democráticas cara a cara, especialmente asambleas populares.

En la sociedad de masas actual la perspectiva de que la gente pueda gestionar sus propios asuntos en este tipo de asambleas puede parecer tristemente remota. Aunque el periodo de la historia en que la gente lo hacía está más cercano de lo que podemos pensar. La democracia directa era esencial

en la tradición política de la que las sociedades occidentales se declararon herederas, reside en su propia fuente. Para la tradición política democrática cuyo origen se sitúa no en el Estado-nación sino en la democracia directa presencial de la antigua Atenas, a mediados del siglo V a.C., la política, tal y como fue descrita por primera vez en los textos de Aristóteles, significa originalmente democracia directa; la palabra «política» deriva etimológicamente de *polis*, palabra del griego clásico (comúnmente mal traducida por «ciudad-estado») para indicar la dimensión pública y participativa de una comunidad.

En la *polis* ateniense, la democracia directa alcanzó un significativo grado de realización. Durante uno de los periodos más asombrosos de la historia de Europa, incluso del mundo —entre los siglos VIII y V a.C.— los hombres atenienses y sus portavoces, como Solón, Clístenes y Pericles (los tres, irónicamente, aristócratas renegados), desmontaron gradualmente el sistema feudal tradicional, presente ininterrumpidamente desde los tiempos de Homero, y crearon instituciones que abrieron la vida pública a los atenienses adultos varones. El poder dejó de ser prerrogativa de un estrato reducido de origen aristocrático y se convirtió, en su lugar, en una actividad ciudadana. En su momento álgido, el conjunto de ciudadanos de la antigua Atenas era probablemente de unos cuarenta mil ciudadanos adultos varones. (Desafortunadamente, se excluía de la participación política a mujeres, esclavos y residentes foráneos, incluyendo al propio Aristóteles.)

Los antiguos atenienses tenían un concepto sorprendentemente diferente de la vida política con respecto al que es habitual para la mayoría de la gente en las «democracias» de los países occidentales. Hoy vemos generalmente a los individuos como seres esencialmente privados, que algunas veces encuentran necesario u oportuno entrar en la vida pública, quizá contra su voluntad, para proteger o mejorar sus intereses privados. Hoy en día, un punto de vista muy compartido es que la participación política es (frecuentemente) desagradable, una inevitable carga ajena que debe ser llevada estoicamente antes de retornar a la propia «vida real» en la esfera privada.

En contraste, los antiguos atenienses pensaban que los hombres adultos griegos eran inherentemente seres políticos, que estaba en su naturaleza asociarse unos con otros para organizar y dirigir su vida comunitaria compartida. Los atenienses creían que, a pesar de que su naturaleza tenía ambos componentes, el político y el privado, su rasgo humano distintivo consistía en el componente político. Como seres políticos, por tanto, los hombres griegos no podían ser plenamente humanos si no participaban en la vida comunitaria organizada.

A diferencia de los profesionales que hoy controlan las ciudadelas del poder estatal y mueven la maquinaria del gobierno, los antiguos atenienses mantenían un sistema de gobierno que fue conscientemente *amateur* en su carácter. Sus instituciones, especialmente sus reuniones casi semanales de la asamblea de ciudadanos y su sistema judicial estructurado alrededor de inmensos jurados, hacían posible que la participación política fuera amplia, general y continua. La mayoría de los funcionarios municipales eran seleccionados por sorteo entre los ciudadanos y cambiaban frecuentemente. Era una comunidad en la que los ciudadanos tenían la capacidad no tan sólo de gobernarse por sí mismos, sino de asumir cargos cuando la suerte les llamaba a hacerlo.

La democracia directa de Atenas decayó como consecuencia de la guerra del Peloponeso, y durante el imperio romano y con posterioridad la misma idea de democracia recibió mala reputación, al asociarse con «gobierno del populacho», especialmente por parte de los teóricos políticos y escritores que estaban al servicio de los intereses de patronos imperiales, reales o eclesiásticos. Pero la idea de la política como autogobierno del pueblo nunca se extinguió completamente; al contrario, la idea y su realidad han permanecido en los siglos transcurridos entre aquella época y la nuestra. En el centro del pueblo de muchas comunidades medievales de Europa, de la Nueva Inglaterra colonial y en el París revolucionario, entre otros muchos lugares, los ciudadanos se congregaban para discutir y dirigir la comunidad en que vivían. Papas, príncipes y reyes, por supuesto, desarrollaron con frecuencia estructuras de poder superiores,

pero en el ámbito local, en los pueblos, ciudades y vecindarios, la gente controlaba gran parte de su propia vida comunitaria hasta entrados los tiempos modernos.

Debe admitirse, desde un principio, que la historia no nos proporciona ningún ejemplo de democracia directa perfecta. Ninguno de los ejemplos destacables, incluyendo la antigua Atenas, es perfecto, puesto que adolecen de rasgos patriarcales o rasgos opresivos de otro tipo. Con todo, las mejores características de estos ejemplos pueden ser entresacadas y unidas para conformar un espacio político compuesto que no sea ni parlamentario ni burocrático, ni centralizado ni profesionalizado, sino democrático y político.

En la base de la sociedad florecieron ricas culturas políticas. Discusiones públicas diarias bullían en las plazas y los parques, en las esquinas, en las escuelas, cafés y clubs: en realidad, en cualquier lugar donde la gente charlara informalmente. Muchas de las «plazas» de barrio de las ciudades antiguas, medievales y renacentistas eran lugares donde los ciudadanos se reunían espontáneamente, discutían sus problemas y decidían las líneas de actuación. Esas culturas ricamente políticas abarcaban tanto aspectos culturales como los explícitamente políticos, con rituales locales, festivales, celebraciones y expresiones compartidas de alegría y dolor. En los pueblos, villas, barrios y ciudades, la participación política era un proceso de autoformación en el que los ciudadanos, en virtud de su capacidad para resolver las preocupaciones de su comunidad, desarrollaban no sólo un rico sentido de cohesión como conjunto de ciudadanos, sino también un rico bagaje individual.

La recreación de la política

Con la aparición y consolidación de los Estados-nación, el poder centralizado empezó a ahogar esta participación pública, sometiendo incluso las localidades distantes al control del Estado y poniendo fin a cualquier tipo de autonomía disfrutada hasta entonces. Al principio, esta intrusión se llevó a cabo en nombre de monarcas que reivindicaban un privilegio para

gobernar sancionado divinamente; pero incluso después de que el concepto de democracia se convirtiera en objeto de apasionada aspiración popular a inicios del siglo XIX, los constructores de los Estados republicanos se lo apropiaron como lustre para sus instituciones «representativas» —parlamentos y congresos— y, al mismo tiempo, como un manto para encubrir su naturaleza elitista, paternalista y coercitiva. Fue de esta manera como los actuales Estados-nación occidentales llegaron a ser calificados de forma rutinaria como «democracias» sin ni un murmullo de objeción. Con la creación del Estado del Bienestar o Estado Social, los poderes del Estado, así como su aceptación por los ingenuos, se fueron incrementando, al asumir muchas de las tareas sociales de las que hasta entonces se habían ocupado por su cuenta las comunidades.

Sin embargo, en muchas partes de América y Europa, la vida política permaneció en algún grado en el ámbito local, como todavía ocurre hoy. Por supuesto, la democracia directa ya no existe en el sentido de la antigua Atenas. Sin embargo, incluso en aquellas comunidades que han sido desposeídas de los importantes poderes de que disponían, los foros políticos formales e informales persisten todavía —asociaciones cívicas, asambleas populares, iniciativas orientadas hacia un objetivo concreto, etc.— como puntos de reunión para procesos públicos cara a cara. Es decir, que aunque la democracia directa ya no exista, sí que permanecen los ámbitos públicos locales.

Podemos estar seguros de que estos ámbitos públicos remanentes están siendo gravemente socavados en la actualidad, cuando grandes fuerzas sociales corroen la vida comunitaria y vecinal. Presiones económicas están forzando a la gente a emplear la mayor parte del tiempo en ganar su sustento, lo que les deja menos tiempo para dedicarlo a la vida familiar y social. El carácter consumista de la sociedad capitalista arrastra a hombres y mujeres a dedicar la mayor parte del tiempo libre del que realmente disponen a las compras, incluso como forma de recreo, o bien a ver la televisión, lo que incita a comprar más. Cuando la vida familiar se convierte por necesidad en un «refugio en un mundo desalmado», la vida política retrocede incluso

más allá de sus límites. En una situación como ésta, ni la vida política ni la vida familiar pueden prosperar.

De esta forma, el sentido real de la política va perdiéndose gradualmente. En las sociedades occidentales, la gente va borrando de su memoria la percepción de la política como un proceso activo, vital, de autogestión; mientras que el concepto debilitado de ciudadanía —como votante, contribuyente y receptor pasivo de los servicios que ofrece el Estado— les confunde. Aislado de la comunidad, el individuo está solo e impotente; solo en una sociedad masificada que tiene poca utilidad para él como ser político.

Pero si la gente carece de interés aparente por la vida pública, como tantos comentaristas lamentan en la actualidad, es posible que sea porque la vida pública carece de sentido, es decir, porque carece de poder efectivo. En lugar de residir en los ámbitos de la política local, la mayor parte del poder de decisión está en manos del Estado. No llegó aquí por accidente o voluntad divina o por una fuerza de la naturaleza. Llegó aquí por la acción humana. Los constructores de los Estados se apropiaron de él, seduciendo a la gente u obligandola a ceder su poder a una estructura mayor.

Pero el poder, que ha sido sustraído al pueblo, puede también volver a ser recuperado otra vez por éste. No debería ser una sorpresa que hoy en día, en todas el mundo euroamericano, haya hombres y mujeres que rechazan cada vez más el sistema de partidos existente y el miserable papel político que parcamente les ha sido reservado por el Estado. La alienación de lo que pasan por ser procesos «políticos» se ha generalizado (prueba de ello son las abstenciones masivas), mientras por todas partes se desconfía de los «políticos». Aun cuando consentida hasta la extravagancia, los ciudadanos reaccionan con aversión e incluso con hostilidad crecientes a la manipulación electoral. Tal reacción contra los procedimientos de gobierno es una tendencia saludable, sobre la que se puede construir el municipalismo libertario.

La intención del municipalismo libertario es la de resucitar la política en el sentido más antiguo de la palabra: construir y

expandir la democracia directa local, de manera que los ciudadanos corrientes tomen decisiones para sus comunidades y para la sociedad en su conjunto. Esto no debe entenderse como un intento de aumentar la implicación ciudadana en los procesos del Estado republicano. No es una llamada a una mayor participación electoral en las próximas elecciones, ni a la **movilización** ciudadana para influir en la legislación («escriba a su diputado»*), ni tampoco una llamada a extender el uso de recursos como la iniciativa popular o el referéndum, ni una llamada con la intención de «democratizar» el Estado-nación. No es, tampoco, un intento de reemplazar el sistema electoral de «el ganador se lo lleva todo» (típico de los EEUU, Gran Bretaña y Canadá) por una representación proporcional, que permita a los **miembros** de los partidos pequeños o no mayoritarios obtener cargos de acuerdo con los votos que obtengan. En resumen, no busca adornar con detalles fútiles los velos «democráticos», trabajando para conseguir «reformas democráticas». Aún menos pretende animar a hombres y mujeres a participar activamente en una estructura que, con todos sus disfraces para simular lo contrario, está diseñada para controlarlos. El municipalismo libertario, de hecho, es antitético al Estado dado que el Estado como tal es incompatible con la autogestión comunitaria y un ámbito cívico floreciente.

El propósito del municipalismo libertario es, por el contrario, reanimar la esfera pública que precipitadamente se está perdiendo y transformarla en el ámbito político. Es engendrar ciudadanos activos en lugar de votantes pasivos, y dotarlos de un contexto político donde tengan opciones llenas de sentido. Se propone crear este contexto institucionalizando su poder en reuniones vecinales y asambleas municipales. En un sentido radical, el municipalismo libertario regresa a las verdaderas raíces de la política, para restablecer la democracia directa y expandirla, junto con las virtudes y costumbres éticas y racionales que la fundamentan.

* En la ciudad de Barcelona el ayuntamiento inició una campaña similar en marzo del 98 (N. del T.).

La ciudad histórica

Antes de hablar del proyecto concreto del municipalismo libertario de restablecer el ámbito político, debemos dedicar algunos capítulos a examinar la naturaleza de dicho ámbito, para aclarar qué queremos decir cuando nos referimos a él. Se entiende que el ámbito político tiene un contexto social, incluso un contexto histórico y antropológico, así como determinadas tradiciones que ha desarrollado a lo largo de los siglos. Lo más importante, quizás, es que el ámbito político se debe concebir como uno de los tres ámbitos que son inherentes a las sociedades humanas en general: el ámbito político, el ámbito social y el Estado.*

El ámbito social

El ámbito social (que no debe confundirse con la sociedad en su conjunto) es el ámbito privado, que abarca producción y vida económica. Más antiguamente era también el dominio personal de la vida familiar, del afecto y la amistad, de la autoconservación y reproducción y de los deberes consanguíneos. La existencia de grupos familiares como tales es constante entre las culturas humanas; independientemente de las formas dispares que pueda tomar la sociedad, es en los grupos familiares

* Bookchin establece esta distinción en contraste con muchos otros teóricos sociales que postulan sólo una dualidad. Por ejemplo, Aristóteles pensaba en términos de ámbito social y ámbito político, pero sin distinguir el del Estado (ya que Atenas no tenía). Hannah Arendt, en *La condición humana* y en otros textos, seguía esencialmente a Aristóteles el tratar el ámbito social y el político —pero lo que ella llamaba ámbito político es actualmente el Estado, una identificación errónea que ha generado cierta confusión.

donde los individuos confraternizan alcanzando un mayor grado de intimidad. El ámbito social puede así ser caracterizado como un fenómeno intercultural, inherente a las comunidades humanas.

El ámbito social es, con mucho, el más antiguo de los tres ámbitos. Desde su temprana aparición en la prehistoria en forma de grupos y tribus, las comunidades humanas estaban estructuradas alrededor del ámbito social; éste era la parte constituyente más importante de estas sociedades. En el núcleo del grupo o de la tribu el ámbito social giraba en torno al mundo doméstico de las mujeres. Se complementaba con un naciente mundo civil ocupado por los hombres, pero como este ámbito civil era muy limitado y el Estado todavía no existía, la vida grupal en las primeras sociedades coexistía con el ámbito social.

De acuerdo con su naturaleza familiar, las sociedades grupales y tribales estaban organizadas conforme al, en apariencia, principio biológico «natural» del parentesco. Los lazos de sangre, el principio de consanguineidad, eran el vínculo compartido que mantenía la tribu unida; todos los miembros de una determinada tribu se decía que estaban emparentados por la sangre, descendientes de un ancestro común: esta descendencia común era lo que los hacía a todos miembros de la misma tribu. Los lazos de sangre no tenían que ser literales; cuando era necesario, una tribu podía ampliarlos a voluntad más allá del parentesco, recurriendo a la ficción: por ejemplo, cuando se admitía a extranjeros como miembros de la tribu o en el caso de matrimonios intertribales. Este tipo de alianzas estaban legitimadas siempre que se declarasen en términos de parentesco. En cualquier caso, aun cuando tuviese que ser ampliado de forma frecuente, el parentesco era el principio habitual que definía y limitaba ideológicamente una tribu.

No era el parentesco el único principio biológico «natural» alrededor del cual se organizaba la sociedad tribal. El hecho biológico del sexo determinaba las diferentes responsabilidades como varón y hembra en la vida tribal, provocando diferencias de género en cuanto al trabajo e incluso la cultura. El hecho biológico de la edad se convirtió también en otra piedra angular de

la organización social: los miembros que más habían vivido, especialmente en las sociedades anteriores a la escritura, eran respetados como los depositarios de las costumbres y sabiduría de la tribu, un estatus que permitía a algunos de los miembros más ancianos reclamar poderes sobrenaturales como «chamanes». Todos estos principios «naturales» tenían grandes componentes de ficción y eran infringidos muchas veces; pero puesto que se basaban en lo que parecían ser hechos biológicos inalterables, mantenían unidas a estas comunidades.

En las primeras comunidades, probablemente, estas divisiones biológicas no generaron diferencias de estatus o rango, ni siquiera de dominación y sumisión. Pero, con el transcurso del tiempo, la cultura masculina llegaría a ser considerada no sólo diferente de la de las mujeres, sino incluso superior y, por consiguiente, con derecho a dominarla. El hecho de que los ancianos fueran los depositarios de la sabiduría de la tribu se convertiría en una justificación de la gerontocracia, mientras que el parentesco se convirtió en la razón para creer en la superioridad de una tribu sobre otra, dando nacimiento al chovinismo étnico y al racismo.

En la sociedad tribal, casi desde un principio, debió de existir de forma inmanente un sentimiento de antipatía hacia las demás tribus. Las tribus muchas veces reclamaban para sí mismas la etiqueta de «gente», en contraste con los miembros de las otras tribus, que esencialmente eran vistos como de un orden taxonómico diferente, esencialmente como «no humanos». Esta autoidentificación de cada tribu como una especie efectivamente diferente generó una actitud de solidaridad entre sus propios miembros, pero también dio lugar con mucha frecuencia a una enérgica hostilidad hacia los miembros de otras tribus que constituían supuestamente una amenaza.

Esto explica porque los grupos y tribus trataban con cautela y frecuentemente con hostilidad a los forasteros. Era posible que consideraran a los extranjeros que hacían su aparición como antepasados difuntos a los que había que aplacar de la forma más conveniente; o los podían considerar espíritus benignos o espíritus de la muerte, o seres malévolos que guardaban malas

intenciones respecto a la tribu y que, en consecuencia, había que eliminar. Seguro que una tribu también podía tratar a un extranjero con hospitalidad, pero esta actitud benigna dependía generalmente de la buena voluntad de la tribu en cada caso particular, o de sus cánones tradicionales de conducta o de su necesidad de establecer redes de relaciones a través de alianzas matrimoniales y obtener varones adultos para utilizarlos como guerreros.

El nacimiento de la ciudad

Por lo que se refiere a los modos de subsistencia principales, las sociedades tribales por lo general eran nómadas: cazaban y recolectaban como forma de obtener comida, ropa y refugio; algunas veces recurrían a las formas más inestables de horticultura, quemando bosques con la finalidad de crear áreas de plantación temporal para cultivos principalmente hortícolas, hasta que se agotaba la fertilidad del suelo. Pero a principios del neolítico, probablemente en Oriente Medio entre los años 10.000 y 7.000 a.C., ocurrió un cambio trascendental: las sociedades tribales cambiaron gradualmente sus principales modos de subsistencia, pasando de la recolección de alimentos y los cultivos inestables al cultivo de cereales. Así, en lugar de trasladarse de un lugar a otro para obtener comida de fuentes relativamente fugaces, las tribus se establecieron en aldeas estables, incluso permanentes, cultivaron sistemáticamente cereales y domesticaron animales.

Esta transición a la cultura neolítica —a la agricultura y cría de animales— se extendió rápida y ampliamente a través de Eurasia y tuvo repercusiones en muchos aspectos de la vida social, transformando la sociedad tribal en un nuevo sistema. Los cereales eran menos perecederos que la carne y los vegetales (legumbres y verduras), las provisiones de comida podían ahora mantenerse en reserva, almacenadas, lo que hizo posible a algunos miembros de la tribu controlar la distribución de los víveres. Una parte de los miembros se convirtieron entonces en poseedores de bienes y de riqueza, dando lugar a la

formación de clases. Las clases, a su vez, acentuaron las estratificaciones jerárquicas que ya existían: como el cultivo en gran escala (particularmente desde que se desarrolló la ganadería) era en gran parte un trabajo de hombres y los frutos de ese trabajo eran de su propiedad, se crearon sociedades patriarcales que dieron la supremacía a los hombres y a los valores «masculinos». Los sacerdotes que reemplazaron a los chamanes, por su parte, exigieron grano como tributo a los dioses y añadieron así fuerza institucional a las demandas menos formales y espiritualmente efímeras de sus predecesores.

Pero para nuestros propósitos, la consecuencia más importante del cambio hacia la agricultura fue lo que V. Gordon Childe llamó la revolución urbana. Algunas de las aldeas establecidas por agricultores y granjeros del neolítico crecieron y se convirtieron en pueblos, y algunos de estos pueblos se desarrollaron hasta convertirse en ciudades: asentamientos permanentes mayores en los que los residentes no producían sus propios alimentos sino que dependían del grano importado del campo. Para los residentes de esas ciudades, la vida estaba menos estructurada alrededor del parentesco que alrededor de la proximidad de residencia y de intereses profesionales compartidos. La gente convivía en un mismo lugar sin ser necesariamente parientes: al final, sin incluso conocerse. Con el tiempo, un forastero o un extranjero podía unirse a una comunidad simplemente viviendo en ella y aportando su trabajo, sin tener que casarse con alguien de la misma ni ser reclutado como guerrero. De hecho, desde un punto de vista tribal, una ciudad era un lugar donde casi cualquier persona con la que uno se encontrase podía ser un forastero.

Seguramente, en las primeras ciudades, al igual que en las ciudades actuales, mucha gente relacionada entre sí por pertenecer a un mismo clan escogía vivir en el mismo vecindario que sus parientes o, por causa de la discriminación racial, se veía obligada a hacerlo contra su voluntad. Pero el hecho crucial es que lentamente, a medida que vivir en la ciudad se convirtió en una forma de vida, disminuyeron los lazos de parentesco como principio de organización social dando paso a otros nuevos. A

falta de una etnicidad compartida, la gente que convivía en un mismo lugar empezó gradualmente a verse no a través del prisma de la pertenencia a la tribu, sino a través de otros prismas como residencia y profesión, estatus y bienes: como artesanos o ricos comerciantes, como nobles o sacerdotes.

Conforme dejaron de tener importancia las categorías específicas, las trabas concretas que habían retenido a los antepasados dentro de los límites tribales y las disputas intertribales se fueron perdiendo. Las personas con un origen genealógico compartido ya no se veían forzadas a pensar en ellas mismas como «los seres humanos» y en los demás como forasteros real o potencialmente hostiles. Los prejuicios étnicos persistían, por supuesto, pero en una forma más diluida que en los tiempos tribales, cuando las diferencias étnicas podían incluso ser una licencia para matar a un forastero. El nuevo orden social transformó a la gente de la condición tribal a habitantes de ciudades heterogéneas y potencialmente cosmopolitas. La ciudad, en efecto, sustituyó la genealogía por una *humanitas* más ecuménica, o humanidad común, como principio básico de organización social, e inició el proceso trascendental de creación de la universalidad humana. Como tal, la transición a la vida ciudadana fue tan revolucionaria como lo había sido la revolución agrícola y como sería, varios milenios más tarde, la revolución industrial.

La aparición del ámbito político

Por supuesto, estas ciudades heterogéneas eran cualquier cosa excepto paraísos de igualdad. Por el contrario, las relaciones sociales que al principio reemplazaron al parentesco estaban basadas en consideraciones de grupo, en clases, jerarquías militares y religiosas así como en divisiones de género. Las élites gobernantes dominaban a la gente corriente, que trabajaba para proporcionarles tanto bienes como soldados forzosos. Los sacerdotes adquirían vastos poderes como consecuencia de la ignorancia de la época sobre los fenómenos naturales; las primeras ciudades no fueron muchas veces más

que vastos templos. Las ciudades no fueron inmunes, no más que las tribus, a brutales periodos de guerra.

A pesar de estas tiranías, la revolución urbana abrió a la historia la posibilidad de que comunidades libres e igualitarias pudieran también existir, y que la gente, una vez reconocida su humanidad común, pudiera organizarse de acuerdo con pautas racionales y éticas. La aparición de la ciudad inauguró, en consecuencia, el desarrollo del ámbito político.

Fue la existencia en una misma ciudad de intereses compartidos y de espacios públicos mantenidos en común por comunidades interétnicas lo que hizo posible este desarrollo. Una vez traspasaban las paredes de sus casas, es decir, una vez que dejaban el ámbito social, los residentes desconocidos de una ciudad entraban en calles, plazas y lugares de reunión públicos, sitios todos donde podían influenciarse mutuamente. En esos lugares se compraba y se vendía, y también ahí hombres y mujeres podían encontrarse y relacionarse. Podían intercambiar noticias de interés general y hablar de asuntos comunes. Las paredes podían convertirse en lugares donde exponer noticias y anuncios públicos. Fiestas populares y festivales religiosos podían ocupar las calles. Así, los espacios públicos empezaron a existir con la ciudad: espacios que potencialmente podían ser usados para fines cívicos y actividades políticas.

La *polis* ateniense dio el primer salto en la transformación de los espacios públicos en foros políticos. A pesar de la persistencia de ficciones étnicas, esclavitud y dominación de género, la *polis* definió y concretó el ámbito político como el campo de la autogestión por democracia directa. Abrió también la posibilidad histórica para la libertad política: es decir, la libertad positiva de una comunidad como conjunto, con la cual las libertades individuales están estrechamente entrelazadas.

Más adelante volveremos a hablar de la *polis*; será suficiente, por ahora, observar que después de su desaparición, la democracia directa fue ahogada por los imperios alejandrino y romano. Algunos de sus rasgos fueron usurpados para la propaganda imperial, pero su esencia como programa de toma de conciencia fue casi destruido. Siglos después de la caída de

Roma, sin embargo, la idea de libertad recobró fuerza cuando cierto número de pueblos del Valle del Po y Flandes empezaron a solicitar autonomía local de sus dueños eclesiásticos y de sus dueños terrenales. Estas comunas medievales simplemente reclamaban libertades cívicas, incluyendo la libertad para aprobar sus propias leyes y crear su propio tribunal seglar y sus formas de administración civil.

Como en la *polis* ateniense, en estas comunidades los ciudadanos llegaron a gestionar sus propios asuntos de acuerdo con su criterio secular, y no el de las élites que las gobernaban. De este modo, revivían la tradición helénica de la ciudad como un lugar de autogestión y libertades. Rodeadas de una sociedad feudal autoritaria, no sorprende que un refrán medieval alemán afirme que «el aire de la ciudad hace libre» (*Stadluft macht frei*).

Por supuesto, con la aparición del ámbito político no desapareció, ni mucho menos, la desigualdad social ni la hostilidad étnica; no más de lo que había desaparecido con la aparición de la ciudad. Desde la antigüedad hasta nuestros días, las élites políticas han ejercido su autoridad sobre la vida política, legitimando incluso su dominio apelando a derechos casi tribales fundamentados en antiguos ancestros nobles. En la antigua Atenas, como ya hemos visto, la *polis* estaba envenenada por la esclavitud, el patriarcalismo, el dominio de clases y el imperialismo. Las comunas medievales, incluso las más democráticas, eran parcialmente oligárquicas, basadas en el dominio de los comerciantes patricios y los maestros artesanos; eran casi repúblicas más que democracias. Los pueblos de Nueva Inglaterra —otro capítulo importante en la historia de la democracia directa— inicialmente excluyeron de sus asambleas municipales a los que no eran miembros de la iglesia de su ciudad, por no hablar de las mujeres; además, los hombres blancos libres que habitaban estos pueblos democráticos capturaban indios y los vendían como esclavos. Incluso durante los periodos más radicales y democráticos de la Revolución Francesa, en las asambleas de París se dejaban sentir los temores xenófobos a conspiraciones extranjeras.

No obstante, muchos de estos defectos eran característicos no sólo de un momento democrático determinado de la historia, sino de la totalidad de la época de la que formaban parte. Mirando hacia atrás desde una distancia de 2.400 años, podemos juzgar ahora el patriarcado y la esclavitud como repulsivos e inhumanos, pero difícilmente podría esperarse que Atenas se mostrara superior, en lo que a esto se refiere, al conjunto de la antigua sociedad mediterránea. Lo realmente destacable es que se mostró superior a la autoridad monárquica y a las costumbres represivas, que eran también típicas del mundo mediterráneo, y aportó un nuevo ámbito político. Aun cuando las democracias municipales, a lo largo de la historia, se hayan visto manchadas por los rasgos jerárquicos de su época, sus momentos de libertad sirvieron para mantener y promover la tradición de la democracia directa contra desigualdades aún mayores. Es a estos momentos de libertad a los que debemos volver ahora.

Democracia municipal: antigua y medieval

Examinemos ahora algunos de los episodios fundamentales en la tradición de la democracia directa.*

La polis ateniense

En el siglo VII a.C., el Ática —la ciudad de Atenas y el territorio circundante— fue escenario de un virulento enfrentamiento entre clases. Un minúsculo grupo de familias aristocráticas gobernaba la zona, mientras que la mayor parte de pequeños agricultores vivían como verdaderos siervos. Estos campesinos oprimidos estaban obligados a entregar a sus señores una gran parte de su cosecha, obligación que muchas veces los conducía al endeudamiento y a una cruda escasez material. Como dice Plutarco, «la gente corriente estaba abrumada por las deudas contraídas con unos pocos hombres ricos». Las consecuencias del impago de las deudas eran muchas veces terribles. «Muchos padres se veían forzados incluso a vender a sus propios hijos, o a partir hacia el exilio a causa de la crueldad de sus acreedores». En esta situación intolerable, el *demos*, una palabra que se usa tanto para «la gente corriente» como para «la gente en su totalidad», llegó al borde de la revolución. La desesperanza los empujó a buscar a alguien que «liberara a

* Los relatos de los momentos democráticos de este capítulo y el siguiente son por razones de espacio y proporción necesariamente breves. No pretenden de ninguna manera ser completos; no buscan examinar las causas ni de su nacimiento y ascensión ni de su decadencia. Al contrario, se presentan aquí para demostrar que existe esa tradición y para describir algunas de sus características. Aquellos lectores interesados en saber más a cerca de estos episodios pueden consultar la bibliografía que aparece al final del libro.

todos los deudores esclavizados, redistribuyera la tierra e hiciera una reforma completa de la constitución». ¹

En el Ática estuvo a punto de estallar una guerra civil, pero finalmente, en el año 594 a.C., todas las clases en conflicto se pusieron de acuerdo para elegir a Solón como su arconte, o magistrado principal, para que trajera el orden a la *polis*. Solón canceló todas las deudas pendientes y convirtió la servidumbre obligada en ilegal. Al elegirlo, de hecho, se le había encargado el cometido extraordinario de modificar la constitución ateniense y prevenir la aparición de nuevas crisis, pero las leyes que promulgó cambiaron tan radicalmente la estructura política de la ciudad que, en efecto, forjó una constitución totalmente nueva.

Uno de los efectos inmediatos más importantes fue que Solón recuperó la *ecclesia*, asamblea popular cuya existencia se remontaba a la época tribal pero que en los siglos precedentes había palidecido hasta la insignificancia. Bajo su régimen, la *ecclesia* no fue sólo recuperada, sino que sus funciones se ampliaron: obtuvo autorización para promulgar las leyes de la comunidad, elegir a los magistrados y reunirse regularmente a instancia propia. Por último, el nuevo arconte dio a la gente corriente el derecho no sólo de acudir a las reuniones de la *ecclesia*, sino también de votar sobre los temas que allí se deliberaban, un paso crucial en la dirección de dar poder al *demos*.

Además de la *ecclesia*, Solón creó un nuevo Consejo de Cuatrocientos, llamado *bulé*, para llevar la administración del autogobierno ateniense. Solón no fue, seguramente, un demócrata puro: mantuvo un cierto elitismo en el *bulé*, puesto que sólo podían pertenecer a él hombres adinerados. Esta élite preparaba el orden del día de la *ecclesia* y supervisaba sus deliberaciones, pero el *bulé* de Solón sirvió como mínimo para controlar el poder del consejo aristocrático del Areópago, a través del cual las familias ricas habían gobernado el Ática como habían querido.

Otras reformas de Solón sirvieron para aumentar los derechos individuales y establecer un tribunal popular que oyera las apelaciones. En un golpe aún mayor a la oligarquía, las familias

acaudaladas fueron obligadas a renunciar a su derecho hereditario de proporcionar a Atenas sus arcontes, abriendo la puerta del poder ejecutivo al *demos*. Pero quizá el principio más sorprendente que se atribuye a Solón fue su afirmación de que todos los ciudadanos que, como escribió Plutarco, «en una revolución no tomaran partido por uno u otro lado», deberían ser privados de sus derechos civiles. Ofendía el concepto helénico de ciudadanía un hombre que en un conflicto esperara egoístamente a ver qué parte ganaba. Se esperaba de los atenienses que se comprometieran políticamente, que tomaran partido en las discusiones municipales.

Habiendo realizado estas reformas constitucionales, Solón marchó a un exilio voluntario de diez años. A pesar de la reaparición de importantes desordenes civiles, los ciudadanos de Atenas asimilaron sus cambios y crecieron acostumbrados a la *ecclesia* que Solón había expandido y dotado de poder. Ellos le aportaron su vitalidad política y desarrollaron una ética política que permitió el desarrollo de una comunidad cívica. Gradualmente, la *ecclesia* fue siendo aceptada en la mayoría de las regiones como el órgano definitivo de toma de decisiones de la *polis*, preparando el terreno para una democracia total.

A mediados de siglo, después del año 561, las tiranías (palabra que en aquellos momentos no tenía significado peyorativo) de Pisístrato y su hijo Hiparco redujeron aún más el poder de la nobleza ática. De hecho, la mayor parte de las características de la democracia ateniense deben verse como esfuerzos institucionales para prevenir el resurgimiento de la aristocracia. A pesar de que la aristocracia intentó rápidamente restablecer su antigua oligarquía, fracasó en su intento de eliminar las reformas de Solón y Pisístrato; es más, los nobles recalci-trantes fueron forzados al exilio y sus haciendas fueron repartidas entre los pobres sin tierra.

Mientras tanto, precisamente gracias a su participación en las estructuras de la constitución de Solón, el nivel político de los ciudadanos atenienses creció enormemente, haciéndoles incluso más seguros de sí mismos y de su capacidad de gobernar sus propios asuntos.

La extraordinaria apertura de la vida política que favoreció esta autoconfianza llegó a su apogeo entre el arconato de Clístenes (iniciado en el año 506 a.C.) y el estallido de la guerra del Peloponeso en el año 431 a.C. Clístenes, de hecho, empezó la auténtica democratización de Atenas. A pesar de que mantuvo intacto el Consejo del Areópago, atacó la misma base social de la autoridad aristocrática —los tradicionales lazos de parentesco de la nobleza ática— desposeyendo a los clanes de sus poderes y eliminando el sistema tradicional jónico de cuatro tribus ancestrales. En lugar del sistema antiguo, creó unos 170 *demes*, unidades basadas no en el parentesco sino en la residencia. Al hacerlo, por supuesto, sintetizó la revolución urbana *in situ*, reemplazando el tribalismo por la vecindad como criterio para ser miembro de una comunidad y convirtiendo la ciudadanía en inseparable del territorio. Las *demes* se convirtieron pronto en centros múltiples de democracia local, cada uno con su propia asamblea popular y su propio consejo y otros funcionarios, todos escogidos anualmente.

Esta nueva estructura institucional (que consistía en las *demes* y en unidades mayores llamadas *trittyes*, así como en una unidad casi tribal que Clístenes mantuvo para hacer más sencilla la transición) revolucionó la vida política en el Ática. La *ecclesia*, la asamblea de ciudadanos, fue indiscutiblemente la sede de toda autoridad política. Todos los ciudadanos atenienses varones tenían derecho a voto y podían participar y votar independientemente de sus posesiones y sin límites de clase o estatus. Los derechos políticos eran exactamente los mismos, iguales para ricos y pobres, hasta el punto de que Pericles pudo afirmar que «la pobreza no puede ser un impedimento, porque un hombre puede beneficiar a su *polis* por muy humilde que sea su condición».²

Otros cambios institucionales llevados a cabo en el año 462 eliminaron los últimos restos de privilegios de la democracia ateniense. El Consejo del Areópago perdió la mayor parte de su antiguo peso cuando muchos de sus poderes se distribuyeron entre el *bulé*, la *ecclesia* y los restablecidos tribunales populares, donde los ciudadanos formaban parte de grandes

jurados, como asambleas en miniatura, para casi todos los casos civiles y criminales.

En su origen, la *ecclesia* fue una gran reunión al aire libre de varios miles de ciudadanos varones atenienses, convocada por lo menos cuarenta veces cada año, que duraba por lo general un día entero. Todos podían participar en debates abiertos pero ordenados, de acuerdo con el principio de *isegonía*, o el derecho universal a hablar en la asamblea; y todos podían votar, tomándose las decisiones por mayoría. Sus decisiones afectaban a todos los aspectos de la vida política pública, incluyendo la guerra y la paz, tratados diplomáticos, economía y trabajos públicos.

Aunque la *polis* tenía líderes, como el *strategos* Pericles, sus mandatos eran breves —por lo general un año— y sus actuaciones eran constantemente supervisadas y juzgadas por la asamblea, que limitaba su responsabilidad de manera que se evitase el surgimiento de una élite autoperpetuadora. Pero la mayoría de cargos se escogían por sorteo. De hecho el sorteo, más que el nombramiento o incluso la elección, se convirtió en la forma más utilizada para escoger los diferentes cargos en casi todas las instituciones políticas. El jefe de la asamblea, que presidía las reuniones de la *ecclesia*, no sólo era escogido por sorteo, sino que además ocupaba el cargo sólo durante un día. Los miembros del *bulé* se escogían por sorteo para periodos de uno o dos años, e incluso los arcontes se escogían de esta manera (entre los miembros del *bulé*) así como también los miembros de jurados y el resto de funcionarios. Que el sorteo se pudiera utilizar tan extensamente presuponía un elevado nivel de capacidad política por parte de los ciudadanos comunes.

Y de hecho esta presunción estaba totalmente justificada porque, gracias a este sistema, una gran parte de los ciudadanos varones de Atenas tenían experiencia directa en el autogobierno democrático. Fue bajo este sistema que floreció la vida cultural de la ciudad, favoreciendo el esplendor de la filosofía, el teatro, el arte, los escritos históricos y la biología que constituyen «la gloria pasada de Grecia.»

La comuna medieval

Un milenio más tarde, mucho después de la desaparición de la *polis*, el imperio romano había caído y el sistema feudal se extendía como una losa sobre la mayor parte de Europa. A pesar de que los romanos habían fundado muchos pueblos en Europa, ya no eran lugares de actividad política. La Iglesia protegía físicamente muchas ciudades, pero fundamentalmente como centros de poder eclesiástico. Después del año 1000 d.C., en el norte de Italia, el valle del Ródano, Renania y Flandes, una nueva clase de mercaderes empezó a surgir entre los intersticios del feudalismo, y esos innovadores empezaron a infundir vida nueva a los pueblos medievales. Entre el final del siglo X y la primera mitad del XIII, los pueblos, o comunas, que los mercaderes revivieron se convirtieron en centros de comercio y producción artesana.

Al principio, los pueblos comerciales y artesanos permanecieron bajo la soberanía de la autoridad en los dominios de la cual se hallaban (frecuentemente la Iglesia o un noble) y continuaban estando sujetos al gobierno exterior. Pero, con el tiempo, las autoridades eclesiásticas y nobles cada vez fueron menos capaces de satisfacer las necesidades locales de los residentes de la comuna. Las leyes de la Iglesia, por ejemplo, eran irrelevantes para el comercio, cuando no lo restringían. Cada vez más reticentes a obedecer al control exterior, las comunas desarrollaron sus propias formas de regular los impuestos, las bodas, las herencias, entre otras cosas, y desarrollaron sus propios sistemas legales, garantizando las libertades de sus habitantes y limitando los derechos de los príncipes en asuntos fiscales, judiciales y de otro tipo, hasta acabar finalmente gobernando sus propios asuntos locales *de facto* aunque no *de jure*.

Como había de suceder, las comunas pidieron a sus soberanos que reconocieran sus libertades locales, demandas que encontraron normalmente con el rechazo del poder eclesiástico y la nobleza. Sucesivamente, durante el siglo XII, muchas comunas empezaron a liberarse de sus soberanos. En el norte de Italia un grupo de pueblos llamados la Liga Lombarda se rebeló contra el Sacro Imperio Romano para ganar sus libertades.

Por la Paz de Constanza, firmada en el 1183, el imperio garantizaba el reconocimiento a varios pueblos de la Liga, permitiéndoles escoger sus propios cargos, promulgar sus propias leyes locales y, esencialmente, gobernarse por sí mismos.

¿Qué eran las comunas? Eran en esencia asociaciones de burgueses —comerciantes, profesionales y artesanos— que se conjuraron para respetar mutuamente sus libertades individuales y defender y promover sus intereses comunes. La *conjuratio* fue, ciertamente, una expresión de ciudadanía en una comunidad local diferenciada.

La primera institución comunal de los pueblos italianos, de hecho, fue una asamblea general de «todos los miembros de la comuna». Esta asamblea aprobaba estatutos y escogía un magistrado ejecutivo y judicial que, durante un año, estaba encargado de la administración de los asuntos del municipio.

Cuando las comunas crecieron en número de habitantes y en tamaño, se necesitaron más artesanos para producir los bienes necesarios para uso local y para el comercio regional, tales como barriles y vehículos, y también trabajadores en los servicios de abastecimiento de comida y alojamiento. Los campesinos, que se sentían atraídos hacia los pueblos para refugiarse de los impuestos feudales y para mejorar sus condiciones de vida, asumieron esos trabajos, pero antes del 1200 no participaban de las libertades políticas de la comuna. En su mayor parte, las comunas no eran democracias completas; ser miembro estaba restringido a las familias fundadoras y sus descendientes. A pesar de que todos los adultos residentes estaban sujetos al gobierno de la comuna —se les exigía el pago de impuestos y el servicio en la milicia—, no todos podían ser ciudadanos activos políticamente. La ciudadanía activa dependía de requisitos como propiedades, duración de la residencia y relaciones sociales, y lo mismo sucedía con el derecho a ocupar cargos públicos, un derecho del que disfrutaba sólo una pequeña parte de la población masculina.

A decir verdad, en el siglo XII el poder político se desarrolló a modo de líneas patricias de poder, lo que explica por qué, alrededor de 1160, en la mayoría de comunas determinadas

familias desempeñaban un papel preeminente en los asuntos municipales. Incluso mientras las comunas en su conjunto luchaban por la autonomía de los señores feudales y obispos, estos patricios continuaron dominando la magistratura, manipulando la asamblea y dirigiendo en lo fundamental el municipio, con el resultado de que las asambleas municipales se fueron atrofiando progresivamente.

Esta situación, de todos modos, no duró mucho. Alrededor del 1200 empezaron a agitarse sentimientos democráticos en muchas comunas; en Nimes, por ejemplo, en el año 1198 el pueblo entero eligió a sus magistrados. En las comunas italianas el *popolo* —maestros artesanos, tenderos, profesionales, notarios, financieros, comerciantes (pero no tejedores ni jornaleros)— se enfrentaron a la aristocracia reclamando una apertura de la vida política comunal que incluyera su participación.

En varias comunas, el *popolo* formó movimientos vecinales de gremios profesionales que reunían a hombres con la misma ocupación. Estos gremios pronto se vieron complementados por sociedades populares armadas, organizadas también por vecindades. El *popolo* movilizado luchó contra la nobleza en pueblos como Brescia, Milán, Piacenzia, Génova, Asís y Lucca, entre muchos otros. Sus revoluciones supusieron un notable avance en la democratización radical de la vida política comunal. Entre el 1200 y el 1600, en numerosas comunas, incluyendo ciudades importantes como Bolonia y Florencia, el *popolo* tomó efectivamente las riendas del poder. El Consejo de Pavia aumentó sus miembros de 150 a 1.000 en esos mismos años, y el de Milán creció de 400 a 900, mientras en Montpellier los gremios se fusionaron con el propio gobierno municipal. Este proceso dramático de democratización se reflejó en los escritos del filósofo aristotélico Marsilio de Padua, que escribió «el legislador, o causa efectiva primera y apropiada de la ley, es el pueblo o conjunto de ciudadanos, o su parte más numerosa, a través de su elección o voluntad expresada oralmente en la asamblea general de ciudadanos».³

En las ciudades del norte, por el contrario, la democratización de la vida comunal ocurrió más lentamente que en Italia.

En Friburgo, después de una revuelta popular, la comuna transformó su oligarquía en un consejo de 24 magistrados, elegidos anualmente; mientras Lieja creó una ciudad-república de tipo gremial y promulgó, después del año 1313, nuevas leyes que fueron aprobadas por una asamblea popular formada por todos los ciudadanos, cualquiera que fuera su estatus. Sin embargo, en Flandes, en las ciudades textiles de Gante e Ypres, el autogobierno municipal fue formado por los tejedores y bataneros. Organizados en los llamados «gremios menores», estos trabajadores —proletarios virtuales— libraron una verdadera guerra de clases contra sus explotadores patricios y, al final vencieron, estableciendo una estructura municipal que les otorgó considerables derechos a ellos y en menor grado a los asociados gremialistas, excluyendo a la mayor parte de los patricios.

Sin embargo, las comunas populares de Flandes, el valle del Ródano e Italia no dieron todavía los mismos derechos políticos a todos los ciudadanos varones ni siquiera en los momentos de mayor democracia. Excluyeron a los trabajadores no cualificados, los pobres, los trabajadores del campo y a la mayoría de inmigrantes que, a su parecer, eran gente dependiente y por ello fácilmente controlable por los ricos mercaderes y aristócratas. El proceso democratizador no duró mucho: con el tiempo, estas primeras democracias desembocaron en formas de gobierno republicanas, y el poder político revirtió en las familias influyentes, con el resultado de que las comunas terminaron más tarde siendo gobernadas por consejos oligárquicos o por élites como los Medici en Florencia.

Por incompleta que pueda haber sido la democratización de las comunas medievales, ésta despertó el dormido ámbito político de su sueño y lo puso en movimiento durante varios siglos en plazas y otros espacios públicos. Como tales, esas comunas constituyeron un momento importante en la tradición de la democracia directa en vías de desarrollo.

Notas

1. Plutarco, «Solón», en *The Rise and Fall of Athens* (Penguin, Harmondsworth, 1960), p. 54.
2. Pericles citado en Tucídides, *Peloponesian War*, 2.37.1.
3. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* (1324), *dictio* 1, cap. 23, sec. 3; en John H. Mundy and Peter Riesenbergh, *The Medieval Town* Van Nostrand Reinhold, Nueva York, 1958), p. 125.

Democracia municipal: colonial y revolucionaria

La asamblea municipal de Nueva Inglaterra

Los puritanos que se establecieron en la Nueva Inglaterra colonial ni tenían la voluntad ni eran conscientes de ser portadores de la tradición de la democracia directa. La generación original que fundó la colonia de la Bahía de Massachusetts en el año 1629 pensaba que la democracia era algo francamente inmoral. John Winthrop, primer gobernador de la colonia, y sus feligreses preferían el gobierno de los elegidos, los «santos visibles» como les llamaban, que habían gozado supuestamente de una epifanía de «gracia» divina. Según ellos, las Escrituras disponían que los elegidos debían gobernar a través de la aristocracia o la monarquía.

Sin embargo, los puritanos de Nueva Inglaterra practicaban una religión, llamada congregacionalismo, que era extraordinariamente democrática. El congregacionalismo, una forma de protestantismo inglés que abogaba por la autonomía de la congregación frente a sacerdotes y obispos, se basaba en la idea de que cada congregación de fieles era una entidad autónoma en sí misma, no subordinada a una persona mortal y guiada sólo por las Escrituras. Este puritanismo congregacionista rechazaba todos los aspectos de la religión cristiana, es decir, rechazaba no sólo la Iglesia romana, sino también la anglicana, que compartía muchas de las características jerárquicas del catolicismo. Los congregacionistas confiaban, en lugar de en las Escrituras, en su propia y privada relación con lo divino y con los demás para la salvación de sus almas, sin mediación del clero. Uniéndose en el Nuevo Mundo en comunidades fruto de un pacto, prometían obedecer a Dios y cuidar de sus almas en un espíritu de mutuo compañerismo.

Cuando establecieron la colonia de la Bahía de Massachusetts, alrededor de 1630, los puritanos congregacionalistas formaron pueblos bastante autónomos, estructurados alrededor de sus propias iglesias. Cada congregación se gobernaba por sí misma a través de un pacto que sus miembros suscribían juntos en tanto que comunidad. Así, el carácter de cada congregación comunicaba un ideal democrático embrionario: la congregación entera participaba en las decisiones del grupo, lo que implicaba un gobierno democrático, que al igual que cada congregación había establecido su propio pacto religioso, así también cada pueblo establecía un pacto a través del cual se dirigían sus asuntos terrenales.

Sus prácticas de planificación del pueblo reflejaban esta orientación hacia una comunidad democrática. El grupo original que fundaba un pueblo recibía tierras de la colonia de forma colectiva, tierras que dividían entre ellos. Cada habitante varón recibía una parcela de uno a diez acres libres de cargas con la que pudieran mantenerse él y su familia. La propiedad de la tierra era de esta forma más o menos igualitaria, y se evitaban la riqueza y la pobreza extremas durante un considerable periodo de tiempo. Las milicias del pueblo, a las que pertenecían todos los varones aptos de la comunidad, eran producto del mismo espíritu igualitario, como se mostraba en los ejercicios de instrucción en el prado comunal.

Para gobernar el municipio, los habitantes de Nueva Inglaterra instituyeron las asambleas municipales, asambleas generales que se reunían para dirigir los asuntos de la comunidad. La asamblea municipal era esencialmente la congregación religiosa, con su insistencia en un pacto autónomo generado por ellos mismos, reunida para tratar asuntos civiles. A pesar de que la asamblea municipal no tenía ningún conocimiento de teoría democrática, era asombrosamente democrática en la práctica.

En teoría solo los varones adultos miembros de la iglesia — los que habían recibido la «gracia» y se habían convertido en «santos visibles» — podían ser elegidos para votar en las asambleas municipales. Los que no eran miembros de la iglesia podían asistir a las reuniones y participar en las deliberaciones,

pero no les estaba permitido participar en la toma de decisiones. Pero los pueblos vieron rápidamente que no era posible permitir sólo a una minoría ocuparse del ámbito político, y la capacitación religiosa para votar se convirtió en papel mojado. El sufragio se amplió para incluir a todos los habitantes varones adultos que tenían alguna propiedad o ingresos regulares (20 libras esterlinas, una suma relativamente pequeña), y finalmente también a todo varón que jurara que poseía la cantidad suficiente de bienes. El ámbito político de Nueva Inglaterra fue así abriéndose a los varones que habían sido excluidos en casi todos los municipios y pueblos ingleses, es decir, la mayoría de varones cabezas de familia. Además, todos aquellos que podían votar podían también ser elegidos para cualquier cargo. Contrariamente a las prerrogativas oligárquicas de Inglaterra, los cargos públicos en la Bahía de Massachusetts eran producto de una elección amplia más que fruto de la designación de una minoría.

La primera asamblea municipal, celebrada en Cambridge en 1632, fue una reunión mensual convocada para tomar decisiones sobre problemas locales. Pronto otros pueblos mantuvieron reuniones similares, con tanta frecuencia como consideraron necesario. En 1635 la Corte General —el gobierno de toda la colonia— reconoció estatutariamente la asamblea municipal como el cuerpo supremo de gobierno en cada municipio.

Al principio, los ciudadanos eran bastante pasivos en el ejercicio de los amplios poderes garantizados por el estatuto de 1635 y por la situación ya existente. Sus reuniones eran poco frecuentes, sólo unas pocas veces al año, y trataban solamente de asuntos rutinarios. Los ciudadanos preferían delegar su poder a los hombres escogidos: el puñado de personas que constituían la mesa electa, brazo administrativo de la asamblea municipal.

Nada en el código legal de la colonia daba a estos hombres más o mayores poderes que los de la propia asamblea municipal, su única tarea era ejecutar entre sesiones las decisiones de la asamblea municipal. Pero durante la primera generación de la colonia, los hombres escogidos fueron ancianos religiosos o

sus equivalentes seculares, que constituían *de facto* una aristocracia de «santos visibles». Al ser un grupo pequeño de siete a nueve miembros, la mesa electa podía reunirse más frecuentemente y sin la ceremonia de las asambleas municipales, mayores y por tanto más pesadas, y podía tomar decisiones más rápidamente, sin necesidad de tener en cuenta los muchos puntos de vista individuales. Los ciudadanos podrían haber retirado fácilmente del cargo, por votación, a los hombres escogidos. La duración del cargo era sólo de un año, pero durante los primeros años la gente todavía era respetuosa con los venerables hombres que les habían guiado a la nueva tierra y habían dado forma a su pacto religioso. Como consecuencia del respeto reverencial que sentían por ellos, los reelegían indefinidamente un año tras otro y les permitían ejercer el poder principal de gobierno, mientras las asambleas municipales actuaban, por respeto a su gran sabiduría y experiencia, simplemente aprobando de forma maquinal sus decisiones.

Entre los años 1680 y 1720, sin embargo, las asambleas municipales empezaron a dominar a las mesas electas, transformando los gobiernos municipales de oligarquías de hecho a democracias de hecho. Después de la muerte de la generación primera de hombres escogidos, la segunda generación no disfrutó del nivel de veneración del que habían gozado sus predecesores; simplemente por su relativa juventud, los nuevos hombres escogidos tenían menos experiencia e infundían menos respeto. De ahí en adelante los ciudadanos recuperaron gradualmente la iniciativa de gobierno en manos de las mesas electas. En lugar de reunirse unas pocas veces al año para ratificar las decisiones de los hombres escogidos, las asambleas municipales se celebraban frecuentemente —con tanta frecuencia como creían necesario— y ejercían libremente su veto sobre las propuestas de los hombres escogidos en lugar de aceptarlas obedientemente. Reivindicaron en la práctica el poder que ya poseían legalmente.

Al final, las asambleas municipales asumieron su papel como órganos de toma de decisiones. Establecieron impuestos, invirtieron dinero, autorizaron divisiones de tierras, resolvieron

disputas de propiedad y uso de la tierra, aceptaron inmigrantes, otorgaron concesiones económicas y dieron permiso para la creación de varias empresas, funcionando como planificadoras de la economía del municipio. Con el ejercicio de estos mayores poderes, aumentaron el debate y la discusión y un nuevo espíritu de actividad y dignidad impregnó las reuniones.

Para el gobierno de toda la colonia de la Bahía de Massachusetts, cada pueblo enviaba delegados a la asamblea en Boston. Al principio de la historia de la colonia, los delegados, al igual que los hombres escogidos, fueron ancianos y sus actividades en la capital estuvieron por encima del control público. Pero con las generaciones posteriores las asambleas municipales tomaron un gran interés en asegurarse de que sus delegados votaban en Boston lo que la iniciativa pública de su pueblo les había indicado. Un comité elegido en el municipio preparaba un conjunto de instrucciones para el delegado, instrucciones que discutían y votaban primero en la asamblea municipal, de forma que las asambleas obligaban al delegado a votar en consecuencia. Bajo las directrices de tales mandatos, un representante se convertía en un simple agente de los ciudadanos de su municipio.

Como resultado de la presión popular, poco después del año 1700 se empezó a exigir a los delegados en la asamblea de Boston un informe detallado de cada sesión para sus respectivas asambleas municipales. De hecho, como mínimo un municipio llegó a enviar un vigilante con el delegado para asegurarse de que se comportaba de acuerdo con el mandato público, y los diarios de la asamblea se publicaban precisamente para dar a conocer el voto de los delegados. Por último, la elección de los representantes era anual, otra poderosa limitación de su poder. (Como John Adams declararía en 1776, «ahí donde terminan las elecciones anuales, empieza la esclavitud»). Debido al rígido control del pueblo sobre la asamblea, la asamblea de Boston fue menos un órgano legislativo que un congreso federal.

Durante gran parte del siglo XVIII los pueblos de Massachusetts gozaron de un extraordinario grado de libertad, un grado

de soberanía destacable para su época o cualquier otra, se mire como se mire. A pesar de que el «congreso federal» de Boston dictaba leyes que afectaban a los municipios, la mayoría de ellos las obedecían principalmente conforme a su propio criterio. De hecho, la desobediencia era flagrante: en el Massachusetts del siglo XVIII los pueblos eran soberanos, no tan sólo sobre el papel sino también en la práctica.

Esta experiencia de gobierno local dio a los ciudadanos una visión totalmente nueva de la autoridad. Mucho tiempo antes de la Declaración de Independencia, los pueblos de Massachusetts actuaban sobre el principio de que el único gobierno legítimo deriva del consentimiento de los gobernados; es decir, que el único gobierno legítimo es el autogobierno. Fue la democracia directa de los pueblos de Massachusetts, junto con lo que acabarían convirtiéndose en puntos de vista políticos radicales, lo que la corona británica encontró más intolerable, y después del Boston Tea Party, uno de los primeros actos de Londres fue aprobar una ley derogando las asambleas municipales. Era un «acto intolerable» que, dada la soberanía de los municipios, no pudo terminar con sus prácticas políticas, y su abierto desafío se convirtió en la chispa para la revuelta de todas las colonias norteamericanas contra el gobierno británico.

En una de las ironías de la historia, las asambleas municipales no sobrevivieron intactas a la revolución que tanto contribuyeron a generar; su poder fue vaciado primero por las constituciones estatales establecidas durante la guerra y posteriormente por la constitución federal. A pesar de que hoy existen asambleas, principalmente en Nueva Inglaterra, los días en que eran soberanas hace tiempo que pasaron a la historia.

Las secciones parisinas

En Francia, las asambleas seccionales de 1793 fueron las instituciones políticas más democráticas y radicales que surgieron durante el transcurso de la Gran Revolución:

Como preparación a la reunión que hizo época de los Estados Generales en Versalles en 1789, la monarquía francesa se

vio obligada a establecer distritos electorales por todo el país, distritos en los que los plebeyos pudieran reunirse en asambleas para escoger a sus representantes para el Tercer Estado o, mejor dicho, para escoger a un grupo intermedio de electores, que a su vez escogerían a los representantes, tan poco dispuesta estaba la monarquía a permitir votar directamente incluso a los plebeyos acaudalados. En París se constituyeron sesenta asambleas de distrito, llevando a cabo su cometido correctamente. Pero una vez escogidos sus representantes, las asambleas de París continuaron reuniéndose, incluso a pesar de haber perdido la razón legal de su existencia. Así, al mismo tiempo que los Estados Generales se estaban reuniendo en Versalles, las asambleas de distrito parisinas continuaban reuniéndose regularmente como órganos casi legales, haciendo de guardianes de sus limitadas libertades en la cambiante situación política.

Después de diciembre de 1789, estas asambleas se convirtieron en la base legal para el gobierno municipal en todas las principales ciudades francesas. La Asamblea Nacional, y la Asamblea Constituyente que le siguió después, reconfiguraron los sesenta distritos de París en 48 secciones; el resto de las grandes ciudades francesas —Lyon, Marsella, Burdeos y Toulouse— fueron también divididas en secciones, con asambleas que se encargaban de los asuntos comunitarios. De forma colectiva las diferentes asambleas seccionales de la ciudad ejercían el control sobre la autoridad municipal central de la ciudad o comuna.

A medida que la revolución se extendió, alrededor de 44.000 comunas locales autónomas —las mayores, controladas por asambleas seccionales— ocuparon la mayor parte del ámbito político en Francia y se encargaron no sólo de los asuntos locales sino también de los nacionales. Obtuvieron el poder de convocar a sus propias secciones de la Guardia Nacional, y tanto en la estructura como en el contenido político se fueron haciendo progresivamente más democráticas y radicales. En París, las asambleas seccionales incluso abrieron sus puertas a todos los varones adultos —y en algunos casos a las

mujeres— sin tener en cuenta propiedades ni posición. Además, las secciones de París formaron la base para una democracia municipal directa extremadamente radical.

Este movimiento de las secciones, que maduró en París en los años 1792 y 1793, fue un fenómeno consciente de democracia directa. Sin tener en cuenta si sus miembros eran políticamente radicales, cada asamblea popular formaba el órgano básico de deliberación y toma de decisiones de su sección. Ideológicamente, los *sectionnaires* consideraban la soberanía popular como un derecho inalienable del que debían gozar todos los ciudadanos, derecho del que no podían apropiarse los representantes en las asambleas nacionales. Reuniéndose en templos e iglesias expropiados, cada asamblea seccional elegía a seis representantes para ir a la Comuna de París, comuna que tenía como principal función coordinar todas las secciones de la ciudad.

Cada sección tenía variedad de comités que llevaban a cabo funciones tales como la de policía, presupuestos, finanzas y vigilancia vecinal. De capital importancia, cada sección tenía también su propio batallón de la Guardia Nacional, incluyendo una unidad de artillería, sobre el que ejercía el control completo y cuyos movimientos sólo ella podía autorizar. Los propios *sectionnaires* participaban con entusiasmo en estas unidades militares: las reuniones de la asamblea en la que eran escogidos los cargos de la Guardia Nacional tenían la máxima asistencia, mayor incluso que aquellas en las que se escogían los cargos civiles.

En 1793, en el momento álgido de la democracia radical parisina, la vida de las secciones era vibrante, disputada y abierta. Los periodos de crisis podían atraer a una reunión de la asamblea hasta a varios miles de ciudadanos, muchas veces llenando la sala hasta reventar, en acalorados debates donde las diferentes facciones pugnaban unas con otras de forma apasionada. Algunas asambleas seccionales eran auténticos campos de batalla. Dentro de cada sección los intereses de los ciudadanos podían variar ampliamente de acuerdo con su posición económica, ideología y contexto social; incluso durante

los periodos más beligerantes de la revolución, monárquicos y moderados continuaron saliendo de casa para asistir a las reuniones, al igual que hacían los más radicales. Muchas veces, los enfrentamientos furibundos estallaban en amenazas, gritos y recriminaciones mutuas, por no hablar de las peleas a puñetazos.

Los *sectionnaires* radicales que ocuparon este ámbito político fueron la misma gente que asaltaron las Tullerías en agosto de 1792 y depusieron al rey, conduciéndolo a la ejecución; y que estuvieron a punto de desencadenar una insurrección radical contra la Convención en junio de 1793 (de tener éxito, esta insurrección podría haber dado el poder absoluto a una confederación nacional de asambleas seccionales). Fue durante este último periodo de agitación cuando el demócrata radical Jean Varlet, cuyo hogar político era la sección llamada *Droits de l'Homme*, intentó organizar a delegados de cada sección en un contrapoder que había de constituir una «Comuna de comunas», una confederación de ciudades y pueblos de toda Francia, para sustituir a la Convención Nacional. Lo cierto es que los *sectionnaires* radicales se mantuvieron en la vanguardia del movimiento revolucionario en Francia. Éste fue el motivo, sin duda, por el que sus líderes figuraron entre los primeros en ser arrestados por el régimen jacobino cuando llegó al poder en junio de 1793.

Derivadas de las asambleas de distrito, las asambleas seccionales se habían abierto camino a codazos para asegurar su existencia, en rotundo desafío al Estado-nación que las creó. Consiguieron proporcionar la estructura institucional para una democracia directa extraordinaria, y como tal constituyen otro momento importante en esta tradición permanente. Para el municipalismo libertario tienen una importancia especial, ya que no sólo estuvieron ubicadas en la mayor ciudad del continente europeo, sino que desempeñaron un importante papel en la radicalización de una de las más grandes revoluciones de la historia.

Estado y urbanización

Tan familiar como resulta el Estado en la vida moderna, donde todos los estudiantes conocen perfectamente sus funciones, y tan patente como resulta como instrumento de dominación, el Estado es, no obstante, un fenómeno mal comprendido entre el espectro político. Liberales y conservadores por igual alaban su manifiesta función de custodia del poder, justificando su necesidad para mantener en orden la organización social, puesto que la naturaleza humana es, según su punto de vista, claramente imperfecta. Algunos van más allá y alaban su carácter benefactor, su fuerza civilizadora e incluso, en momentos de optimismo, lo consideran «la culminación de la historia».

Los izquierdistas, por su parte, no se hacen ilusiones sobre el Estado en tanto que instrumento de dominación. Pero se equivocan al señalar sus rasgos específicos. Los marxistas se inclinan a pensar en él como un simple reflejo del dominio de clases y, al mismo tiempo, como un instrumento adecuado para la apropiación y uso al servicio de los intereses de la clase trabajadora; una sustitución que tan sólo perpetúa la dominación. Los libertarios, por su parte, rechazan con razón el Estado en su totalidad, pero normalmente piensan en el Estado en términos no históricos, como si se hubiera materializado en el mundo terrenal ya formado completamente, como un monolito sin antecedentes.

El Estado, no obstante, al igual que la ciudad y los propios ámbitos político y social, ha tenido un desarrollo histórico. Emergió gradualmente de una matriz inicial de relaciones jerárquicas, tomando variedad de formas y experimentando diferentes grados de desarrollo durante el curso de la evolución social. Lejos de ser monolítico, «el Estado» como rúbrica incluye Estados en embrión, cuasi Estados parcialmente formados

e inestables, imperios, monarquías, Estados federales, teocracias, repúblicas, Estados del bienestar, autocracias, dictaduras y Estados totalitarios. Como todos los sistemas de jerarquía y dominación de clases, los Estados toman diferentes formas, y su desarrollo ha sido, en todos los casos, tortuoso e irregular, múltiple y complejo.

Muchos Estados modernos son unitarios en su estructura: esto es, el poder que tienen fluye de la capital. Las localidades tienen muy poco o ningún poder por sí mismas, por lo que les toca cumplir, en esencia, las ordenes del centro. El sistema francés, por ejemplo, es notable por su extrema centralización, por la que el gobierno local está sujeto al estricto control del centro. Un lazo administrativo directo va desde París hasta todos los demás departamentos y *arrondissements*, incluso hasta los municipios rurales más pequeños. Los cargos locales son responsables ante el centro y están obligados a ejecutar sus instrucciones. Incluso la construcción de una nueva escuela en un pequeño municipio requiere la participación de un ministerio en París. Este sistema centralizado fue legado por la Constitución francesa de 1791; la mayor parte de los países europeos que Napoleón invadió lo adoptaron con alguna variante, y desde éstos se extendió a otras partes del mundo.

El sistema inglés de gobierno local, en cambio, ha sido tradicionalmente mucho más descentralizado, a pesar del proceso de expansión iniciado por Enrique II y Enrique VII. Las corporaciones municipales, anteriores a la conquista normanda, eran antiguamente independientes de Londres y mantenían los poderes regulados por estatutos y otros tratados. Las provincias, los distritos rurales y urbanos, consejos rurales y urbanos, municipios, todas estas jurisdicciones locales estaban tradicionalmente libres del control estricto de las autoridades centrales. Desde la mitad del siglo XIX, sin embargo, esta tradición de autonomía local se ha visto atacada y en la actualidad está desapareciendo rápidamente.

El nacimiento del Estado-nación

Independientemente de lo centralizado o descentralizado que sea un Estado, le resultará difícil coexistir con la autonomía municipal, con pueblos y ciudades que gocen de libertades de cualquier grado de importancia. Incluso en los días del imperio romano, el emperador Augusto y sus herederos hicieron de la supresión de la autonomía municipal una pieza central de la administración imperial. Dieron a las ciudades tan sólo libertad suficiente para mantener el orden público y para recaudar tributos de las poblaciones sometidas. Muchos siglos más tarde, los príncipes y monarcas europeos tomaron un camino similar, restringiendo las libertades municipales allí donde podían, con el objetivo de consolidar su propio poder.

Realmente era esencial para el desarrollo del Estado-nación que el poder de las localidades se debilitara, y especialmente que las ciudades completamente autónomas se sometieran a la burocracia, policía y ejército del Estado. El centro penetró en las localidades estableciendo primero sistemas legales unificados sobre lo que con anterioridad eran áreas diferentes. En el siglo XII en Inglaterra, por ejemplo, los «jueces del rey» que recorrían regularmente todo el país, hicieron extensiva la *common law* a todas las jurisdicciones feudales fragmentarias; bajo Enrique II el sistema se amplió hasta abarcar por entero tanto los casos civiles como los penales, un sistema racionalizado de tribunales, castigos y jurados, y una judicatura real profesional. En el continente, reyes y príncipes impusieron los códigos legales romanos en amplias áreas, en un intento por despejar la espesura de las convenciones legales locales y, de paso, debilitar la soberanía de los municipios.

Cuando los Estados reales ocuparon los municipios y los incorporaron a su control, la unificación legal fue secundada con la fuerza, imponiendo la administración desde el centro. A principios de la era moderna, hasta los gobernantes más corrientes se valieron de la fuerza militar para expandir su dominio. Sin embargo, fueron los monarcas absolutos de Inglaterra y Francia los que lograron reunir un enorme poder en sus propias manos, construyendo grandes Estados a partir

de ciudades libres, confederaciones de municipios y dominios feudales.

A la vez que las autoridades centrales limitaban el poder de los señores feudales, también restringían las libertades de municipalidades dinámicas que impedían el ejercicio de su absolutismo. En la Italia del siglo XVI, Maquiavelo avisaba cínicamente al «príncipe» constructor del Estado, al gobernante o al monarca que perseguían el dominio, que era más difícil conquistar ciudades que tuvieran una historia de libertad y autogobierno que aquellas que ya estaban acostumbradas a la dominación de los príncipes.

Los reyes franceses y sus ministros compartieron la actitud de Maquiavelo, y el Estado francés aumentó su poder a expensas de la libertad municipal. En 1463, Luis XI declaró su derecho a cambiar como le pareciera cualquier constitución municipal «sin que nadie pueda hacer nada más que mirar»; mientras Luis XIII y Richelieu seguían la política de «derribar las murallas de las ciudades». Durante la Revolución Francesa el gobierno jacobino no cejó en este ímpetu centralizador: como ya hemos visto, la Constitución de 1791 creó los departamentos, ignorando los rasgos valiosos de las políticas locales, mientras que en los años 1793-94 el Comité de Seguridad Pública, bajo la inspiración de Robespierre, casi ahogó las instituciones municipales del París revolucionario y de la totalidad de Francia.

Los predominantes Estados monárquicos y las posteriores repúblicas, de modo creciente, presionaron e impusieron exigencias a las ciudades bajo sus dominios, inmiscuyéndose en sus libertades y usurpando sus poderes.

En realidad, no hay un método seguro de controlarlas si no es despojándolas. Y quienquiera que se convierta en gobernante de una ciudad libre y no la destruya, tiene que contar con ser destruido por ella, porque ella podrá siempre hallar un motivo para la rebelión en nombre de la libertad y de sus antiguos usos, que no se olvidan ni con el paso del tiempo ni con los beneficios obtenidos.¹

A medida que construían administraciones cada vez más grandes y eficientes, los Estados se apropiaban de funciones que habían sido prerrogativas tradicionales de las ciudades, no

sólo respecto a la jurisdicción legal, sino también respecto a la regulación económica, acuñación de moneda, sistema tributario e incluso las relaciones diplomáticas. Mientras tanto, tenían que financiarse las guerras aparentemente incesantes que mantenían los reyes entre sí; las ciudades, con toda su riqueza comercial, se convirtieron en los principales objetivos para los recaudadores reales. En el proceso de obtener dinero de las ciudades, los monarcas extendieron su control sobre ellas y ahogaron gradualmente las libertades municipales. Alrededor del siglo XVII, la ciudad antiguamente libre había sido completamente engullida por el Estado monárquico e incorporada a su estructura centralizada.

Resistencia a la usurpación del Estado

Fuera de Europa encontramos pocos conceptos políticos que unan la ciudad con la libertad en oposición a la dominación del Estado, o que atribuyan a la ciudad una vida política, costumbres y hábitos propios, opuestos a los del Estado. Las ciudades de Asia, por ejemplo, eran principalmente centros administrativos de las monarquías teocráticas, donde el Estado y la ciudad existían en continuidad y donde difícilmente se podían manifestar impulsos cívicos de rebelión. Sin embargo, los municipios europeos amantes de la libertad engendraron una idea única de ciudad como lugar de libertades cívicas. Además, desde la antigüedad hasta nuestros días, la ciudad ha sido el mayor antagonista del engrandecimiento y centralización del Estado.

En el siglo XII, como hemos visto, la confederación de comunas del norte de Italia, conocida como la Primera Liga Lombarda, se rebeló contra el intento de Federico I Barbarosa de reclamar sus «derechos» imperiales sobre las comunas del Valle del Po. Las comunas confederadas le derrotaron en Milán y ganaron así la paz de 1183, que se convirtió en la base de sus libertades comunales. Mientras tanto en Francia, Nimes, Aviñón y Marsella, ciudades que habían obtenido sus libertades a principios del siglo XIII, se confederaron y recortaron los poderes de sus príncipes. Etienne Marcel, un popular líder del

Tercer Estado en el siglo XIV en París, trató de construir una alianza de ciudades que, con el soporte de los campesinos, limitara y quizá eliminara los poderes de la monarquía francesa.

En el norte de Europa muchos pueblos y ciudades se confederaron no sólo para promover el comercio y la prosperidad común, sino también para proteger sus libertades. De 60 a 80 ciudades del norte de Alemania, incluyendo los mayores puertos del Báltico, se confederaron en la Liga Hanseática que controló el comercio marítimo del norte durante siglos. También eran de naturaleza comercial y defensiva las dos Ligas Renanas del siglo XIII, situadas en lo que actualmente es Alemania. Alrededor del 1300, la mayoría de municipios en el área meridional alemana de Suabia habían obtenido el estatus de ciudades imperiales libres, es decir, que se encontraban casi fuera del control del emperador del Sacro Imperio Romano, Carlos IV, y de otros señores territoriales que todavía reclamaban autoridad sobre ellos. Yendo más allá en su desafío, en 1348 formaron la primera Liga Suaba (*der Schwäbische Städtebund*) sin autorización imperial. Igual que en los Países Bajos, en el siglo XIV las comunas flamencas unieron sus fuerzas en una insurrección contra sus señores feudales, mientras dos décadas más tarde las ciudades holandesas y sus gobernantes se unieron para derrocar al gobierno español y poner los cimientos para una Confederación Holandesa.

De hecho, en una época tan reciente como el siglo XIX, todavía era poco evidente que fuera el Estado-nación, más que la confederación, el que acabara definiendo los contornos del poder en Europa. Las estructuras federales abundaban todavía en el sur y centro de Europa. El retraso en la creación de Italia y Alemania como Estados-nación se debió en gran parte a los obstáculos impuestos por las ciudades y sus confederaciones; y a pesar de que el provincianismo localista fue un factor de peso, también lo fue la fuerte tradición de autonomía municipal y resistencia a la centralización.

Hasta ahora, las redes de comunidades, aldeas, barrios y pueblos continúan manteniendo la resistencia a la autoridad del Estado. En 1960, el movimiento ciudadano de Madrid, estructurado

completamente alrededor de grupos e instituciones vecinales, jugó un papel fundamental en el debilitamiento del régimen franquista. Al final de la década de los 80, las convulsiones que llevaron a la Unión Soviética al colapso se produjeron en parte por movimientos en favor de la autonomía regional y local. Cuando los movimientos comunales aumentan, la inestabilidad del Estado-nación se hace patente.

Urbanización

Hoy, el propio municipio está amenazado por fuerzas cuyo poder no podrían haber imaginado los pueblos rebeldes y autonomistas de los siglos anteriores. La urbanización —la enorme y destructiva plaga del capitalismo— está haciendo desaparecer los entes definibles, de escala humana, que fueron una vez las ciudades. Las comunidades pequeñas están siendo absorbidas por las mayores, las ciudades por las *metrópolis*, las *metrópolis* por aglomeraciones gigantescas en cinturones megapolitanos. Extensiones no planificadas, subdivisiones en condominios, autopistas, grandes superficies comerciales, zonas de aparcamiento y polígonos industriales se están extendiendo incluso hasta las zonas rurales. Esta urbanización es una señal de mal agüero para el potencial liberador de las ciudades, y no digamos para su persistencia como raíz de la democracia directa. Además, la urbanización se dispone a completar el trabajo de los césares romanos, de los monarcas absolutos y de las repúblicas «burguesas» iniciado hace mucho tiempo: la destrucción del ámbito político.

En la actualidad, como hemos visto, en Norteamérica y Europa la gente está ya perdiendo el sentido de la ciudadanía y de la política como la práctica del autogobierno democrático por parte de la comunidad; pero se puede también estar perdiendo de vista el significado de la ciudad como tal. Además, el gobierno de una ciudad se va pareciendo cada vez más a la gestión de una gran empresa. Una ciudad se considera hoy próspera sencillamente si tiene superávit económico y proporciona la infraestructura física necesaria para promover el crecimiento de las

grandes empresas. Es considerada un fracaso si está agobiada por el déficit y actúa, además, de forma ineficaz según criterios comerciales e industriales. El contenido *ético* de la vida de la ciudad está siendo reemplazado por consideraciones empresariales que enfatizan el «mínimo aceptable» para estimular y aumentar el «crecimiento»; es decir, para acelerar la afluencia de capital, aumentando de ese modo la base local imponible, y promover en general la expansión urbana sin sentido. En sí mismos, los verdaderos fundamentos de la democracia municipal están en situación de máximo riesgo.

La respuesta municipal

En los Estados Unidos la disminución del ámbito municipal es un tema recurrente para comentaristas de todo el espectro político. Liberales y conservadores por igual recuerdan con afecto y pesar el tiempo en que los norteamericanos se orientaban más por la comunidad y eran más activos políticamente, estaban más informados y preocupados por las cuestiones públicas. Lamentan la pérdida de la tendencia de los norteamericanos, observada por Tocqueville en 1832, a formar asociaciones cívicas y vecinales, es decir, crear grupos municipales, asociaciones de barrio, clubs y entidades por el estilo. Mientras que los liberales culpan de esta pérdida al ilimitado poder de las grandes empresas, los conservadores echan la culpa a la tiranía del Estado centralizado.

El municipalismo libertario también lamenta la disminución de la esfera pública y, a nivel local, del ámbito político. Pero no hace responsables de dicha pérdida ni al capitalismo ni al Estado-nación por separado; al contrario, los responsables son los dos juntos, ya que son partes del mismo sistema. El Estado, como hemos visto, estaba minando las libertades municipales mucho antes de que predominara el capitalismo, y continúa haciéndolo, vaciando la vida de la comunidad en favor de la burocracia. Pero el capitalismo, corroyendo la actividad pública a favor del mercado y creando intensas presiones económicas sobre la gente corriente, ha acelerado la destrucción

de las libertades municipales hasta el punto de que pueden desaparecer completamente de la faz de Europa y Norteamérica. Su combinación sinérgica ha diezmado tanto la vida comunitaria como al individuo, y al mismo tiempo ha forzado a las personas a preocuparse por asuntos de supervivencia material en lugar de preocuparse por toda la variedad de asuntos relacionados con la autogestión de la comunidad.

El municipalismo libertario tampoco coincide en los remedios que liberales y conservadores prescriben para recuperar el ámbito municipal. Los conservadores abogan por transferir los poderes «federales», es decir los poderes del Estado-nación, al nivel «local», es decir el estado o la provincia, eliminando de esta forma la burocracia central. Esta descentralización, creen, eliminaría el peso muerto del gobierno central, de forma que el «libre mercado» podría mover su mano invisible con entera libertad y restituir la autoconfianza y el espíritu emprendedor. Este remedio es evidentemente inapropiado, ya que aumentar la expansión capitalista sólo aceleraría la destrucción del ámbito político.

Los liberales, por su parte, quieren recuperar la esfera municipal fomentando la participación ciudadana en los procesos del Estado. Les gustaría que los ciudadanos votaran, escribieran a sus legisladores sobre temas de su incumbencia, participaran en «asambleas municipales» electrónicas, extendieran el uso de la iniciativa parlamentaria y el referéndum o establecieran la representación proporcional. Estos medios, afirman, darían mayor poder del Estado a aquellos que lo usarían para moderar el capitalismo. Pero esta solución liberal también es problemática, ya que deja intactos tanto el capitalismo como el Estado-nación. Es tan sólo una forma de adaptación para operar dentro de los parámetros del Estado-nación y dejar al capitalismo relativamente tranquilo, dotándolo quizá de un «rostro humano».

El municipalismo libertario, por el contrario, es una filosofía política revolucionaria que persigue la destrucción de ambos, el capitalismo y el Estado-nación, y reemplazarlos por unas relaciones sociales de carácter más humano y cooperativo. Como veremos, empieza con el ámbito político mínimo, a nivel local,

y trabaja para reanimarlo y hacer de él una fuerza vigorosa por ella misma, dotando de suficiente poder a la gente como para que sea capaz de liberar nuestras sociedades de estos procesos sociales destructivos.

Afortunadamente, la ciudad como lugar de resistencia todavía no ha sido destruida completamente. Sumergida como está dentro de un Estado-nación urbanizado, deudor del capitalismo, la ciudad aun así subsiste como una presencia histórica, un legado de viejas tradiciones, sentimientos e impulsos. Alberga recuerdos de una antigua libertad, del autogobierno de épocas anteriores, de una libertad municipal de hace mucho tiempo, por la que los oprimidos han luchado durante siglos de desarrollo social.

Que tales tradiciones, tales recuerdos, subsistan supone por sí mismo un desafío para el Estado-nación. El municipio, de hecho, continúa obsesionando al Estado como lugar indomable de la autogestión política. Así, por mucho que la comunidad libre y la democracia directa hayan sido erosionadas por el Estado, la urbanización y el capitalismo, la vida política municipal consciente persevera como una esperanza latente, una posibilidad querida, un objetivo todavía incumplido de la emancipación humana.

Hoy, desafortunadamente, tales recuerdos son revividos demasiado frecuentemente por la derecha más que por la izquierda. A finales de los 80, en el norte de Italia surgió una chovinista Liga Lombarda que hacía astutos llamamientos en favor del desmembramiento del Estado italiano y de la autonomía regional. No es casualidad que la Liga intentara terminar así con el flujo de dinero que el Estado canalizaba desde el norte, la zona más rica de Italia con diferencia, hacia la zona meridional más pobre del país. Este movimiento se inspiró en la confederación medieval de las ciudades del valle del Po que derrotó al emperador Barbarosa, a pesar de que ahora el presunto enemigo no se hallaba más allá de los Alpes, sino en las otras partes de Italia (lo que pudo ser la razón para que la Liga cambiara rápidamente su nombre de Liga Lombarda por Liga del Norte). Una muestra más del lamentable estado de la izquierda libertaria es que sus una vez queridas ideas de comunalismo municipal y

confederalismo hayan sido empleadas —y deformadas— por la derecha al servicio de objetivos reaccionarios.

El municipalismo libertario no es una rebelión de contribuyentes; no es una estrategia para permitir a los pueblos y ciudades ricos desprenderse de la carga de pagar impuestos con que mantener las ciudades y pueblos más pobres. Al contrario, persigue —como veremos— eliminar completamente las desigualdades de riqueza entre las zonas ricas y pobres.

En la actualidad, se puede observar como en muchos países occidentales se respira una antipatía creciente respecto al gobierno central, una antipatía que toma muchas formas, desde el mero escepticismo sobre la eficacia del Estado y la indignación por la usurpación del poder de los ciudadanos, hasta un desprecio profundo por esos abusos. Antes de que estos sentimientos sean aprovechados por la derecha, es necesario canalizarlos hacia fines más elevados.

A menos que la actual sociedad de mercado, basada en la competición y la acumulación, sea aceptada como el «fin natural de la historia», el ámbito político debe ser reanimado y expandido hasta formar un movimiento consciente en pro de la democracia directa municipal. Aquí la distinción tripartita entre sociedad, política y Estado adquiere una urgencia programática. El ámbito político debe ser reanimado —o creado allá donde no exista— y su contenido democrático ampliado más allá de las limitaciones de épocas anteriores, para que se convierta en un terreno vivo propicio para el cambio, la educación, el ejercicio del poder y el enfrentamiento con el Estado y el capital. Como lugar de autogestión de los ciudadanos y de democracia directa popular, el ámbito político es el espacio que tiene el potencial suficiente para oponerse al Estado-nación, la urbanización y la sociedad capitalista, y a las plagas que se ciñen sobre la sociedad en su conjunto.

Notas

1. Niccolò Machiavelli, «The Prince», cap. 5, in *The Prince and the Discourses* (Modern Library, Nueva York, 1940).

La municipalidad

El municipalismo libertario es el nombre del proceso que tiene por finalidad volver a crear y expandir el ámbito político democrático como el ámbito de autogobierno de la comunidad. Por esta razón, el lugar de partida para este proceso debe ser la propia comunidad.

Una comunidad comprende individuos cuyas viviendas están agrupadas en la vecindad de un espacio público diferenciado, formando una entidad comunitaria perceptible. Este espacio público, tanto si es una plaza, un parque o incluso una calle, es el lugar donde la vida privada se transforma en vida pública, donde lo personal se convierte más o menos en comunal. Detrás de la puerta de su casa, la persona disfruta de los placeres de la vida privada y hace frente a sus exigencias; pero una vez ha atravesado esta puerta, entra en un mundo donde es accesible a los demás, incluso cuando se conserva un cierto grado de intimidad de la vida privada. Aquí la gente se encuentra de forma regular o casual, sin la mediación de teléfonos ni mensajes escritos, y después de encuentros repetidos puede llegar a conocerse personalmente.

No son el parentesco ni los lazos étnicos los que hacen posibles los vínculos en una esfera pública (a pesar de que en algunas partes de las ciudades, la gente del mismo grupo étnico pueda escoger vivir en el mismo vecindario). Tampoco lo es el lugar común de trabajo, de donde las personas regresan después de ganarse diariamente el pan. Más bien es la proximidad residencial y los problemas e intereses compartidos que surgen en una comunidad concreta, problemas ambientales, educativos y económicos, los que constituyen los puntales de una vida cívica compartida. Los encuentros entre los miembros de la comunidad son, de este modo, los embriones

del ámbito político. Los asuntos que los miembros de la comunidad tienen en común, en tanto que opuestos a los asuntos propios de sus vidas privadas, se convierten en temas de interés en el ámbito político.

Sin duda, las personas tienen encuentros personales en otros ámbitos de la sociedad, como en el trabajo o la universidad, ámbitos que también pueden ser democratizados y que, de hecho, deben serlo. Sin embargo sólo la comunidad está abierta a todos los miembros adultos en cuanto residentes, no sólo a trabajadores y estudiantes, y puede convertirse por tanto en una amplia área para la gestión de los asuntos de toda la comunidad.

Es desde este nivel político incipiente de la comunidad que el municipalismo libertario se esfuerza por crear y renovar el ámbito político, y después expandirlo. Aquí las personas pueden potencialmente transformarse de mónadas aisladas a ciudadanos que se reconocen entre sí, son mutuamente interdependientes y a los que, como tales, les concierne el bienestar común. Es aquí donde pueden crear las instituciones políticas que conduzcan a una amplia participación comunitaria y la mantengan de forma continuada. Es aquí donde la ciudadanía puede llenarse de sentido en el momento en que los ciudadanos recuperen y extiendan el poder que el Estado les ha usurpado.

El municipalismo libertario denomina «municipalidades» a este tipo de comunidades políticas potenciales. Sin duda, las municipalidades que hoy existen varían ampliamente en tamaño y estatus legal; van desde una pequeña aldea o pueblo de una zona rural, o una pequeña ciudad, a un barrio de una enorme *metrópolis* como Nueva York, que todavía tienen en común las características y tradiciones suficientes como para que podamos usar en todos los casos la misma denominación. Su característica común más importante es que todas son potencialmente lugares de un ámbito político naciente, donde la tradición de la democracia directa de la que hemos estado hablando puede ser reanimada y expandida. Para llevar el ámbito político naciente de cualquier municipalidad a su realización como arena de libertad cívica, el gobierno de la ciudad

debe ser puesto en manos de sus habitantes: los miembros adultos de la comunidad o ciudadanos. Es decir, debe ser diseminado y democratizado.

Descentralización

Si ha de realizarse el potencial político de la municipalidad, la vida comunitaria tiene que ser llevada a una escala de dimensiones apropiadas para un ámbito político democrático. Es decir, las ciudades ya existentes que sean de tamaño considerable deben ser descentralizadas en municipalidades más pequeñas de tamaño manejable.

La descentralización puede tomar formas diferentes, pero la descentralización institucional es la más importante al principio. La descentralización institucional es la descentralización de la estructura gubernamental de la ciudad, mediante la creación de instituciones políticas en las municipalidades más pequeñas donde actualmente sólo existe una mayor. En una ciudad grande, podría significar disgregar el gobierno de la ciudad y trasladar el lugar de poder y control desde el ayuntamiento a los diversos barrios. En una ciudad más pequeña o en un pueblo, podría adoptar una forma similar, aunque las unidades locales serían menores en número y más grandes en proporción a la ciudad existente actualmente. En una aldea rural, el tamaño de la unidad existente es probablemente suficientemente pequeño como para que la descentralización no sea necesaria.

Al final, la ciudad o pueblo descentralizado vería nacer una multiplicidad de centros vecinales donde antes había un solo ayuntamiento, nuevos espacios públicos y una nueva infraestructura bajo el control de centros más pequeños. Vería cómo se desarrollaba la producción económica local. Podrían crearse zonas verdes, donde los residentes tendrían la posibilidad de cultivar alimentos en las huertas locales. La gente que ahora pasa horas viajando a trabajos en los que remueven papeles sin sentido, es posible que prefiriera pasar su tiempo desarrollando sus habilidades para la carpintería o la cerámica o la tejeduría o el diseño arquitectónico y convertir esto en una actividad a jornada

completa. Es posible que encontrara más sentido en ejercer una profesión dentro del ámbito sanitario, o a enseñar a los jóvenes de la comunidad historia, literatura o matemáticas, que en vender, por decir algo, viviendas o seguros de vida. Otras personas quizá preferirían emplear la mayor parte de su tiempo cuidando niños pequeños, de acuerdo con las disposiciones sobre el cuidado de los niños que la comunidad decidiera.

La descentralización no necesitaría que todas las instituciones comunes a la vida de la ciudad fueran reproducidas en miniatura en cada barrio. Las universidades, por ejemplo, podrían conservarse como centros de aprendizaje; sin duda no tendría sentido establecer una nueva universidad en cada barrio de la ciudad. Ni sería necesario eliminar los grandes hospitales en favor de clínicas más pequeñas. Ni las instituciones culturales, como teatros y museos, serían forzosamente disueltas y reemplazadas por pequeños teatros y museos en cada barrio. Pero serían sustraídas a la propiedad privada y devueltas al control de la comunidad donde estuvieran situadas. Además, el resurgimiento de la vida política comunitaria y el retorno a una escala más pequeña podría provocar perfectamente un despertar cultural, de forma que es posible que los ciudadanos quisieran y necesitaran abrir escuelas, centros médicos, teatros y museos en su propia municipalidad, a pesar de su acceso a los más grandes ya existentes.

En el mismo momento en que se estuviera dando la descentralización institucional, podría también empezar la *descentralización física*. La descentralización física es la desconcentración del entorno construido de una gran ciudad, por lo que se refiere a su terreno e infraestructura. Las municipalidades más pequeñas necesitarían proporcionalmente centros ciudadanos más pequeños que el municipio, al igual que un sistema de infraestructuras menor, espacios públicos, etc. Podrían crearse nuevas zonas verdes cerca del centro de cada nueva municipalidad, para que la nueva vida municipal tuviera un centro. La descentralización ayudaría también, y no de forma casual, a nivelar el equilibrio entre la ciudad y el campo, entre la vida social y la biosfera. Además, la descentralización

física sería indispensable para construir una comunidad ecológicamente sólida.

Democratización

Cuando los dos tipos de descentralización se estén llevando a cabo, las nuevas y más pequeñas municipalidades experimentarían un proceso de democratización. Este proceso, de hecho, sería inseparable de la descentralización. Las nuevas y más pequeñas municipalidades se convertirían así en lugares de democracia directa.

La estructura institucional de estas democracias directas estaría formada por asambleas de ciudadanos —grandes reuniones generales en las que todos los ciudadanos de un área determinada se encuentran, deliberan y toman decisiones sobre los asuntos de interés común. Estas asambleas beberían de los preceptos y prácticas más inteligentes establecidas por sus predecesoras en la tradición de la democracia directa —la *ecclesia* en la antigua Atenas, la *conjuratio* y las asambleas en las comunas medievales, las asambleas municipales en Nueva Inglaterra y las asambleas seccionales en París— tanto como de otros ejemplos de democracia directa de cualquier parte del mundo, sin tener en cuenta si eran propias de la historia y tradición de una región particular.

Por supuesto, los ciudadanos que crearan estas asambleas no usarían la *ecclesia*, la asamblea municipal y el resto como modelos o proyectos inmutables. Esto significaría incorporar, en lugar de echar al cubo de basura de la historia, tanto las jerarquías de la etnicidad, raza, género y similares, como los prejuicios consiguientes. Más bien los ciudadanos se fijarían de sus predecesores fundamentalmente en sus instituciones políticas democráticas específicas y avanzarían más allá, abriéndolas a la participación de todos los adultos.

Las asambleas se reunirían en intervalos regulares, quizá al principio de cada mes, para hacerlo después semanalmente, con reuniones adicionales cuando los ciudadanos lo creyeran conveniente. Podrían reunirse en un auditorio, teatro, patio,

edificio público, parque o incluso en una iglesia; en cualquier local que fuera lo suficientemente grande como para albergar a los ciudadanos de la municipalidad. Los trabajos de la asamblea seguirían los cánones del decoro político que son justos para todos y permiten la participación más amplia posible, manteniendo a su vez la duración de las reuniones dentro de un tiempo convenido y razonable.

Una de las primeras acciones de una asamblea sería constituirse: es decir, definirse y establecer un conjunto de reglamentos que regulen su actuación. Estos reglamentos establecerían los procedimientos de toma de decisión y las funciones, así como la manera de escoger a las personas que ejecutarán estas funciones y la forma de hacerlas responsables ante toda la asamblea. Los reglamentos podrían también establecer comités de barrio, consejos y juntas consultivas y administrativas para el estudio y la elaboración de recomendaciones en temas diversos, y para hacer respetar la política de la asamblea. Los grupos y su trabajo estarían bajo la revisión continua de la asamblea, y sus miembros estarían sujetos a la posibilidad de revocación inmediata. Esto significa que si violaran cualquiera de las normas de la comunidad relacionadas con los poderes de consejos y juntas, los ciudadanos tendrían el derecho de quitarles el cargo y escoger a otros que los reemplazaran.

Antes de cada reunión se prepararía un orden del día, constituido por los puntos y temas que los ciudadanos hubieran pedido que la asamblea considerara. El orden del día se notificaría con antelación a la reunión, como mínimo varios días antes, para dar tiempo a los ciudadanos de preparar cualquier aportación que quisieran hacer en la discusión de un tema concreto. En la asamblea cada tema del orden del día sería debatido en presencia de los ciudadanos reunidos. Todos los aspectos de un tema, argumentos y réplicas serían expuestos tan a fondo como fuera posible. Una sociedad con democracia directa que cumpliera la promesa de libertad no sólo permitiría el debate, lo fomentaría. Sus instituciones políticas serían foros de discusión continua, y sus asambleas y medios de comunicación estarían abiertos a la expresión más completa de todos los puntos de vista.

Para asegurar que se oyen todos los puntos de vista, cada persona tendría el derecho a hablar delante de la asamblea. Al principio, probablemente, aquellas que no se sintieran todavía suficientemente preparadas podrían tener suficiente con que alguna otra persona que compartiera sus puntos de vista los expresara satisfactoriamente; pero después de observar y aprender con el tiempo el proceso deliberativo, es posible — y es de esperar — que también adquirieran confianza suficiente como para hablar por ellos mismos. A medida que los ciudadanos ganaran experiencia en exponer sus opiniones en público, se expresarían mejor, exponiendo mejor los argumentos que consideraran de suma importancia, sabedores ya también, si todavía no lo eran, de la necesidad de moderación y corrección. Después del debate, los ciudadanos votarían de acuerdo a su comprensión de las consecuencias que su voto tendría para ellos mismos, para los otros miembros de la comunidad y para el bien común. Las decisiones se tomarían por mayoría: es decir, se aprobaría una medida si un mínimo del 51% de ciudadanos la apoyaban.

Procesos de toma de decisión

Muchas personas alternativas, especialmente las de orientación libertaria, rechazan el gobierno de la mayoría como principio para la toma de decisiones, porque después de que se haya tomado una decisión, el punto de vista de la mayoría se convierte en la política establecida para la totalidad de la comunidad, y por esa razón adquiere en algún grado fuerza de ley. Puesto que la totalidad de la comunidad debe acatar la decisión, alegan, lejos de las preferencias individuales, el gobierno de la mayoría es coercitivo y, por lo tanto, incompatible con la libertad individual. Según esta perspectiva, tal y como afirma el historiador Peter Marshall, «la mayoría no tiene más derecho a mandar a la minoría, incluso a una minoría de uno, que la minoría a la mayoría».¹

La forma de tomar decisiones más corrientemente propuesta como alternativa es el proceso de consenso que, a diferencia

del gobierno de la mayoría, preserva supuestamente la autonomía personal. En un proceso de consenso no se toma ninguna decisión final hasta que todos los miembros de la comunidad están de acuerdo. Incluso un solo disidente puede obstruir la aprobación. Esta obstrucción es positiva, creen estos libertarios; si la voluntad del disidente difiere del punto de vista de la mayoría, esta persona tiene el derecho incondicional de vetar una decisión.*

La toma de decisiones por consenso tiene sus ventajas, y es posible que sea apropiada para grupos pequeños de personas que se conocen mucho. Pero cuando intentan tomar decisiones por consenso grupos mayores y heterogéneos, aparecen con frecuencia serios problemas. Dando prioridad a la voluntad del individuo, el proceso permite a pequeñas minorías, incluso a una minoría de uno, frustrar decisiones que son apoyadas por la mayoría de la comunidad.

Y la voluntad de las personas difiere: no todos los miembros de la comunidad estarán de acuerdo con cada una de las decisiones, ni deberían estarlo. El conflicto es inherente a la política, una condición *sine qua non*, una premisa imprescindible de su existencia, y (afortunadamente) siempre hay disidentes. Algunos individuos siempre sentirán que una decisión particular no es beneficiosa para sus intereses o para el bien público.

Pero las comunidades que se gobiernan a sí mismas por un proceso de consenso llegan muchas veces a él manipulando a los disidentes hacia las posiciones mayoritarias, o incluso coaccionándolos privadamente mediante presión psicológica o amenazas veladas. Este tipo de coacción puede que no se produzca en público; puede, y con frecuencia sucede así, pasar fuera del lugar de escrutinio de la asamblea. Pero no por ello sería menos coactiva, y sería más perniciosa.

* Algunos procesos de consenso no requieren unanimidad —quizá un acuerdo del 80%— para tomar una decisión. Pero muchos de los problemas aquí apuntados se siguen dando. Todavía es dudoso, por ejemplo, que el 21% de los votantes pueda obstruir el punto de vista de la mayoría de forma rutinaria. En muchos casos esto ha significado que no se ha tomado ninguna decisión porque no se ha podido alcanzar el consenso.

Cuando el asunto en cuestión pasa a votación, los disidentes coaccionados o manipulados tienden a sumarse a la opinión pública en favor de la medida, quizá para evitar ofender a la mayoría, a pesar de su total oposición. En este caso, su auténtica disidencia dejara de ser una cuestión sometida a la opinión pública, un esfuerzo respetado aunque fallido. Es más, su disidencia será borrada como si no hubiera existido nunca, en detrimento del desarrollo político del grupo.

Otra alternativa es que, si los disidentes no pueden ser presionados para cambiar su voto, sí pueden ser presionados con éxito para que no voten. Es decir, pueden «escoger» retirarse del proceso de toma de decisión en ese tema determinado, «quedarse al margen» en el vocabulario del procedimiento de consenso. Pero esta elección, de hecho, anula al disidente como ser político. Resuelve el problema de la disidencia esencialmente quitando al disidente de la esfera política y eliminando el punto de vista disidente del fórum de ideas.

Empeñándose en el acuerdo unánime, el consenso o bien intensifica el conflicto hasta el punto de fracturar la comunidad o bien silencia completamente a los disidentes. Más que respetar a las minorías, las enmudece. Una forma mucho más honorable y saludable moralmente de manejar la disidencia es permitir a los disidentes votar abiertamente, de forma visible, de acuerdo con lo que creen, con la esperanza de alterar la decisión en el futuro, y favoreciendo potencialmente el desarrollo político de la comunidad.

En una comunidad donde las decisiones se toman por mayoría, la minoría tiene que conformarse, claro está, con la decisión de la mayoría para que la vida social no se desintegre en una cacofonía de individuos díscolos. Pero la minoría conserva la libertad crucial de intentar derrotar la decisión. Es libre de expresar abierta y persistentemente, de forma ordenada, sus discrepancias razonadas a los otros miembros de la comunidad, intentando convencerlos para que reconsideren su decisión. Con la disidencia, incluso apasionada, la minoría mantiene vivo un asunto concreto, y prepara el terreno para cambiar una mala decisión y convertirse

en mayoría por derecho propio, haciendo avanzar la conciencia política de la comunidad.

Los disidentes existirán y deben existir siempre en una sociedad libre, si no quiere hundirse en el estancamiento; la cuestión aquí es si tendrán la libertad de expresar su disidencia. La toma de decisiones democrática, por decisión de la mayoría, asegura a los disidentes esta libertad, quedando patente su disidencia en los documentos de la comunidad como testimonio público de su posición.

Notas

1. Peter Marshall, *Demanding the impossible: A History of Anarchism* (HarperCollins, Londres, 1922)

Construyendo un movimiento

Si la gente debe recuperar el ámbito político de la municipalidad, si han de formarse asambleas y el poder debe llegar hasta los ciudadanos, estos objetivos tienen que perseguirse y se ha de luchar por ellos haciendo un esfuerzo consciente. Todo esto no se alcanzará como resultado de acomodarse a las fuerzas sociales ya existentes, ni cederán éstas su puesto en bandeja a los activistas. Al contrario, el momento social actual puede estar perfectamente del lado de la centralización y del autoritarismo más que del de la descentralización y democratización. Para educar y movilizar a los ciudadanos y establecer asambleas ciudadanas es necesario un movimiento municipalista libertario bien organizado.

Este movimiento no brotará espontáneamente. Debe crearse también de forma decidida, y en cada comunidad determinada debe formarse con un mínimo de personas que estén enteramente comprometidas en construirlo. ¿Cómo deberían hacerlo?

Lo primero que deben hacer es encontrarse entre ellos y poner en común sus opiniones. Pueden entonces decidir la formación de un grupo de estudio y usarlo para familiarizarse tanto como les sea posible con las ideas del municipalismo libertario. Podrían leer la bibliografía básica sobre municipalismo libertario (ver el capítulo «Para continuar leyendo» al final del libro) y reunirse de forma regular para discutir entre ellos, planteando las dudas que surjan y buscando las respuestas de la mejor forma que les sea posible. A través de la autoeducación, preparándose para cualquier oposición con la que puedan encontrarse, se prepararán a la vez para educar a los demás y hacer avanzar el movimiento.

Además de estudiar el municipalismo libertario, podrían también leer textos relacionados con él. Podrían incluir textos sobre

ecología social, filosofía más amplia de la que el municipalismo libertario es su dimensión política; sobre las tradiciones democráticas de su propia zona o de otras partes del mundo; sobre la historia de los movimientos radicales y sobre teoría democrática y política en general, incluyendo textos anarquistas. Podrían también estudiar textos de crítica social. Ciertamente, sería necesaria toda una vida para dominar la literatura comprendida en estas sugerencias, y desde luego no es en absoluto necesario que el grupo de estudio lo haga. Incluso después de haber fundado el movimiento, se continuará con la educación y ésta seguirá a lo largo de la vida del movimiento.

Habiendo obtenido una base teórica sobre el municipalismo libertario, el grupo ha de continuar educando a las demás personas. Han de buscar amigos y conocidos que puedan estar interesados en el proyecto, y ampliar el grupo de estudio para incluirlos. Por otra parte, pueden ayudar a crear grupos de simpatizantes, con los que podrían establecer vínculos como base de un futuro movimiento político. Ayudando a nuevas personas a entender estas ideas, estarán también poniendo a prueba su propia comprensión y aprendiendo cómo responder mejor a las preguntas, objeciones y críticas.

Educación pública

Cuando los miembros del grupo de estudio tengan la seguridad de que dominan suficientemente estas ideas y de que son capaces de expresarlas, tienen que trabajar para convertirse en una fuerza dentro de la comunidad en que viven. Antes de hacerlo, deben dar a su grupo un nombre claro y reconocible para que pueda desarrollar una identidad política inconfundible en la comunidad.

Su principal tarea, ahora y durante el resto de la existencia del movimiento, será la educación pública, y una buena forma de empezar son los temas de política y ecología local que interesen a la comunidad en general. Tienen que estudiarlos con la mayor seriedad y posicionarse respecto a ellos, desarrollando un análisis socioecológico propio, si es posible.

Deben publicar documentos sobre estos temas, enlazándolos de forma clara con las ideas del municipalismo libertario. Pueden escribir artículos de opinión, por ejemplo, o un informe general sobre la totalidad de problemas medioambientales que afectan a su municipalidad, o sobre las probables consecuencias sociales y ambientales de un modelo de desarrollo propuesto. Sería de inestimable valor poner en marcha un periódico de la comunidad. Aquellos con mayores aptitudes artísticas podrían elaborar pósters y panfletos que llamaran la atención sobre un tema determinado e incrementara su conocimiento público. Tienen que publicar y distribuir todos sus folletos en la comunidad, en las librerías locales, centros vecinales o cafés. Cada documento publicado debe llevar el nombre del grupo, para que aquellos que deseen unirse a él sepan dónde encontrarlo.

La reivindicación de la organización que tendrá mayor peso en sus esfuerzos de educación pública será su demanda de democracia local para poder realizar asambleas de ciudadanos en su municipalidad. Es posible que el grupo prefiera llamar a estas asambleas por un nombre más ajustado a sus tradiciones locales, pero en lo esencial estarán reclamando instituciones populares de democracia directa que fomenten deliberaciones y tomas de decisión democráticas.

El grupo debe pedir a su ayuntamiento que invista de legalidad estas asambleas, cambiando el reglamento de gobierno de la municipalidad y añadiendo los artículos que reconozcan su existencia y establezcan sus poderes. Allá donde existan ya las asambleas de ciudadanos, el grupo debería clamar por una consolidación de sus poderes.

Como una parte más de la educación pública, pueden llevar a cabo lecturas en espacios públicos o cafés acogedores. Estas charlas pueden darlas ellos mismos, presentando como conferenciantes a miembros del grupo, o pueden invitar a conferenciantes de fuera de la comunidad. Los conferenciantes pueden tratar de una gran variedad de temas, como la democracia en la teoría y en la práctica, o la historia del radicalismo, o temas actuales de interés para la comunidad. Si un conferenciante de

fuera no relaciona su charla con el municipalismo libertario, lo hará un moderador nombrado por el grupo, o podrán hacerlo surgir en la discusión posterior los propios miembros del grupo que asistan. Siempre tienen que poner énfasis en la necesidad de la creación de asambleas ciudadanas.

Pueden también organizar acciones sobre temas de actualidad, enlazándolos siempre con la demanda de asambleas ciudadanas para permitir a los ciudadanos que decidan. Pueden organizar una manifestación de protesta contra un plan de urbanización, o contra la construcción de un gran centro comercial, y hacer públicas las fuerzas sociales que se encuentren detrás del proyecto. Cuando los temas de interés procedan del ayuntamiento o la comisión de planificación, tienen que dirigirse a todo aquel que quiera oírlos y reclamar democracia directa como forma de solución a largo plazo. Esto les dará experiencia en los compromisos públicos y, al mismo tiempo, expandirá las ideas del municipalismo libertario.

Muy probablemente los miembros del grupo se encontrarán o estarán ya comprometidos en iniciativas cooperativas de la comunidad: tiendas de alimentación y cafés cooperativos, comunas, colectivos de producción y otros por el estilo. Estos esfuerzos son valiosos por el papel que juegan en el desarrollo de un espíritu de cooperación entre los individuos, necesario para la solidaridad de la comunidad de la que depende una democracia directa. Pero no son por sí mismos instituciones municipalistas libertarias, ya que forman parte del ámbito social (capítulo 2) más que del ámbito político. Dado el sistema capitalista en el que están enclavados, tampoco puede confiarse en la persistencia de su naturaleza cooperativa (capítulo 12). Los municipalistas libertarios que estén implicados en estas empresas deben ser conscientes de sus puntos fuertes y de sus limitaciones y, reconociendo a las cooperativas sus cualidades, dirigir la mayor parte de sus energías a la reclamación de asambleas ciudadanas y al desarrollo de una vida política y cultural llena de vida (para saber más sobre las cooperativas, se puede leer la entrevista con M. Bookchin en la segunda parte del libro). Por encima de todo, los miembros del grupo municipalista

libertario tienen que hablar con tanta gente como les sea posible, con todo aquel les quiera escuchar, explicando pacientemente por qué son necesarias las asambleas ciudadanas, repitiendo una y otra vez si es necesario las mismas explicaciones, y dando respuesta a preguntas y objeciones.

Cuando el grupo atraiga la atención hacia estas ideas y se convierta en una fuerza dentro de la comunidad, atraerá a nuevos miembros. Antes de que las peticiones de información sean numerosas, el grupo debe dotarse de un reglamento para su propia administración. Este reglamento debe establecer la existencia del grupo, los procesos de toma de decisiones, las cuotas oportunas y este tipo de cosas. Y debe establecer igualmente las condiciones necesarias para ser miembro (sería recomendable para el grupo establecer, por ejemplo, un periodo de prueba de seis meses, para que los nuevos miembros pudieran familiarizarse con el grupo y sus ideas). En cualquier caso, para educar a los nuevos miembros es posible que el grupo original quiera mantener reuniones educativas para ellos por separado. Debería sin duda dedicar una parte de cada reunión del grupo a la educación, es decir, a la discusión de los textos relacionados con el municipalismo libertario y la democracia directa.

Suburbios

Un grupo que se halle en un área suburbana se encontrará con un conjunto de problemas específicos que no tienen los habitantes de las ciudades y pueblos. En los suburbios no abundan los espacios públicos. A diferencia de los habitantes de las ciudades, cuando los habitantes de los suburbios salen de sus casas normalmente no van a parar a un espacio público. En lugar de eso, suben a un coche privado y conducen hasta llegar a otro lugar privado: una tienda, una gasolinera, un recinto comercial o el lugar de trabajo. Pueden pasar días o semanas sin pisar nada más que espacios de propiedad privada. Las aceras y otros espacios públicos a duras penas existen en los suburbios y, además, los habitantes suelen vivir en casas retiradas, alejadas de la

calle, haciendo sumamente improbables los encuentros casuales con otros seres humanos.

Basada como está en la existencia de la comunidad, una política libertaria municipalista es, sin la menor duda, más fácil de iniciar en lugares donde la gente vive en comunidades y se encuentra una con otra con frecuencia. Con todo, a pesar de que el sentimiento de comunidad está mucho más diluido aquí que en un pueblo o ciudad, los habitantes de los suburbios también comparten importantes intereses con sus vecinos, que requieren esfuerzos comunes: intereses sobre medio ambiente, educación, transporte, cuidado de los niños y economía local, entre muchos otros. Los habitantes de los suburbios están abrumados con los problemas causados por la polución, por los insuficientes servicios y los despidos colectivos. Las necesidades prácticas de la vida, no menores en los suburbios que en las ciudades, hacen necesario que los habitantes se reúnan; y no por casualidad, sino de una forma deliberada y consciente, lo que significa que tal vez deban incluso conseguir un espacio y reservarlo de forma temporal para este propósito.

En estas áreas el movimiento municipalista libertario puede intentar apañárselas él mismo para las reuniones públicas, poniendo avisos en los colmados, en los tablones de anuncios públicos, en los periódicos locales, etc. También pueden, si los miembros de la comunidad lo desean, facilitar o conducir las reuniones.

Grandes ciudades

Las grandes metrópolis presentan un tipo de problemas diferentes para la creación de una democracia directa. Los extensos cinturones urbanos, como Nueva York y Los Ángeles, albergan a millones de personas densamente concentradas, muchas de ellas absolutamente extrañas unas a otras a pesar de vivir tal vez en el mismo vecindario. Este tipo de poblaciones puede parecer con mucho demasiado grande para permitir asambleas populares. En términos puramente logísticos, la deliberación y toma de decisiones serían tan dificultosas que

se harían imposibles. Incluso en un solo vecindario, el número de ciudadanos sería demasiado grande para encontrarse en un mismo espacio. Si todos los ciudadanos de Nueva York o Londres intentaran reunirse en una *ecclesia*, los problemas de logística serían insuperables. El mismo Aristóteles creía que una *polis* debería ser lo suficientemente pequeña como para permitir que los ciudadanos se conocieran entre sí de una manera mínimamente razonable.

Estas ciudades no sólo son demasiado grandes, sino que los municipalistas libertarios podrían llegar a la conclusión de que su gobierno es tan impersonal y lejano que se semejan más a Estados que a ciudades. Sus ayuntamientos están dirigidos por élites —del municipio, seguro, pero élites de todos modos— y sus maquinaciones son impenetrables a los ciudadanos corrientes. Sus campañas electorales son tan cínicas, manipuladoras y corruptas como cualquier campaña nacional. Una vez en el cargo, alcaldes y concejales administran burocracias enormes que no se prestan por sí mismas a la descentralización. El transporte, la sanidad y las actividades comerciales necesitan diariamente de un alto grado de coordinación.

Sin ninguna duda, el gran tamaño de estas aglomeraciones urbanas plantea muchos problemas para la creación de una democracia directa. Pero el nacimiento de la megalópolis urbanizada no ha terminado con la tradición histórica de la política municipal.

En primer lugar, como hemos visto, las grandes entidades urbanas se diferencian de los Estados en aspectos cruciales. Las historias respectivas de ciudades y Estados no son sólo absolutamente diferentes, sino que, además, los gobiernos de la ciudad conservan aún ciertos espacios residuales para la vida política que están ausentes en el Estado-nación. Con mucha frecuencia, los habitantes de una ciudad —incluso del tamaño de Nueva York— pueden intervenir en los asuntos de la comunidad hasta un nivel al que no pueden llegar en los asuntos nacionales. Los ayuntamientos, incluso los de las grandes ciudades, son frecuentemente mucho más accesibles para los ciudadanos corrientes que los cuerpos legislativos estatales,

provinciales o federales. Los centros vecinales no son difíciles de crear en las grandes ciudades y, por otro lado, las juntas escolares y las reuniones de distrito permiten a los ciudadanos de un mismo barrio encontrarse y hablar de problemas comunes.

En segundo lugar, la descentralización será excesivamente difícil sólo si los miembros del grupo piensan en ella estrictamente en términos físicos: es decir, desde el punto de vista del territorio y la logística. Este tipo de descentralización física es muy posible que tarde un tiempo en completarse. Pero la descentralización institucional podría iniciarse en cualquier momento, en cualquier ciudad, no importa lo grande que sea, y se lograría de forma relativamente rápida. Las asambleas populares podrían iniciarse en cualquier lugar, incluso a nivel de la propia manzana de casas, sin que importe el tamaño de la ciudad entera.

Una vez este tipo de asambleas hayan empezado en uno o unos pocos vecindarios de una gran ciudad, podrían servir como modelos para otros vecindarios, que podrían formar asambleas por sí mismos. Los vecindarios democratizados podrían unirse al final unos con otros y formar confederaciones que podrían tratar de coordinar el transporte, la sanidad y otros servicios. Los vecindarios que estén en proceso de ser institucionalmente descentralizados en uno u otro grado podrían jugar un papel transformador en la vida política de toda la ciudad, y conducir al final a cambios generales también en sus aspectos logísticos y estructurales.

Es la combinación de la descentralización institucional y la descentralización física —es decir, lograr enlazar el final de un proceso con su inicio— lo que hace que el proceso de descentralización de una gran ciudad parezca, a primera vista, extremadamente difícil.

Incluso los mayores cinturones urbanos abarcan comunidades más pequeñas que comparten una herencia cultural diferenciada o algunos intereses económicos. La mayor parte de las grandes ciudades contienen ciudades o municipios más pequeños en su interior. Londres es el caso más celebre. La ciudad de Nueva York de «cinco municipios» es un fenómeno

reciente, tan sólo desde 1897. En fecha tan reciente como 1874, la ciudad de Nueva York consistía únicamente en el municipio de Manhattan. Sin duda, una ciudad que tiene sólo un centenar de años de antigüedad todavía no se ha convertido en eterna, contrariamente a lo que querrían hacernos creer algunos críticos del municipalismo libertario.

Algunas de las grandes ciudades americanas ya han experimentado cierto grado de descentralización institucional. En 1975 Nueva York cambió su carta municipal de forma que fortaleció sus 59 distritos comunitarios, con sus respectivos consejos comunitarios. Los Ángeles ha tenido ayuntamientos de distrito durante algún tiempo. Detroit, Pittsburg y Honolulu instituyeron un cierto grado de control vecinal en la década de los 70. Anchorage, en Alaska, adoptó un sistema de consejos comunitarios, mientras Dayton, en Ohio, instituyó seis distritos de planificación participativa.

En la década de los 80 el primer ministro francés, François Mitterand, intentó descentralizar París estableciendo ayuntamientos locales. Pero quizá el ejemplo más extremo de descentralización institucional es el caso de las asambleas seccionales parisinas durante la Revolución Francesa. La población en ese momento era numerosa, como mínimo medio millón de personas, lo que constituía una megalópolis para la media del siglo XVIII. Además, las dificultades logísticas de la vida de la ciudad eran inmensas, sin que hubiera ningún medio de transporte más rápido que el caballo. Sin embargo, las secciones funcionaban por sí mismas con un gran nivel de éxito, coordinadas en parte por sus delegados en la Comuna y en parte confederadas por iniciativa propia. En sus democracias presenciales no sólo trataban de problemas políticos, sino que también desempeñaron un papel primordial en el abastecimiento de la ciudad, impidiendo el acaparamiento de comida, suprimiendo la especulación, controlando los precios y llevando a cabo muchas otras complejas tareas administrativas, además de mantener una milicia que era el poder armado más temible en la capital francesa.

Si fue posible establecer la descentralización institucional en París en 1793, no debería ser imposible iniciarla hoy en las grandes ciudades. No sólo tenemos las ventajas de los medios de transporte y de comunicación más avanzados, tenemos también un avanzado conocimiento de los procesos democráticos que no tenían los parisinos del siglo XVIII.

Muchas grandes ciudades están ya hundiéndose física y lógicamente bajo la carga de su tamaño y están buscando formas de reconstituirse en ciudades menores. Y lo más importante es que la mayor parte de los norteamericanos, encuestados en sondeos de opinión, manifiestan que preferirían vivir en una ciudad más pequeña o en un pueblo antes que en una megalópolis, un sentimiento que puede perfectamente hacerlos receptivos a las ideas del municipalismo libertario.

Elecciones

Cuando los municipalistas libertarios reclamen a los gobiernos municipales existentes que entreguen sus poderes a las asambleas de ciudadanos, es muy poco probable que éstos accedan. Los municipalistas libertarios lo que deberían hacer entonces, en consecuencia, es presentarse como candidatos a los cargos locales electivos, con el objetivo de cambiar al final la carta municipal y crear asambleas de ciudadanos con plenos poderes a expensas del Estado.

También es muy poco probable que los candidatos municipalistas libertarios que se presenten a las elecciones con este tipo de demandas consigan la victoria de forma inmediata. Sus campañas electorales serían al principio esfuerzos educativos para instruir a los ciudadanos en las ideas fundamentales del municipalismo libertario. Todos los documentos que el grupo haya producido podrían ser utilizados en este tipo de campaña. Pero para la campaña en sí misma se necesita un documento específico: un programa electoral que resuma de forma concisa las ideas del grupo.

El programa electoral debe consistir en una serie de demandas que expongan los propósitos por los que el grupo está luchando; por encima de todos, la democratización radical del gobierno municipal a través de la creación de asambleas de ciudadanos. Pero no es suficiente tan sólo con reclamar una democracia directa; el programa debe presentar los pasos a dar para poder llegar a este objetivo. Debe hacer una serie de demandas inmediatas, claramente especificadas, y situarlas en un contexto radical relacionándolas con el objetivo fundamental a largo plazo de la transformación de la sociedad. Porque el municipalismo libertario es un movimiento revolucionario, no un movimiento reformista, y su propósito no es reformar el sistema existente sino reemplazarlo por uno liberador.

En términos programáticos, estas metas inmediatas y a largo plazo pueden llamarse respectivamente demandas mínimas y demandas máximas. Las demandas mínimas son aquellas realizables de inmediato dentro del sistema existente, son específicas y concretas. Las demandas máximas, en cambio, son más generales; contienen la sociedad racional que el grupo espera alcanzar al final. Las demandas mínimas deben de ser formuladas de forma que conduzcan o signifiquen una fase hacia las demandas máximas. Enlazándolas de este modo, el programa debe contener también demandas de transición para la creación y expansión de alternativas sociales. Cumplir una demanda mínima, y cumplir después su forma de transición más amplia, debe conducir al cumplimiento de una demanda máxima más general.

Por ejemplo, una demanda mínima consistente en «cambiar la carta municipal para establecer asambleas de ciudadanos» podría ir seguida por una declaración de intenciones para extender estas asambleas, con la intención de alcanzar el objetivo a largo plazo o demanda máxima de «democracia directa». Otra demanda mínima que puede formular la plataforma puede ser «acabar con la invasión de grandes centros comerciales» en la zona. La demanda máxima sería reemplazar la economía de mercado por una economía ética, una que esté al servicio de las necesidades y no de los beneficios. Como transición, la plataforma podría reclamar al ayuntamiento la creación de empresas municipales que, al crecer, pudieran sustituir la economía de mercado. Otra demanda mínima podría ser «conservar una zona húmeda»; su demanda máxima asociada podría ser «crear una sociedad ecológica». Otra demanda inmediata podría ser crear centros de atención y albergues para mujeres maltratadas; esta demanda podría ser parte del objetivo a largo plazo de alcanzar «justicia social» para la totalidad de la sociedad.

El programa electoral debe contener siempre el nombre del grupo e información para ponerse en contacto con él, de forma que las personas interesadas puedan comunicarse con el grupo. Puede ser utilizado para la educación pública, no sólo cuando el grupo presente candidatos para las elecciones

municipales, sino siempre, tanto entre como durante las elecciones.

Los miembros del grupo deben entender claramente que el municipalismo libertario no es un esfuerzo por construir un gobierno municipal más progresista o más considerado con el medio ambiente eligiendo candidatos «ilustrados». Este tipo de dirección reformista neutralizaría los esfuerzos del movimiento por crear y aumentar las asambleas ciudadanas —y su objetivo mayor de transformar la sociedad. Al contrario, los candidatos deben enfatizar tan frecuentemente como puedan que el objetivo máximo de su movimiento es crear una democracia directa en su municipalidad y más allá de ella.

La campaña como educación pública

Los miembros que el grupo escoja para acudir a las elecciones municipales deben ser, idealmente, los individuos más capacitados para articular las ideas del municipalismo libertario, y que además se encuentren a gusto haciéndolo. A corto plazo, las campañas del municipalismo libertario servirán para el objetivo continuo de la educación pública, momento en que el grupo podrá dar publicidad a sus ideas y provocar la discusión pública. En todas las ocasiones —entrevistas, debates, discursos— los candidatos deben exigir la creación de asambleas ciudadanas y abogar por la democracia directa. Los debates entre los candidatos son ocasiones especialmente deseables para dirigir la atención pública general hacia el programa y las ideas que contiene.

El grupo municipalista libertario debe entender que sus candidatos acuden a las elecciones no como individuos, sino como portavoces de las ideas contenidas en el programa del grupo. Son estas ideas las que se ofrecen al público durante la campaña para su aprobación o rechazo —no la figura personal de los candidatos. Por lo que se refiere a los candidatos, éstos son siempre responsables ante el grupo por su comportamiento político y no deben perseguir intereses personales propios.

Las mejores situaciones para la campaña son los debates a los que asisten ciudadanos que al final expresan sus preocupaciones

y plantean preguntas. Estas situaciones son ocasiones para generar el ámbito político cara a cara, esencial para una democracia directa. El alcance de los medios de comunicación puede parecer más efectivo que el discurso cara a cara porque puede llegar a más gente, pero el grupo debe acercarse a ellos con precaución. En primer lugar, apartan a la comunidad de la participación política —deja de ser directa—, y esto desvirtúa la implicación que busca el municipalismo libertario, perpetuando el aislamiento de la gente común de los asuntos públicos. Aísla también a los candidatos y a las ideas de las preguntas insidiosas y del desafío que el contacto cara a cara hace posible.

Pero lo que también es importante es que los servicios informativos de las televisiones privadas están, por definición, a favor del *estatus quo* y básicamente contra el movimiento municipalista libertario. Aunque es posible que algunos periodistas simpaticen con el movimiento, la televisión local privada está probablemente orientada en gran parte hacia los intereses de los anunciantes. El tratamiento que hacen sus servicios informativos, cuando no es totalmente hostil, puede transformar a los candidatos del municipalismo libertario en actores de los medios de comunicación y degradar el discurso político a nivel de entretenimiento, ofreciendo sólo cuñas de voz e imágenes en lugar de una cobertura a fondo. El mejor uso que el grupo puede hacer de los medios de comunicación es probable que sea el de la televisión local pública, que permite con frecuencia una cobertura completa, sin cortes, de las reuniones y asambleas.

Fracaso electoral

El periodo actual de políticas reaccionarias en la mayor parte del mundo evitará probablemente un éxito electoral inmediato de la campaña, incluso en una comunidad pequeña y relativamente progresista. Las perspectivas inmediatas son que los candidatos del municipalismo libertario perderán muy probablemente todas las elecciones a las que se presenten. Una minoría revolucionaria, en la década de los 90, no puede tener la

esperanza de **ganar** rápidamente el apoyo público general. Es posible que tenga que pasar un tiempo considerable antes de que el movimiento logre incluso modestos éxitos electorales.

Pero en tiempos reaccionarios como los actuales, aunque pueda parecer paradójico, el éxito electoral no es algo en lo que el movimiento municipalista se deba concentrar. A pesar de que deben participar claramente en las campañas electorales, **ganar no debe ser un asunto decisivo**. En demasiados casos movimientos sociales radicales han conseguido éxitos electorales antes de que sus ideas se conviertan en parte de la conciencia política, a costa de sus principios básicos. Obtenían votos porque los ciudadanos estaban de acuerdo no con sus objetivos más amplios sino sólo con sus mínimos, muchas veces reformistas; no se había llevado a cabo la educación pública sobre sus objetivos máximos para una sociedad racional. Como resultado se producía una amplia disparidad entre el nivel político del movimiento y el de los ciudadanos. Además, los candidatos, una vez elegidos, eran responsables ante aquellos ciudadanos que habían votado por ellos, no ante el programa electoral de su movimiento, lo que inevitablemente atenuaba el radicalismo de sus ideas en interés del «éxito» electoral.

Un ejemplo es el conjunto de movimientos ecologistas que surgieron en muchos países europeos a finales de la década de los 70 y principios de los 80, el más importante en Alemania. Originariamente un movimiento contracultural, los Verdes estaban en apariencia resueltos a reconstruir la sociedad siguiendo una línea más ecológica. A principios de los 80, los Verdes se presentaron a las elecciones para el Parlamento alemán y ganaron el número de votos suficiente como para obtener veintitantos diputados.

El partido argumentaba que estos nuevos parlamentarios verdes, empujados de repente a la luz pública, usarían sus cargos en el Estado sólo como plataforma para educar al público. Pero las expectativas pronto aumentaron, al contemplarse la posibilidad de que los parlamentarios pudieran hacer aprobar leyes progresistas, de carácter ecológico, y decidir

que eso es lo que debían procurar de manera activa. Pero la aprobación de este tipo de leyes tan sólo fue posible porque no perturbaba el sistema existente; una vez que conseguir este tipo de legislación se convirtió en el objetivo, el partido dejó de ser radical. Para aumentar sus votos, el partido se desprendió, una a una, de sus reclamaciones radicales. El resultado fue que el partido se vio absorbido rápidamente por las instituciones del Estado. Al inicio de la década de los 90, después de que los Verdes lanzaran una declaración sobre el capitalismo que los situó claramente a la derecha del Vaticano, el ala izquierda del partido lo abandonó disgustada. En la actualidad, los Verdes que quedan trabajan completamente dentro del sistema; es más, parecen estar deseosos por trabajar con los partidos convencionales, incluyendo a los demócratacristianos, sea cual sea el coste para sus principios. Evoluciones parecidas han ocurrido en el Reino Unido, Francia e Italia, al igual que en los EEUU, aunque en menor escala.

Para prevenir este tipo de «educación inversa», un movimiento municipalista libertario debe esperar crecer lenta y orgánicamente, y explicar pacientemente sus ideas a los ciudadanos corrientes, educándolos a cada oportunidad, sin verse desviados por las inevitables contrariedades. Deben recordar en todo momento que su objetivo no es producir todavía más miembros de la élite gubernamental local. Al contrario, su objetivo inquebrantable debe ser crear de nuevo el ámbito político que permita el mayor grado posible de democracia directa. Para crear ese ámbito, el movimiento debe educar a la gente y no permitir ser domesticado por el Estado.

La historia de los Verdes puede llevar a algunos municipalistas libertarios a rechazar la participación en cualquier tipo de elecciones, incluso las locales. Pero las campañas locales son un lugar privilegiado para la actividad educativa. A pesar de las vicisitudes de las elecciones y a pesar de los efectos potencialmente desmoralizantes de perderlas, la participación en unas elecciones no debe considerarse más que como una parte consistente y progresiva de la práctica del municipalismo libertario. Mientras el movimiento cumpla sus objetivos y

principios, estará construyendo una alternativa con sentido a la sociedad actual: una democracia directa municipal.

Lo que los municipalistas libertarios no deben hacer, por difícil que sea, es dirigir sus actividades en función del número de votos que obtengan en cada elección, o emplear largas tardes contemplando y analizando los porcentajes de los diferentes participantes. Este tipo de preocupaciones conducen invariablemente a uno de los dos resultados siguientes: al desespero o al deseo de éxito electoral a cualquier precio, como les pasó a los Verdes. En lugar de buscar simplemente más votos de los miembros de la comunidad, el grupo debe poner énfasis en la calidad por encima de la cantidad; debe estar satisfecho con un grupo pequeño pero lentamente creciente de miembros y simpatizantes sumamente conscientes, más que buscar un gran número de votantes que conozcan sólo levemente las ideas del municipalismo libertario, es decir, «electorado».

Para un candidato municipalista libertario ganar realmente unas elecciones sería deseable tan sólo en una comunidad donde el movimiento haya hecho aumentar la conciencia política y democrática. Pero cuando se dé el caso de que los ciudadanos elijan efectivamente a un candidato municipalista libertario porque están de acuerdo con el programa electoral del grupo, el candidato deberá cumplir con éste y con los ciudadanos y empezar inmediatamente con el trabajo de crear asambleas y democratizar el gobierno municipal. Él o ella debería actuar con energía, introduciendo cambios en el reglamento municipal para crear asambleas de ciudadanos (o, allí donde ya existan, para aumentar su poder, incluyendo el poder legal de formular políticas vinculantes para la municipalidad en su conjunto).

Antielectoralismo libertario

Muchos anarquistas individualistas objetarán que el tipo de experiencia de los Verdes es inherente a cualquier movimiento que participe en elecciones. Rechazan un enfoque municipalista libertario precisamente porque implica participar en las

elecciones, incluso las municipales estructuradas alrededor de la democracia directa. Las elecciones municipales, alegan, son un arma del Estado como las elecciones regionales y nacionales, y los cargos municipales no son cualitativamente diferentes de los cargos del Estado-nación. Probablemente, todo aquel que sea antiestatista consecuente debe rechazar las elecciones locales y la política municipalista.

La oposición al Estado está suficientemente justificada, pero el estatismo no es lo mismo que electoralismo. La participación en elecciones municipales y ayuntamientos difícilmente es igual al «arte de gobernar», especialmente cuando un movimiento libertario dirige esta participación de forma consciente contra el Estado (capítulo 12). Las ciudades y los Estados provienen de dos tradiciones absolutamente diferentes que han sostenido una lucha de poder persistente —incluso en Francia, con su conocido sistema de Estado centralizado. Participar en elecciones municipales, con la intención de democratizar la municipalidad y oponerla al Estado, es tomar partido por los antiestatistas en esta lucha continua.

Estos anarquistas, debe tenerse en cuenta, no dividen la sociedad en tres ámbitos: el social, el del Estado y el político. Niegan, en concreto, la existencia del ámbito político, confundiendo con el Estado e identificando política con arte de gobernar, una confusión que los conduce directamente a manos de los estatistas. Desde su punto de vista, la batalla contra el Estado debe librarse en el ámbito social, es decir, a través de grupos sociales alternativos como las cooperativas, y no a través del ámbito político, cuya existencia niegan.

En el seno del anarquismo siempre han convivido tendencias comunales con variantes individualistas y culturales. El comunismo propone el ideal de «comunidades» descentralizadas, sin Estado y dirigidas colectivamente: en esencia, municipalidades confederadas. La orientación de esta tendencia comunista ha sido durante mucho tiempo municipalista, y puede ser recogida en los escritos de Bakunin y Kropotkin. Bakunin, por ejemplo, comprendió que los ayuntamientos son básicos para la vida política de las personas. Las personas, escribió,

«tienen un práctico y saludable sentido común cuando se trata de asuntos comunales. Están bastante bien informadas y saben cómo escoger de entre ellas a las más capaces. Ésta es la razón por la que las elecciones municipales siempre reflejan mejor la actitud real y la voluntad de la gente».¹

La esencia política de la tendencia comunalista, de todos modos, no ha sido suficientemente articulada en los textos sociales anarquistas. Ésta es la laguna que el municipalismo libertario se propone llenar.

Asambleas extralegales

En muchos lugares, un grupo municipalista libertario se encontrará con que la municipalidad no tiene carta municipal o que el ayuntamiento u otros organismos municipales obstruyen constantemente sus esfuerzos para cambiarla y dar poder a las asambleas ciudadanas. Un concejal municipalista libertario puede perfectamente encontrarse con que es imposible convencer al resto del ayuntamiento de que legalice las asambleas ciudadanas; o quizá la comunidad no haya alcanzado todavía el estadio en que se escojan concejales municipalistas libertarios.

En estos casos el grupo puede crear por su cuenta asambleas ciudadanas extralegales, y convocarlas haciendo un llamamiento a todos los ciudadanos de la comunidad para que asistan y participen. Estas asambleas podrían reunirse regularmente y debatir asuntos locales, regionales, nacionales e incluso, si lo desean, temas internacionales, para emitir resoluciones y comunicados públicos que expresen sus puntos de vista. Para dar una estructura a las reuniones, los participantes deben adoptar un conjunto formal de normas con las que dirigir sus asuntos y establecerlas como reglamento. Finalmente, podrían definir los poderes políticos que reclaman para ellos.

Incluso las asambleas que no tienen poder legal podrían, a pesar de todo, ejercer un enorme poder moral. Cuando los ciudadanos vean cada vez más su importancia y asistan a sus reuniones, es posible que las estructuras municipales existentes

no tengan otra alternativa, al final, que darles un cierto grado de poder legal y estructural.

Una vez dado este paso mínimo, se podría emprender la discusión de un programa de transición para aumentar el poder de las asambleas. Cuando la democracia popular madure, cuando la asistencia a las asambleas dé frutos, cuando los ciudadanos hagan suyas estas instituciones, las asambleas adquirirán incluso mayor poder *de facto*. A la larga, la carta municipal tendrá que cambiar para reconocer este nuevo poder popular, para confirmar que las asambleas son las portadoras del poder soberano en la comunidad. A continuación, las asambleas empezarán a trabajar por alcanzar las demandas máximas de la forma de gobierno del municipalismo libertario: la confederación de asambleas municipales y la creación de una sociedad racional.

La rapidez con que la esfera pública autogestionada en estas asambleas se institucionalice dependerá obviamente de la conciencia de la gente. Se requerirá mucha paciencia por parte del grupo municipalista libertario, debe subrayarse, pero lo importante, en todo caso, es que su empresa política tiene potencialmente inmensas posibilidades de lograr una amplia transformación de la vida política.

Notas

1. Sam Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchy* (Alfred A. Knopf, Nueva York, 1972; republicado en Montreal, en 1980, por: Black Rose Books, con el título *Bakunin on Anarchism*), p. 223. Hay traducción al castellano: *La anarquía según Bakunin* (Tusquets, Barcelona, 1984).

La formación de la ciudadanía

El liberalismo, teoría política esencial para el arte de gobernar representativo, postula como unidad irreductible el individuo autodeterminado que, en el momento supremo de su poder soberano, ejerce su voluntad autónoma escogiendo entre una gama de opciones dentro de una cabina electoral. Nuestra sociedad se toma esta visión individualista con considerable seriedad, premiando a la persona soberana que de manera implacable pone por encima de todo su propio interés en cada ocasión. Se dice que estos individuos disfrutan de libertades, incluyendo la libertad sin prácticamente restricciones para buscar el beneficio. En la ideología norteamericana, la libertad en sí misma va normalmente asociada a un individualismo, independencia y autonomía heroicos, al igual que a un espíritu emprendedor.

El muy alabado individuo autónomo es en realidad una ficción. Nadie puede ser autónomo o independiente de un nexo social, ya sea éste la vida privada que lo sustenta personalmente o la vida comunitaria que lo sustenta comunalmente. No se explica la libertad sólo a través de las ideas de autonomía e independencia, puesto que éstos son conceptos principalmente negativos, de «libertad de»: de libertad personal opuesta a la libertad social. Lejos de realzar la libertad social y política del individuo, la autonomía la subvierte. En el fondo, la autonomía niega la libertad destruyendo las dependencias mutuas, la fábrica de interrelaciones, el substrato cívico y social sobre el que descansa la libertad.

Paradójicamente, la individualidad, como opuesta al individualismo, adquiere su misma esencia de la interdependencia social, no de la independencia, puesto que el apoyo y la solidaridad de la comunidad proporciona el contexto en el que el

individuo actúa. «Las cualidades personales más apreciadas», escribió Max Horkheimer, «como la independencia, el deseo de libertad, solidaridad y sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo completamente desarrollado es la consumación de una sociedad completamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación de la sociedad, sino la salvación de la sociedad de la atomización, una atomización que puede alcanzar su máxima expresión en periodos de estatalización y cultura de masas».¹

Ante todo, una sociedad atomizada debe promover la ciudadanía activa y madura que se necesita para una democracia directa. En las sociedades de masas de hoy, como hemos visto, los ciudadanos se ven reducidos a meros «votantes» y «contribuyentes». Lejos de promover sus capacidades, el Estado y el sistema capitalista los infantiliza. Concibiéndose a sí mismo como un padre de familia, el Estado conduce la vida cívica en su nombre, supuestamente por su propio bien, pero perpetúa de ese modo su dependencia y subordinación. Al mismo tiempo, el capitalismo no deja piedra por remover a fin de hacer de los ciudadanos desventurados consumidores insaciables, hambrientos no de poder sino de bienes. Es esta pasividad de los ciudadanos, su contingencia respecto a los procesos del Estado, lo que los hace vulnerables a la manipulación tanto de personalidades como de instituciones poderosas.

El voto en masa en la intimidad de una cabina es sólo un pálido sustituto de una vida política activa. Ahí se registran, tabulan y cuantifican las preferencias personales por los candidatos, como las preferencias de los consumidores en un estudio de mercado, y después se procesan con el objetivo de elaborar estrategias de mercado más efectivas para el próximo grupo de candidatos.

Para reforzar la participación ciudadana y la misma democracia, algunos observadores han propuesto la extensión del uso de instrumentos «democratizadores» como el referéndum, donde la población vota sobre temas concretos. Pero los referéndums ofrecen tan sólo opciones preestablecidas; no tienen en cuenta la formulación colectiva de políticas o la expresión

de un gran abanico de posibilidades. Como pasa con el voto en masa a candidatos concretos, el voto en referéndums continúa la degeneración de la participación política en una mera declaración de preferencias. Degrada a los ciudadanos a consumidores, las grandes ideas a gustos personales y las ideas políticas a porcentajes.

Ninguna realidad podría estar más lejos de la idea liberal del individuo autónomo autodeterminado, disponiendo de sí mismo y de su entorno, que los consumidores pasivos de las opciones estatistas paternalistas. Todavía el ideal de autonomía es la ideología predominante en la sociedad de masas actual, profundamente comprometida con el Estado, la urbanización, la jerarquía y el capitalismo. En este sentido, esta ideología no es solamente un fraude: es una broma cruel.

Ciudadanía

El municipalismo libertario propone que la dependencia pasiva de una élite no es, con todo, la condición final de la existencia política humana. Mantiene que es posible una forma más activa de ser, precisamente por algunas de las características que diferencian a los seres humanos como seres sociales, especialmente su capacidad de razonar, su dependencia mutua y su necesidad de solidaridad. Su independencia y solidaridad, en particular, pueden convertirse en la base psicológica e incluso moral para la ciudadanía y de este modo para la nueva creación del ámbito político y la democracia directa municipal.

La creación de una sociedad municipalista libertaria depende, en el fondo, del cambio de relaciones sociales, reemplazando al Estado, la urbanización, la jerarquía y el capitalismo por democracia directa e instituciones cooperativas asentadas en el ámbito político municipal. Pero su éxito también depende de las cualidades caracteriológicas de los ciudadanos individuales que crean esta sociedad.

Esta sociedad requeriría un tipo de carácter diferente al de los votantes y contribuyentes pasivos. Los ciudadanos que fueran habitantes activos e innovadores del ámbito político

desarrollarían un conjunto de potencias del carácter, virtudes cívicas y compromisos con el bien común que ni se dan muy a menudo hoy en día ni están muy difundidos allá donde se dan. Estas cualidades personales formarían la estructura del carácter de los ciudadanos maduros capaces de una participación política democrática.

De estas virtudes, las más importantes son la solidaridad y la razón. La existencia de la comunidad depende de la habilidad de ésta para fundamentar su futuro en la solidaridad y sentido común de cada uno.

En cualquier definición, ciudadanía presupone un compromiso con el bien público, es decir, solidaridad. En contraste con el escepticismo que predomina hoy, los ciudadanos maduros activos entenderían que la continuidad de su comunidad política depende de su apoyo activo y de su participación en ella. Entenderían que están obligados y comprometidos con su comunidad, y se sentirían realizados sabiendo que todos en ella están unidos por el mismo conjunto de obligaciones. Entenderían que es precisamente su esfuerzo común y su responsabilidad compartida la que la hace posible.

La razón, otra cualidad hoy en día muy difamada, sería también de crucial importancia para una democracia directa. Las facultades de raciocinio de los ciudadanos serían absolutamente necesarias para que pudieran sopesar cómo debe actuar mejor la comunidad ante un problema concreto. La razón sería necesaria para el debate constructivo, en las deliberaciones sobre un tema, más que el partidismo visceral y cargado de emoción. La razón sería indispensable para superar cualquier prejuicio personal que los ciudadanos pudieran tener y poder tratar a todos sus ciudadanos con imparcialidad y generosidad. En el caso de que alguien intentara restablecer la propiedad privada y el espíritu empresarial y buscador de ganancias, los ciudadanos necesitarían de la razón para darse cuenta de por qué se han de oponer firmemente a estos esfuerzos, especialmente porque se harían sin duda proclamas mocionalmente apremiantes a tener en cuenta los «propios intereses». Necesitarían de la razón —así como una gran fortaleza personal y

carácter— para ser suficientemente fuertes como para defender el bien de la comunidad.

Esto no quiere decir que en una sociedad municipalista libertaria los hombres y mujeres deban sacrificarse completamente y subordinarse a la colectividad. Al contrario, cada individuo viviría también, sin la menor duda, en un ámbito personal, con los miembros de su familia y los amigos y compañeros que escogiera, y con los compañeros de trabajo en las actividades productivas. Así, en la comunidad municipal con plenos poderes, las relaciones personales serían probablemente mucho más enriquecedoras de lo que lo son hoy, en que los vecinos con frecuencia apenas ni se conocen entre sí y la familia nuclear, aislada, debe hacer todo el trabajo personal para sostener al individuo, trabajo que una vez fue compartido por toda la comunidad y la familia entera. La condición real de interdependencia implica un grado de reciprocidad entre los individuos. Como compañeros que participan en un audaz experimento, los ciudadanos cuentan unos con otros para compartir sus responsabilidades; y al convertirse en más dignos de confianza para los demás, el resultado es que llegarían a confiar unos en otros.

Lo cierto es que, de este modo, individualidad y comunidad se reforzarían mutuamente. Las decisiones comunales que tomaran los ciudadanos, a su vez, darían forma al contexto social en el que ellos mismos viven. El ámbito político reforzaría el personal potenciándolo, mientras el ámbito privado reforzaría el político enriqueciéndolo. En este proceso recíproco, lo individual y lo colectivo se alimentarían mutuamente en lugar de subordinarse uno al otro.

A pesar de las muchas diferencias que existían entre ellos, los ciudadanos de la antigua democracia ateniense, en general, percibían la ciudadanía como la forma más auténtica de expresión de uno mismo y no como una penosa obligación de auto-negación. Creían que los seres humanos son inherentemente seres políticos y que la participación política es parte constituyente de su naturaleza humana. Desaprobaban de forma expresa a un político que antepusiera los intereses privados a los

públicos. El reconocimiento colectivo del deber y la responsabilidad, compartido por todos, se basaba en sentimientos colectivos de profunda solidaridad y compromiso con la razón. Mas de dos milenios después, una versión de esa idea encontró su expresión en la máxima de la Primera Internacional Socialista —«No hay derechos sin deberes, no hay deberes sin derechos»— que anarquistas sociales y marxistas adoptaron por igual como parte de la ética del socialismo revolucionario.

Paideia

Si la autoridad del Estado descansa sobre la suposición de que el «ciudadano» es por esencia un adolescente incompetente y poco razonable, cuyos asuntos deben ser conducidos por profesionales, el municipalismo libertario da por sentado justamente lo contrario. Considera a cada ciudadano potencialmente lo suficientemente competente y razonable como para participar directamente en la política democrática. Presupone que, con preparación y experiencia, los ciudadanos pueden deliberar, tomar decisiones de forma pacífica y llevar responsablemente a cabo aquello que decidan hacer. Considera la política demasiado importante como para dejarla en manos de los profesionales; en vez de eso, debe convertirse en competencia de *amateurs*: de la gente corriente.

Este tipo de orientación hacia el *amateurismo* impregnó, como hemos visto, la *polis* ateniense. Con sólo unas pocas excepciones, los cargos políticos se escogían no por elección sino por sorteo, es decir, echándolo a suertes. La mayoría de los funcionarios se seleccionaban esencialmente al azar, sobre el principio de que cada ciudadano era competente políticamente para cumplir los requisitos de la mayor parte de los cargos.

Una política *amateur* de este tipo supone que los ciudadanos han alcanzado un elevado grado de madurez política y que, en consecuencia, ninguna élite de «especialistas» es responsable del gobierno. Las prácticas y virtudes necesarias para la ciudadanía, sin embargo, no brotan del espíritu humano *ab novo*; al contrario, como cualquier forma de comportamiento civilizado,

son el resultado de una formación cuidadosa. Hasta cierto punto, los niños aprenden estas prácticas en sus familias: los más pequeños aprenden con frecuencia a dar, recibir y compartir, mientras los mayores es posible que aprendan a confiar en sí mismos y a pensar críticamente. Pero para la mayoría, las virtudes específicas y las competencias de la ciudadanía deben ser cultivadas conscientemente a través de una educación política específica, que incluya la formación del carácter.

Los atenienses llamaban a esta educación *paideia*, el cultivo deliberado de las cualidades cívicas y éticas necesarias para la ciudadanía. Estas cualidades incluyen no tan sólo virtudes éticas, también una identificación madura con la comunidad y sus valores y un sentido de responsabilidad hacia ella. *Paideia* transmite la moderación y la corrección razonablemente necesarias para conseguir que una asamblea cívica sea ordenada, tolerante, funcional y creativa. Este proceso de «civilización» es lo que transforma a un grupo de individuos interesados en sí mismos en un órgano político deliberativo, racional y ético.

¿Cuándo y dónde se lleva a cabo *paideia*? Los estudios académicos en las aulas son inapropiados, mientras que los medios de comunicación de masas, lejos de fomentar la *paideia*, son tan sólo capaces de socavarla. En la actualidad, la escuela para la ciudadanía y la estructura de carácter que la fundamenta es el ámbito político en sí mismo. La ciudadanía se crea en el transcurso de la participación política, en medio de una plenitud de debate e interacción que genera conocimiento, preparación, experiencia y razón. En el proceso real de toma de decisiones, los ciudadanos se desarrollan como individuos y como seres políticos, de forma que los ciudadanos son el resultado de su propia actividad política. La escuela de la política es, en efecto, la propia política.

En cualquier caso, el desarrollo de la ciudadanía finalmente acabaría por convertirse en un arte, no simplemente en educación. Cada recurso estético e institucional se usaría para transformar la capacidad latente de los ciudadanos en algo real. La vida social y política estaría conscientemente orquestada para fomentar una profunda sensibilidad a la hora de decidir sobre

las diferencias, sin renunciar a la necesidad de una discusión enérgica cuando fuera necesaria. La cooperación y la responsabilidad cívica se convertirían en expresiones de sociabilidad e interdependencia.

La ciudadanía hoy

Quizá la mayor tarea que el movimiento municipalista libertario emergente ha de afrontar sea la de revivir y difundir de forma consciente las tradiciones éticas de la ciudadanía y crear una esfera pública desde donde transmitir las. En unos tiempos de anomia y egoísmo como los actuales esta tarea seguro que puede parecer inabordable. Las virtudes y prácticas de la ciudadanía activa son hoy ajenas a mucha gente. El escepticismo sobre «la política» es endémico y cualquier insinuación de que se puede poner el «bien común» por delante de los propios intereses personales —sin mencionar los de la propia familia— es probable que sea recibida con burlas. La desconfianza e incluso la hostilidad hacia «la política» sigue muy arraigada.

Sin embargo, si se analiza más de cerca se observará que el objeto del resentimiento popular no es la política, sino el Estado. El resentimiento contra el Estado, además, es saludable y justificado, ya que el Estado habla en nombre de un grupo de mandamases, no del bien común. Desafortunadamente hoy está tan identificada la política con el arte de gobernar que la hostilidad hacia el Estado intoxica la actitud de mucha gente respecto a la política. Adoptan una actitud hostil respecto a los preceptos que podrían dotarlos de poder, ayudándoles a superar su anomia en relación con la comunidad y su vacío social.

Sin embargo, la tarea de volver a crear una ética cívica podría no ser tan inabarcable como puede parecer a primera vista. El mismo proceso de reclamar el poder ciudadano y crear una sociedad municipalista libertaria podría convertirse en popular con sólo hacer de ello el sustento para aplacar el hambre de significado hoy tan extendida. Podría dotar a las vidas privadas, sin objetivo aparente, con el sentido de un propósito, de forma que las personas tengan alguna cosa para la

que vivir más allá de la autosatisfacción. Éstas podrían movilizar todas sus fuerzas y talentos y, durante este proceso, ir creciendo de maneras que nunca habrían imaginado. La realización de los objetivos del movimiento crearía una sociedad mejor, en la que sus hijos podrían vivir de forma creativa y con sentido de solidaridad, en vez de con ansiedad, pasividad y resignación.

El movimiento debe ofrecer, por tanto, más que un programa electoral opuesto a la urbanización y al Estado-nación, un ideal ético que no sólo condene los abusos de la sociedad presente, sino que refleje las virtudes de la ciudadanía. Debe ofrecer una alternativa a la vacuidad y trivialidad de la vida actual, en forma de ideales radicales de solidaridad y libertad. Como los grandes manifiestos avanzados por los movimientos socialistas en el siglo pasado, debe pedir una transformación tanto moral como material, con una ética que las sustente a ambas.

La educación cívica y *paideia* son esenciales para el municipalismo libertario en todas las etapas, desde el grupo de estudio hasta la asamblea municipal y la confederación. El movimiento debería empezar el proceso en sus grupos de discusión y foros de lectura iniciales, en discusiones abiertas en cafés y restaurantes, en los hogares, en cualquier lugar donde la gente se reúna, y especialmente dentro del propio movimiento: en sus propias reuniones. Aquí las personas sin experiencia con los hábitos de la política podrían acostumbrarse a exponer sus puntos de vista políticos en público, en presencia de sus vecinos, y debatirlos racionalmente. Cuando las asambleas de ciudadanos se establezcan, *paideia* continuará, sobre una base más formal, allá donde la responsabilidad y la solidaridad sean cruciales para la formulación de la política pública.

Precisamente porque se fundamenta en el contacto persona a persona, este tipo de educación cívica fomenta la interacción personal y la confianza, y la solidaridad necesaria para la ciudadanía. La participación política seria y continua ayudará a eliminar los prejuicios y las susceptibilidades localistas, y los sustituirá por la cooperación y el reconocimiento de la interdependencia mutua. Cuando las personas se conviertan en

ciudadanos activos, aprenderán o volverán a aprender el significado de la lealtad a sus compañeros, mientras que su compromiso con la causa hará más profunda e intensa su valentía y generosidad de espíritu.

Reforzada por la participación política continuada, *paideia* se consolidará cuando las asambleas municipales atraigan aún a más ciudadanos, acumulen aún más poder y se propaguen aún más ampliamente por otras municipalidades. Sin embargo, este desarrollo sería sólo el comienzo. La participación seria en cualquier lucha por la reestructuración social es autoformadora y autopotenciadora. Habiendo experimentado un proceso de educación cívica, la gente que empiece el proceso de creación del movimiento se habrá transformado ella misma, al terminar su trabajo, en seres más maduros políticamente.

Notas

1. Max Horkheimer, *The eclipse of reason* (Oxford University Press, Nueva York, 1947).

Localismo e interdependencia

En las mentes de muchas personas reflexivas, surgen algunos interrogantes, cuando se plantean la perspectiva de una profusión de asambleas municipales salpicando el paisaje, cada una de ellas tomando decisiones de forma autónoma, le despierta interrogantes. La democracia directa y la ciudadanía participativa suenan muy bien sobre el papel, admitirían, pero el resultado de este tipo de fragmentación no sería probablemente el aumento del poder del pueblo, sino el caos. Cada asamblea intentaría probablemente anteponer sus propios intereses a expensas de todos los demás.

Además, objetarían, las sociedades industriales modernas son demasiado grandes y demasiado complejas como para ser dirigidas por entidades políticas tan pequeñas como pueblos y barrios. La vida económica, muy particularmente, está tan entrelazada y globalizada que difícilmente podría esperarse que las comunidades locales tomaran decisiones fundadas con la eficacia que exigen la producción y el comercio. Por su propia naturaleza, nuestras sociedades para no colapsarse necesitan un gobierno de gran escala. El Estado es el instrumento perfecto para este propósito, nos aseguran, pues permite que se puedan tomar decisiones políticas y se apliquen sobre un área extensa.

Incluso los pensadores de inclinación socialista o utopista, que deseen reemplazar la economía competitiva de mercado de la sociedad actual por una economía cooperativa, es posible que tengan dudas acerca de la democracia municipal. Ninguna municipalidad aislada, objetan, aunque democrática, sería capaz de resistir las presiones de la gran economía y los intereses de clase por sí sola. Para llegar a una sociedad cooperativa, sostienen, sería indispensable el Estado —es más, un Estado con gran

cantidad de poder— para reprimir el irrefrenable impulso de las empresas capitalistas por obtener beneficios.

Otros críticos objetarán, además, que las comunidades pequeñas, en virtud de su aislamiento, tienen tendencia a convertirse en provincianas. Incluso en la actual sociedad interconectada, las localidades se autocomplacen en sus costumbres distintivas y características; pero si el alcance de su visión política fuera reducido por debajo del nivel nacional actual, hasta el comparativamente minúsculo nivel de el pueblo o el barrio, es posible que se replegaran en sí mismas a costa de una asociación más amplia. Es posible que se convirtieran en guardianes reaccionarios de costumbres locales que en realidad son injustas y discriminatorias. Y si se pusieran en duda, es posible que se convirtieran en sus defensoras y que incluso desarrollaran sentimientos chovinistas. Podría generarse una especie de tribalismo municipal, un tribalismo que amparara en su interior injusticias e incluso tiranías.

Los ciudadanos de una municipalidad chovinista podrían incluso decidir, democráticamente, por mayoría en una asamblea de ciudadanos, que sólo los blancos podrían vivir en su comunidad. Podrían decidir de forma pública discriminar a la gente de color. Podrían decidir excluir a las mujeres de la vida pública, o a gays y lesbianas, o a cualquier otro grupo. Sin el poder del Estado-nación para hacer cumplir las leyes contra la discriminación, afirmarían estos críticos, los derechos civiles se convertirían en papel mojado. Con frecuencia, en la política norteamericana tradicional han sido las tendencias «descentralizadoras» —que reclaman los «derechos de los estados»*— las que han abogado por la supremacía blanca y la exclusión de los negros de la vida política.

Finalmente, aquellos que se oponen al localismo municipalista afirman que los problemas medioambientales no reconocen las fronteras políticas puestas por los hombres. Supongamos que un pueblo está vertiendo sus aguas residuales sin tratar a un río, río del que los pueblos que se hallan más abajo obtienen su agua potable. Este tipo de problema debe ser

* Se refiere en este caso a los diferentes estados que forman los Estados Unidos de América (N. del T.).

abordado a un nivel jurídico mayor que el de la municipalidad. Sólo el Estado, que se encuentra por encima, nos dicen, con los instrumentos de coacción que tiene a su disposición, podría impedir que el pueblo que se encuentra más arriba estropeará el abastecimiento común de agua.

Más que ir tras esquemas utópicos e irrealizables de democracia directa, concluyen todos estos diversos argumentos, la gente que persigue la creación de una sociedad mejor debería trabajar para mejorar el sistema existente, debería intentar aumentar la representación popular en el Estado. Es cierto que el Estado-nación no otorga el poder de tomar decisiones a las personas corrientes, nos dicen, pero al menos lo da a sus representantes. En general, aun cuando el Estado sea culpable de algunos abusos, es necesario para prevenir abusos mayores.

Superficialmente, la causa estatista puede parecer convincente. En primer lugar, es verdad que el mundo actual es complejo. Pero la complejidad de la sociedad no es tal que necesite el control del Estado. Gran parte la genera el mismo Estado así como las formas de empresa capitalista. Eliminando el Estado-nación y el capitalismo se simplificaría enormemente la sociedad mediante la supresión de sus grandes «complejidades» burocráticas.

En segundo lugar, aunque la discriminación y otras violaciones de los derechos humanos pueden aparecer en sociedades sin Estado, también pueden aparecer en sociedades con Estado, y lo han hecho con bastante frecuencia. Los Estados-nación son responsables de abusos que van desde la discriminación racial al *apartheid*, de la esclavitud al genocidio, del trabajo infantil al patriarcalismo y la persecución de las minorías sexuales. Es más, las violaciones de los derechos humanos han sido perpetradas en su mayoría por Estados.

Finalmente, es seguramente verdad que muchos problemas sociales y medioambientales van más allá de las fronteras municipales, y que ninguna municipalidad puede abordarlos razonablemente por sí sola. Y es verdad que algunas municipalidades pueden tomar una actitud cerrada de miras y transgredir las libertades de otras. Lo pequeño no es en absoluto necesariamente

bello, y la autonomía municipal no garantiza por sí misma que las municipalidades sean ilustradas y libres. Por último, es verdad que la municipalidad es relativamente poco poderosa para desafiar las grandes fuerzas sociales: luchando aisladamente apenas si representará una amenaza para nadie.

Las críticas estatistas son correctas, por lo que se refiere a sus objeciones a este tipo de localismo. Pero a pesar de que el municipalismo libertario se centra en el aumento del poder político local, no es estrictamente una filosofía localista. Reconoce que es necesario algún tipo de organización transmunicipal si es que los ciudadanos quieren crear y gobernar una sociedad libre y democrática. Un localismo y una descentralización absolutos tendrían consecuencias tan indeseables, como mínimo, como las evocadas por los estatistas.

Localismo y descentralización

Cuando la mayoría de los pensadores políticos ecologistas radicales de hoy se plantean la cuestión de cómo crear una sociedad alternativa, piensan en la simplificación del estilo de vida y la construcción de hábitats sencillos a nivel local que se adapten a este estilo. Deberíamos abandonar el modelo de consumo insaciable que nos impone hoy esta sociedad, argumentan, y concebirnos a nosotros mismos como miembros de una biorregión; es decir, un espacio natural delimitado por una frontera natural, como una divisoria de aguas o una cadena montañosa. Deberíamos reducir el número de bienes que creemos necesitar, y la sociedad debería abandonar la tecnología que está arruinando (presumiblemente) la naturaleza. Los habitantes de las naciones más ricas, sobre todo, deberían disminuir drásticamente sus niveles de consumo y desmantelar la base tecnológica de la producción económica.

En lugar de la sociedad de grandes centros comerciales, deberíamos construir una sociedad descentralizada, en la que nuestro propio «hogar», nuestra propia localidad se convirtiera en tan autosuficiente como pudiéramos hacerla. Deberíamos hacer productos locales, utilizando herramientas sencillas;

deberíamos crear cooperativas locales —por ejemplo, de alimentación—, deberíamos cultivar nuestros propios alimentos en la medida en que nos fuera posible; deberíamos prescindir del dinero, si pudiéramos, y adoptar el trueque o una moneda alternativa. Las comunidades locales que sean autosuficientes podrían ser capaces de sobrevivir por sí mismas, al margen de la corriente principal de la sociedad. Gradualmente este tipo de comunidades se multiplicaría, creando una sociedad a escala más humana y no perjudicial para el medio ambiente.

Este tipo de llamamientos biorregionalistas tienen algunos puntos de coincidencia con el municipalismo libertario, especialmente en sus objeciones a la economía competitiva, al consumo de bienes y a la creación de necesidades artificiales, así como en su deseo de reconstruir la sociedad siguiendo una línea más ecológica. Y ambos, el biorregionalismo y el municipalismo libertario, dan gran importancia a realzar el valor de las localidades, ambos exigen la descentralización de la sociedad.

Pero muchas de estas similitudes son superficiales. Aunque el municipalismo libertario intenta revigorar el nivel local, considera completamente insuficiente la autoconfianza local como principio a través del cual reconstruir la sociedad y nuestra relación con el entorno natural. Ninguna localidad, ni tan siquiera una que practique la democracia directa, puede bastarse por sí misma. Aunque podemos esforzarnos en descentralizar la producción, la autosuficiencia completa no sólo es imposible, sino indeseable. Todos los tipos de municipalidades son interdependientes entre sí, o deberían serlo, y tienen muchos asuntos en común. Las comunidades sueltas jamás deberían ser autónomas en su vida económica. Cualquier comunidad necesita muchos más recursos, más materias primas, de las que pueda obtener de sus propias tierras. La interdependencia económica es sencillamente un hecho; no es una consecuencia de la economía competitiva de mercado o del capitalismo, sino una consecuencia de la vida social como tal, como mínimo desde el neolítico. Incluso los agricultores y los obreros especializados son interdependientes: los agricultores dependen de minas, fábricas y forjas para la producción

de arados, azadas, palas, etc.; mientras los obreros especializados necesitan herramientas y materias primas que provienen de una gran variedad de fuentes.

El municipalismo libertario tampoco eliminaría muchas de las tecnologías de producción existentes. Tomemos por ejemplo la creencia popular ecomística de que la tecnología es la causa de la crisis ecológica. La mayoría de las tecnologías son moralmente neutrales (la energía nuclear de cualquier tipo es una excepción obvia); no son las tecnologías las que causan la destrucción ecológica sino los órdenes sociales, especialmente el capitalismo, que las usan con fines destructivos. La mayor parte de las tecnologías pueden ser usadas para fines que pueden ser nobles o mezquinos; son simplemente un reflejo de las consecuencias de las relaciones sociales en las que se encuentran enmarcadas.

Con toda seguridad, un objetivo noble por el que se usan hoy muchas tecnologías es la reducción o eliminación del trabajo. Aquellos que abogan por vivir sencillamente, usando sólo las tecnologías más simples, parecen no darse cuenta de que si una comunidad «simplificada» intentara producir todo lo que sus habitantes necesitan usando sólo herramientas hechas de forma artesanal y tecnologías agrícolas sencillas, sus días estarían llenos de trabajo deslomador, al estilo del que prevalecía antes de la revolución industrial. Este tipo de trabajo no sólo envejecía de forma prematura a la gente de la época preindustrial, especialmente a las mujeres, sino que también les dejaba poco tiempo para participar en la vida política.

Por lo tanto, si la gente ha de ser capaz de participar plenamente como ciudadanos en la vida política, tal y como se pretende, debe tener una base económica y tecnológica que le proporcione suficiente tiempo libre para hacerlo; de otro modo, las exigencias de la supervivencia y la seguridad personal en el ámbito privado prevalecerán sobre la participación política.

Afortunadamente, la creación de una sociedad descentralizada y ecológica no requeriría una vuelta al trabajo oneroso. La ecología social (conjunto de ideas de las que el municipalismo libertario es su dimensión política) reconoce que el

enorme crecimiento de las fuerzas productivas en los tiempos modernos ha convertido en dudoso el problema de la escasez material de la antigüedad. Hoy, la tecnología se ha desarrollado suficientemente como para hacer posible un gran aumento del tiempo libre, mediante la automatización de tareas que antes se hacían a través del trabajo humano. Por lo que se refiere a la producción, los medios fundamentales para la eliminación del trabajo monótono y penoso, para vivir con seguridad y confort, racional y ecológicamente, para fines sociales más allá de los meramente privados, están potencialmente al alcance de todos los pueblos del mundo.

En las sociedades actuales, desgraciadamente, esa promesa de fin de la escasez, de suficiencia de medios de vida y aumento del tiempo libre, no se ha visto cumplida, una vez más, no porque la tecnología sea mala, sino porque lo es el orden social que hace uso de ella. En la sociedad del presente, la automatización ha comportado con más frecuencia dificultades que tiempo libre: lo normal es que traiga consigo desempleo, que pone a la gente en situación de no poder ganarse la vida, o largas horas de trabajo en empleos mal pagados. Una sociedad ecológica, eliminando el orden social que crea ambos problemas, desarrollaría plenamente el potencial de la tecnología para crear una sociedad de la postescasez. Mantendría la mayor parte de la infraestructura tecnológica actual, incluyendo las plantas industriales automatizadas, y usaría la producción para satisfacer las necesidades básicas de la vida (estas plantas serían, como mínimo, reconvertidas para que se alimentaran de energías limpias y renovables en lugar de combustibles fósiles). Las máquinas producirían bienes suficientes para satisfacer las necesidades individuales y eliminar la mayor parte del trabajo oneroso, de forma que hombres y mujeres tendrían suficiente tiempo libre tanto para participar en la vida política como para disfrutar de una vida personal rica y llena de sentido.

Si la capacidad para terminar con la escasez material se ha conseguido parcialmente gracias al desarrollo de la producción, esta potencialidad debería acabar de cumplirse por completo realizando los cambios necesarios en el campo de

la distribución. Es decir, no debería ser un grupo el que se apropiara de los frutos de las fuerzas productivas y el que los pusiera al alcance del resto del mundo vendiéndoselos, tal y como ocurre hoy. Al contrario, los frutos de la producción deberían compartirse, deberían ser distribuidos de acuerdo con las necesidades de la gente, guiándose por una actitud de responsabilidad pública a la vez que por la razón.

Compartir implica la existencia de comunicación, tolerancia, ideas rejuvenecedoras, un horizonte social más amplio y fertilización intercultural —lo que también ayudaría a prevenir la aparición del chovinismo y del fanatismo. Pero en una sociedad ecológica, el hecho de compartir —una distribución equitativa— no sería sólo un principio moral. Para que la promesa de acabar con la escasez se cumpliera tendría que ser institucionalizada; tendría que adoptar una forma social concreta a través de un amplio principio de cooperación organizada.

Esta cooperación organizada emanaría de la interdependencia de las propias municipalidades democratizadas, especialmente por lo que se refiere a su vida económica, a las cuestiones ecológicas y a asuntos de derechos humanos. Es decir, las municipalidades democratizadas no serían tan sólo interdependientes, sino que institucionalizarían su interdependencia a través de la democracia directa.

Confederalismo

El principio amplio de organización política y social que puede institucionalizar la interdependencia, sin recurrir a un Estado, y conservar al mismo tiempo el poder de las asambleas municipales es el confederalismo.

Una confederación es una red en la que varias entidades políticas se asocian para formar un conjunto mayor. A pesar de que en el proceso de confederación se forma una entidad mayor, las entidades más pequeñas no se disuelven en ella ni desaparecen. Al contrario, mantienen su libertad e identidad y su soberanía incluso cuando se confederan.

En una sociedad ecológica, las municipalidades que han experimentado la democratización —es decir, aquellas cuyas cartas municipales han sido cambiadas para que las asambleas de ciudadanos tengan el poder político supremo dentro de la municipalidad— formarían confederaciones de base regional para dirigir asuntos transmunicipales o regionales. Estas confederaciones institucionalizarían la interdependencia inherente a las comunidades sin privarlas de su libertad y soberanía.

En lugar de un gobierno central, con una asamblea legislativa que vota para aprobar o rechazar leyes, una confederación acostumbra a verse encarnada en un congreso de delegados que coordina las políticas y prácticas de las comunidades miembros. En un gobierno municipalista libertario, las municipalidades darían forma a estas confederaciones enviando delegados. Estos delegados no serían representantes; es decir, su finalidad no sería establecer políticas o leyes en nombre de los supuestamente ignorantes miembros de su comunidad y de la forma que ellos imaginaran beneficiosa para los demás. En lugar de eso, los delegados serían nombrados por la gente de su asamblea municipal para llevar a cabo sus deseos.

Las funciones de los delegados consistirían en transmitir los deseos de la municipalidad a nivel federal. Junto con los otros delegados de la confederación, coordinarían políticas para alcanzar aquellos objetivos comunes que las diferentes comunidades miembros hubieran acordado, y decidirían sobre las diferencias que pudieran surgir entre ellas. Todos los delegados serían responsables ante las asambleas que los hayan elegido como representantes.

Confederaciones en la historia

Las estructuras confederales, debe remarcarse, no constituyen una novedad histórica. Al contrario, las primeras ciudades, al principio de la historia escrita, establecieron asociaciones confederales, como hicieron en las sociedades mediterráneas antiguas y en las europeas medievales. Al principio de los tiempos modernos las confederaciones adquirieron notable importancia como la mayor alternativa viable al Estado-nación, antes de que éste adquiriese el predominio que tiene hoy.

Cuando las ciudades se quisieron resistir a los abusos del Estado, lo hicieron frecuentemente uniéndose para formar confederaciones. En el capítulo 5 vimos varios ejemplos de ciudades que formaron ligas y confederaciones, pero dos casos importantes que todavía no se han mencionado son el de Suiza y el de Castilla, en España.

Hoy en día, Suiza parece una anomalía entre los relativamente más unitarios Estados-nación de Europa porque todavía es una confederación. Pero en los primeros tiempos, especialmente en la Europa central, las confederaciones eran la norma y los Estados la anomalía. En los siglos XIII y XIV abundaban las confederaciones, como las Ligas Renana y Suaba. Tan sólo Suiza mantuvo la mayor parte de esta antigua orientación confederal, mientras sus vecinos experimentaron una centralización para convertirse en Estados más modernos. Su estructura de gobierno es todavía relativamente descentralizada, constituida por veintidós cantones, que conservan todavía bastante autonomía respecto al nivel federal; por su parte, los

tres mil municipios tienen todavía alguna autonomía respecto a los cantones en los que se encuentran.

Pero Suiza, actualmente, tiene también muchas características de Estado (además de actitudes, instituciones y rasgos sociales que no son nada modélicos). El confederalismo suizo es mucho más interesante históricamente. De una forma sorprendente, en el territorio más al este del país, llamado antes Raetia por los romanos y que hoy es el cantón de Graubünden, las comunas suizas formaron confederaciones para asegurar el bienestar y la seguridad comunes.

A principios del siglo XVI, en Raetia coexistían tres ligas confederales (*Gotteshausbund*, *Oberbund* o *Grauer Bund* y *Zehngerichtenbund*). En 1524 estas tres ligas se aliaron para formar el Estado Libre de las Tres Ligas, que a pesar de su nombre de «Estado» era una confederación. La confederación del Estado Libre duró casi tres siglos, hasta que Napoleón la obligó a entrar en la Confederación Suiza en 1803.

Las tres ligas que la componían estaban formadas por comunas que eran extraordinariamente democráticas y libres. La soberanía final en el Estado Libre estaba depositada en las comunas, las cuales celebraban asambleas parecidas a las de las «asambleas municipales» y por referéndum apoyaban o se oponían a las propuestas concretas de actuación. Controlaban sus propios asuntos judiciales y económicos, así como la policía local y las fuerzas militares. Y funcionaban siguiendo una orientación comunista, utilizando los recursos locales de una forma que se aproximaba a la propiedad colectiva. Así, por ejemplo, gozaban del derecho de hacer pacer el ganado comunalmente. En una economía pastoril, el apacentamiento comunal como el que practicaban equivalía a invalidar la propiedad privada y negar la posesión privada de la tierra.

El único «gobierno» central en la confederación del Estado Libre era una comisión formada por las respectivas cabezas de cada una de las tres ligas y una asamblea electiva, que proponían conjuntamente los referéndums y llevaban a cabo la voluntad de las comunas. Los comisionados tenían el derecho a dirigir los asuntos externos y a prevenir que las ligas

componentes establecieran alianzas exteriores con otras por separado. Pero eran las propias comunas las que decidían sobre temas de guerra y paz así como sobre los asuntos domésticos.

De esta manera, el «gobierno» central no tenía casi poder, mientras que las comunas —es decir, los propios ciudadanos en asamblea— tenían mucho. En efecto, los comisionados eran sencillamente servidores del pueblo. Al final, perdieron en favor de las comunas incluso el poder de dirigir la diplomacia y realizar tratados. En general, la historia de Raetia en estos tres siglos es un testimonio notable de la capacidad de las comunidades con democracia directa de gobernarse a sí mismas en una unión confederal.¹

En la Castilla del siglo XVI el confederalismo formaba parte de una lucha revolucionaria. En el año 1520, el ayuntamiento de Toledo hizo un llamamiento a todas las ciudades representadas en las Cortes para establecer un frente común contra el gobierno real, que en su política de impuestos había introducido un cambio desfavorable para las ciudades. Ciudad tras ciudad, en Castilla se produjo una revuelta a gran escala. Las ciudades organizaron milicias civiles y democratizaron sus gobiernos municipales.

Se formó una junta nacional, el equivalente a un consejo confederal, con delegados de todas las ciudades de las Cortes, constituyendo un poder dual en oposición a la administración real. Reuniendo un ejército de ciudadanos y añadiéndoles soldados profesionales, esta junta comunera obtuvo victorias militares que a punto estuvieron de conseguir reemplazar el Estado monárquico por una confederación municipal.

Los objetivos concretos del movimiento comunero eran la democracia municipal y unas Cortes formadas por delegaciones de las ciudades que limitarían en gran medida la autoridad real. Los llamados artículos de Valladolid del movimiento reclamaban que los delegados a Cortes fueran escogidos con el consentimiento de las parroquias —es decir, por asambleas del pueblo— en lugar de por los ayuntamientos. Estos delegados, a su vez, estarían limitados por el mandato de sus electores y estarían obligados a seguir las instrucciones de sus ciudades de

origen. Se suponía que las Cortes se reunirían regularmente y tratarían sobre todos los asuntos conflictivos antes de concluir sus sesiones.²

Si estas peticiones se hubieran visto cumplidas, Castilla habría visto el surgimiento de una democracia local de base muy amplia, enraizada profundamente en los barrios de las ciudades y en los pueblos. Después de un duro conflicto, que incluyó el sitio de la ciudad de Toledo, el Estado se impuso a la confederación cuando el rey derrotó militarmente a los populares comuneros.

Organización confederal

En una sociedad ecológica, las asambleas municipales con democracia directa elegirían a sus delegados para que les sirvieran en un consejo confederal. Este consejo sería un congreso de delegados de las diferentes asambleas municipales. Como la comisión en el ejemplo suizo, el consejo tendría poco poder por sí mismo y simplemente llevaría a cabo la voluntad de las municipalidades.

Además, los delegados tendrían órdenes estrictas de votar de acuerdo con los deseos de sus municipalidades de origen, que les darían instrucciones rigurosas por escrito. No tendrían permiso para tomar decisiones políticas sin las instrucciones específicas de su municipalidad. Completamente responsables ante las asambleas de ciudadanos, los delegados podrían ser revocados en el caso de que violaran su mandato.

Más que tomar decisiones políticas por él mismo, el consejo confederal existiría principalmente con propósitos administrativos; es decir, con el propósito de coordinar y ejecutar las políticas formuladas por las asambleas.

Hacer política frente a administrar

Es fundamental para el municipalismo libertario la distinción entre el hecho de hacer política y la ejecución de esta política, entre hacer política y administrar.

A nivel municipal, los ciudadanos en sus asambleas democráticas harían política: deliberarían sobre las diferentes líneas de acción posibles ante un tema en particular y decidirían cuál seguir. Supongamos que una asamblea estuviera debatiendo si construir una carretera. Después de sopesar los pros y los contras de la construcción de la carretera, es posible que los ciudadanos votaran que era necesaria. Su decisión de construirla es un ejemplo de hacer política.

La carretera podría construirse por varias rutas diferentes. Los ingenieros de la comunidad trazarían proyectos para las diferentes posibilidades, resolviendo cualquier problema técnico que posiblemente surgiera en cada uno de ellos y presentando entonces estos proyectos a la asamblea. Allí, los ingenieros expondrían las alternativas ante los ciudadanos, explicándoles cada una de ellas claramente. Pocos de los ciudadanos de la comunidad sabrían realmente cómo construir una carretera, pero no sería necesario que tuvieran este tipo de conocimientos técnicos. Tan sólo sería necesario que entendieran las claras explicaciones y las diferencias entre los proyectos.

Más importante aún, los ingenieros no deberían ser quienes decidieran qué carretera construir (excepto en su condición de ciudadanos). Funcionarían simplemente como panel de expertos. Después de debatir las ventajas e inconvenientes de cada plan, serían los ciudadanos (incluyendo los expertos en su calidad de ciudadanos) quienes escogerían. Esta elección es otro ejemplo de lo que sería hacer política.

Finalmente, tendría que construirse la carretera. A diferencia de las otras partes del proceso, la construcción de la carretera sería estrictamente una responsabilidad administrativa: no necesitaría ninguna deliberación ni ninguna votación. Los constructores de la carretera ejecutarían la decisión tomada por la asamblea, construyéndola de acuerdo al proyecto escogido. Este proceso estrictamente técnico de ejecución es un ejemplo de administración que no implica hacer política.

En un gobierno municipalista libertario, igual que en el mundo actual, muchas decisiones requerirían que aquellos que las tomaran tuvieran en consideración una multitud de

factores difíciles y complejos. Pero tanto entonces como ahora, el conocimiento técnico no es usualmente necesario para tomar decisiones políticas. Pocos parlamentarios serían hoy capaces de diseñar una planta nuclear, ni tan sólo de explicar cómo funciona, pero esto no es óbice para que tomen decisiones políticas sobre el uso de la energía nuclear. En una sociedad municipalista libertaria, el conocimiento que se necesita estaría diseminado entre la ciudadanía tan ampliamente como fuera posible. Los temas técnicos deberían presentarse de forma clara y accesible, para que los ciudadanos comunes con una capacidad de comprensión razonable pudieran tomar decisiones políticas acerca de ellos. Garantizando que todos los temas políticos están dentro de la esfera de lo razonable, los ciudadanos capaces ayudarían a mantener una clara e institucionalizada distinción entre hacer política y administrar, haciendo factible de ese modo la democracia directa.

Karl Marx, en su análisis de la Comuna de París de 1871, perjudicó considerablemente a la teoría social radical cuando celebró el hecho de que los administradores de la Comuna tuvieran a la vez la delegación de hacer política y la de ejecutarla. De hecho, esta unión de las dos funciones fue en realidad un gran defecto de este órgano. Cuando los administradores toman también decisiones políticas, se colocan los cimientos para un Estado: una élite está en proceso de usurpar el poder de los ciudadanos para tomar decisiones.

Como ya vimos, en los primeros periodos de la colonia de la Bahía de Massachusetts, las juntas electas —que tenían que realizar tan sólo funciones administrativas— tomaban también en realidad decisiones políticas, atribuyéndose poderes que pertenecían legítimamente a las asambleas municipales. Cuando este tipo de cargos administrativos tienen licencia para funcionar fuera del escrutinio público, pueden tomar decisiones políticas de forma subrepticia y encubrirlas como asuntos administrativos o de carácter «práctico». Articulando y conservando la distinción entre las dos funciones se asegurará, tanto como es humanamente posible, que los administradores tomen sólo decisiones administrativas y no decisiones políticas.

Referéndums Confederales

En esta ciudad nueva, tal y como aquí se concibe, hacer política sería el privilegio exclusivo de las asambleas municipales de ciudadanos libres votando en democracia directa. Las funciones del consejo confederal serían puramente administrativas y de coordinación, llevando a cabo las políticas que las municipalidades hubieran adoptado.

Uno de los procesos que el consejo de la confederación coordinaría sería las votaciones en toda la confederación. Supongamos otra vez que una comunidad miembro de la confederación estuviera causando daños ecológicos (vertiendo sus aguas residuales al río) o violando los derechos humanos (excluyendo a la gente de color). Una o más de las comunidades miembro podrían proponer que todas las municipalidades votaran sobre si esa comunidad podía continuar con su práctica. El consejo de la confederación coordinaría un referéndum confederal en el que, si así lo decidieran, las municipalidades podrían votar que esa comunidad en concreto abandonara su práctica.

La votación, por mayoría, se contaría por el voto popular, no por jurisdicción municipal: es decir, cada delegado al consejo confederal llevaría el número de votos afirmativos y negativos de su municipalidad. El total de votos de todos los ciudadanos de todas las municipalidades de la confederación se sumarían para determinar el resultado final.

Este tipo de proceso no representaría una negación de la democracia, sino la afirmación de un acuerdo compartido por la mayoría de ciudadanos de la confederación de que la integridad ecológica de una región o los derechos humanos deben ser respetados. No sería el consejo confederal el que tomaría esta decisión, sino la mayoría acumulada de todos los ciudadanos en todas las asambleas, concebida globalmente como una gran comunidad que expresa su deseo a través de la confederación.

En muchos casos, el referéndum no necesitaría de una pregunta a la que responder si o no. En los referéndums actuales llevados a cabo por y para el Estado-nación, la gente tiene opciones muy limitadas: puede votar sí o no en un referéndum tal y como haya sido formulado de antemano.

Pero en la confederación de municipalidades es posible que una asamblea decida, durante su debate y deliberación, que no le gusta ninguna de las opciones y prefiera formular la suya propia. En este caso, las municipalidades confederadas podrían escoger libremente entre una gama de opciones presentadas, en lugar de votar si aceptan o rechazan una concreta.

La supremacía de la asamblea

Del mismo modo que las municipalidades tendrían el poder de impedir a una municipalidad concreta infligir daño moral o físico a sus propios miembros o a otros pueblos o ciudades, tendrían también el poder final dentro de la confederación. Serían ellas, de forma colectiva, las únicas soberanas para determinar la política .

El principio de la soberanía de la asamblea es lo que diferencia la propuesta del municipalismo libertario del estatismo. Un partido radical, anticapitalista, que tomara el aparato ya existente del Estado-nación, pero luego sólo se limitara a reconstruir otro Estado, podría perfectamente abolir la propiedad privada y asumir los medios de producción, pero este tipo de Estado no constituiría una democracia directa. Sin duda crecería su poder sobre la gente y, si la experiencia reciente sirve de referencia, lo abarcaría todo, reforzando su poder como Estado con el poder económico. Desarrollaría sin duda una gran burocracia para administrar su control global. Sea cual sea su nivel de éxito en la restricción del capitalismo, esta trayectoria estatista ha demostrado ser desastrosa.

Una confederación de municipios, en cambio, formada conscientemente para dar cabida a las interdependencias, estaría basada en la plena responsabilidad de los delegados confederales, en el derecho a destituir y confirmar mandatos. Como tal, la confederación uniría la toma de decisiones democrática municipal con la administración transmunicipal. Más significativamente, la confederación de municipalidades podría cumplir con el viejo sueño de los movimientos revolucionarios pasados de alcanzar «la Comuna de comunas».

Notas

1. Para un magnífico relato de esta historia, véase Benjamin Barber, *The Death of Comunal Liberty: A History of Freedom in a Swiss Mountain Canton* (Princeton University Press, 1974).
2. Véase Manuel Castells, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements* (University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1983), cap. 2.

Una economía municipalizada

El movimiento para crear una sociedad municipalista libertaria se enfrentará con muchos adversarios sociales a medida que crezca y se propague a zonas más amplias. Uno de estos adversarios es, por supuesto, el Estado-nación, esa estructura de poder coactiva que sustituye la democracia directa por un sistema de élites y masas, y que tiene aún el descaro de calificarse a sí misma de democrática. Otro enemigo es la urbanización, esa deformación de la ciudad que destruye además el ámbito político reemplazando la ciudad y la comunidad por la megalópolis. Otro enemigo más es la jerarquía, las diferentes divisiones institucionalizadas de la humanidad según género, raza, estirpe, edad y posición, donde un grupo está dotado del derecho a dominar a los demás, recurriendo frecuentemente a una mítica superioridad biológica como justificación.

Pero quizá el enemigo más peligroso e intratable al que debe enfrentarse el movimiento para un cambio fundamental es enteramente de otra clase. Este enemigo es el capitalismo en sí mismo y la devastación social que ha producido en las sociedades humanas de todo el mundo.

En la actualidad, a mucha gente le parecerá incongruente hablar del capitalismo como algo opuesto a un buen nivel de vida, y mucho más referirse a él como causa de devastación. Después de todo, al final de la guerra fría, la caída de la Unión Soviética demostró supuestamente que cualquier búsqueda de una alternativa socialista o comunista al capitalismo era un camino peligroso, que conduciría de forma inevitable al totalitarismo y a la ruina del medio ambiente. De la lucha histórica entre el mercado «libre» y sus enemigos, según esta opinión, el capitalismo ha salido triunfante; por consiguiente, el capitalismo es moralmente correcto.

Esta actitud es en sí misma una muestra del alcance del problema al que se enfrenta el movimiento municipalista libertario. El capitalismo se percibe hoy cada vez más, tal y como Marx temió que sería, como sinónimo de «la economía»; es decir, como el tipo de economía que mejor se aviene con la naturaleza humana, tan natural a la actividad humana como comer y respirar, porque pone de manifiesto un impulso humano, supuestamente «natural», a crecer, competir y ganar. Tan contundente ha sido para muchas mentes la victoria del capitalismo sobre todas las alternativas, que los defensores del mercado ya no se sienten obligados por más tiempo a inventar discursos en su defensa, tal y como, por ejemplo, hicieron los darwinistas sociales en la generación anterior. Para el capitalismo es evidente que él mismo es el orden económico «natural» y, aplicando esta lógica, lo mismo sucede con su integridad ética.

Sin embargo, un sistema difícilmente es ético cuando permite a unos pocos vivir con el mayor de los privilegios y comodidades gracias a la explotación del trabajo de otros. Difícilmente es ético si necesita que estos otros, junto con sus cónyuges, trabajen cada vez más horas a cambio de una remuneración siempre menor. Difícilmente es ético si exige que todos trabajen cada día para su sustento y luego fracasa a la hora de crear empleo para todos —o lo hace accesible sobre todo para aquellos que están dispuestos a hacerlo por salarios inadecuados. (Los ecologistas sociales sostendrían que el propio sistema de salarios, por no hablar de la reducción de los seres humanos a meros trabajadores, es inmoral.) Además, una sociedad difícilmente es ética si hace de la alimentación, la vivienda y la sanidad privilegios de la riqueza en lugar de prerrogativas de los miembros de la comunidad. Difícilmente es ética si reduce las aspiraciones de la vida a la mera supervivencia en lugar de alentar el sentido y la sensibilidad individuales y la consecución de libertades sociales positivas. No obstante, estas condiciones inmorales son las secuelas del capitalismo incluso en los países hoy más ricos, y no digamos ya en los más pobres.

Sin duda, el mercado existía ya en épocas anteriores de la historia de Occidente, pero en esos tiempos era dispar y marginal,

consistía en bolsas de comercio dispersas en los intersticios de una sociedad cuyos valores y tradiciones, por otro lado, eran en su mayor parte no economicistas en cualquier sentido moderno. Sin duda, en las sociedades precapitalistas los trabajadores eran explotados; como hemos visto, antes de la llegada de tecnologías productivas más sofisticadas, no sólo existía el trabajo duro, sino que por lo general era muy pesado. Las tiranías feudales y eclesiásticas aplastaban, también, el espíritu humano.

A pesar de todo, incluso las formas de vida feudales y de la antigüedad tenían por base integral tradiciones y costumbres comunales que enriquecían la vida y podían proporcionar a los individuos un cierto sustento físico y emocional. Aun cuando la gente estuviera ocupada en una actividad ardua, su trabajo no estaba reducido a un artículo o a una capacidad que tenía simplemente un valor de intercambio; ni su entorno estaba estructurado en términos de comprar y vender. El mercado y sus valores, además, estaban aislados en el interior de áreas limitadas de la vida social. Las buenas costumbres precapitalistas de ayuda mutua y responsabilidad moral brindaban refugio de la permuta y el trueque y, cuando era preciso, un cierto grado de resistencia en su contra. Incluso tan recientemente como a mediados del siglo veinte, el capitalismo era tan sólo un componente —a pesar de que fuera uno básico— de muchas relaciones sociales en Europa y Norteamérica; era posible encontrar todavía un refugio en las formaciones sociales y políticas precapitalistas, incluyendo una vida comunitaria que esencialmente mantenía ocupaciones y costumbres que no formaban parte del mercado.

Pero hoy el capitalismo está penetrando y colonizando incluso estas áreas de la sociedad antes fuera del mercado. Hoy la gente es valorada esencialmente por su participación en el sistema capitalista, es decir, por su productividad económica y su poder adquisitivo, más que por su aportación a la civilización o por su servicio a la comunidad, o incluso por su honradez moral. Las relaciones mercantiles, la competencia y el lucro como valor se están infiltrando a través de todos los poros de la sociedad en

las relaciones familiares, educativas, personales e incluso espirituales, dando como resultado no sólo una economía capitalista sino también una sociedad capitalista. Allí donde los artículos de consumo son tan omnipresentes, el capitalismo puede percibirse perfectamente como algo «natural».

No es un accidente que la mercantilización haya arraigado tan profundamente y sea tan omnipresente. El sistema capitalista se ha extendido porque está organizado conforme a una ley de «crecimiento o muerte», un imperativo de competencia y expansión que obliga a las empresas a rivalizar por la consecución de beneficios cada vez mayores. La mercantilización de cada vez más aspectos de la vida, que ha alcanzado en nuestros días unas proporciones extraordinarias, es tan sólo un resultado de este proceso competitivo. La economía de mercado está entrelazando la vida económica de una manera cada vez más estrecha en términos globales, buscando mano de obra barata y gobiernos autoritarios amigos, dispuestos a disciplinar el proceso laboral, con la intención de generar cada vez más beneficios para los propietarios del capital. Lejos de contener la expansión capitalista, los Estados-nación facilitan sus operaciones, llevando a cabo sus deseos y atendiendo a sus imperativos. Conducido por esta dinámica de «crece o muere», el capitalismo está separando las sociedades humanas y el medio natural, convirtiendo a las personas en trabajadores desgraciados y la tierra en un desierto, volviendo el planeta cada vez menos acogedor para las formas de vida complejas.

Las cooperativas

Aterrados por esta tendencia, actualmente muchos libertarios y personas ecológicamente sensibilizadas se muestran partidarios de acabar con las grandes empresas y reemplazarlas por unas unidades económicas alternativas más pequeñas. Su propósito es, comprensiblemente, reducir la escala de la vida económica y disminuir el peaje que este tipo de empresas agresivas cobran sobre la gente y el medio ambiente. El tipo de unidades alternativas que propugnan varía, pero por lo

general es algún tipo de empresa de propiedad y funcionamiento colectivos. Puede ser una cooperativa de productores u otro tipo de empresa controlada por los trabajadores, como las empresas colectivizadas y autogestionadas propugnadas por los anarcosindicalistas. O puede ser una cooperativa de compradores, como una cooperativa de alimentación, tal y como propugnan muchos ecologistas. Pero cualquiera que sea la forma concreta que tome, aquellos que lo proponen lo hacen con la intención de crear una sociedad cooperativa alternativa, de volver a reducir la vida económica a una escala humana, depositándola directamente en manos de los hombres y mujeres que se encuentran vitalmente preocupados por ella.

Desafortunadamente, el mercado competitivo hace difícil que cualquiera de estas unidades económicas alternativas permanezca como alternativas durante mucho tiempo. Durante ciento setenta y tantos años, desde que se hicieron los primeros ensayos de cooperativas socialistas en Europa, las empresas cooperativas se han visto obligadas a adaptarse a los dictados del mercado, independientemente de las intenciones de sus fundadores y defensores.

Este proceso de adaptación ha seguido un modelo bastante estándar. Primero, una cooperativa se ve atrapada en la red de contratos y gestiones típica de todas las empresas. Se encuentran entonces con que sus competidores, de carácter estrictamente comercial, ofrecen los mismos productos que ellos pero a precios más bajos. Como cualquier empresa, la cooperativa comprueba que si quiere mantenerse en el negocio, debe competir bajando sus precios para captar clientes. Una forma de reducir precios es crecer en tamaño, para sacar provecho del ahorro de costes. De esa manera, el crecimiento se convierte en algo necesario para la cooperativa: es decir, debe también «crecer o morir».

En poco tiempo, incluso la cooperativa más motivada se encuentra con que debe absorber a sus competidores o malvender sus productos o cerrar. Al final, si quiere sobrevivir, tendrá que buscar los beneficios a costa de sacrificar valores humanos (a pesar de que hacer declaración de defensa de los

valores humanos puede ser una estrategia de mercado efectiva). Gradualmente, los imperativos de la competencia reconducirán la cooperativa hacia una empresa capitalista, a pesar de ser de propiedad y dirección colectiva. Esta tendencia tuvo lugar incluso bajo las circunstancias revolucionarias de España en 1936, cuando las empresas de las que se habían hecho cargo los obreros sindicalistas con propósitos idealistas terminaron compitiendo unas con otras por las materias primas y los recursos, y pasaron a ser controladas por burocracias sindicales o por el Estado.*

De esta forma incluso los ensayos cooperativistas mejor intencionados acaban cayendo, lamentablemente, en el codicioso abrazo del capitalismo. De las que han durado más de dos o tres años, la gran mayoría se han transformado, bajo la presión de la competencia, en negocios corrientes o bien han sucumbido víctimas de las fuerzas del mercado regulado por la competencia. Lo que decididamente no han hecho es convertirse en más democráticas, ni mucho menos han supuesto una amenaza para el sistema capitalista. Incluso la célebre cooperativa de Mondragón, en Euskadi, se está adaptando a los imperativos del mercado.

A pesar de su pobre historial como fuerza para el cambio social, las cooperativas poseen todavía atractivo para muchas personas bien intencionadas, que continúan contemplándolas como una alternativa viable al capitalismo. Aunque indiscutiblemente la cooperación es una parte indispensable de la solución, las cooperativas por sí solas son insuficientes para desafiar al sistema capitalista.

La propiedad pública

Cualquier unidad económica de propiedad privada, tanto si está gestionada de forma cooperativa o por directivos, tanto si es propiedad de los trabajadores como si es propiedad de

* M. Bookchin explica estos hechos con más profundidad en la entrevista al final del libro.

accionistas, no es tan sólo susceptible de asimilación por el sistema capitalista, sino que con el tiempo será asimilada sin duda alguna, tanto si a sus integrantes les gusta como si no. Mientras exista el capitalismo la competencia exigirá siempre a las empresas buscar costes menores (incluido el coste del trabajo), **mayores mercados y ventajas** sobre los competidores para maximizar sus beneficios. Tenderán todavía más a valorar a los seres humanos por sus niveles de productividad y consumo antes que por cualquier otro criterio.

Si vamos a crear una sociedad alternativa y cooperativa, la búsqueda del beneficio debe ser contenida o, mejor aún, eliminada. Dado que las unidades económicas son incapaces de refrenar la búsqueda de su propio beneficio por sí solas, deben supeditarse al control externo. De esa manera, una unidad económica alternativa que se forme para evitar la asimilación debe existir en un contexto social que restrinja externamente la búsqueda de beneficios. Debe estar enclavada en una comunidad mayor que tenga el poder de frenar no sólo la búsqueda de beneficios de una empresa concreta, sino de controlar la vida económica en general.

Ningún contexto social en el que se tolere la existencia del capitalismo restringirá con éxito la búsqueda de beneficios. Los imperativos expansionistas del capitalismo intentarán siempre subvertir los controles externos, siempre competirán, siempre presionarán para la expansión. El hecho es que, sobre la base del análisis anterior, la única solución es eliminar el capitalismo. El sistema actual debe ser reemplazado por un sistema que tenga tanto el deseo como la capacidad de restringir o eliminar la búsqueda de beneficios en favor de los valores, prácticas e instituciones humanistas.

Este tipo de sociedad debe «poseer» en ella misma las unidades económicas. Es decir, debe ser una sociedad en la que la propiedad socialmente significativa —los medios de producción— esté bajo control público o, en la medida en que la propiedad todavía exista, sea propiedad pública. El concepto de propiedad pública no es popular actualmente. Su historia reciente ha sido absolutamente funesta, de forma muy notable

en la antigua Unión Soviética. Pero en ese caso y en otros similares en los cuales la propiedad ha sido nacionalizada, «propiedad pública» es un nombre inapropiado. «Propiedad pública» a través de la nacionalización significa propiedad del Estado-nación. A pesar de que la expresión «propiedad pública» significa propiedad del pueblo, la propiedad del Estado no es una propiedad pública porque el Estado, como hemos visto, es una estructura de élite colocada sobre el pueblo; no es el pueblo en sí mismo. La «propiedad pública» en el sentido de nacionalización de la propiedad no da al pueblo control sobre la vida económica; tan sólo fortalece el poder del Estado con poder económico.

El Estado soviético, por ejemplo, se hizo cargo de los medios de producción y los utilizó como medio para incrementar su poder, pero dejó intactas las estructuras jerárquicas de autoridad. La mayor parte de la gente tenía muy poco o ningún poder para tomar decisiones sobre su propia vida económica. Llamar a este tipo de nacionalización «propiedad pública» es tan confuso, y por supuesto tan fraudulento, como llamar «política» al arte de gobernar o llamar democracia a una república burguesa. La propiedad pública real sería la propiedad del pueblo en sí mismo, en sus comunidades, no del Estado.

La municipalización de la economía

El municipalismo libertario propone una forma de propiedad pública que es realmente pública. La política económica que plantea como alternativa no se basa ni en la propiedad privada ni en la dispersión en pequeños colectivos ni en la nacionalización, sino más bien en la municipalización, es decir, en ponerla bajo la «propiedad» y el control de la comunidad.

Esta *municipalización de la economía* significa la «propiedad» y la dirección de la economía por los ciudadanos de la comunidad. La propiedad, incluyendo tanto la tierra como las industrias, ya no sería gestionada privadamente, sino que sería puesta bajo el completo control de los ciudadanos en sus asambleas. Los ciudadanos se convertirían en los «propietarios»

colectivos de los recursos económicos de su comunidad y formularían y aprobarían la política económica para la comunidad. Serían ellos, y no los burócratas o los capitalistas, los que tomarían las decisiones respecto a la vida económica.

Los ciudadanos tomarían estas decisiones independientemente de su profesión y lugar de trabajo, puesto que, a fin de cuentas, las decisiones a tomar afectan a la totalidad de la vida económica de la comunidad. Aquellos que trabajaran en una fábrica participarían formulando políticas no tan sólo para esa fábrica, sino también para las otras —e igualmente para las granjas. Participarían en la toma de decisiones no como obreros, campesinos, técnicos, ingenieros o profesionales, sino como ciudadanos. Las decisiones que tomaran estarían guiadas por las necesidades de su comunidad como conjunto, no por las de una empresa, profesión o sector comercial concreto; servirían a los intereses de la comunidad.

Durante mucho tiempo, en la historia del pensamiento político se ha sobreentendido que ni la democracia ni la libertad política pueden existir en una sociedad donde hay enormes desigualdades de riqueza y de ganancias. Aristóteles sabía, como sabía Thomas Jefferson, que el gobierno popular no podría sostenerse allá donde los recursos estuvieran distribuidos de forma muy desigual. Sin un firme igualitarismo económico, cualquier tipo de democracia sería muy probablemente efímera, dando lugar más tarde o más temprano a la oligarquía o al despotismo.

Jefferson previó que una igualdad de condición universal y generalizada sería necesaria para que incluso la república norteamericana pudiera perdurar. Sin embargo, no mucho tiempo después de su muerte, la relativa igualdad económica de su tiempo había ya empezado a ceder a las concentraciones de poder económico privado. En la actualidad, las desigualdades de riqueza y de renta en los Estados Unidos son tan grandes que incluso el futuro de la mascarada «democrática» a nivel nacional está siendo cuestionado, por no hablar de la realidad potencial de la democracia a nivel municipal. La desigualdad económica amenaza con mofarse del ideal ateniense del ciudadano políticamente soberano que puede dar una opinión

razonable en los asuntos públicos porque él o ella están materialmente libres de necesidades y de clientelismo.

En una sociedad anarquista racional, la desigualdad económica se eliminaría devolviendo la riqueza, la propiedad privada y los medios de producción a la municipalidad. A través de la municipalización de la economía, la riqueza de las clases propietarias sería expropiada por la gente corriente y depositada en manos de la comunidad para ser usada en beneficio de todos.

La vida económica como tal sería absorbida por la comunidad y puesta bajo el control del ámbito político, que asumiría la toma de decisiones económicas como una parte de los asuntos públicos, responsabilidad de la asamblea. Ni las fábricas ni la tierra podrían convertirse nunca más en unidades separadas, competitivas, con sus propios intereses.

Las decisiones de la asamblea, debe suponerse, estarían guiadas por pautas racionales y ecológicas. Por supuesto, la economía se convertiría en una economía ética. Los conceptos clásicos de límite y equilibrio reemplazarían el imperativo capitalista de expansión y competencia en busca del beneficio. La comunidad valoraría a las personas por sus aportaciones positivas a la vida comunitaria, no por su nivel de producción o consumo. Actuando a través de sus asambleas, los ciudadanos impedirían consciente y deliberadamente a las organizaciones económicas seguir los imperativos capitalistas de búsqueda del beneficio en lugar de los principios éticos de cooperación y distribución.

La asamblea tomaría decisiones no sólo sobre la producción sino también sobre la distribución de los medios de vida materiales, satisfaciendo la promesa de poner fin a la escasez. El «cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades» —la reclamación de todos los movimientos comunistas del siglo XIX— se convertiría en una práctica real, una responsabilidad institucionalizada del ámbito político. Cada uno en la comunidad tendría acceso a los medios de vida, independientemente del trabajo que él o ella fuera capaz de realizar; la comunidad vería que existe entre todos los ciudadanos una igualdad económica a grandes rasgos, basada en criterios de necesidad definidos sobre una base ética y racional.

A nivel geográfico más amplio, la vida económica sería controlada por la confederación de municipios. Los bienes expropiados a las clases propietarias serían redistribuidos no sólo dentro de cada municipio, sino entre todos los municipios de la región. A nivel confederal, cada municipio compartiría sus recursos con los demás, y se tomarían decisiones sobre producción y distribución. Si un municipio intentase sacar provecho a costa de otros, el resto de municipios confederados tendrían derecho a impedirselo. Tendría lugar una profunda politización de la economía que acabaría extendiendo la ética económica a una amplia escala regional.

Poder dual

El «sentimiento de poder» es una sensación muy ambicionada: se encuentra detrás de muchos grupos religiosos, psicoterapéuticos e, incluso, en algunas ocasiones, de los grupos políticos de hoy. Tras participar en determinadas actividades, es posible que los miembros de un grupo adviertan con entusiasmo que éstos les han hecho «sentirse con poder». Los integrantes de un grupo espiritual, por ejemplo, pueden decir que se «sienten con poder» después de participar en una ceremonia religiosa. Las personas que acuden a grupos terapéuticos después de hablar en el grupo sobre sus adicciones, se «sienten con poder». Los miembros de un grupo pueden «sentirse con poder» después de poner de manifiesto su rabia en alguna acción de protesta. Incluso los individuos que utilizan las panaceas de la autoayuda espiritual se «sentirán con poder» después de salmodiarse «afirmaciones» a sí mismos o después de recostarse, cerrando los ojos, y soñar despiertos mediante ejercicios de «fantasía guiada».

El poder, sin embargo, no puede obtenerse soñando despiertos ni por medio de rituales, ni siquiera a través de acciones directas cuyo objetivo está limitado simplemente a protestar. Se puede conseguir una sensación placentera con tales prácticas, o incluso un aparente «sentimiento» de poder, pero seguro que no se obtendrá poder social o político real.

El poder no es simplemente un sentimiento espiritual o psicológico. Es una realidad social sólida y tangible y debe ser concebida como tal; la fuerza y la violencia ejercidas hoy por los Estados-nación y por las grandes corporaciones son precisamente los fundamentos del poder institucional, con el respaldo de la policía, los tribunales y los ejércitos. Ignorar la base real del poder es decir adiós a la realidad y derivar hacia un nirvana etéreo o psicológico.

Tampoco Michel Foucault ha hecho un servicio a lo que queda de la izquierda en nuestro tiempo presentando el poder como un fenómeno que penetra por todas partes y que, como consecuencia, es intrínsecamente perverso y por lo tanto antagónico a cualquier tipo de libertad. Tal razonamiento conduce a la conclusión de que un movimiento libertario de izquierda debe luchar para eliminar no sólo el Estado, el capitalismo y la jerarquía, sino también el poder como tal.

Pero el poder nunca puede ser eliminado. Unos pocos siempre poseerán poder en alguna institución, tanto si es un dictador en un Estado fascista o ciudadanos libres en asambleas democráticas. La adquisición de poder —poder popular—, lejos de ser antagónica a la libertad, es una condición previa para la libertad. La política es el arte de obtener y usar el poder con el propósito de crear libertad, especialmente, en la democracia directa de asambleas municipales confederadas.

Para la gente corriente es crucial unirse para recuperar el poder social colectivo, porque el poder que no está en manos de la gente corriente se entrega al Estado. Por ello, si la gente ha de recobrar poder, debe hacerlo arrebatándoselo al Estado. No es posible el vacío institucional: el poder estará en manos o de los unos o del otro. En la actualidad, la gran mayoría de la gente en el mundo carece precisamente de lo que más necesita para dirigir sus asuntos de modo satisfactorio: poder. La circunstancia más importante en relación al poder, por lo tanto, no es si existe o no, sino quién lo tiene. Para una política municipalista libertaria, este hecho significa que así como el Estado-nación históricamente obtuvo poder a expensas de la independencia y libertad municipal, cualquier poder que las nuevas municipalidades confederadas ganen para sí mismas lo obtendrán a expensas del Estado-nación. Es decir, o las municipalidades confederadas aumentarán su propio poder reduciendo el del Estado-nación, o bien el Estado-nación mantendrá e incrementará el suyo propio reduciendo el de las municipalidades confederadas.

Más a largo plazo, cuando el movimiento para el cambio crezca, más y más municipalidades se democratizarán por sí

mismas y formarán confederaciones. A la larga, al llegar a cierto punto, cuando un número considerable de municipalidades hayan sido democratizadas y confederadas, su poder compartido constituirá una amenaza para el Estado.

La estructura de poder existente difícilmente tolerará la existencia de una confederación de municipalidades confederadas que haya creado una política democrática, una ciudadanía con poder y una economía municipalizada. El Estado maniobrará contra la nueva democracia en defensa del capitalismo y de su propio poder. El movimiento se encontrará a merced del Estado si fracasa en la creación de una guardia ciudadana para proteger y defender el poder popular concreto que haya llegado a encarnar. Por supuesto, si el movimiento ha de constituir una oposición seria al Estado, debe trabajar para despojar al Estado de su atributo más importante: el monopolio de la fuerza armada.

A pesar de la actual popularidad de las milicias entre los grupos de la extrema derecha en los Estados Unidos, la derecha no posee la exclusiva en la tradición de la milicia. Durante un siglo y medio, el movimiento socialista internacional reconocía la necesidad de armar al pueblo o de una milicia de ciudadanos. Desde la primera, cada internacional socialista reclamaba que el ejército y la policía fueran sustituidos por una milicia. Los movimientos anarquista y sindicalista creyeron una vez, también, que un pueblo armado era una condición *sine qua non* para una sociedad libre.

Ninguna posición radical coherente hoy día puede renunciar a la exigencia de un pueblo armado sin con ello, en realidad, hacer posible la continuidad de la existencia del Estado. El municipalismo libertario, como parte de la tradición socialista y anarquista, exige de esta manera la formación final de una milicia cívica, o guardia ciudadana, para reemplazar a la policía y al ejército. Esta milicia ciudadana estaría bajo el estricto control de las asambleas de ciudadanos. Sería en sí misma una institución democrática, con oficiales elegidos.

Cuanto más grandes y más numerosas se hagan las confederaciones municipales, mayor será su poder latente, y mayor

será su potencial para constituir un contrapoder al Estado-nación. Cuando se den cuenta de este potencial, la tensión entre ellas y el Estado crecerá. Los ciudadanos en las confederaciones deben aceptar claramente que esta tensión es deseable y, por supuesto, que sus municipalidades confederadas constituyen un contrapoder potencial respecto al Estado. Deben aceptar que, en esencia, están resucitando el largo conflicto histórico entre la municipalidad y el Estado, y que su confederación no puede vivir en armonía con él.

De hecho, la confederación de municipios podría, con el tiempo, lograr el poder suficiente como para constituir un *poder dual* que, al final, podría reivindicar el poder completo para el pueblo. Si este momento se llega a producir, las condiciones sociales y políticas serán probablemente muy inestables. Más pronto que tarde, se tendrá que dilucidar, muy probablemente en un enfrentamiento, la cuestión de quién tendrá el poder: las confederaciones municipales o el Estado. Es decir, el poder tendrá que ir a parar a la gente y sus comunidades, o bien permanecerá con el Estado y los profesionales del arte de gobernar.

En último término, las confederaciones intentarán probablemente de forma militante sustituir al Estado con sus propias estructuras. En ese momento, es de esperar que el movimiento municipalista libertario haya «vaciado» institucionalmente el propio poder del Estado, atrayendo a una mayoría de la gente a sus nuevas estructuras municipales y confederales. Si la autoridad del Estado puede ser deslegitimada a los ojos de la mayor parte de la gente, entonces podrá ser eliminada, en el mejor de los casos, con un mínimo de dificultades.

En 1789 en París, y en San Petersburgo en febrero de 1917, la autoridad del Estado se derrumbó ante una confrontación revolucionaria. Tan desnudas de poder estaban las aparentemente todopoderosas monarquías rusa y francesa que simplemente se desmoronaron cuando fueron desafiadas por los revolucionarios. Resultó crucial, en ambos casos, que el ejército —comúnmente soldados de reemplazo— se pasara al movimiento revolucionario. Lo que sucedió en el pasado puede

volver a suceder, especialmente cuando un eficaz, consciente y motivado movimiento revolucionario esté conduciendo el proceso hacia ese objetivo.

Fomentando la tensión

Durante el periodo en que el poder dual se esté forjando, la tensión entre las confederaciones y el Estado-nación no debe ser ni ocultada ni relajada. Al contrario, el movimiento municipalista libertario debe fomentar esta tensión dejando clara su oposición al Estado, y debe intensificarla y agudizarla allí donde pueda (sin aventurarse ni precipitarse, por supuesto). Sólo de esta forma puede la confederación municipal convertirse en un contrapoder en lugar de en un partido político parlamentario u otro ente orientado hacia el Estado.

A pesar de la importancia de mantener la tensión confederación-Estado, no obstante, es posible que algunos miembros del movimiento pierdan de vista la necesidad de perpetuar su estatus de oposición. Siempre debe esperarse que individuos o grupos del orden social existente intenten comprometer al movimiento o captar a miembros clave ofreciéndoles gratificaciones a corto plazo, tales como un cargo remunerado en la estructura de poder existente, con la intención de reorientar el movimiento hacia las líneas estatistas y, de esta manera, desvirtuarlo. Es posible que algunos integrantes del movimiento más predispuestos encuentren la tentación demasiado atractiva como para resistirse y que lo traicionen.

Algunos pueden traicionarlo por interés personal, pero puede que otros lo hagan inconscientemente, por una bien intencionada pero equivocada convicción de que su proceder ampliará la base del movimiento. Es fácil prever como funciona esta manera de pensar: muchos Estados-nación hoy, por ejemplo, contienen dentro de sí una multiplicidad de unidades gubernamentales intermedias, como provincias en Canadá, estados en los Estados Unidos y *länder* en Alemania. Dado que estas unidades intermedias detentan varios poderes por sí mismas frente al Estado-nación, algunos miembros municipalistas

libertarios pueden erróneamente pensar que representan un tipo de poder descentralizado o local por derecho propio, y que los ciudadanos poseen, en ellos, un cierto grado de autoridad local.

Puede que se imaginen que aun cuando no están gobernadas por el pueblo, estas unidades intermedias representan a pesar de todo un nivel de gobierno local y potencialmente descentralizado. Es posible que, muy ingenuamente, argumenten entre sus compañeros que el movimiento debe presentar candidatos no tan sólo para los cargos municipales, sino también para los cargos a estos niveles intermedios. Tales argumentos pueden ser persuasivos: al fin y al cabo, los candidatos que se presentan a cargos más «altos» pueden llegar a más gente, especialmente a través de los medios de comunicación de masas.

Si el movimiento municipalista libertario desea mantener su identidad así como su integridad debe, sin embargo, evitar las campañas para este tipo de cargos. Provincias, estados y *länder* no son instituciones populares; son pequeños Estados-nación por derecho propio, organizados en torno a instituciones represivas estatistas, que funcionan ante todo como canales para el poder del Estado centralizado y para la aplicación de sus directrices. Cuando la confederación de municipalidades surja como poder dual, estas unidades se opondrán a ella y se alinearán con el Estado.

Todos los cargos más allá del nivel municipal son, por lo tanto, instrumentos del Estado, y hacer campaña para obtenerlos relajaría y ocultaría la propia tensión con el Estado que el movimiento está intentando fomentar. Difuminando la diferencia entre la municipalidad y el Estado, este tipo de campañas serían contraproducentes para los esfuerzos educativos del movimiento y obstaculizarían sus objetivos radicales.

Campañas para los cargos estatales

Si la historia, desde los tiempos antiguos hasta la actualidad, ha demostrado algo, es el hecho indiscutible de que el poder del

Estado es corruptor: que una persona que asume un cargo en el Estado es, inevitablemente, transformada por el propio cargo en una criatura del Estado, a pesar de sus intenciones idealistas.

A finales de los 70 y principios de los 80 los movimientos verdes que surgieron en diferentes partes del mundo tenían una orientación política descentralizadora. Llevados por el idealismo encendido de su existencia redescubierta, defendían apasionadamente principios de democracia y gobierno local. Muchos partidos verdes europeos obtuvieron la suficiente popularidad inicial como para conseguir catapultar a alguno de sus miembros hacia cargos electorales —no tan sólo provinciales o de *länder*, sino incluso a cargos federales o nacionales. Pronto muchos de estos cargos «olvidaron» oportunamente sus ideas descentralizadoras de otros tiempos ante la perspectiva de atractivas carreras «políticas» y privilegios, mientras que los propios partidos abandonaron sus principios de base y trataron de establecer coaliciones con los partidos burgueses convencionales.

Al principio, la justificación más frecuentemente esgrimida para estas campañas electorales era que eran meramente de naturaleza educativa, que servirían para aumentar la conciencia pública. La impresión, cuando no la promesa, que daban sus defensores era que, si los Verdes resultaban elegidos, harían uso de los cargos tan sólo como una plataforma para educar a un público más amplio sobre las ideas verdes, y que no se permitirían a sí mismos ser puestos al servicio del Estado. Otros miembros, menos considerados con sus antiguos ideales, argumentaban que, una vez los candidatos verdes obtuvieran los cargos, podrían colaborar en la descentralización realizándola desde arriba hacia abajo, es decir, dando poder a las unidades locales de gobierno más pequeñas mediante delegación de poder desde arriba.

Tales justificaciones, cuando se dieron, sólo sirvieron para ganar los votos individuales de los candidatos verdes que obtuvieron el prestigio y el sueldo del cargo. En tanto que funcionarios del Estado, trabajaron por una legislación de estilo verde que había de reformar el Estado y mitigar el impacto

del capitalismo sobre la gente y el entorno natural, pero que no sirvió para avanzar ni un ápice en los objetivos radicales ni para educar al público en puntos de vista radicales respecto al Estado. Al contrario, a medida que aumentó el número de miembros que ocuparon cargos en el Estado, los partidos y sus programas se tornaron menos radicales y los representantes verdes acabaron postulando reformas que tienen el efecto de hacer parecer al Estado más humano y respetuoso con las necesidades públicas.

No han sido tan sólo los partidos verdes el único caso de radicalismo desvanecido. Históricamente, fueron pocos incluso los líderes revolucionarios con mayores principios que fueron capaces de resistir los efectos corruptores del poder del Estado. Lo más habitual es que fervorosos socialistas, comunistas e incluso marxistas perdieran su integridad política y moral cuando llegaban al poder con cargos estatales. Esta «educación inversa» ha tenido lugar de una manera tan regular y previsible que parece inexorable. Podríamos sacar la conclusión de que aceptar un cargo en el Estado significa ser «educado» en los métodos del arte de gobernar, no educar al público en una política radical antiestatista; sirve para perpetuar el poder del Estado, no para propagar una democracia popular; e incluso es posible que contribuya a reforzar la autoridad y poder del Estado contra la democracia popular resurgente que originalmente se declaraba apoyar.

Desde el apogeo de los movimientos verdes en los 80, otros movimientos políticos «independientes» han hecho llamamientos en favor de una «política de base» desde una pléthora de partidos de reciente creación. En los Estados Unidos figuran, entre otros, el Partido Laborista y el Partido Nuevo. En el transcurso de la construcción del movimiento municipalista libertario, es posible que algunos miembros crean provechoso unir fuerzas con estos partidos, como una forma para lograr aliados y expandir la influencia del movimiento.

Pero una vez asociados con estos partidos aparentemente independientes pero intrínsecamente reformistas, los municipalistas libertarios oirán una y otra vez el mismo argumento: si

es admisible participar en unas elecciones municipales, también lo ha de ser participar en unas elecciones para un cargo «más alto»; después de todo, la efectividad de una persona en un cargo «más alto» podría ser proporcionalmente mayor que en uno con menor poder. Uniéndose con un partido reformista en campañas electorales para cargos en el gobierno, en el Congreso o en otro organismo, les dirán, el movimiento puede atraer mayor atención pública para las ideas municipalistas libertarias.

Los miembros del movimiento tendrán que recordarse reiteradamente unos a otros que su movimiento no es un medio para obtener cargos en el Estado, y todavía menos para «mejorar» el Estado con un maquillaje o dotarlo de un «rostro humano». El municipalismo libertario es, por el contrario, una lucha continua cuyo propósito es crear instituciones cívicas radicales y emancipadoras, no adecuar las opresivas ya existentes. Debe luchar contra el Estado desde el mismo momento de su nacimiento y en cada momento de su existencia. La auténtica lucha por las confederaciones municipales, por la municipalización de la propiedad y por una política democrática directa está dirigida hacia la completa reconstrucción de la sociedad, no hacia la obtención de logros reformistas. Si el objetivo del movimiento es crear la revolucionaria Comuna de comunas, debe hacerlo trabajando cada día para crear un poder dual de democracia directa como contrapoder al Estado.

Las campañas para alcalde

¿Deberían los municipalistas libertarios presentar candidatos para alcalde? Algunas personas simpatizantes han manifestado que las candidaturas para alcalde serían inconsecuentes con la lucha por crear asambleas populares. Como cargo ejecutivo, sostienen, la alcaldía es estructural y moralmente equivalente al cargo de gobernador, primer ministro y presidente, aunque a una escala menor. Los municipalistas libertarios, según esta lógica, podrían presentar candidatos para el cuerpo «legislativo» local, pero no para alcalde.

Sin embargo, es la municipalidad como un todo, y no solamente su ayuntamiento, la que está potencialmente en tensión con el Estado. El factor decisivo en cuanto a un cargo —ya sea el de alcalde, concejal o persona elegida— es su contexto municipal, lo mismo que el factor decisivo sobre la presidencia de la nación, la presidencia del gobierno, congreso o parlamento, es su contexto estatal. Los alcaldes se encuentran, por lo general, más cerca de la atenta mirada pública que los cargos estatales y regionales, y sus poderes están mucho más controlados.

Presentar un candidato a alcalde con un programa municipalista libertario es por consiguiente cualitativamente diferente de presentar un candidato a gobernador provincial o del Estado, y no digamos ya a presidente. El movimiento puede perfectamente presentar candidatos a alcalde. Debería, en todo caso, comprometerse a transformar el cargo de alcalde en el de presidente, así como a transformar el ayuntamiento en un consejo confederal de delegados de las asambleas vecinales de las municipalidades.

El municipalismo libertario aumenta su firmeza precisamente creando y manteniendo la tensión dialéctica entre la confederación municipal y el Estado-nación. Su verdadero «principio de existencia» consiste en su lucha contra el Estado y su intento de desnudarlo de su poder y hacerlo desaparecer. A menos que la tensión entre las municipalidades confederadas y el Estado se mantenga en la práctica de forma clara e inflexible, el movimiento perderá su identidad y propósito radical. Antes que desvirtuar de esta forma el municipalismo libertario, a las personas que puedan comprometer su identidad se les debería aconsejar que ingresen preferiblemente en un partido convencional.

Una sociedad racional

Evidentemente, una vez se haya dilucidado la dualidad de poder y las municipalidades confederadas hayan vencido a las fuerzas alineadas contra ellas, el poder soberano de la sociedad estará en sus manos. Los ciudadanos podrán entonces llevar la potencialidad de este ámbito político soberano a su consumación, transformando la sociedad según una orientación racional y ética.

En la medida en que los seres humanos pueden esculpir colectivamente la sociedad en la que viven, sus recursos para hacerlo no se encuentran ni en el ámbito social ni en el Estado, sino en el ámbito político. El ámbito social, como hemos visto, implica las cuestiones familiares, los asuntos privados particulares y los aspectos económicos de la vida, de la producción y la distribución. Los asuntos familiares y particulares son demasiado limitados en su alcance como para tener una gran influencia en el resto de la sociedad, y a pesar de que los aspectos de producción y distribución tienen una mayor influencia, ésta sigue siendo parcial; las fábricas y lugares de trabajo simplemente no son sitios donde puedan tomarse decisiones sobre toda la sociedad, y la vida económica se divide fácilmente en sectores separados o intereses empresariales. El Estado, por su parte, no es un lugar donde la gente configura colectivamente la sociedad, es un lugar donde una pequeña élite empuña el poder sobre una mayoría.

Así, los medios para rediseñar colectivamente la sociedad se encuentran en el mismo ámbito político, en el lugar donde las decisiones sobre cómo va a funcionar la sociedad se toman de forma explícita y consciente por la comunidad. Si la toma de decisiones va a ser realmente colectiva, debe ser directamente democrática —es decir, sus instituciones políticas

deben ser las del municipalismo libertario, basadas en el presupuesto de que cada adulto normal está capacitado para involucrarse en el autogobierno de la comunidad.

Una vez el pueblo haya asumido colectivamente las riendas del poder de la toma de decisiones, en ese momento, podrá planificar y determinar de qué tipo de sociedad quiere formar parte y quiere dejar para que las futuras generaciones la disfruten y mejoren. El tipo de sociedad que decida crear será una decisión democrática tomada sólo por él. No podrá ser ordenada por teóricos del municipalismo libertario. Pero a largo plazo, la existencia continuada de un ámbito político de democracia directa dependerá de si los ciudadanos reconstruyen el ámbito social de acuerdo con los mismos valores éticos y las mismas prácticas que sustentan su ámbito político. Probablemente no sobrevivirá si las decisiones que tomen en relación con el resto de la sociedad contradicen estos valores y prácticas.

Entre estos valores se encontrarían la reciprocidad, un sentido de identificación mutua entre los ciudadanos, y la complementariedad, un sentido de responsabilidad con respecto a los ciudadanos semejantes y sus familias y de compromiso con el bienestar de todas las personas. Para que la solidaridad y la razón imbuyan la vida cívica, ésta debería basarse en una reciprocidad, humanismo y cooperación que también impregnen el resto de la sociedad.

Una ética de cooperación y solidaridad tendría muchas consecuencias sociales, y la abolición de la jerarquía y la dominación no sería la menor —no tan sólo la del Estado, sino también la de las estratificaciones sociales institucionalizadas basadas en el género, la raza, el origen étnico, la edad y otras distinciones de estatus, estratificaciones que dificultan la reciprocidad debido a la desigualdad y dominación que conllevan.

Una economía ética

Esta ética también tendría que imbuir la vida económica si es que el ámbito político ha de perdurar. Una sociedad organizada según principios de reciprocidad, comunalismo y ausencia

de jerárquicas sería más racional si optara por reemplazar la economía de mercado capitalista por una economía ética, o sea, una cuyos miembros tuvieran un alto sentido de obligación mutua. Reemplazaría clases y propiedad privada por cooperación y solidaridad. Reemplazaría el lucro por un reconocimiento del bienestar mutuo. Reemplazaría vender por compartir. Reemplazaría rivalidad e independencia ilusoria por reciprocidad e interdependencia. Reemplazando un vínculo económico orientado a los beneficios por un vínculo ético, transformaría la economía en cultura.

¿Cómo se organizaría la producción económica en este tipo de sociedad? Las formas de producción onerosas, que requieren un trabajo arduo o son tediosas, serían realizadas en las industrias no por las personas sino por máquinas. Los productos y tecnologías esenciales para una sociedad de la postescasez se producirían en plantas industriales: bienes perdurables y equipamiento médico, tejidos, medios de comunicación y transporte, máquinas, aparatos electrónicos, etc. Las tecnologías productivas en estas fábricas se incrementarían, mucho más que ahora, mediante procesos de automatización y cibernéticos que permitirían que las máquinas trabajaran por sí solas con un mínimo de intervención humana. Las máquinas construirían máquinas, como ya hacen en gran medida, y requerirían la intervención humana principalmente para su diseño y reparación. Los técnicos diseñarían fábricas de un impacto razonablemente mínimo, cuya maquinaria, en caso de avería, sería reparada por las personas de mantenimiento. En muy pocos casos, de haber alguno, la producción de manufacturas precisaría de trabajo duro o aburrido, ni siquiera el trabajo importante.

Podría parecer irritante hablar de semejante industrialización al mismo tiempo que de valores de complementariedad y reciprocidad. Pero la industrialización se opone a con la cooperación sólo si se considera la industrialización como sinónimo de capitalismo y explotación del trabajo. La planta industrial en una sociedad municipalista libertaria sería de propiedad colectiva y dirigida cooperativamente como parte de una economía ética, no de una economía capitalista; más

importante quizá, la minimización del trabajo humano crearía las condiciones materiales previas para una sociedad imbuida por la reciprocidad y la cooperación. Efectivamente, es la misma productividad de tales industrias la que haría posible el predominio de la ética de la reciprocidad en una sociedad racional.

Este punto es crucial. Las revoluciones del pasado han fracasado totalmente debido al hecho de que en su época no se disponía de los medios de producción para librar a la gente del trabajo duro, y no se la podía proporcionar ni un nivel de confort razonable ni tampoco el tiempo libre necesario para involucrarse en la autogestión de la comunidad. Durante centenares de años de actividad revolucionaria, el grueso de la gente que intentaba transformar la vida social hacia orientaciones racionales se ha visto obligada a retroceder, en parte, porque su nivel tecnológico no era suficiente para sostener las nuevas relaciones sociales que habrían de librarlos del hambre, las largas jornadas de trabajo y el dominio de clase. Hoy en día, sin embargo, esta capacidad tecnológica existe; una sociedad anarquista racional daría el paso siguiente y usaría ese aparato tecnológico para asegurar que la gente fuera libre, en vez de someterla al dominio y la explotación. (Algunos trabajos, por supuesto, serán siempre necesarios para el mantenimiento de la sociedad; por la ética de reciprocidad que prevalecerá, semejantes trabajos socialmente necesarios se repartirán de forma equitativa entre aquellas personas capaces de llevarlos a cabo. Pero como la mayor parte del trabajo lo realizarán las máquinas, este tipo de trabajos no requerirán mucho tiempo.)

La producción industrial, por supuesto, no puede excluir la manufactura de los objetos que enriquecen la vida, para aquellos a quien este tipo de actividades produce satisfacción. Efectivamente, la producción industrial de los componentes básicos de un producto artesanal dejaría a los artesanos libres para concentrarse en sus dimensiones más artísticas y expresivas. Aquellas personas que disfruten tejiendo, por ejemplo, podrían dejar a las máquinas realizar el trabajo tedioso de convertir las fibras en hebras; pero podrían tejer a mano, por placer, para hacer tejidos para los amigos y la comunidad.

De esta manera, también las personas que disfruten con la experiencia sensual de la jardinería podrían cultivar sus propios alimentos, si así lo decidieran, puesto que también son considerables los placeres estéticos de las actividades agrícolas a pequeña escala. Pero quizá mucha gente no opte por pasar el tiempo cultivando sus propios alimentos, sino que prefieran otras actividades; éstas personas obtendrían sus alimentos de los procesos agrícolas que estarían en parte o quizá totalmente industrializados. La parte principal de la producción agrícola estaría, de hecho, mecanizada, permitiendo que el penoso trabajo de cultivar la tierra pasara, por fin, a formar parte del pasado lejano.

La agricultura industrializada no tan sólo sería deseable, sino que sería necesaria para que la sociedad pueda mantener el crecimiento de la población humana. Es, francamente, una fantasía ingenua, compartida por algunos ecologistas radicales de hoy, pensar que la sociedad podría volver a cavar con azadones, andar en busca de comida, arar con animales, a no ser que sea para satisfacer deseos estrictamente personales. Tampoco la agricultura industrializada es incompatible con métodos ecológicos. Los alimentos cultivados industrialmente pueden perfectamente ser ecológicos, y las máquinas utilizadas para ello serían diseñadas para tener los mínimos efectos negativos sobre el suelo y su ecología.

El mismo principio de elección —y debe recordarse que sin posibilidad de elección no hay libertad— podría ser aplicado a la producción de toda clase de objetos materiales. En efecto, la vocación de una persona será considerada una opción ética o una preferencia personal, no una profesión que se le pudiera obligar, de alguna manera, a desempeñar. Sin un trabajo físico extenuante y tedioso consumiendo la mayor parte de su tiempo, la gente sería libre para vivir vidas más creativas y expresivas, y su elección de actividades reflejaría sus deseos y no las rígidas exigencias de la esfera de la necesidad.

Si la producción basada en una reducción del trabajo humano es una condición previa para una economía ética, una distribución equitativa llevaría esta economía a su culminación.

La distribución sería consecuente con los valores humanistas y cooperativos de una forma de gobierno municipalista libertario si fuera participativa, ofreciendo el mínimo irreducible de medios de vida a cada uno en la comunidad. Brindaría a todos los miembros de la comunidad los medios materiales necesarios para realizar sus potencialidades humanas y llevar una vida ética y estéticamente placentera.

La desigualdad económica, no es preciso decirlo, no existiría; las únicas desigualdades serían las que resultaran de la fortaleza, edad, salud y aptitudes individuales. Pero estas desigualdades no serían ya pretextos para la dominación, sino que serían compensadas socialmente, a fin de que aquellas personas que necesitaran más ayuda la tuvieran a su alcance. Funcionando de acuerdo con el principio de «cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad», la distribución dejaría de ser una cuestión económica.

Sin la economía capitalista, cuyo imperativo «crecer o morir» es la fuerza primaria que se encuentra detrás de la crisis ecológica, los ciudadanos serían libres para reconstruir su mundo social de acuerdo a principios ecológicos. Las ciudades podrían ser descentralizadas tanto física como institucionalmente; la ciudad y el campo podrían ser integradas en un todo unificado que acabaría con el conflicto histórico entre ambas. Los combustibles fósiles se eliminarían sin duda, reemplazados por fuentes de energía limpias y renovables —incluso en la producción industrial. El mundo de naturaleza no humana ya no sería concebido como un reino de escasez, tal y como el capitalismo hace hoy, con muy pocos recursos por los que se debe luchar con uñas y dientes, sino como el dominio de la fecundidad y del avance evolutivo hacia la diversidad y la complejidad.

Que los ciudadanos, con la nueva forma de gobierno, quieran realmente orientar su sociedad de acuerdo con estos principios no es algo que podamos predecir con seguridad. La esencia de la democracia, al fin y al cabo, es que tendrán la posibilidad de escoger. Pero en tanto que deseen conservar su democracia directa, aquello que decidan tendrá que estar guiado por la razón. Si decidieran restaurar el sistema directivo

en las empresas, por ejemplo, cuando ya no es necesario, se comportarían irracionalmente. Sería irracional escoger restaurar el capitalismo y desatar una vez más la búsqueda de beneficios que causa la destrucción de la sociedad y la naturaleza. Sería irracional transformar las confederaciones municipales en Estados. Sería irracional marginar un grupo étnico o un género de la participación política. Una sociedad anarquista liberadora y ecológica sería imposible sin una ética de reciprocidad y complementariedad, pero esta ética, a su vez, es impensable sin el ejercicio de la razón para sustentar sus valores y prácticas contra todas las alternativas indeseables.

Una agenda para el presente

En la actualidad, el capitalismo está amenazando con convertir en productos de consumo aún más áreas de la vida social, penetrando todavía más en los escondrijos privados de nuestra vida y borrando toda personalidad, para dejar sola a la individualidad. La urbanización está amenazando con devorar tanto la ciudad como el campo, haciendo de la comunidad algo arcaico. El Estado amenaza con absorber la propia idea de libertad en sí misma, y esta tendencia está socavando la biosfera a una velocidad aterradora, con consecuencias que son potencialmente catastróficas para todas las formas de vida complejas.

Al mismo tiempo, muchas de estas mismas instituciones ejercen una inercia arrolladora sobre la vida social y política, inercia que impide el cambio radical y que atrapa a las personas en la red de las instituciones existentes. Los medios de comunicación de masas adormecen a la gente o le hacen aceptar su propia dominación y explotación, contrarrestando su tendencia a convertirse en algo más que consumidores dóciles y pasivos, sujetos adaptados a los roles de la élite.

Para enfrentarse a la amplia gama de fuerzas sociales que se oponen al cambio radical, los hombres y mujeres necesitarán en el presente de una motivación convincente para emprender la revolución social y municipal descrita en estas páginas y crear la sociedad preconizada por la ecología social. ¿Qué podría inducirlos a trabajar para reconstruir el ámbito político, democratizar sus municipalidades y confederarlas como un poder dual contra el Estado?

Indudablemente, la más importante de sus muchas posibles motivaciones es que una sociedad anarquista racional proporcionaría condiciones para la mayor libertad social humana posible. El crecimiento de la desigualdad y la falta de libertad en

el mundo actual podría muy bien impulsar al pueblo a rebelarse contra su explotación, dominación e incluso esclavitud (aunque el acontecimiento concreto que pueda instigarlo a hacerlo es imprevisible). La idea de ser capaz de dirigir los propios asuntos, en comunidad con los propios compañeros ciudadanos, tiene un atractivo permanente, incluso y especialmente en una era de creciente impotencia y aislamiento.

Tampoco es posible que el Estado-nación y el sistema capitalista puedan sobrevivir indefinidamente. Este sistema no sólo está agrandando en todo el mundo las divisiones entre ricos y pobres hacia un gran abismo de desigualdad, sino que está en camino de colapsar la biosfera. El imperativo «crecer o morir» del capitalismo, sobre todo, que busca el beneficio a expensas de cualquier otra consideración, se opone radicalmente a las realidades empíricas de interdependencia y límite, tanto en términos sociales como en términos de la capacidad del planeta para conservar la vida.

El capitalismo y la ecología global simplemente no pueden coexistir eternamente. En el próximo siglo se prevé que el calentamiento global, por sí mismo, causará estragos en el clima, provocando el aumento del nivel del mar, temperaturas extremas desastrosas, epidemias de enfermedades infecciosas y la disminución del suelo cultivable y, por lo tanto, de la capacidad agrícola. Como mínimo, aumentarán el hambre y las enfermedades, y los Estados se harán más autoritarios para así poder reprimir el malestar social. Cada vez más, la elección parece clara. O el pueblo implanta una sociedad ecológica, o bien los pilares de la sociedad se derrumbarán. La recuperación de la política y la ciudadanía es, en consecuencia, no sólo una condición previa para una sociedad libre, puede ser muy bien una condición previa para nuestra supervivencia como especie. En efecto, la cuestión ecológica exige una reconstrucción profunda de la sociedad.

En años recientes, esta crisis que se anuncia ha abierto el camino para una política ecológica. Como hemos visto, los partidos verdes que se han formado en muchos países intentaron alcanzar sus objetivos ecológicos y sociales haciendo uso de

las instituciones del Estado, pero al cabo de pocos años habían quedado reducidos a partidos burgueses convencionales, cuyas élites profesionales practicaban el «arte de gobernar» y apoyaban a las mismas fuerzas que estaban produciendo la crisis ecológica, dándoles una apariencia verde.

Pero los Verdes son tan sólo el movimiento más reciente que ha intentado llevar a efecto los objetivos de la izquierda radical desde los pasillos del Estado-nación. Con anterioridad, se habían visto precedidos de forma aún más notable por los partidos socialistas europeos, basados en un movimiento idealista y de principios que, unas pocas generaciones atrás, defendían la idea de una sociedad socialista. Trágicamente, cuando el movimiento socialista fue transformado en una miscelánea de partidos estatistas convencionales, su ideario se vio eclipsado por los pragmáticos que deseaban obtener, mantener y expandir el poder en cargos del Estado. Ahora, a pesar de su visión original emancipadora, el Partido Socialdemócrata en Alemania, el Partido Laborista en Gran Bretaña, el Partido Democrático Nuevo en Canadá y el Partido Socialista en Francia presentan tan sólo diferencias superficiales con sus homólogos capitalistas.

Un siglo de tales renunciaciones tiene efectos deprimentes. El tiempo diluye las esperanzas cuando una desilusión sigue a otra. Hablar de una «nueva política» se convierte en algo poco creíble, especialmente cuando la gente que podría ser receptiva a la idea ha llegado a la conclusión, debido a amargas experiencias, que este tipo de esfuerzos no significan nada más que la creación de otro partido como los demás. Llevados por la desesperanza, puede que decidan dedicar sus esfuerzos en movimientos centrados en temas concretos.

No obstante, la historia de la izquierda ha demostrado que los movimientos dirigidos a un solo tema son también limitados. Seguramente, tienen importancia para protestar contra injusticias concretas, pero los resultados que obtienen son mínimos en proporción con los cambios sociales y ecológicos crecientes que son necesarios. Por encima de todo, no proporcionan un programa para construir las instituciones progresistas

que son necesarias para la remodelación de la sociedad. Tampoco tienen la aspiración consciente de crear una arena política donde las actividades democráticas puedan adquirir una presencia permanente en la vida de cada día.

Las lecciones de un siglo de actividad izquierdista, pues, apuntan a la conclusión de que ni el parlamentarismo ni los movimientos por un tema concreto pueden cambiar esencialmente la sociedad; el control de las empresas por parte de los trabajadores, por su parte, lleva en primera instancia a una empresa capitalista colectivizada. ¿Qué alternativas quedan? Cualquier movimiento político actual que se presente a sí mismo como un desafío al capitalismo y al Estado-nación debe estar estructurado institucionalmente alrededor de la restauración del poder a las municipalidades, es decir, a su democratización, radicalización y confederación.

Los críticos del municipalismo libertario han argumentado que los obstáculos que se encuentran en su camino son insuperables, especialmente el gran tamaño de las ciudades actuales. Pero si uno se guía por esta lógica, debe concluir que la misma existencia de una determinada condición social significa que es inmutable. El gran tamaño de muchas ciudades actuales es por supuesto un problema, pero las mismas técnicas que han generado estas ciudades también hacen posible reducirlas a escala humana y llevarlas al equilibrio con el medio natural circundante. Eliminar los obstáculos que se interponen en el camino del cambio social es parte del proceso. Dar por sentado que los problemas que existen hoy son irresolubles, simplemente en virtud de su existencia, es rendirse a ellos. El mero hecho de su existencia podría ser usado para justificar la aceptación del Estado y del capitalismo, en cuyo caso los libertarios podrían acabar rindiéndose a éstos, en el intento de reemplazarlos, y convertirse en socialdemócratas o liberales.

El capitalismo no proporcionará a sus oponentes las instituciones democráticas populares que necesitan para luchar contra él. Luchará hasta el fin para conservarse a sí mismo, sus relaciones sociales y sus instituciones estatales; no importa cuánto consienta, o incluso apruebe, los esfuerzos de los reformadores

por «mejorarlo» y hacerlo agradable. Si un pueblo revolucionario ha de lograr instituciones emancipadoras, debe crearlas por su propia iniciativa. Si tiene instituciones rudimentarias aprovechables sobre las que pueda erigirlas —como asambleas municipales y ayuntamientos— tanto mejor. Si estas instituciones no existen, debe crearlas por entero. La tarea es más dura, pero puede todavía hacerse. Aunque las tradiciones emancipadoras son útiles, por sí solas no deberían condicionar la existencia de un movimiento para crear una sociedad racional. En cualquier caso, la iniciativa por un cambio social se fundamentará en el movimiento.

A pesar de que el municipalismo libertario puede parecer utópico, los pasos que va dando le hacen avanzar de una manera absolutamente concreta. Así, son los problemas sociales también los que nos obligan a actuar. El colapso ecológico global es un problema que afecta a todos independientemente de la condición, y el deseo de conservar la biosfera es universal entre la mayoría de la gente racional. La necesidad de la comunidad es permanente en el espíritu humano, resurgiendo repetidamente a lo largo de los siglos, especialmente en tiempos de crisis social. Por lo que se refiere a la economía de mercado, recordemos que tiene tan sólo dos siglos de antigüedad; en la economía mixta que le precedió, los deseos de acaparar eran refrenados culturalmente y existían muchas alternativas al capitalismo moderno.

Lo que hombres y mujeres han creado en los siglos pasados puede, sin duda, ser recuperado y mejorado por la gente de hoy. Si nuestros antepasados, con sus limitados recursos tecnológicos y de comunicaciones, fueron capaces de llevar a cabo enormes cambios sociales, los hombres y mujeres de hoy pueden hacer lo mismo. Además, los nuevos medios a nuestra disposición nos dan ventajas inconmensurables de las que ellos carecían.

También tenemos la ventaja de que en muchos lugares las instituciones democráticas subsisten atenazadas por las presiones de los actuales Estados republicanos. La comuna se encuentra oculta y distorsionada detrás del municipio; la sección

se encuentra oculta y distorsionada en el vecindario y sus comunidades; la asamblea municipal se encuentra oculta y distorsionada en el ayuntamiento; y las confederaciones municipales se encuentran ocultas y distorsionadas en las redes regionales de pueblos y ciudades. Desenterrando, renovando y desarrollando estas instituciones ocultas allá donde existan, y construyéndolas donde no, podemos democratizar la república y expandir la democracia hasta crear las condiciones para un grado de libertad social sin precedentes en la historia.

La radicalización de la democracia directa daría un sentido político a las instituciones que el movimiento ha creado. De ahí el eslogan pensado para este movimiento municipalista libertario: «¡Democraticemos la república! ¡Radalicemos la democracia!».

Dada la rapidez de los cambios tecnológicos y científicos, el apremio de los alzamientos sociales y la evidencia de que los imperativos de crecimiento inherentes al capitalismo deben ser limitados, es imposible predecir qué condiciones sociales y qué posibilidades existirán incluso en la siguiente generación. Lo que está claro es que la demanda de una sociedad racional nos emplaza a ser seres racionales —es decir, a vivir de acuerdo con nuestras potencialidades humanas excepcionales— y construir la Comuna de comunas para colmar nuestra misma humanidad.

Entrevista con Murray Bookchin

Murray Bookchin fue entrevistado el 12 de noviembre de 1996 en Burlington, Vermont, por Janet Biehl.

Pregunta.- *Murray, uno de tus críticos anarquista ha cogido un eslogan «Democratizar la república y radicalizar la democracia» y, en cierto sentido, lo ha dividido por la mitad. Te acusa de querer sólo democratizar la república, omitiendo que también quieres radicalizar la democracia. ¿Podrías aclararme el significado de este eslogan?*

Respuesta.- Hoy, en la mayoría de los Estados-nación republicanos, las libertades civiles de que se dispone en pueblos y ciudades son el resultado de luchas duramente ganadas, conseguidas hace mucho tiempo por movimientos populares de uno u otro tipo. Muchas ciudades, es cierto, no disfrutaron de libertades civiles. Pero aquellas que las consiguieron fue, ante todo, gracias a luchas protagonizadas por los sectores oprimidos de la población contra los nobles que reclamaban las ciudades como parte de sus propios Estados o trataban de incorporar las ciudades a los Estados que pretendían establecer. Es cierto que en muchos pueblos y ciudades los sectores más preparados y acomodados jugaron un papel hegemónico en la consecución de esas libertades. Pero aun así, siempre continuaron con el temor a los sectores más oprimidos de la población a quienes ellos, generalmente, explotaban.

Estas libertades tan duramente conseguidas han ido menguando a lo largo del tiempo y se han visto restringidas por los sectores acomodados. Aunque todavía permanecen, ya sea como vestigios o sedimentos en la cultura política de la época actual.

Un movimiento municipalista libertario tiene, hoy en día, dos cosas que hacer. La primera, es intentar preservar esas libertades. Y la segunda, intentar expandirlas, usarlas como trampolín para reclamar nuevas y mayores libertades civiles que fomenten la participación de la población como un todo, particularmente de los sectores oprimidos.

Así que, cuando digo que tenemos que democratizar la república, quiero decir que tenemos que preservar estas características democráticas que fueron ganadas por el pueblo en el pasado. Al mismo tiempo tenemos que ir mas allá de esto y tratar de radicalizarlas, ampliándolas en oposición al Estado y a aquellas características del Estado que han invadido la vida civil. No se me tiene que decir que muchos aspectos de la vida actual de los pueblos y ciudades están controlados por el Estado-nación o por cuerpos intermedios, como gobiernos provinciales y estatales, que hacen esta labor en favor del Estado-nación. Hay rasgos del Estado en cada población o pueblecito y no digamos ya en cada ciudad, en el mundo actual.

Pero la cuestión es que, además de estas poderosas características del Estado presentes en la vida civil, hay también características democráticas o vestigios de ellas que tienen que aumentarse y radicalizarse. Y radicalizándolas, mantengo, es la única manera en que el movimiento municipalista libertario puede desarrollarse como poder dual contra el Estado.

Así que el eslogan describe una lucha continua que englobaría simultáneamente la preservación y la radicalización de las características democráticas y libertades civiles. Estos dos procesos forman parte de un gran sistema que pretende, a la larga, confrontar el Estado con un poder público suficientemente masivo como para poder finalmente desbancarlo y reemplazarlo por una sociedad comunista libertaria.

Las duras realidades sociales de hoy

P.- *Me gustaría preguntarte acerca de alguno de los obstáculos específicos que aparecen en el camino de este proceso. Uno es el problema del capitalismo transnacional. Naturalmente, el*

municipalismo libertario trata de eliminar tanto el capitalismo como el Estado-nación. Pero mucha gente cree que la capacidad del Estado-nación para ejercer una influencia restrictiva sobre el capital está en declive, especialmente con el fenómeno de la globalización. Si incluso el Estado-nación, con sus tremendos poderes, es impotente contra el capitalismo, ¿cómo pueden las municipalidades o las municipalidades confederadas esperar alguna vez desafiarlo? Las municipalidades son pequeñas, y las municipalidades confederadas puede que no tengan la suficiente unidad. Wilmington, Delaware, por ejemplo, es el cuartel general de DuPont. ¿Es factible, de verdad, pensar que Wilmington pueda alguna vez municipalizar esa corporación transnacional?

R.- No sucedería inmediatamente. Bien, tomemos Wilmington. Incluso siendo una ciudad de DuPont, eso no impediría que emergiera allí un movimiento municipalista libertario. Si yo fuera un habitante de Wilmington trataría de desarrollar y participar en un movimiento que, inicialmente, pediría la municipalización de la tierra de su entorno y crearía tantas alternativas diferentes como fuera posible, a pesar de DuPont y sus gigantescas fábricas. Respecto a esas fábricas, sí, al final el movimiento tendría que hacerse cargo de la economía de la burguesía. Pero para el momento en que eso sucediese las municipalidades estarían confederadas y la democracia directa las habría hecho muy fuertes.

La «globalización» de la que hablamos hoy no es nueva. La exportación de capital era una cuestión central de discusión en el libro de Lenin sobre el imperialismo y en los trabajos de Rudolf Hilferding sobre el tema, a principios de siglo. Lenin vio en la exportación del capital la clave del capitalismo en su tiempo. Lo que está pasando hoy es que el capitalismo está haciendo lo que lógicamente se esperaba que hiciese de acuerdo con la teoría económica marxista, a saber, exportación de capital por todo el globo y finalmente industrializar todo el planeta.

De modo que la movilidad del capital ha existido siempre y se ha visto estadísticamente que gran parte de esa movilidad

tiene lugar dentro de un solo país, más que de país a país. Pero la idea de que las industrias cogen una zona, la dejan y se van a otra parte del mundo se ha exagerado en exceso. En los EEUU, algunas corporaciones se llevan sus instalaciones desde el «cinturón de hierro» a otras partes del mundo como México, pero muchas de ellas se van al sur de los EEUU, donde los sindicatos son débiles y la mano de obra barata. Desde luego, una fábrica textil del noreste puede cerrar e irse a Malasia. Pero es más probable que no lo haga y que se vaya a otra parte de los EEUU donde pueda obtener ventajas fiscales y otros beneficios.

Respecto a los que se van a México o Malasia, bueno, el movimiento del que hablo se expandiría mas allá de las fronteras de los EEUU. Si el capital va a funcionar de una forma internacional, un movimiento municipalista libertario tendrá también que ser internacional. Es bien sabido de antiguo en los movimientos socialistas —desde la Primera Internacional en adelante— que la clase trabajadora tiene que actuar internacionalmente. Y durante la época de la Primera Internacional hay ejemplos extraordinarios de trabajadores de distintos países ayudándose unos a otros. Miembros de la Internacional en Bélgica impidieron a los esquirols cruzar la frontera con Francia para acabar con las huelgas mineras. Obreros ingleses recogieron fondos para los trabajadores franceses, lo que llevó a una gran solidaridad entre ambos. Me sorprende hoy que gran parte de la izquierda haya perdido su sentido de solidaridad internacional, excepto residuos cuasi maoístas. En resumen, un movimiento municipalista libertario tiene que ser internacional, como cualquier movimiento radical hoy. Y necesitamos un movimiento internacional vital, con sólidas raíces sobre unas bases locales.

En cuanto al declive del Estado-nación, pienso que esa idea es muy ilusoria. Los Estados-nación están atravesando ciertos cambios, especialmente en los EEUU, Alemania, China y posiblemente Japón. Estos países se están convirtiendo en las potencias dominantes en la constelación de los Estados-nación. Por ejemplo, Alemania está haciendo hoy, con gran éxito, lo que Guillermo II en 1914 y Hitler en 1939 trataron de hacer

por la fuerza de las armas, a saber, colonizar grandes áreas de Europa con el marco alemán, con capital e industria alemanes, pero esta vez bajo el nombre de Unión Europea y, en parte, con la colaboración de Francia. Se podría decir lo mismo de los EEUU en Norteamérica; esencialmente están completando su colonización económica de México y Canadá, y tienen todavía más ambiciones, como las ha tenido durante dos siglos, volviendo a la doctrina Monroe de colonizar todo el hemisferio occidental. Éstos son los Estados-nación de los que estamos hablando, no sólo las corporaciones transnacionales. Los Estados-nación claves del imperialismo, en otras palabras, han encontrado nuevas formas de funcionar de manera imperialista, o sea, valiéndose de su poderío industrial y financiero, y sin recurrir simplemente a la guerra.

P.- *¿Pero no es el objetivo del NAFTA y el GATT y de la UE reforzar las corporaciones y no los Estados-nación? Parecería que hasta el poder del gobierno de los EEUU está siendo debilitado por el NAFTA, por ejemplo, minando su capacidad para aprobar leyes medioambientales. ¿No están estos tratados de «libre cambio», que son parte de la «globalización», tratando de eliminar la intervención de los Estados en las actividades de las corporaciones de modo que el capital pueda cosechar mayores beneficios?*

R.- Sí, completamente de acuerdo contigo en que los intereses de las corporaciones están siendo facilitados enormemente. No estoy seguro de que los Estados-nación estén preocupadas por el poder de las corporaciones para burlar ciertas leyes nacionales. El Estado burgués ha estado siempre al servicio del capital. Tomemos nota de que recientemente la administración Clinton ha derogado la Cláusula Delaney, la ley que garantizaba la ausencia de agentes cancerígenos en los alimentos. Yo alerté sobre los pesticidas en los alimentos hace cuarenta años, cuando el congresista Delaney llevaba a cabo sus audiencias y, ahora, todo eso se ha venido abajo.

Resulta triste reconocer que muchos supuestos izquierdistas estén ahora volviendo al Estado-nación burgués, para

satisfacción del capital. La estupidez de la izquierda ha ido tan lejos que alguien como Chomsky, quien afirma ser anarquista, quiere reforzar o al menos apoyar al Estado centralizado contra la demanda de su «devolución» a los gobiernos estatales, como si el Estado centralizado pudiese ser usado contra las corporaciones a quien a la larga siempre ha ayudado.

Pero lo que me preocupa es qué sucede con los poderes esenciales de los Estados-nación, independientemente de los distintos tratados internacionales. ¿Hasta qué punto los unos mandan sobre los otros? Con la excusa de la llamada guerra contra las drogas, los EEUU están enviando sus helicópteros — su poderío militar— a México para reprimir a grupos como los zapatistas y otros. Están intensificando el poder policial de los mexicanos para reprimir al campesinado. Antes estas cosas sólo se podían hacer subrepticamente, como cuando se patrocinaba la Contra en Nicaragua. Pero ahora pueden emplear esos poderes abiertamente. Los países europeos también tienen más libertad para usar poderes policiales en ayuda de otros países, en lo que esencialmente son medidas contrarrevolucionarias.

Así que, ciertamente, mientras los EEUU están «arreglando» sus propias leyes medioambientales (forzados a adoptarlas, a su pesar, por los ecologistas), a la vez están ayudando a las corporaciones norteamericanas a explotar la mano de obra extranjera mucho más barata —lo que las corporaciones habrían hecho de todas maneras— y, además, el Estado tiene mayores poderes policiales que nunca. Fijémonos en la llamada ley antiterrorista que la administración Clinton ha aprobado recientemente, permitiendo la ampliación de las escuchas telefónicas e incluso amenazando el *habeas corpus* —antiguo derecho cuyo origen se sitúa en la Inglaterra medieval. Así que mientras se dan mayores poderes a las corporaciones en el NAFTA y demás tratados, también los Estados gozan de mayores poderes internos y más abiertamente que nunca.

En última instancia, el Estado siempre trata de expandir los mercados para las corporaciones. Nadie debe dudar de esto. Hay un gran riesgo de exagerar la medida en que las corporaciones son poderes cedidos así como de exagear la exportación

de capital y la expansión de los mercados extranjeros. Se puede olvidar fácilmente el gran papel que desempeña el Estado y los enormes poderes que el Estado acumula en los procesos de expansión de los poderes de las corporaciones. Los dos interactúan entre sí. Hace tiempo que empezamos a hablar de todos los Estados existentes como Estados burgueses, no sólo los Estados-nación.

P.- *¿Cómo podrán evitar las municipalidades confederadas ser puestas al servicio de las corporaciones, tal y como lo está el Estado?*

R.- Primeramente, las municipalidades confederadas pueden intentar movilizar a la gente sobre bases populares. Pueden constituirse en un movimiento —aunque tal movimiento no existe aún. Segundo, las municipalidades confederadas pueden plantear alternativas, tanto material como políticamente, al capitalismo. En la medida en que dicho movimiento crezca, puede movilizar a la opinión pública hasta un grado que generalmente escapa a la capacidad de los partidos —especialmente en una época en unos tiempos de tanto escepticismo respecto a la política— para contrarrestar activamente la expansión de, digamos, DuPont en el extranjero.

Considerando que no veo la posibilidad de formar un partido como los Verdes, que presente a Ralph Nader para presidente. A pesar de su aparente radicalismo, él quiere funcionar totalmente dentro del sistema existente. Por mi parte, hablo de crear una alternativa totalmente distinta al sistema actual. Hablo de establecer una cultura política independiente, formas de organización, formas de transformar tanto política como económicamente no sólo Delaware sino todo los EEUU o Canadá o cualquier otro país; mientras que aquellos que están operando dentro de la actual estructura social están tratando solamente de moderar el Estado para darle un «aspecto humano». De ese modo lo hacen más aceptable socialmente, podría añadir.

Añadiré algo más. Si un partido aparentemente radical se corrompe por el parlamentarismo, lo que históricamente ha sido el caso de todos los partidos que conozco; entonces, este

partido, este partido parlamentario se esforzará por moderar la situación existente, facilitando, de hecho, la consecución de sus objetivos a los elementos más perniciosos de la sociedad.

No hay, por ahora, un movimiento municipalista libertario, aunque se habla mucho en estos tiempos, en todos los círculos, sobre democracia local. Dicho movimiento, sin embargo, es el único recurso que tenemos al margen del camino parlamentario que, ciertamente, nos conduciría de forma irremisible a compromisos que al final, en el largo camino, nos harían cómplices del poder de las corporaciones y del Estado. Naturalmente, podríamos también unirnos a los anarquistas de estilo de vida hedonista y correr desnudos por los bosques, sin hacer nada excepto alimentar nuestros egos.

P.- *Otro problema para esta propuesta, en la actualidad, o para cualquier otra propuesta, es la transformación de las grandes ciudades en megaciudades. Has dejado claro que las grandes ciudades pueden descentralizarse y nos has adelantado una distinción entre descentralización física e institucional. Pero las megaciudades actuales—Río de Janeiro, Yakarta, Shanghai, el Cairo— están creciendo debido a los inmensos aluviones de campesinos que, por diversas causas, se trasladan a ellas. Estas megaciudades van a crecer todavía más en los próximos años hasta los quince o veinte millones de habitantes. ¿Podrían ser comunalizadas de la forma que has descrito?*

R.- Yo diría que en tales ciudades gigantescas se darían las mayores dificultades para crear un movimiento y una cultura municipalista libertaria. Pero eso no quiere decir que sea imposible. La gente todavía comparte intereses comunales, de la educación al alcantarillado, desde la contaminación al tráfico y demás. Eso no cambiaría. Y todavía tendría motivos para tratar de modificar la estructura física de su vecindario. Una cultura cívica común podría todavía desarrollarse.

Un fenómeno importante es que cuando muchos cinturones urbanos alcanzan un gran tamaño comienzan a reconvertirse ellos mismos en pequeñas ciudades. Tengo grandes dudas acerca de que veinte millones de personas puedan vivir

en una megalópolis sin recrear pequeños centros urbanos, para finalmente formar un conglomerado de ciudades relativamente pequeñas.

Y eso está sucediendo actualmente, aunque es ignorado en muchas discusiones de urbanismo. En los EEUU, y sé más sobre este país que sobre otras partes del mundo, las megaciudades americanas, que físicamente se parecen a los grandes conglomerados urbanos que se forman en todos sitios, en realidad se están replegando internamente en centros urbanos cada vez más pequeños. Mucho de los «suburbios» en el sentido tradicional, esas ciudades-dormitorio que eran áreas monótonas, enclaves homogéneos de la mediocre clase media, se están nucleando y convirtiéndose paulatinamente en ciudades bastante autosuficientes, en el sentido de tener sus propias áreas industriales, comerciales y de servicios. En estos sitios, donde durante años no había nada más que áreas residenciales, está teniendo lugar un reagrupamiento en el que aparecen edificios de oficinas, colegios, edificios de las instituciones y del gobierno e incluso nuevos tipos de industrias. La gente ya no va al centro de la antigua ciudad, ahora van al centro que se ha creado en su zona. De modo que lo que eran ciudades-dormitorio se han convertido en ciudades relativamente viables.

P.- *¿Pero no son a menudo estas pequeñas ciudades bastiones de los privilegiados? Están formadas por gente que ha huído de la pobreza del centro de las ciudades y que, en sus ciudades privadas, tienen su propia policía, su propio sistema escolar, los residentes son lo suficientemente ricos para financiar su sistema comunitario privado. Y los residentes ponen verjas alrededor de sus ciudades privatizadas para mantener fuera a quienes ellos consideran «gente indeseable».*

R.- Desde luego, muchas de esas ciudades son guetos de privilegiados. De hecho, predije hace décadas, en mi libro *Los límites de la ciudad*, que habría una tendencia hacia un tipo de guetización que llevaría a los ricos a separarse, por su cuenta, de los pobres. No podemos ignorar la posibilidad de que la guetización nos conduzca a un desarrollo muy reaccionario.

Pero todavía estamos en un proceso de transición. No sabemos cómo evolucionarán en el futuro estas ciudades nucleadas. No todas tienen sus propias fuerzas policiales o están desarrollando un sistema educativo independiente. No todas son jurisdicciones privatizadas rodeadas de murallas. Sucede en un número de casos preocupante, pero la nucleación no se está produciendo, ni mucho menos, en todos los sitios.

Por otro lado, incluso estos enclaves están abiertos a un grado de nucleación que a la larga podría usarse en un sentido progresista. Nuestra función es examinar qué potencialidades existen para que, en caso de una crisis social, pudieran ser conducidas hacia un enfoque municipalista libertario. Lo que hoy es una ciudad de privilegiados, puede sentir un día los envites de la economía de tal manera que llegue a ser una ciudad suficientemente rebelde. Una comunidad totalmente protegida, perturbada por fuerzas económicas, culturales y medioambientales de la sociedad, puede convertirse en una ciudad radical. El futuro de estas ciudades no está hipotecado por las puertas que las separan de las áreas menos privilegiadas.

Hablando francamente, o tenemos socialismo o barbarie. No hay duda de que la barbarie es posible, de hecho en muchas áreas de la vida está demasiado avanzada. Sin embargo, hay muchas otras áreas donde no ha llegado muy lejos. No excluyo la posibilidad. Pero si hay sitio para la esperanza éste es el de una propuesta municipalista libertaria que reconozca que la transición puede tener lugar incluso en alguna de estas áreas nucleadas más protegidas.

P.- *Otro de los problemas a los que se enfrenta el municipalismo libertario hoy son los medios de comunicación de masas. En la actualidad, los medios de comunicación están ejerciendo un efecto de anquilosamiento sobre el espíritu humano, arrastrándolo al más bajo denominador común, produciendo una degeneración de la conciencia. Promueven la sociedad de consumo, embaucándonos de todas las formas posibles para comprar lo que no necesitamos. La gente que queremos crear una cultura política que valore el compromiso con el bienestar general y no*

sólo la maximización de la satisfacción individual y egoísta, ¿cómo podemos contrarrestar esta inmensa presión cultural?

R.- Un movimiento municipalista libertario trabajaría a un nivel muy personal que se encontraría fuera de los límites alcanzables por los medios de comunicación. Una cosa que hay que entender es que en la medida en que los medios de comunicación van aumentando su concentración se transforman en fuerzas de alienación, y hoy en día cada vez es más la gente que rechaza abiertamente esas lejanas instituciones que parecen estar gobernando sus vidas. Aunque la prensa tiene un gran poder sobre la opinión pública, también hay millones de desencantados. Hay ciertamente mucha gente disgustada con ella.

El movimiento del tercer partido en las elecciones de 1996, aunque débil, y la abstención sin precedentes son evidencias de que mucha gente en EEUU no encuentra en ninguna de las organizaciones estatales una respuesta clara a sus problemas. Estaban hartos del despliegue de la prensa, de que los trataran como a niños y sin consideración. Sólo hay que ver la reacción popular a las convenciones de los demócratas y de los republicanos en 1996 —hasta los medios de comunicación de masas han declarado que no volverán a dar cobertura a las convenciones si van a ser organizadas tan descaradamente para ser televisadas. Hay un creciente sentimiento contra este huracán de concentración de medios de comunicación, y un movimiento municipalista libertario puede sacar partido de la alienación del público.

En realidad, un enfoque municipalista libertario sería el único que podría esperar contrarrestar la concentración de poder de la prensa, porque trata de llegar a la gente al nivel de su comunidad, poniendo a su alcance medios para neutralizar y oponerse al impacto de la prensa, pues basa su trabajo en la interacción cara a cara.

P.- *Aún existe otro problema, hoy, que es el tiempo. Cada vez más gente corriente —los que dicen estar más por el municipalismo libertario como ciudadanos opuestos a las élites, ha de trabajar en dos y tres sitios sólo para ir tirando,*

no tiene tiempo ni para su familia. ¿Cómo podemos decirles que vengan a una reunión pública cuando tienen que hacer toda clase de apañes con su tiempo para poder leerles a sus hijos un cuento al acostarlos?

R.- Si las personas quieren llegar a ser seres humanos en vez de organismos que solamente sobreviven, les sugeriría que lo que tienen que hacer es contraer algunos compromisos. Si la gente hoy está dispuesta a aceptar un modo de vida que les obliga a trabajar todas las horas en que están despiertos para poder subsistir, les diría que no comprendo qué les hace continuar, si no es el instinto animal de supervivencia. Uno de los desafíos centrales de la filosofía occidental, especialmente de la filosofía helénica, ha sido el de que la gente debería esforzarse por realizarse como seres humanos. Si no quieren hacerlo, si no pueden hacerlo, entonces otros que puedan hacerlo tendrán que actuar por ellos por su propio interés, por un tiempo, sin beneficiarse, sin pretender privilegios a cambio. Las injusticias que fuerzan a tanta gente a trabajar largas horas tienen que ser corregidas para que puedan venir, sin problemas, a una asamblea.

Me gustaría pensar que en una sociedad racional los adelantos en tecnología, tales como la automatización, servirán como mínimo para abolir el trabajo agotador, pero eso será en el futuro. Ahora la gente debe hacer un esfuerzo moral para ser libre, encontrar tiempo, por muy difícil que pueda ser, para asistir a las asambleas y tomar el control sobre sus vidas.

Identidad y universales

P.- *A menudo te remites a la antigua Atenas y a la Nueva Inglaterra colonial como precedentes históricos de la democracia directa. Y eso a pesar de que la antigua Atenas era extremadamente patriarcal y tenía esclavos. Lo mismo pasa con los puritanos de Nueva Inglaterra que ahorcaban a los cuáqueros y esclavizaban a los nativos. ¿No están estas sociedades tan teñidas de sexismo y racismo, tan exclusivamente pensadas para los varones blancos, que verdaderamente no pueden servir como modelo para cualquier sociedad libre en el presente?*

R.- A pesar de las críticas tan razonables que he recibido sobre este punto, nunca, ni antes ni ahora, he tenido a la antigua Atenas o a la Nueva Inglaterra colonial como modelo. Ninguno de esos ejemplos históricos citados aquí o en otros sitios representan un modelo de la idea de municipalismo libertario; ni incluso los barrios revolucionarios parisinos, ni las asambleas ciudadanas de Nueva Inglaterra. Ninguno, lo enfatizo, representa una imagen ideal de lo que puede y debe conseguirse en el futuro.

Todos estaban afectados de importantes fallos, principalmente en cuanto a división de clases y antagonismos y exclusión de la mujer y de los desposeídos de las actividades públicas. La *ecclesia* ateniense no admitía residentes extranjeros —metecos—, aunque algunos hubiesen vivido en la ciudad durante generaciones. Tenían una concepción cerrada de la ciudadanía. A veces la gente actuaba abusiva y arrogantemente en la *ecclesia*. Los ciudadanos eran fácilmente influenciados por oradores egoístas y demagogos. Y sus sociedades estaban lejos de ser sociedades de la postescasez. Dada la ausencia de libertad para trabajar, los sectores de población con los trabajos más duros estaban muy cansados para ir a la asamblea.

Así que no hay en ningún sitio un modelo para una sociedad municipalista libertaria. Sobre todo, una sociedad municipalista libertaria sería una sociedad racional, pero muchas de las culturas que produjeron estas instituciones no eran racionales. Los atenienses sobrecargaban sus asambleas con asuntos sagrados, de modo que su agenda estaba dividida entre lo sagrado y lo secular.

Y había muchos otros defectos que Cornelius Castoriadis ha minimizado recientemente al decir que los esclavos eran, principalmente, propiedad de una pequeña élite. Esto, según Hansen¹, no es del todo cierto. Yo sería el último en mirar a esas ciudades como modelos. La ciudad que imagino como verdaderamente racional, libre y ecológica pretenden todavía no existe, y todas mis referencias a ciudades históricas pretenden sólo mostrar instituciones notables, que existieron en el pasado y que merecen nuestra más profunda consideración. Las cito,

no por lo que fueron en su época, sino por lo que innovaron históricamente y por la tradición que establecieron y que hoy permanece inacabada; una tradición que, con el municipalismo libertario, puede muy bien ser llevada a su conclusión racional.

P.- *Amigos de otras partes del mundo han tenido dificultades al referirse a las asambleas ciudadanas de Nueva Inglaterra, porque pertenecen a la cultura norteamericana y no a la suya. O sienten que las asambleas locales son propias de Francia y, por tanto, no relevantes para su región. Incluso la democracia parece ajena a la tradición propia de muchas partes del mundo —siendo de origen europeo. ¿Cómo pueden estas «ideas» extranjeras ser defendidas ante gentes de otras partes del mundo?, ¿o no pueden serlo? ¿Deberían por el contrario éstas fijarse en sus propias tradiciones, aunque no fuesen tan claramente democráticas?*

R.- Mi preocupación por las instituciones democráticas no es específicamente por las culturas de las que provienen. No es porque yo sea griego por lo que hablo de la *ecclesia* atenien- se. Yo no soy griego, ni francés, menos aún parisino, aunque repetidamente he citado la importancia de estudiar los barrios parisinos. Tampoco soy español y cito a los comuneros. Y tampoco procedo de Nueva Inglaterra, he vivido aquí casi un tercio de mi vida, del que he pasado la mayor parte en la ciudad de Nueva York. Pero las asambleas ciudadanas son un caso notable de democracia directa. ¿Debería ignorarlas porque ahora vivo en Nueva Inglaterra?

Durante los años sesenta estaba profundamente preocupado por trabajar con tradiciones específicamente americanas. Pero ese enfoque no venía por un chovinismo americano por mi parte, aunque se me acusó de ello. Me oponía a algunos de la Nueva Izquierda (*New Lefties*) que hablaban a los americanos en términos de marxismo alemán, leninismo o estalinismo ruso y maoísmo chino. Esto no quiere decir que el marxismo era o es irrelevante para los EEUU. En absoluto. Pero en su comprensible oposición al imperialismo americano, estaban venerando el totalitarismo chino y vietnamita. Hoy, a muchos

de ellos les gustaría olvidar el daño que causaron en vista del reciente —bastante previsible— desenlace.

Al citar Atenas, Nueva Inglaterra, las secciones parisinas, pretendía mostrar que los libertarios de izquierdas tienen buenos ejemplos de instituciones de derecho libre, a veces en su misma puerta. No es necesario dirigir la mirada a ultramar ni al sudeste asiático ni mucho menos a China.

Mi atención se centraba siempre principalmente en las propias instituciones, no quería caer en una romantización de las ciudades. ¿Qué objeto tendría citar la *ecclesia* ateniense o las secciones parisinas si yo fuese un chovinista norteamericano? Obviamente, me interesaba la estructura y viabilidad de estas instituciones, y sólo secundariamente que formasen parte de las tradiciones que eran complementarias del pensamiento norteamericano.

Si los seres humanos son potencialmente racionales, como dijo Aristóteles que eran, es la racionalidad de las instituciones lo que cuenta, no las tradiciones. No tendría remordimientos por ir a sitios sin tradiciones democráticas, ni ideológicas ni institucionales, y tratar de convencerles de los beneficios de una genuina sociedad democrática. Mi trabajo sería actuar como propagandista y agitador y hablar a la gente sobre lo nuevo, no necesariamente sobre lo viejo, incluso contraponiendo lo nuevo con lo viejo, tratando de explicar, sobre sólidas bases racionales, no tradicionales, por qué deberían descartar el antiguo sistema y adoptar uno nuevo. Semejante esfuerzo ayudaría a compensar el alcance con que la opresión ha arraigado en el pueblo, incluso en su mismo pensamiento. No creo que esté actuando como un líder o de forma elitista. Hay tradiciones de las que haremos muy bien en desembarazarnos, como la circuncisión femenina, el velo para las mujeres o interpretaciones míticas de lo que en realidad son problemas sociales, hechos que ocultan y mitifican el poder de las élites existentes.

Como judío, no encontraría ni enriquecedor ni gratificante volver a la tradición de las Sagradas Escrituras, que son bastante sanguinarias. Podría repasar mis propias tradiciones, seleccionar

algunas y descartar otras, pero no las abrazaría ni las rechazaría sólo porque fuesen parte de mis antecedentes étnicos. Mi posición es que si las personas son potencialmente seres humanos, deberían tratar de vivir en una sociedad racional, independientemente de sus tradiciones. Quisiera creer que la humanidad ha tenido diez mil años de educación fuera del primitivismo, el tradicionalismo y las costumbres que indudablemente constituyen nuestras raíces culturales, como para no ponernos a resucitar el tradicionalismo sólo porque sí.

P.- *A veces, cuando grupos municipalistas libertarios convocan una asamblea popular en su comunidad, no aparece mucha gente. Un visitante de Moscú hace poco nos contó que tenía ese problema. Es muy descorazonador. ¿Qué les dirías a esta gente?*

R.- Que cuiden como un tesoro a los que aparezcan. Que los mimen. Que los eduquen. Recordar que, incluso en una sociedad municipalista libertaria, no es imprescindible asistir a las asambleas. Ni la antigua Atenas se basaba en la participación universal. La antigua Atenas operaba en condiciones muy favorables para la democracia y tenía una cultura democrática, pero, a pesar de ello, establecieron un quórum de sólo cinco mil personas de un cuerpo potencial de ciudadanos de treinta mil. Esto es, sólo la sexta parte de las personas que tenían el derecho de asistir. En otras palabras, estaban contentos de que uno de cada seis ciudadanos fuesen a la *ecclesia*.

Y las secciones más revolucionarios de París eran una maravillosa explosión de energía, pero tampoco contaban más que con la asistencia de una minoría de los habitantes de la sección. A menudo quince o veinte personas por cada mil o dos mil habitantes. Y eso sólo en época de crisis, en que iban una veintena de personas a una determinada asamblea del total de las que legítimamente podían asistir. La asistencia a una asamblea de barrio variaba mucho según qué asuntos había en el orden del día.

La gente puede decidir asistir o no a una asamblea, dependiendo de su interés personal, preocupaciones privadas, grado

de interés, tiempo libre, orden del día, su propio nivel de desarrollo social y político, enfermedades, quién sabe qué. Conozco un sofista de Nueva Orleans —John Clark— que afirma que, a menos que todo el mundo asista a la asamblea, ésta no es verdaderamente democrática. Examina la población total de una gran ciudad hoy, calcula cuanta gente vive en cada barrio y llega a la conclusión del número aproximado de personas que conformarían cada asamblea, digamos cinco o diez mil. Y todas tendrían que ir para que fuera una verdadera democracia. Pero fijaos, dice él, hay demasiadas personas para la democracia y, por lo tanto el municipalismo libertario es imposible —ése es su argumento. Es como si pusiese una rejilla sobre una ciudad de ocho millones y calculase cuánta gente tendría que venir a la asamblea por cada cuadradito.

Pero el supuesto aquí es que cada niño, cada muchacho, cada enfermo de Alzheimer tendría que asistir si la queremos calificar de asamblea popular. Llega a ser un sofisma lógico con intención de confundir más que de aclarar. Lo más importante sobre las asambleas populares en una sociedad municipalista libertaria, una sociedad que haya llegado a ser descentralizada tanto física como institucionalmente —y no me estoy refiriendo a granjas desperdigadas en vastas praderas—, es que, cuando todo eso se haya conseguido finalmente, sería un milagro que todos aquellos que fuesen físicamente capaces de ir a la asamblea, incluso una mayoría, lo hiciesen.

Lo importante es que exista la libertad de asistencia. Esta libertad permanece como un centinela al acecho de cualquier tendencia jerárquica o autoritaria. Las puertas están abiertas y sería terrible que se obligase a la gente a asistir. Quisiera resaltar que las asambleas populares estarían abiertas a cualquiera que viviese en la municipalidad y que tuviese cierta edad, sin restricciones, y que se animaría a la gente a asistir y se les informaría de los asuntos que se van a tratar, de modo que pudiesen decidir si quieren participar en el acto de democratización. Me sorprendería que en una comunidad todos los que pudiesen asistir lo hiciesen, incluso en asambleas donde se fuesen a tomar las más importantes decisiones.

Otro punto importante: el municipalismo libertario no es un movimiento exclusivamente para crear asambleas populares. También es un proceso para crear una cultura política. En muchos sitios, un movimiento municipalista libertario no tendrá éxito en años —no podría decir cuántos— en su intento de convencer a la gente de que ofrece una solución al presente impás político y económico. El municipalismo libertario es un proceso, y es un movimiento que pretende desarrollarlo, engrandecerlo, ganándose la mente de las gentes, incluso antes de que las instituciones municipalistas libertarias se hayan establecido. La batalla seguirá seguro que más años de los que me quedan de vida.

Así que no debemos confundir un movimiento municipalista libertario con una sociedad municipalista libertaria, aunque obviamente la meta de este movimiento es crear esa sociedad. Ni tampoco debemos confundir el proceso de educación con el éxito inmediato, aquí y ahora.

Haré una predicción: aun cuando los municipalistas libertarios triunfen en su objetivo de establecer asambleas populares, de la forma que sea, en ciertas comunidades los fundadores de estas asambleas se quedarán en minoría, porque otros intereses, incluso intereses de clase, tratarán de tomar el control de la asamblea. La historia tiene que estar de nuestro lado. Se cometerán muchos errores, habrá muchos fallos, serán necesarias muchas retiradas y pasarán años sin una respuesta positiva a la propaganda de dicho movimiento. ¿Pero hay algo nuevo en ello? Al movimiento anarquista le llevó cerca de setenta años arraigar en España. Casi un siglo les costó a los revolucionarios rusos alterar lo suficiente las condiciones como para agitar al pueblo ruso hasta el punto de estar preparados para derrocar la autocracia zarista.

Un problema que tenemos hoy es que la gente quiere resultados rápidos e inmediatos, es una de las principales enfermedades de la generación del *boom*. El renacimiento de los sesenta, con todas sus generosas ideas, se derrumbó, en parte, porque los jóvenes radicales pedían gratificación inmediata y éxitos sensacionales. Si la gente hoy cree que la política es como una máquina expendedora, donde metes una moneda y

te sale un chicle; si eso es lo que creen, entonces les recomendaría que volviesen a su vida privada. La gente tiene que estar preparada para ser fuerte, para tener carácter; puesto que ella misma ha de encarnar la cultura política del futuro en su personalidad, a fin de crear un movimiento que, algún día, pueda cambiar la sociedad para que ésta sea libertaria, comunalista y política en el mejor sentido de la palabra.

La naturaleza del movimiento

P.- *Has criticado los esfuerzos económicos alternativos, tales como las cooperativas, diciendo que, al final, encajan bien en una sociedad capitalista; aunque tu economía municipalizada estaría ciertamente organizada alrededor de algún tipo de cooperativa, como oposición a la competitividad. Las formas económicas alternativas también serían imprescindibles allí—por ejemplo, cooperativas, de propiedad municipal. Cuando criticas las cooperativas ¿estás diciendo que los esfuerzos para construirlas son totalmente irrelevantes para el movimiento municipalista libertario?*

R.- No, yo no soy contrario a las cooperativas en principio. Son de un valor incalculable, sobre todo como escuelas para aprender a cooperar. Sólo he pretendido mostrar que no vamos a ser capaces de eliminar el capitalismo colonizándolo con cada vez más cooperativas, en tanto que las cooperativas van a funcionar en muchos aspectos formando parte del sistema de mercado, cualesquiera que fuesen las intenciones de sus fundadores.

En 1840, Proudhon tenía la idea —y no era el único— de que creando cooperativas bancarias populares y otros tipos de cooperativas, éstas reemplazarían al capitalismo. Hoy, si tuviese que seguir a Proudhon tendría que pensar que muchas pequeñas instituciones de crédito podrían eventualmente reemplazar al Chase Manhattan Bank, que cooperativas de tiendas de comestibles podrían sustituir a las cadenas de supermercados. Tendría que creer que pequeñas factorías químicas podrían reemplazar a la DuPont Corporation en Delaware.

La importancia de las cooperativas, hoy, es que enseñan a la gente cómo cooperar. Pero generalmente lo que sucede en la mayoría de las cooperativas, según mi experiencia personal y la experiencia histórica, es que se convierten en empresas burguesas, entrando en la situación de competitividad que el mercado exige. Eso las que no desaparecen.

Las «cooperativas de propiedad municipal» no serían cooperativas en el sentido convencional del término. No serían cooperativas privadas o federaciones de cooperativas privadas. Serían «propiedad» de la comunidad, reunida en asambleas populares. De forma que operarían como parte de la comunidad, no por sí mismas, siendo responsables ante la comunidad. No sólo esto diferenciaría a las cooperativas «propiedad» de la comunidad, sino que muchos otros aspectos de su política de actuación se decidirían por la comunidad. Sólo la administración práctica de esta política recaería dentro de la esfera de cada cooperativa.

Pero no sólo la comunidad como un todo determinaría su política, el pueblo en general establecería un tipo de relación ética con la cooperativa, en base al hecho de que la cooperativa es integralmente parte del pueblo. Éste es un área donde la cultura política va mas allá de los principios de actuación estrictamente institucionales de la asamblea y la confederación. No sólo la economía municipalizada, también la política cultural ayudaría a crear una ética económica en la comunidad, un nuevo tipo de relación económica entre los ciudadanos y sus fuentes de subsistencia, independientemente de que se encarguen de la producción o de la comercialización.

Bajo esas circunstancias de municipalización y cultura política no habría riesgo de que cada cooperativa fuese una empresa de libre actuación en un mercado capitalista. No existiría ya un autentico mercado en el sentido burgués. En el mercado burgués la relación comprador-vendedor no es sólo competitiva, sino anónima. Las cooperativas de propiedad municipal podrían perfectamente subvertir el mercado, porque la comunidad sería su dueña y porque los ciudadanos tendrían una responsabilidad ética en su conservación.

No creo que los burgueses tolerasen a la larga este desarrollo. El municipalismo libertario no se acercaría cautelosamente al capitalismo para tirar, de repente, de la alfombra bajo sus pies. Lo que estoy describiendo conlleva un enfrentamiento, antes o después, no sólo con el Estado, sino con el capitalismo. El municipalismo libertario lo que persigue es despertar un desarrollo revolucionario en las comunidades que en diversos grados sigan las prácticas municipalistas libertarias.

Cómo se va a producir este desarrollo y enfrentamiento es imposible de prever. Baste con decir que se puede abrir una amplia puerta a la improvisación de «estrategias» que no puedo predecir con especulaciones de ningún tipo. ¿A dónde conducirá dicha confrontación, cómo se desarrollará? No lo sé. Pero sí sé que si el municipalismo libertario fuese abrazado por un apreciable número de comunidades, al menos habríamos creado potencialmente algo parecido a una situación revolucionaria.

P.- *Algunos socialistas libertarios han argüido que eres demasiado rápido en excluir el control obrero. «Los trabajadores», dicen, difícilmente pueden ser catalogados como una categoría particular. La mayoría de los adultos capaces, de ambos sexos, son hoy trabajadores. Dado que esa categoría es tan general, ¿por qué no puede combinarse el municipalismo libertario con el control obrero?*

R.- Sí, la mayoría de la gente tiene que trabajar para ganarse la vida y una notable proporción de ellos son trabajadores productivos. También un gran número de trabajadores es improductivo. Trabajan enteramente bajo las condiciones y esquemas creados por el sistema capitalista tales como facturas, contratos, pólizas de crédito, pólizas de seguros y demás. Probablemente nueve de cada diez «obreros» no tendrían ningún trabajo que hacer en una sociedad racional, que no requiriese seguros o cualquier otra transacción comercial.

En una sociedad municipalista libertaria la asamblea decidiría los principios de toda la economía. Los obreros se despojarían de su identidad vocacional única y de sus intereses, por lo

menos en lo que se refiere a la esfera pública, y se verían a sí mismos como ciudadanos en su comunidad. La municipalidad, a través de la asamblea de ciudadanos, controlaría y tomaría las decisiones para sus fábricas, marcando la política que hay que seguir, siempre con una visión más cívica que ocupacional.

La suposición hecha por quienes quieren incluir el control obrero en el municipalismo libertario es que, una vez que hubiéramos democratizado la sociedad completamente, por medio de las asambleas populares, querríamos democratizar también el lugar de trabajo mismo y pasar su control a los trabajadores. ¿Qué significaría eso? Bien, a menos que los trabajadores de una empresa empiecen a verse ellos mismos primero como ciudadanos más que como obreros, estaríamos entonces abriendo la tremenda posibilidad de que reclamasen la autoridad sobre su lugar de trabajo en representación de la asamblea popular. Hasta el punto de retirar el poder a la asamblea popular y dárselo al centro de trabajo, hasta el punto de romper la unidad de la asamblea popular e incrementar la posibilidad de que el centro de trabajo actuase como un elemento subversivo respecto a la asamblea popular.

Lo expondré de una manera sencilla. Cuanto más poder tenga el centro de trabajo menos tiene la asamblea popular, y al contrario, cuanto menos poder tenga el centro de trabajo más tendrá la asamblea popular. Si el control obrero llega a ser un punto principal de nuestro programa estaremos disminuyendo el poder de la asamblea popular y, por tanto, abriendo la posibilidad de que el centro de trabajo aumente su poder a costa de la asamblea popular.

Y, como he dicho, la simple toma de una fábrica y su gestión por los obreros no elimina la probabilidad de que éstos desarrollen —es más, aumenten— un sentido siempre presente de especial interés empresarial. El control obrero puede acabar fácilmente convirtiendo a los obreros en particulares, cualquiera que sea su trabajo. En la Barcelona anarcosindicalista de 1936, los obreros que habían ocupado, digamos, una factoría textil, a menudo competían con sus propios camaradas del mismo sector industrial, que también habían ocupado otra

fábrica similar. Esto significa que, a menudo, tales trabajadores se veían abocado a un capitalismo colectivista, como apuntó Gastón Leval en su informe sobre las colectivizaciones en las ciudades españolas², y competían entre sí por el acceso a las materias primas y al mercado. ¡Todo esto ocurría aunque los trabajadores afirmasen ser anarcosindicalistas, trabajasen en la misma industria, bajo la bandera rojinegra y perteneciesen a la misma central sindical! El resultado fue que la central sindical tuvo que regular las industrias para prevenir estas prácticas de capitalismo colectivista. Irónicamente, la burocracia de la CNT tomó el control obrero de las fábricas y disminuyó el control para poder mantener algún tipo de enfoque cooperativista.

Si a las fábricas se les permite formular los principios que han de regir su comportamiento sin ver a la comunidad como un todo, dichas fábricas pueden muy bien seguir caminos que no son sólo divergentes de los del resto de la comunidad, sino que entran en conflicto con ella.

Es de esperar que algún día la mayoría de industrias estarán mecanizadas, especialmente los trabajos más duros y rutinarios. Y esto no es una idea utópica. Al final creo que se habrá mecanizado tanto el trabajo que el control obrero carecerá virtualmente de sentido, y todo el asunto se reducirá hasta un grado insignificante. Yo me opongo claramente en cuanto a esta cuestión a los supuestos anarquistas primitivistas, tales como la mafia del *Fifth Estate*^{*}, que se opone a todo avance tecnológico bajo cualquier condición.

P.- *¿Cuál es la relación de un movimiento municipalista libertario con la acción directa?*

R.- El municipalismo libertario es la forma más alta de acción directa. Es la directa, cara a cara, autoadministración de una comunidad. El pueblo actúa directamente sobre la sociedad, dando forma directamente a su propio destino. No hay forma más elevada de acción directa que la autodeterminación. Habiendo

* Periódico anarquista de Chicago (N. del T.).

dicho esto, creo, categóricamente, que forma parte de toda educación política radical el comprometerse con la acción directa para detener, digamos, la construcción de una urbanización o de ciertas empresas económicamente agresivas y explotadoras, llevando a cabo acciones sociales y políticas siempre que surja la ocasión. Esto podría implicar ocupaciones; después de todo, el movimiento obrero norteamericano en los años treinta se construyó sobre la base de la ocupación de las fábricas por los obreros. No sólo la huelga es una forma de acción directa, también lo es la ocupación de una fábrica; en realidad, es incluso una forma más radical de acción directa, pues conlleva la transgresión de las leyes que protegen la propiedad privada de la burguesía.

Hasta qué punto pueden llevar a la violencia estas acciones, lo desconozco. Pero no creo ni que los burgueses abandonen voluntariamente su estatus ni menos aún sus posiciones en la sociedad.

P.- *¿Tendrá líderes un movimiento municipalista libertario?*

R.- Habrá líderes en cualquier sitio que haya lucha. ¿La existencia de líderes significa necesariamente la existencia de jerarquías? En absoluto. La palabra líder no debe asustarnos, aparte de reconocer que ciertos individuos tienen más experiencia, madurez y carácter que otros. Estas diferencias, definitivamente, existen y son muy reales. El minimizarlas y decir que todos estamos al mismo nivel de conocimientos, experiencia e intuición es un mito absurdo que está siendo negado por la realidad de la vida cotidiana. Y no sólo por la realidad cotidiana, sino por la realidad biológica también. De gente que ha vivido más tiempo puede, a menudo, esperarse más que de quienes son muy jóvenes. Ni incluso un maravilloso niño de doce años podría tener la sabiduría de quien ha vivido tres veces su vida y tiene una riqueza de experiencias. La biología convierte en imposible que un niño tenga la sabiduría de un adolescente, que éste tenga la de un adulto y así sucesivamente.

Esto no quiere decir que la gente más ilustrada no pueda usar sus conocimientos para dominar a los demás. Un líder es

como mucho un educador, como cualquier persona que ofrece a la gente una orientación. De hecho, necesitamos desesperadamente gente que nos eduque. Yo tengo grandes diferencias con anarquistas que rechazan totalmente el liderazgo. No hay tiranía más sutil que la «tiranía de la destrucción» —que también puede incluir la tiranía de una falsa interpretación de la igualdad—, esto es, que todos sabemos lo mismo. Hay una gran diferencia entre decir que todos sabemos ya lo mismo y decir que todos somos capaces, potencialmente, de aprender y compartir conocimientos sobre unas bases potencialmente igualitarias.

Ésta es la cuestión que Hegel se planteó en sus primeros escritos teológicos acerca de la diferencia entre Sócrates y Jesús. Sócrates era un líder indudable y era amado como tal, pero como alguien que intentaba superar la diferencia, por medio de la educación y el diálogo, entre lo que él sabía y lo que los jóvenes atenienses a su alrededor sabían, para así crear un campo de discusión equilibrado. Muchos de sus diálogos consistieron en superar las diferencias. Jesús, por el contrario, era un líder en el sentido autoritario. Hizo afirmaciones que nadie en su presencia podía contradecir sin temer su ira. Es muy diferente hacer cumplir los Diez Mandamientos porque Dios, supuestamente, nos ordenó hacerlo así, a explorarlos y hallar lo que es válido y lo que no, para proporcionar razones naturales, mejor que sobrenaturales, para aceptar cualquier idea. Partes del decálogo son muy regresivas, como la orden de Jehová, un dios celoso, de que no tolerará a otros dioses y, por inferencia, ninguna contradicción.

Sea como sea, un líder no hace una élite, ni le hace a él mismo llegar a ser élite. El liderazgo como tal no es necesariamente jerárquico. Un líder puede ser, sencillamente, alguien que sabe más que otros sobre una situación concreta y, por tanto, juega un papel dirigente en lo que deben hacer para manejarla. No domina a la gente ni pide su sumisión. En una sociedad racional, por supuesto, los líderes no tendrán el poder de obligar a la gente a hacer lo que no desea hacer. Su única fuente de influencia es la persuasión. Y sobre todo, ellos

serán responsables ante el resto de la gente, esto es, sus actos estarán bajo vigilancia constante.

Tampoco veo las organizaciones de vanguardia como necesariamente autoritarias. Irónicamente más de un periódico anarquista, en otros tiempos, se ha titulado «Vanguardia», y más de una obra anarquista ha clamado por la formación de una organización de vanguardia. Las organizaciones de vanguardia pueden dar a un movimiento una orientación, una guía de cómo llegar de un lugar a otro y ayudar a movilizarse en acciones sistemáticas para cambiar la sociedad.

Es trágico que las palabras «vanguardia» y «líder» fuesen desacreditadas en los años sesenta por la «nueva izquierda» debido a las experiencias estalinista y leninista. En muchas revoluciones hubo líderes inmensamente importantes, incluso decisivos, y organizaciones que impulsaron la revolución, y en ausencia de tales personalidades decisivas las revoluciones se colapsaron. Durante la Comuna de París, Thiers, que dirigía la contrarrevolución contra los comuneros, tenía prisionero a Auguste Blanqui. La Comuna quería la libertad de Blanqui y en una dura negociación trató de canjearlo por los rehenes que tenía, hasta por el arzobispo de París. Thiers, astutamente, sabía que entregar a Blanqui a los comuneros era como darles una división entera de tropas, puesto que Blanqui había insistido en marchar sobre Versalles y dar el jaque mate a la contrarrevolución. Así que nadie puede borrar el importante papel que muchos líderes, individuos u organizaciones tienen en la historia, aunque siempre existe el riesgo, en una revolución que pretende avanzar, de que un líder se convierta en un tirano y que una organización se convierta en una élite. No hay ningún sustituto posible —para prevenir estos peligros— de la inteligencia y de las instituciones que actúen como contrapeso para evitar que líderes u organizaciones se conviertan en tiranos o élites —y desde luego tampoco lo es la oposición a líderes u organizaciones en cuanto tales.

P.- *En el pasado has distinguido entre intelectuales e intelligentsia. Los intelectuales son aquellos que son inseparables de*

la academia, mientras que la intelligentsia son los estudiosos, pensadores teóricos que forman parte de la cultura política pública que acompaña a una revolución. ¿Ves a la intelligentsia desempeñando un papel en la lucha por el municipalismo libertario?

R.- La *intelligentsia* es indispensable y aquí discrepo con todos esos académicos, intelectuales que denigran la importancia de la *intelligentsia*. Es asombroso que profesores, instalados cómodamente en el sistema universitario, denuncien la *intelligentsia* como una élite. Pienso que sería maravilloso que todos fuésemos miembros de la *intelligentsia*, en una viva vida pública intelectual, donde las ideas fueran parte del ambiente cotidiano, donde la filosofía, la ética y la política no fuesen simples materias de estudio sino prácticas vivas.

Para mí es inconcebible, a pesar de lo dicho por diversas teorías anarquistas, que la sabiduría acumulada de un verdadero miembro de la *intelligentsia* pueda ser ignorada. Hice un detenido estudio de las revoluciones mientras escribía *La Tercera Revolución*, alcanzando desde las guerras campesinas de 1520 en Alemania hasta la Revolución Española de 1936. Tan detalladamente las estudié que me sentí como si hubiese estado en las mismas calles de esas revoluciones. Este estudio me dejó tremendamente claro que esas revoluciones no podían haber esperado tener éxito ni incluso haber llegado muy lejos sin el conocimiento —e incluso el liderazgo, en el mejor de los casos— que la inteligencia o los intelectuales públicos proporcionan. ¿Qué habría sido la Revolución Francesa sin Jean Varlet, quien estuvo muy por encima de los mejores líderes jacobinos?, ¿qué habría sido de la Revolución Americana sin Thomas Paine?, ¿qué habría sido de la Revolución de 1848 en París sin Eugene Varlin?, ¿y de la Revolución Rusa sin Martov, que previó los peligros de la autocracia bolchevique? Es esencial que recuperemos esta declinante tradición de pensadores que vivieron una activa vida pública y al mismo tiempo eran parte de un entorno vivo, social y políticamente revolucionario.

P.- *Cuando un movimiento municipalista libertario presente candidatos para cargos, necesitará de un programa electoral.*

¿Qué tipo de temas deben ir en ese programa? Si ponemos sólo metas a corto plazo en el programa, pareceríamos un partido reformista. Pero si pusiésemos metas a largo plazo, como la abolición del capitalismo, mucha gente aún no estaría preparada para oír eso. ¿Deberíamos esperar a que el ciudadano corriente esté, de algún modo, educado en estas ideas antes de lanzar una campaña municipalista libertaria?, ¿o deberíamos lanzar la campaña para educar a la gente? ¿Cómo podríamos lograr el equilibrio entre las metas a corto y largo plazo?

R.- Las metas a corto plazo, en un programa, están destinadas a atraer gente que eventualmente apoye las metas a largo plazo del movimiento. La gente puede apoyar a un candidato municipalista libertario porque está de acuerdo con las metas a corto plazo del programa y, al principio, puede o no estar de acuerdo con las de largo plazo. Estoy seguro de que tras la Segunda Guerra Mundial millones de habitantes de Gran Bretaña, que tenían todavía miedo del socialismo, votaron por el Partido Laborista, aunque el partido expresaba su compromiso a largo plazo con una forma de socialismo. Muchos problemas pragmáticos les habían inducido a votar por los laboristas y también una vaga aspiración a que un «mundo mejor», designado con la palabra socialismo, llegara después de la guerra. De aquí la enorme victoria del Partido Laborista hacia el final y después de la guerra.

Un movimiento municipalista libertario lucharía, naturalmente, por remediar injusticias específicas y ello estaría en su programa, como si luchase por las más amplias metas de libertad y democracia directa. Pero luchar sólo contra las injusticias, sin ofrecer un ideal de libertad, no lleva a la raíz de las injusticias que queremos corregir. Un anarquista que conozco me dijo recientemente que él todavía tiene como «ideal» una sociedad anarquista, pero que éste está perdido en la distancia. Actualmente trabaja por alcanzar «sus metas» más inmediatas, metas que incluyen la de combatir las injusticias —incluyendo la consolidación del Estado, ¡nada menos!

Pero la lucha contra la injusticia no puede separarse de la lucha por la libertad. Si se separa, estaremos todavía lastrados

por el mismo orden social, ligera o quizás significativamente más justo, pero todavía por uno que de forma inevitable ha de producir un daño creciente en la sociedad y el medio natural. Debe existir una conexión viva entre nuestro ideal y nuestras metas, de tal modo que nuestros ideales alimenten nuestras metas y les proporcionen inmediatez. De otro modo, si metas e ideales cogen caminos separados, estaremos operando más como guardianes del capitalismo, proporcionándole una cara humana, que como revolucionarios tratando de eliminar las causas profundas de todas esas injusticias y las restricciones a la libertad y a la autorrealización de todo ser humano.

De modo que un programa municipalista libertario no incluiría demandas a corto plazo, sin incluir al mismo tiempo demandas a largo plazo. En la izquierda de los años treinta y cuarenta solíamos llamar a esto programas de mínimos y máximos. Pero la relación entre el programa de mínimos y el de máximos puede dilucidarse mejor por medio de un programa de transición, un término muy práctico inventado, creo, por Trotsky. Un programa de transición pretende unir los pequeños pasos que hay que dar inmediatamente con las metas finales como el comunismo o el socialismo.

Para un movimiento municipalista libertario, el programa de transición puede unir una demanda específica, como detener el «crecimiento», a la demanda máxima, a largo plazo, de reemplazar el capitalismo por una economía ética. Y, ciertamente, asociaría una demanda simple e inmediata como una «mejor administración local» con el objetivo del movimiento a largo plazo de democracia directa, pidiendo cambios en la carta municipal para que se permitan las asambleas ciudadanas y, luego, se las dote de un poder creciente.

Según vaya avanzando el movimiento municipalista libertario, la acción directa debe usarse para hacer progresar esas demandas y convertirlas en objeto de la atención pública. Pero primero, el movimiento hará un llamamiento a celebrar asambleas públicas, aquí y ahora, y a establecer centros cívicos donde celebrar las asambleas. Digamos que estas asambleas se formarían sobre bases informarles y es de esperar que se

convirtieran en foros de discusión del barrio. Al principio, puede que sólo se celebren en ciertas zonas de la ciudad, pero esos barrios pueden ser el ejemplo para otras zonas que todavía no estén políticamente en movimiento. Pronto, la gente empezará a ver que algo se mueve en su ciudad y puede empezar a hacer lo mismo.

Progresivamente, las asambleas pueden aprobar resoluciones sobre distintos temas, cualquier cosa, desde mayor control sobre servicios ciudadanos a más bomberos o más y mejores colegios. El movimiento comienza su campaña con estos temas presentándolos como peticiones populares. Los ciudadanos tendrían la palabra, por decirlo así. Pero lo más importante es que el movimiento plantearía su demandas para cambiar la carta municipal de modo que las asambleas de ciudadanos tengan, si no todo, cada vez más poder legislativo.

En cualquier comunidad la gente relacionada con el movimiento municipalista libertario suele ser una pequeña minoría dentro de la asamblea que ellos mismos han inspirado. Otros ciudadanos en la asamblea serán probablemente bastante conservadores y cautelosos. Es función de los municipalistas libertarios debatir con estos ciudadanos en la asamblea sobre los distintos temas, contestar a sus objeciones y explicar las distintas fuerzas políticas y sociales que funcionan en la sociedad. En este proceso tratan de educar a todos. Supongamos que unos promotores inmobiliarios van a una reunión de la asamblea para vender a la comunidad un proyecto completo de viviendas. O que un industrial aparece y promete crear puestos de trabajo si se le permite construir allí una fábrica. Los municipalistas libertarios tienen que tratar de impedirlo, demostrando con detalle los riesgos que tales propuestas suponen para sus conciudadanos —y en este proceso, éstos educarán a aquéllos.

Tengo que decir que mucha gente tiene dificultades para ver el municipalismo libertario como un proceso. Pero yo sostengo que es eso exactamente de lo que se trata. El municipalismo libertario empieza por formular peticiones cotidianas de justicia en cuanto a temas concretos, demandas que cuestionan distintos intereses capitalistas tales como los inmobiliarios, de

construcción, ventas, etc. El movimiento entonces se expande y crece, al tiempo que pide, a través de las asambleas populares, cada vez más poder del estado o de la provincia y del Estado-nación para las asambleas. Éste es un proceso dinámico que comporta un aumento cada vez mayor de instituciones potencialmente democráticas que, por cierto, ninguna burguesía ha querido dar al pueblo, clamando por un estatuto, si no lo hay, o por su revisión, si lo hay. Éstos son temas potencialmente controvertidos para los poderes populares. El movimiento municipalista libertario desempeña un papel de primer orden en este proceso. Sin un movimiento dudo que el desarrollo que he descrito continúe hacia una conclusión lógica.

Luego, si este desarrollo se ha producido en una región determinada, se podrían empezar a formar confederaciones. A través de este proceso, el movimiento podría estar formando un poder dual. La transición comportaría desde el principio confrontaciones de distinto tipo, incluyendo la acción directa, y todo ello aumentaría la democracia dentro de la república, mientras continuamente radicalizaría la democracia. Finalmente, estaríamos confrontados con una situación revolucionaria, donde podría plantearse un reto directo al Estado.

Porque, si esta cultura política se expande y crece, ganando el apoyo de una cantidad de gente cada vez mayor, debería acabar en su «ideal» final, siempre que el movimiento continúe avanzando de un modo dialéctico hacia sus demandas máximas. Se enfrentaría al poder del Estado de una manera importante. Difícilmente podría infiltrarse en el capitalismo o subvertir el Estado desde abajo o hacer una transición gradual. Tendría que enfrentarse al capitalismo y al Estado a cada paso, a lo largo del camino, y empujarlos tan lejos como fuese posible, hasta que el enfrentamiento adquiriese proporciones revolucionarias. A partir de ahí, el desarrollo mismo decidiría qué planteamientos, medidas o (para usar una palabra que no me gusta) «tácticas» adoptaría el movimiento.

No estoy describiendo un proceso fácil, pero si es utópico luchar por la municipalización de la economía y la formación de confederaciones de municipios libertarios, ¿qué alternativas

tenemos hoy?, ¿construir un partido político que —a juzgar por la historia de los Verdes alemanes, el Partido Laborista Británico y los terceros partidos en los EEUU— es seguro que degenerará en parte del aparato del Estado o simplemente desaparecerá? ¿Qué alternativas hay al municipalismo libertario?, ¿de qué modo vamos a hacer cuadrar la demanda de una «Comuna de comunas» —el tradicional eslogan de socialistas, anarquistas y comunistas— con nuestra política?, ¿encerrándonos en nuestras propias experiencias privadas, practicando la meditación taoísta, o participando en sesiones sensitivas y grupos de encuentro, como desearían tantos que se dicen anarquistas?

¿Qué alternativa hay?, ¿trabajar con el mito de que podemos acabar con la economía capitalista creando cooperativas? De 1840 a 1850, Proudhon tenía ciertas bases para pensar que eso podía funcionar, especialmente en Francia, antes de que el capitalismo estuviese muy desarrollado, mientras cada tienda de alimentación era una empresa familiar y no una cadena de supermercados. Cuando la industria y el comercio eran pequeños todavía. Pero hoy no, o ¿vamos a pedir la nacionalización de la economía? Si lo hacemos, acabaremos reforzando el poder del Estado como poder económico. O quizá exijamos un socialismo de mercado, en mi opinión un oximorón*, como si el mercado no generase sus propias fuerzas internas que conducen a la concentración del capital.

Las alternativas son: propiedad privada, nacionalización de la propiedad privada o municipalización de la propiedad. Le dejo a cualquiera que tenga algo de sensibilidad revolucionaria que tome sus propias decisiones.

La nueva sociedad

P.- *Una vez que alcancemos una sociedad municipalista libertaria, ¿qué pasa si las virtudes cívicas y las instituciones de democracia directa no son suficientes para evitar que los*

* Combinación de palabras contradictorias o incongruentes, de efectos epigramáticos (N. del T.).

miembros de la comunidad actúen en su propio beneficio? Eso puede conducir a que una minoría, tratando de beneficiarse, arruine la naturaleza comunal de la sociedad. ¿Habría que instaurar alguna clase de estructura que hiciese cumplir las normas de la sociedad? ¿Habría leyes en una sociedad municipalista libertaria? ¿Habría una constitución?

R.- Antes de contestarte específicamente respecto a la sociedad municipalista libertaria, sería conveniente hacer un repaso histórico. En la prehistoria, durante un periodo de tiempo indeterminado, la sociedad humana estaba estructurada alrededor de grupos familiares —tribus y clanes— en los que los lazos de sangre determinaban los derechos y obligaciones de unos individuos hacia otros. Cualquiera fuera de la tribu era considerado como un extraño o, usando el más apropiado término de Marx, como inorgánico —y de aquí que estuviese sujeto a un tratamiento arbitrario por la tribu.

Esto tenía muchas implicaciones respecto a cómo la gente concebía la justicia. Digamos que alguien cometía un crimen: un hombre asesinaba a otro de otra tribu. La única forma en que el crimen podía ser expiado y el asesino castigado era si los parientes de la víctima decidían vengarse con sangre. Naturalmente, transcurrido cierto tiempo, el derramamiento de sangre necesario para reparar un abuso fue disminuyendo o se impuso otro tipo de castigos, además del de la sangre, tales como la obligación de dar cierto número de cabezas de ganado. La lista de indemnizaciones a veces era muy compleja. Pero el sistema de justicia todavía dependía de la venganza —de la víctima o de su familia vengándose de su autor.

Uno de los grandes avances de la humanidad, a lo largo de la historia, ha sido el haber pasado de este sistema de justicia basado en la biología, es decir, un sistema basado en el parentesco o en los lazos de sangre y la venganza, a un sistema de justicia más racional —pero no necesariamente completamente racional. En *Las euménides*, Escilus presenta a los atenienses en esa situación, en que la venganza por sangre es reemplazada por la justicia razonada: Orestes, el cual mató a su madre, es finalmente juzgado no como alguien que mató una

relación de sangre *per se*, sino por un jurado, sobre bases racionales y discursivas. Y es absuelto, fundándose en los estándares universales de justicia basados en la razón, y no castigado sobre la base de la venganza de la sangre. En este momento la razón empieza a sustituir a la costumbre y la sociedad empieza a suplantar a la biología.

Desde luego, cada institución condicionada biológicamente es también una institución social. Los seres humanos ya no son meros animales. Aún es difícil separar lo social de lo biológico en este nivel tan bajo. Pero a lo largo de la historia hay grados en los que la biología ha dado paso a la racionalidad y a la sociabilidad. El desarrollo del *nomos*, como lo llamaban los griegos —unos estándares de justicia deducidos racionalmente, definiendo derechos y deberes—, marca uno de los avances que más ha alejado a la humanidad de la animalidad. No es un avance culminante, pero es esencial.

Ciertamente, no estoy diciendo que todas las leyes son racionales porque son leyes; más bien digo que el concepto mismo de *nomos* es racional. La ley como sustituto de la venganza de la sangre es un avance racional, aunque muchas leyes concretas sean muy irracionales. Antiguas constituciones, como el Código de Hamurabi, aceptaban la esclavitud, la dominación de la mujer por el hombre, un gran número de aspectos abusivos que hoy serían insostenibles y verdaderamente inconcebibles en una sociedad racional. Pero el Código de Hamurabi significó un avance al acabar con la costumbre ciega, abriendo un campo de discusión sobre la postura correcta o incorrecta. Y en el caso de la democracia ateniense, ésta se despojó de la costumbre y la reemplazó por consideraciones razonadas sobre derechos y obligaciones, el bien y el mal, acciones perjudiciales y beneficiosas.

Una sociedad racional, por definición, no podría hacer menos. En una sociedad municipalista libertaria sería necesario explicar totalmente, sobre bases racionales, los deberes y derechos de la gente, las leyes o *nomoi* de la sociedad y sus modos de autogestión. Y esos *nomoi* se derivarían de una constitución racional que el pueblo que vive bajo la misma habría

elaborado. Es decir, la sociedad se constituiría racionalmente, en el sentido de que la gente crearía, literalmente, un marco básico para ésta, guiada por todas las consideraciones éticas que la razón y la experiencia proporcionan.

Así que sería necesario tener una constitución y tener *nomoi* y que fuesen tan democráticas, racionales, flexibles y creativas como fuese posible. Rechazar esa constitución y las *nomoi* que la constituyen sería volver a caer de nuevo en un sistema como el de la venganza de la sangre. O volveríamos a caer en juicios arbitrarios, basados en unas creencias místicas en una naturaleza humana imperturbable que es mágicamente benigna. Tal perspectiva es completamente absurda. Se basa en la creencia de que las personas siempre se comportarían bondadosamente con los demás y con su comunidad, y que son inherentemente buenas y que han sido «corrompidas» por la civilización. Cualquier noción de una naturaleza humana establecida, incluso una bondadosa, al igual que el mito del «buen salvaje», es un sinsentido sociobiológico. Hace de la conducta de las personas algo completamente inflexible y les niega una de sus características más importantes, a saber, la creatividad; un rasgo distintivo de los humanos opuesto a la adaptabilidad típica de los animales.

Así que en una sociedad municipalista libertaria, que identico con una sociedad racional y con el comunismo libertario, sería vital tener una constitución razonada con *nomoi* razonadas, que previniese el autoritarismo y todas las demás características indeseables de la presente sociedad, como la propiedad privada y el Estado. Al mismo tiempo ofrecería una forma positiva de ley, proporcionando unas guías éticas razonadas que fuesen suficientemente flexibles como para afrontar situaciones cambiantes.

P.- *¿Cómo se aplicarían estas ideas, específicamente, en el desarrollo de un movimiento municipalista libertario?*

R.- Me gustaría sugerir que el propio movimiento tendría unos estatutos. A este respecto, yo estoy en contra de la opinión libertaria que quiere un mínimo de estructura. Como ya

he dicho, donde hay un mínimo de estructura, hay un máximo de arbitrariedad. La gente seria y comprometida siempre busca organización; la cuestión es, ¿de qué clase? La mareante dispersión que encontramos en los medios anarquistas de hoy acaba, invariablemente, en mero humo o en manipulaciones autoritarias, como yo mismo tuve oportunidad de observar en la alianza antinuclear Clamshell en los años setenta.

De modo que el movimiento tendría unos estatutos, con un preámbulo que declararía sus grandes principios y su carácter. Y en éstos se especificaría, tan claramente como fuese posible, pero sin caer en una inflexibilidad rígida, cómo ha de funcionar y, allá donde sea necesaria una explicación, por qué ha de funcionar de esa manera. Los estatutos especificarían la toma de decisiones según el principio del voto mayoritario, lo que desde mi punto de vista es indispensable. Especificarían claramente cómo se elegirían los delegados o cómo se destituirían, si fuese necesario, y distinguiría sus poderes de aquellos propios de representantes de tipo parlamentario. Podrían incluir una referencia a la democracia municipal y al confederalismo.

Una vez establecido un movimiento municipalista libertario sobre las bases de unos estatutos racionales, guiados por *nomoi* racionales, ¿qué se haría para convocar a los ciudadanos a las asambleas? Aquí en Burlington, a finales de los setenta y principios de los ochenta, los grupos anarquistas con los que yo trabajaba eran partidarios de asambleas en cada uno de los seis distritos electorales. Continuamos pidiéndolo hasta 1981, en que fue elegido alcalde un progresista de un «tercer partido». Este alcalde, Bernard Sanders, parecía no saber de qué estábamos hablando, pero estaba dispuesto a apoyar la idea porque le sonaba bien. Su administración progresista acordó crear una Asamblea de Planificación de Barrio (*Neighbourhood Planning Assembly*) en cada distrito electoral. No eran verdaderas asambleas de ciudadanos, sino «asambleas de planificación», cuyo cometido era ser responsables del desembolso de fondos para el desarrollo de la comunidad. En términos de política fáctica su papel era simplemente de asesoramiento. Pero al menos en Vermont, el poder de los ciudadanos en

asamblea para mandar moralmente es a menudo bastante decisivo y, durante un tiempo —hasta que muchos de nuestros anarquistas locales empezaron a retirarse a su vida privada—, ejercieron una considerable influencia.

P.- *En Vermont, el sistema de gobierno local y el sistema político que lo acompañó es más laxo y abierto que en otras partes de EEUU, por no hablar del resto del mundo. Aquí el acceso al voto es relativamente fácil y las leyes electorales muy laxas, de modo que puede ser más fácil poner en marcha el movimiento municipalista libertario aquí que en otros sitios. En California es mucho más difícil para los nuevos grupos políticos tomar parte en las elecciones. En Francia o incluso en Canadá, los pueblos y ciudades son mucho más criaturas del Estado que aquí, pues están bajo el control directo del Estado. En muchos sitios sería ilegal para una asamblea de ciudadanos tanto legislar como hacer política para su localidad. ¿Qué puede hacer un movimiento municipalista libertario bajo tales circunstancias?*

R.- Sí, el establecimiento de la NPA (Asamblea de Planificación de Barrio) en Burlington fue el resultado de una concurrencia de movimientos de base con una administración municipal bastante comprensiva. Puedo prever situaciones en que tal concurrencia, como la hemos tenido aquí, no ocurra e, incluso, donde el ayuntamiento se oponga estridentemente a la formación de asambleas de ciudadanos «cuasi legales», que pudiesen invalidar los poderes legales del ayuntamiento. O donde la carta municipal de la ciudad no pueda cambiarse para dar más poderes a la asamblea de ciudadanos. En tales casos, lo primero que tiene que hacer el movimiento es establecer asambleas de ciudadanos que tengan sólo autoridad moral; y, de hecho, ése era todo el poder que tenía la asamblea de Burlington.

Un movimiento municipalista libertario iniciaría las asambleas ciudadanas sin obtener necesariamente el consentimiento del ayuntamiento, pero esperando contar con suficiente apoyo de los ciudadanos de su barrio, distrito electoral o pueblo. O si ya existen las asambleas, el movimiento podría pedir su reconocimiento como cuerpo legal con poder para hacer

leyes y ordenanzas, en otras palabras *nomoi*. Al mismo tiempo, no es necesario decirlo, el movimiento presentaría candidatos que permanentemente exigirían la formación de asambleas y/o que se las dote de poder.

En el pasado, no era raro, en épocas en que las instituciones eran bastantes autoritarias, que hicieran su aparición instituciones morales. En la época medieval muchas ciudades, sin tener la autoridad legal para hacerlo, formaron asambleas y crearon instituciones que se oponían a las de los señores feudales y/u obispos, que literalmente poseían la autoridad. El movimiento de ateneos que creció en España bajo Franco puede ser otro ejemplo —pudiendo haber jugado un papel en la disminución del poder del Estado franquista al final de la vida de Franco. En cualquier caso, una vez que el movimiento municipalista libertario inicia las asambleas extralegales es crucial que se institucionalicen, aunque sólo sea sobre el papel. Lo que no debe hacer el movimiento es convocar asambleas específicamente para tratar temas concretos y permanecer quietos cuando desaparece el interés por ellos.

Lo que estoy diciendo es que si un movimiento municipalista libertario va a empezar con las asambleas, no es suficiente para ello con convocar a la gente a una «reunión de la ciudad», como erróneamente lo llaman en Nueva York, para discutir o hacer público un tema concreto y luego dejar que estas asambleas desaparezcan.

La asamblea debe institucionalizarse, esto es crucial, y debe tener una estructura propia, reuniéndose regularmente, ya sea una vez al mes, cada pocas semanas o una vez al trimestre. Debe tener unos estatutos que establezcan los requisitos de residencia y todas las disposiciones que se crea necesario definir. Debe tener un nombre. Debe tener un moderador y, por lo menos, debe tener un comité de coordinación. También un sistema de comunicación; si es posible, debería publicar un boletín. Sus reuniones deberían tener un orden del día, cuidadosamente preparado con la participación de los miembros de la comunidad. Si hay suficiente número de personas, la asamblea podría elegir comisiones que estudiaran los asuntos e hicieran propuestas.

Si no está claramente institucionalizada, la asamblea se convertiría, usando el término irónicamente, en «un significante flotante», una semblanza ofuscada de lo que podría ser. Faltándole definición e institucionalización sería un simple foro y no sería tomada en serio; ni estaría conforme, en mi opinión, con el programa político y social de un movimiento municipalista libertario. El municipalismo libertario busca exacerbar la tensión entre los municipios y el Estado, para convertirse en un poder de oposición dual que, bajo las condiciones adecuadas, llegue a la abolición del Estado y su sustitución por un sistema confederal de administración social.

La asamblea puede convertirse en una expresión genuina de opinión con tanta fuerza que refleje la de la comunidad y re Cree su cultura política, o al menos la modifique significativamente. Finalmente, las asambleas pueden multiplicarse, obligando a los ayuntamientos a reconocerlas y darles poder legal.

Todo esto es un proceso de desarrollo que requiere una larga lucha. El municipalismo libertario no es una mera estrategia o una táctica, aunque me haya visto obligado a usar esos términos en un modo limitado porque no hemos inventado, todavía, un lenguaje que exprese las características de una sociedad racional. Ni tampoco es una sociedad que pueda crearse, dándole a un interruptor. Es una idea rica, que fluye de la misma historia. Y ello requiere dedicación, empeño, idealismo y racionalidad.

Puedo decir además que coincido totalmente con Marx en que el capitalismo es un sistema que acabará, necesariamente, con esta sociedad en virtud del principio fundamental que lo guía de producir por producir y crecer por crecer. El municipalismo libertario no debe aceptar compromiso con reformistas o planteamientos de «mal menor», como crear un tercer partido más o entrar en «grupos independientes» dentro del marco del Estado-nación. Cada compromiso, especialmente los basados políticamente en el mal menor, conduce invariablemente a males mayores. Fue a través de una serie de males menores, presentados a los alemanes durante la República de Weimar, como Hitler llegó al poder. Hindenburg, el último y menor de todos los males, que fue elegido presidente en 1932, nombró

canciller a Hitler en 1933, trayendo el fascismo a Alemania, mientras los socialdemócratas seguían votando un mal menor tras otro, hasta que consiguieron el peor de los males.

Uno sólo tiene que ver la política en el presente para encontrar más ejemplos. En los Estados Unidos, el presidente Bush o Dole hubieran tenido más dificultades para desmontar el sistema de asistencia social de las que tuvo el «mal menor» Bill Clinton, a quien los liberales habían considerado durante mucho tiempo un «mal menor» que un presidente republicano. Así que un «mal menor» se ha convertido claramente en una fórmula para la capitulación.

Yo no sé si una estructura social como la que he tratado de describir llegará a realizarse. Puede que no. Ahora estoy escribiendo un ensayo sobre ética, y en sus líneas introductorias digo: «La Humanidad es demasiado inteligente como para no vivir en una sociedad racional. Queda por ver si es lo suficientemente inteligente como para conseguirlo». Sólo puedo contar con la aparición, más tarde o más temprano, de gente suficiente que tenga el carácter, la visión y el idealismo, como la gente ha tenido tanto tiempo en la izquierda, como para tirar adelante este planteamiento. Pero si no surge este movimiento, puedo decir una cosa con absoluta certeza: el capitalismo no sólo va a producir injusticias económicas. Debido a su ley de acumulación, su imperativo de desarrollo o muerte que proviene de la competencia en el mismo mercado, acabará por destruir definitivamente la vida social. No se puede aceptar ningún tipo de compromiso con este orden social.

Notas

- 1.- Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*, trad. J.A. Crook (Blackwell, Oxford, 1991).
- 2.- Gaston Leval, *Collectives in the Spanish Revolution*, trad. Vernon Richards (Freedom Press, Londres, 1975). Hay traducción al castellano: *Colectividades libertarias en España*, Aguilera, 1997.

Programa electoral de los Verdes de Burlington

Los Verdes de Burlington (Virginia) usaron este documento como su programa electoral en marzo de 1989, cuando presentaron dos candidatos a concejales del ayuntamiento de la ciudad y uno para alcalde en el marco de una campaña municipalista libertaria. Además, hicieron públicos una serie de escritos sobre su posición política y el primer informe exhaustivo sobre la situación medioambiental en Burlington. Este programa puede servir como ejemplo de un programa de transición.

¿Quiénes son los Verdes de Burlington?

Trabajamos para crear una nueva política para Burlington — una política basada en la ecología, el control del crecimiento, una economía ética, justicia social y una verdadera democracia de base.

Trabajamos para crear un nuevo movimiento en Burlington — un movimiento que no es otro partido más para elegir políticos para un cargo, sino un movimiento que pretende involucrar a la gente normal, de manera cotidiana, en el proceso político, de la comunidad y en la organización vecinal. Esperamos desarrollar un verdadero movimiento popular para subsanar las causas de nuestros problemas sociales y ecológicos, y no simplemente para actuar contra sus síntomas en una labor de parcheo.

I. Ecología y desarrollo

El problema: La crisis ecológica es el mayor problema al que se enfrenta nuestra época. Como han apuntado los medios de comunicación, la propia Tierra está en peligro. El planeta se está literalmente muriendo. La crisis ecológica pone de relieve

problemas agudos que, por más que se diga, no pueden ser ignorados por más tiempo. Hay aspectos de la crisis ecológica, más específicamente locales, que tienen que ser abordados por medio de una acción comprometida a nivel local. De estos aspectos, el del «crecimiento» es el más acuciante.

Burlington está creciendo incontroladamente, sin tener en cuenta las necesidades de la gente y sin ningún respeto por el equilibrio entre nosotros y el entorno natural. Nos enfrentamos a una contaminación en aumento, edificaciones espantosas, atascos de tráfico y la destrucción de zonas húmedas y de especial ecosistema del lago Champlain. Nos enfrentamos con la perspectiva de más y mayores carreteras, la pérdida completa de suelo libre en nuestra ciudad y crecientes problemas por el aumento de la basura. El índice de mortalidad por cáncer en el concejo municipal de Chittenden es más alto que el de todo Vermont. Las tensiones de la gran ciudad están invadiendo todos los aspectos de nuestra vida.

La alternativa: Los Verdes de Burlington piden una moratoria de crecimiento. Es esencial que los ciudadanos tengan tiempo para tratar los problemas de Burlington en asambleas abiertas para decidir democráticamente cómo puede desarrollarse nuestra comunidad siguiendo unas líneas racionales, humanistas y ecológicas.

Solicitamos la constitución de una Comisión Medioambiental y la formación de una Junta Asesora de Ciudadanos para el Medio Ambiente compuesta por representantes de organizaciones medioambientales, especialistas que no tengan negocios ni relaciones industriales, ciudadanos interesados, planificadores de urbanismo y arquitectos. Esta junta asesoraría a la Comisión Medioambiental en el desarrollo de las líneas maestras del crecimiento futuro en Burlington y proveería a los ciudadanos de un informe anual sobre la situación medioambiental de la ciudad y sus alrededores.

Solicitamos que se realicen esfuerzos serios para desarrollar fuentes alternativas de energía como la solar, eólica y de biomasa. El reciclaje y la disminución de basura deben ser prioritarios, así como la creación de un plan regional para compartir

nuestros recursos energéticos locales de una forma democrática y cooperativa con las comunidades vecinas.

Creemos que el futuro de Burlington debe guiarse por necesidades ecológicas y humanas, no por intereses especiales ni por «promotores de desarrollo» que sacan beneficios a costa de la comunidad.

II. Una economía ética

El problema: Vivimos en una economía competitiva de desarrollo o muerte, que no tiene límites éticos ecológicos. La economía de mercado por su misma naturaleza tiene que seguir expandiéndose hasta destruir el planeta. Esta insana manera de crecimiento está no sólo destruyendo el entorno natural, sino también la comunidad humana.

Aunque nuestra economía local está «creciendo» de forma incomparable, no está proveyendo de las necesidades básicas, como viviendas decentes e ingresos suficientes, a muchos ciudadanos. Una clase de marginados, en aumento, se enfrenta con problemas que van empeorando constantemente. El egoísmo, las relaciones competitivas engendradas por la economía de mercado, están reemplazando las relaciones éticas y cooperativas entre la gente.

La alternativa: Tenemos que aportar no sólo una perspectiva ecológica, sino una ecológica y social para tratar los problemas con que se enfrenta nuestra ciudad. No deberíamos oponer los temas ecológicos a los sociales, sacrificando el entorno natural por los dudosos beneficios del desarrollo.

Los Verdes de Burlington creemos que viviendas decentes, ingresos suficientes y buenas condiciones laborales son derechos, no privilegios. Del mismo modo, creemos que la gente tiene derecho a vivir en un ambiente sano y saludable. Creemos que podemos dar los pasos prácticos necesarios en esta dirección para que nuestra comunidad pueda hacer realidad estos derechos, y exigimos que así se haga.

Estos son sólo los pilares de lo que esperamos que acabará siendo una economía controlada municipalmente, dirigida por

los ciudadanos en asambleas libres y guiada por intereses tanto éticos como ecológicos.

III. Democracia de base

El problema: Los problemas ecológicos y sociales a los que se enfrentan Burlington y su área metropolitana no se están tomando en serio, porque se está privando a la gente del poco poder que tenían como resultado de la burocracia gubernamental y de un ayuntamiento fuertemente centralizado. Bajo la apariencia de un liderazgo «popular», una nueva generación de tecnócratas nos ha reducido de ciudadanos activos a pasivos contribuyentes. Nuestra herencia vermontiana de democracia participativa está siendo subvertida por técnicos que desdeñan el pueblo.

La alternativa: Necesitamos una nueva política en nuestra ciudad, no sólo otra administración. Pedimos auténticas asambleas vecinales, con crecientes poderes de decisión para establecer políticas sociales y ecológicas que ayuden a administrar nuestra ciudad. Creemos que las principales comisiones de la ciudad deben ser elegidas por el pueblo, limitando su mandato al plazo de un año, e incrementando su número para compensar la centralización de poder en el ayuntamiento y la alcaldía. Pedimos la revisión de la carta municipal para promover el autogobierno público según la tradición de Vermont.

Debería dedicarse más tiempo en las reuniones de concejales a discusiones abiertas sobre diversos temas, facilitándose guarderías infantiles gratuitas a los padres que quieran participar. Los ciudadanos deberían tener el derecho de revocar a los concejales que no cumplan los compromisos y el mandato de su distrito.

Creemos que Burlington debería encabezar, con firmeza y sin concesiones, la marcha para la consecución del gobierno local en Vermont, de modo que pueblos y ciudades puedan dirigir sus asuntos tan libremente como fuese posible, sin interferencias del Estado. Burlington debería también encabezar el camino para establecer confederaciones democráticas a lo ancho del país con comunidades vecinas, para resolver problemas

regionales tales como transporte, desarrollo y otros problemas económicos y medioambientales.

IV. Justicia social

El problema: Estamos siendo testigos de la aparición de una nueva infraclase de pobres, especialmente mujeres, que padecen una espantosa pobreza en medio de una increíble opulencia. Grupos considerables de gente trabajan por sueldos bajísimos. Los ancianos están almacenados y abandonados, al igual que las personas sin techo y aquellos que no pueden adquirir una vivienda decente. Gays y lesbianas son discriminadas/os y, a menudo, atacados/as por su orientación sexual. La injusticia social se ha convertido en un factor constitutivo de la vida diaria de nuestra comunidad.

La alternativa: Creemos que Burlington debería convertirse en «una ciudad más habitable» para todos sus ciudadanos. Pedimos el «enverdecimiento» de Burlington. Verde significa para nosotros ecología —y ecología significa una comunidad armoniosa y participativa entre los seres humanos y las demás formas de vida. Pero esto quiere decir, a su vez, que debemos vivir en una comunidad armoniosa y participativa. Sin una comunidad guiada por principios ecológicos y de justicia social, veremos como progresa espantosamente el deterioro de nuestro medio ambiente y la posterior destrucción de todo lo que hace de Burlington y su área un lugar habitable para nosotros y nuestros hijos.

Creemos que la feminización de la pobreza debe eliminarse con una decisiva actuación cooperativa. Las mujeres deben recibir por su trabajo una paga decente e igual. Hay que proporcionar el cuidado gratuito de sus hijos a los padres que lo deseen. El problema de los sin techo debe enfocarse por la comunidad creativamente, guiados por la intención de darles a ellos el control de sus viviendas. Entre las medidas que se podrían tomar, proponemos:

— Crear un banco de la comunidad, controlado municipalmente, que proporcione recursos financieros y préstamos a bajo interés para la compra y rehabilitación de viviendas

- y para el inicio de programas innovadores de viviendas ecológicas para grupos de bajos ingresos.
- La emisión de bonos y cambios en la estructura impositiva local para proporcionar tantas viviendas como sean necesarias para los ancianos y necesitados.
 - Crear una red directa entre agricultores y consumidores para fomentar la agricultura local.
 - La compra por parte de la municipalidad de tierras libres para ser puestas bajo supervisión pública para parques, jardines y ocio.
 - La creación de cooperativas controladas municipalmente para el desarrollo e implantación de tecnologías alternativas y para la producción de mercancías de calidad, de acuerdo con la reputación artesana de Vermont.

Deben ampliarse los servicios para los ancianos. Se debe acabar con la yupiización. Los barrios viejos y deteriorados deben modernizarse estructuralmente en provecho de los ciudadanos que viven hoy en ellos, no en provecho de los privilegiados que esperan invadirlos mañana.

Los Verdes de Burlington no pensamos que estas metas básicas humanas y ecológicas —y muchas otras que esperamos presentar al público en nuestros escritos programáticos— sean irreales o imposibles de alcanzar. Algunas pueden ser realizadas inmediatamente, otras llevarán, sin duda, más tiempo. Pero pensamos que son los objetivos mínimos por los que deben trabajar todos los ciudadanos de pensamiento democrático y sensibilidad social. Pensamos que estas metas pueden conseguirse sólo a través de un movimiento antiautoritario y popular que persiga crear una democracia de base. Pretendemos cambiar completamente nuestra imagen del progreso como desarrollo sin sentido y sustituirla por una visión ecológica del progreso, que promueva una nueva armonía entre la gente y entre la humanidad y la naturaleza.

¡Ayúdanos a crear una nueva política
y un nuevo movimiento!

Para continuar leyendo

Textos de Murray Bookchin sobre municipalismo libertario

- «Libertarian Municipalism: An Overview», *Green Perspectives*, n° 24, octubre de 1991.
- «The Meaning of Confederalism», *Green Perspectives*, n° 20 (nov. 1990). Publicado después en *Our Generation*, n° 22 (finales de 1990-primavera de 1991), y en *Society and Nature*, vol. 1, n° 3 (1993), pp. 41-54.
- «Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism», *Green Perspectives*, n° 18 (nov. 1989). Publicado después en *Our Generation*, vol. 21, n° 2 (verano de 1990).
- *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Black Rose Books, Montreal; South End Press, Boston, 1989.
- «The Greening of Politics», *Green Perspectives*, n° 1, enero de 1986.
- *From Urbanization to Cities*, Cassell, Londres, 1995. Se editó originalmente como *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, Sierra Club Books, San Francisco, 1987; reeditado después en Canadá como *Urbanization Without Cities*, Black Rose Books, Montreal, 1992.
- «Theses on Libertarian Municipalism», *Our Generation*, vol. 16, n° 3-4 (primavera-verano 1985). Publicado después en *The Limits of the City*, Black Rose Books, Montreal, 1986.
- *The Limits of the City*, Harper and Row Colophon Books, Nueva York, 1974; Black Rose Books, Montreal, 1986. Traducido al castellano: *Los límites de la Ciudad*, H. Hermann Blume, 1978.

— «Spring Offensives and Summer Vacations», *Anarchos*, nº 4, 1972.

Democracia en la antigua Grecia

FINLEY, M.I., *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1972. Traducido al castellano: *Vieja y nueva democracia*, Ariel, 1980.

— *Politics in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1983. Traducido al catalán: *El sistema de govern en el món antic*, Empúries, 1984.

FORREST, W.G., *The Emergence of Greek Democracy*, McGraw Hill, Nueva York, 1966. Traducido al castellano: *Los orígenes de la democracia griega*, Ediciones Akal, 1988.

JAEGER, Werner, *Paideia: The ideals of Greek Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1939. Traducido al castellano: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, 1990.

KITTO, H.D.F., *The Greeks*, Penguin Books, Londres, 1951.

ZIMMERN, Alfred, *The Greek Commonwealth*, Modern Library Editions, Nueva York, sin fecha.

Europa en la Edad Media tardía y la época moderna temprana

BARBER, Benjamin, *The Death of Communal Liberty: A History of Freedom in a Swiss Mountain canton*, Princeton University Press, 1974.

BLOCKMANS, Wim P. «Alternatives to Monarchical Centralisation: The Great Tradition of Revolt in Flanders and Brabant», en: H.G. Koenigsberger, ed., *Republicanism in Early Modern Europe*, Oldenbourg, Múnich, 1988.

CASTELLS, Manuel, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1983. El capítulo 2 habla del movimiento comunero.

LASLETT, Peter, *The World We Have Lost*, Methuen, Londres, 1965. Traducido al castellano: *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*, Alianza Editorial, 1987.

MARTINES, Lauro, *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1979.

MUNDY, John H./ RIESENBERG, Peter, *The Medieval Town*, Van Nostrand Reinhold, Nueva York, 1958.

TILLY, Charles/ BLOCKMANS, Wim P., y otros, *Cities and the Rise of States in Europe, A.D. 1000 to 1800*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1994.

WALEY, Daniel, *The Italian City-Republics*, McGraw Hill, Nueva York, 1969. Traducido al castellano: *Las Ciudades-república italianas*, Ediciones Guadarrama, 1970.

La asamblea municipal de Nueva Inglaterra

BREEN, T.H., *Puritans and Adventurers: Change and Persistence in Early America*, Oxford University Press, Nueva York, 1980.

GROSS, Robert A., *The Minutemen and Their World.*, Hill and Wang, Nueva York, 1976.

KATZ, Stanley N., ed., «Colonial Politics and Society: The Eighteenth Century», 3ª parte de *Colonial America: Essays in Political and Social Development*, Little, Brown, Boston, 1971.

LINGEMAN, Richard, *Small Town America: A Narrative History, 1620-Present*, Putnam, Nueva York, 1980, capítulo 1.

LOCKRIDGE, Kenneth A., *A New England Town: The First Hundred Years*, W.W. Norton, Nueva York, 1970.

MORGAN, Edmund S., *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop*, Little, Brown, Boston, 1958.

ZUCKERMAN, Michael, *Peaceable Kingdoms: New England Towns in the Eighteenth Century*, Vintage, Nueva York, 1970.

Las Asambleas seccionales parisinas en la Revolución Francesa

BOOKCHIN, Murray, *The Third Revolution*, Cassell, Londres, 1996.

SOBOUL, Albert, *The Sans-Culottes: The Popular Movement and Revolutionary Government, 1793-1794*, vol. 1., Anchor/Doubleday, Garden City, NY, 1972. Traducido al castellano: *Los Sans-culottes: movimiento popular y gobierno revolucionario*, Alianza Editorial, 1987.

THOMPSON, J.M., *The French Revolution*, Basil Blackwell, Oxford, 1943, esp. pp. 280-82, 295-98.

Ciudades y confederaciones en el siglo XX

BOOKCHIN, Murray, *The Spanish Anarchists.*, Harper and Row, Nueva York, 1977. Traducido al castellano: *Los anarquistas españoles (Los años heroicos: 1868-1936)*, Grijalbo Mondadori, 1979

CASTELLS, Manuel, «The Making of an Urban Social Movement: The Citizen Movement in Madrid towards the End of the Franquist Era», 5ª parte de *The City and Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California, Berkeley, 1983.

GERECHE, Kent, ed., *The Canadian City*, Black Rose Books, Montreal, 1991.

GORDON, David, ed., *Green Cities: Ecologically Sound Approaches to Urban Space*, Black Rose Books, Montreal, 1990.

KOTLER, Milton, *Neighborhood Government*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1969.

ROUSSOPOULOS, Dimitrios, ed., *The City and Radical Social Change*, Black Rose Books, Montreal, 1982.

SCHECTER, Stephen, *The Politics of Urban Liberation*, Black Rose Books, Montreal, 1978.

Otras obras de Murray Bookchin en castellano

— *Ecología libertaria*, Ed. Madre Tierra, Madrid, 1991.

— *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Kairós, Barcelona, 1974.

— *Historia, civilización y progreso*, Ed. Madre Tierra, 1997.

— *La ecología de la libertad*, Ed. Madre Tierra, 1998.

— *Por una sociedad ecológica*, Ed. Gili, Barcelona, 1978.