

Cobos Arteaga, F. (2015), “Actualidad de Kropotkin. La conquista del pan y el apoyo mutuo en las sociedades postindustriales”, Tarín, A. (coord.), Miradas libertarias, Madrid, Los libros de la Catarata, pp. 74-101.

Introducción

En el tránsito de las sociedades agrarias a las industriales, la propuesta anarquista consistió en la autogestión de la vida desde los vínculos voluntarios y horizontales entre las personas. Mutualismo, cooperación, federalismo, apoyo mutuo y educación libre son los conceptos identificadores de un pensamiento teórico-científico y de praxis política que propugna la organización social sobre la base del rechazo de cualquier jerarquía y, de forma simultánea, luchar por satisfacer las necesidades materiales y las afectivas de los seres humanos. En esta dirección, con idea de tender un nexo entre la reflexión originaria y el presente, e intentar contribuir a un debate sobre cuál puede ser el papel de los movimientos libertarios en las sociedades postindustriales, se revisan dos obras centrales del anarquismo: la conquista del pan y el apoyo mutuo de Piotr Kropotkin.

Durante el siglo XIX, las mujeres y hombres que engrosaban el grupo de los “pobres industriales” padecían jornadas laborales interminables, el hacinamiento en barrios segregados, la desnutrición, la carencia endémica de salud, la falta de higiene, el alcoholismo y, pese a su breve paso por la vida, por el sufrimiento de su propia realidad. Para intentar eludir estas calamidades, los grupos de convivencia proletarios se vieron forzados a aceptar el llamado “salario familiar”, compuesto por un empleo manual masculino y otros secundarios femeninos e infantiles. Y, para sobrevivir, muchas mujeres se vieron abocadas a prostituirse o a la subyugación marital.

Los intentos para paliar o solucionar la pobreza industrial fueron complejos. El liberalismo, con su doctrina del “darwinismo social”, responsabilizaba al individuo débil e incapaz como único responsable de su condición y sólo atendía las carencias cuando se manifestaban como alteraciones del orden público. Por su parte, los católicos subrayaban la raíz moral y religiosa de los problemas de la nueva pobreza y postulaban que sólo la iglesia podía aportar la solución a través de la caridad. Hasta aquí, las diferencias. Liberales y católicos coincidían que no debía intervenir en lo social –la

mano invisible y el orden natural, respectivamente, eran su consigna- pero, sobre todo, coincidían en perseguir cualquier tipo de autogestión obrera que intentase emerger. Otras corrientes de pensamiento promovieron loables iniciativas, que se ensayaron con mayor o menor éxito, e incluso en estos intentos hubo confluencias entre quienes participaban de concepciones de sociedad muy diferentes.

Para el anarquismo, el factor decisivo para la (r)evolución social es la reciprocidad en los vínculos sociales horizontales. Rotos los nexos entre las personas por el Estado y la Iglesia, estas instituciones adoctrinan que solo el poder tiene capacidad de paliar las adversidades. Como resultado de esta ofensiva pertinaz, para afrontar la vida se hizo imprescindible recurrir al poder sagrado y al que se ejerce armado sobre el territorio. Una vez confiada la solución de los problemas a estos patronazgos, por una parte, se generó dependencia con el poder –no con las personas iguales- y, de forma simultánea, individualismo o la convicción que cada uno puede y debe procurarse su propia felicidad, sin atender las necesidades ajenas. Ante estas estrategias del poder, el anarquismo originario confió en reconstruir las relaciones humanas recíprocas.

El trabajo que, ante sí, tienen las lectoras se dispone de la siguiente manera. Después de este breve prefacio, con atención a Francia por ser el país donde se dirimían las principales contiendas intelectuales de la época, la primera parte se ocupa de revisar las diferentes alternativas planteadas en el siglo XIX para lograr los bienes materiales. Prosigue el texto con el análisis de los vínculos sociales desde la perspectiva de Kropotkin y Reclus, con el contrapunto del estatismo científico de Durkheim y, esta primera parte, finaliza con la descripción del contexto social en el que fraguó el pacto estado-iglesia-organizaciones obreras no libertarias, merced al que se aseguraban protecciones básicas en el empleo masculino. La segunda sección está dedicada a trasladar, con la visión de las ciencias sociales, el pensamiento original anarquista a las sociedades postindustriales. En el siguiente punto de esta parte, a modo de ensayo, radica la aportación que pretende hacerse con este escrito. Por una parte, se describe el debilitamiento del vínculo social, como consecuencia de las políticas e ideologías basadas en el mecanicismo económico y, al mismo tiempo, se reivindican las luchas por el reconocimiento de los grupos que han sido excluidos de la sociedad o cuya

participación es limitada, luchas que Bakunin había apuntado como imprescindibles para lograr la libertad. El objetivo es reconocer a estos grupos para disponer de la mayor base social, sobre la que tejer vínculos solidarios horizontales, que permitan satisfacer de forma autogestionada las necesidades materiales y de mantenimiento de la vida. En su final, el trabajo presenta unas reflexiones, con la esperanza de suscitar un debate sobre estos temas.

La forja de la conquista del pan y el apoyo mutuo

Primer socialismo: utopía, positivismo, religión social y feminismo

A principios del siglo XIX, los pensadores colectivistas realizaron numerosas propuestas que confiaban en las capacidades de los hombres y las mujeres. Las experiencias de los falansterios (Fourier), de New Harmony (Owen) y de Icaria (Cabet) tenían en común la creencia en una forma de organizarse y de lograr la felicidad sobre la base del trabajo cooperativo, la casa como espacio de convivencia y la educación como factores transformadores de las personas y de la sociedad. Este tiempo fue especialmente prolífero. Durante el primer cuarto del siglo, Saint-Simon (1785), desde su creencia en la ciencia, confiaba llevar a cabo un amplio programa de reformas sociales y económicas, mediante un “catecismo” dirigido a los industriales. Fallecido en 1825, el legado intelectual de Saint-Simon quedó asegurado por una activa escuela, que intentó llevar a la práctica sus teorías con varias bifurcaciones. Buchez inició el camino del cooperativismo de producción, bajo un ideario cristiano socialista (Yonnet, 1998). Con Prosper Enfantin, la creencia en la ciencia del fundador, Saint-Simon, se convirtió en dogma religioso. Enfantin, se autoproclamó Padre Supremo de la religión saint-simoniana: buscaba instituir un credo cuyos objetivos radicaban en la emancipación de la mujer, el fin de la propiedad privada, de la moral cristiana y de la familia conyugal (Callot, 2008). Como muestra del frenetismo de estos tiempos convulsos, en el seno de esta utopía religioso-positiva, Chevalier (1832) imaginó Le Système de la Méditerranée, un colosal proyecto ingeniero para erigir un “lago de paz” formado por todos los pueblos ribereños del mar, a donde debían afluir sus productos por medio de ríos navegables y de ferrocarriles.

La represión de Luis Felipe de Orleans, el último rey de Francia, desactivó este movimiento, pero no pudo frenar la ruptura que el primer socialismo introdujo en el tema de la igualdad. A juicio de Beauvoir (1998), con los socialismos de Saint-Simon, Fourier y Cabet nace la utopía de la “mujer libre”. En esta trayectoria, se encuentran la Unión Obrera de Flora Tristán y el movimiento feminista francés que, en las cercanías a la Revolución de 1848, consideraba la instrucción y el trabajo de las mujeres retribuido con justicia el soporte de su emancipación (Riot-Sarcey, 1992).

La contraofensiva católica: caridad, previsión y el ahorro

Por parte del poder, la respuesta a la pobreza visible fue la caridad. Una idea que se apoyaba en una virtud teológica católica: enseñar al que no sabe. Virtud con la que debía comprometerse todo fiel, para, de ese modo, ofrecer a la persona asistida misericordia espiritual. Así se la apartaría de lo considerado ilícito o perjudicial (pecado) y se la haría merecedora de la beneficencia material de la limosna. En Francia, en torno a este tipo de asistencia se formaron La Société Saint Vincent de Paul en 1833 y La Société d’Economie Charitable de Cochon en 1846. El respaldo definitivo a esta corriente de pensamiento llegó con Napoleón III, en la Exposición Universal de 1855, cuando confió a Le Play dirigir la reunión internacional dedicada a la previsión, donde participó el gran teórico liberal Tocqueville (Lhuissier, 1999). Sin duda, Le Play, el fundador de La Société d’Economie Sociale en 1856, fue el doctrinario de este tiempo. Le Play (1947) concebía la sociedad formada por: la familia como una unidad, con roles jerárquicos entre hombres y mujeres; el patronazgo empresarial, la previsión del futuro por el ahorro: las cooperativas de consumo; y, finalmente, la subvención de comedores económicos separados por sexos. La caridad quedaba reservada para atender la visibilidad de la pobreza “real” de aquellas personas que, por sus fragilidades (enfermedad, discapacidad, vejez, maternidad en soltería o con numerosos descendientes), no pudieran ser acogidas por la familia.

Las mutuas y el mutualismo de Proudhon

Ante la carencia de adecuados mecanismos de protección frente a las fatalidades de la vida, las sociedades de socorros mutuos emergieron al amparo de la ley Le Chapelier (1791). Tras la liquidación del gremialismo en Francia, esta normativa consentía asociaciones sin ánimo de lucro como las mutualidades, basadas en los principios del ingreso voluntario y de la solidaridad entre sus miembros a través de las contribuciones económicas o laborales. Para Proudhon (1977) el mutualismo o vínculo libre entre personas para satisfacer necesidades de producción, consumo, crédito, servicios para reproducir la vida (educación, sanidad y protección social) o bienes comunes (agua, montes y energía) representaba un concepto más acabado. Sobre esta asociación de trabajo libre, según el pensador anarquista, debería establecerse la confederación mutualista como principio de toda forma de vida. Con el propósito de llevar a la práctica estas ideas, Proudhon creó La Banque du Peuple en 1848 con tres guías principales: 1) “crédito gratuito”, a un interés que cubriese únicamente los gastos de administración; 2) suprimir el dinero en efectivo y emitir bonos intercambiables, en productos o servicios de su industria o profesión, entre las sociedades e individuos mutualistas y 3) generalizar la letra de cambio sobre esos productos y servicios. Tras cubrir solo una mínima parte del capital fundacional, que requería la Banque du Peuple, fue liquidada en abril del mismo año.

Otro proyecto de crédito mutuo fue el presentado por los hermanos Pereire ante Napoleón III en 1853. Un año antes, estos financieros saint-simonianos de origen portugués habían establecido Crédit Mobilier, un banco de inversiones para captar los ahorros inactivos de la pequeña burguesía y, con ellos, promover el concepto medular de Saint-Simon de hacer crecer la riqueza para beneficio del conjunto social. Desde sus primeros días, Proudhon (1857) cuestionó el Mobilier por su ínfimo capital respecto a los negocios que perseguía y criticó las operaciones agiotistas y las fluctuaciones extremas en la cotización de sus títulos. La iniciativa de crédito mutuo no pasó de los papeles.

Un último intento de facilitar crédito barato y con fines cooperativos, apoyar a grupos de producción y consumo, fue promovido por Beleuze (1863) colaborador de Cabet y director de la oficina de Icaria en París. En 1863 Beleuze creó la Société du Credit au Travail, con soporte de Casimir-Pereire y Cochin (conservadores), Clemenceau (republicano), y los hermanos Élisée y Élie Reclus y Bakunin. En 1868, el banco fracasó.

El doble programa anarquista: La conquista del pan y el apoyo mutuo

Con prefacio del reputado geógrafo Elisée Reclus, apareció en 1892 en Paris una de las obras clave del pensamiento anarquista. Nos referimos, claro es, a *La Conquista del Pan* de Kropotkin (2008), un libro que adelantaba buena parte de los debates actuales sobre el acceso al poder, la distribución de la riqueza y el trabajo. La propuesta anarquista sobre estos temas es sencilla. Todos los recursos de la sociedad deben ser tomados por las gentes y ser repartidos para que, desde el primer día de la revolución, nadie pase hambre. También, desde el inicio, para asegurar la producción colectiva debe ponerse a servicio de las personas los avances técnicos existentes, fruto del esfuerzo de generaciones y que, por tanto, son propiedad común. Conforme con el principio de “a cada uno según sus necesidades”, el uso racional de tecnología permitiría satisfacer las aspiraciones colectivas y, además, liberaría buena parte del trabajo –doméstico y exterior- para que mujeres y hombres pudiesen participar de él y, en mayor medida, de las actividades de desarrollo humano.

Con este libro, Kropotkin respondía a la demanda (“pan o muerte”) que, desde la Revolución de 1848, había quedado grabada como una insistente consigna en el movimiento obrero francés. Con el fin de solucionar el problema del pan, también, desde otras perspectivas, se formularon propuestas. Barrucand, un publicista colaborador de prensa anarquista, comenzó a remitir a *La Revue Blanche* una serie de artículos divulgativos en los que reclamaba el derecho incondicional al “Pan Gratuito” – pan, alojamiento e instrucción pública para todas las personas-. En poco tiempo, Barrucand emprendió una briosa campaña de conferencias en Paris y provincias para movilizar a la élite intelectual y política en torno a esta idea y, una vez obtenida una opinión favorable, presentar un proyecto de ley que garantizará dichas demandas. En

febrero de 1896, el diputado socialista Huges, con la rúbrica de otros 21 miembros de la Cámara, depositó la propuesta de ley sobre la distribución gratuita de pan, que sería rechazada (Dussert, 1996).

Poco después, Barrucand (1896) recogía los anteriores artículos en un tomo y, en un ejercicio de honestidad, sobre su propuesta, aportaba observaciones de prensa y de políticos, entre ellos algunos de los más reputados de la época como Guyot (liberal), Clemenceau (republicano), el ya citado Huges y Émile Zola, Reclus y Kropotkin. Sin duda, los antecedentes del trabajo de Barrucand y las fecundas críticas recogidas en este libro merecen un estudio futuro que contemple detalladamente todo el proceso. En síntesis, los anarquistas consultados rechazaron la propuesta. Zola no juzgó el tema, que encontraba atractivo, pero se interrogaba sobre si la distribución gratuita de trigo fue una la causas de la decadencia de la plebe en Roma. Reclus consideraba el plan absolutamente quimérico, porque para hacerlo posible tendría que llevarse a cabo una revolución. Al príncipe ruso, que dedicó al tema varios textos, le parecía una iniciativa loable, porque la revolución debe comenzar por garantizar la vida, pero el “pan gratuito” constituía más una forma de paternalismo de Estado, que de comunismo anarquista. Kropotkin consideraba inadmisibile que, para propagar una idea justa, hubiera que recurrir a fortalecer la capacidad coactiva del “gran enemigo más temible y por tanto menos atacado y, al mismo tiempo, puesto en dios salvador por los socialistas autoritarios, que es el estado” (Kropotkin, en Barrucand 1896: 134).

En 1902 se editaba en Londres *El apoyo mutuo: un factor de evolución*. Una obra de (Kropotkin, 1989) que recopilaba artículos científicos escritos de forma simultánea con *La conquista del pan* y el debate sobre el “pan gratuito”. De acuerdo con el anarquista ruso, pertenece a la naturaleza animal y a la humana cooperar, en vez de competir. Es precisamente, la práctica instintiva y, después, en la consciente y voluntaria de la dependencia recíproca entre las personas, donde se forjaron las solidaridades, con las que quedaban satisfechas todas las necesidades humanas. Ahora bien, la Iglesia cristiana y los Estados se conjuraron a lo largo de la historia para destruir cualquier tipo de manifestación del deber humano del apoyo mutuo hacia sus congéneres. Impusieron la creencia en la caridad como virtud sagrada, atacaron las tierras comunes, prohibieron las coaliciones libres y sólo bajo su patronazgo y

vigilancia moral podían formarse organizaciones jerárquicas que contemplaban, de manera explícita, el apoyo. En todo caso, pese a la represión continua, las personas pobres están imbuidas de ayuda mutua y, en consecuencia, con su trabajo voluntario siguen formándose grupos de todo tipo, sindicatos y se cultiva la educación libre. Además, en el seno de estas solidaridades horizontales, Kropotkin identificaba necesidades humanas no materiales, que son fruto de la sociabilidad, como el cuidado de mayores y menores, de las personas enfermas o vecinas. A diferencia de Reclus (1969) que, en sus análisis, veía el anarquismo como el fin de un proceso evolutivo inexorable, el erudito ruso basculaba en una continua ambivalencia. Por una parte, participaba de la idea decimonónica de confianza en el progreso continuo de la humanidad, pero, de manera paralela, se ocupaba de cómo el Estado y la Iglesia disolvían los sistemas sociales tradicionales de apoyo y cómo se formaban otros que, en bucle, conducirían a un colapso revolucionario, en el que emergería la sociedad libre (Cahm, 1989).

El contrapunto intelectual al escenario anarquista llegó con la obra de Durkheim. De acuerdo con los análisis del sociólogo francés, en una sociedad cada vez más compleja y desigual, los vínculos informales o formas de protección social en la familia y las autoorganizadas en la comunidad se mostraban limitadas para hacer frente a la creciente desafiliación de masas. En consecuencia, se precisaban definir nuevos mecanismos de cohesión social. Por este motivo, Durkheim (1987) trazó una línea entre dos tipos de vínculos sociales necesarios e interdependientes. De un lado, las solidaridades mecánicas o formas naturales de cohesión social –la familia y las relaciones voluntarias entre miembros de la comunidad- y, como complemento imprescindible, en las sociedades industriales con alto grado de complejidad en su organización del trabajo, fundar nuevas solidaridades orgánicas desde arriba. Según Durkheim (2003), la unidad de ambas protecciones se encontraba en el Estado, que debería pensar por la sociedad, regularla con el propósito de crear dependencias entre los intereses de los diferentes grupos y convertirse en el proveedor racional de las necesidades de las personas. A la escena donde debería haberse cumplido los análisis de Kropotkin y Reclus se dedican las siguientes reflexiones.

El tránsito a las sociedades industriales. De la (r)evolución a la concertación

A fines del siglo XIX, comenzó una etapa de concertación entre el poder y los representantes de la clase obrera. Después de la Guerra Franco-Prusiana y de La Comuna de París, Europa central asistió a un largo periodo de paz entre los pueblos. Entre los beneficios de la paz se encontraban ahorros en vidas, heridos, mutilados, con el añadido de tiempo y dinero que podían ser dedicados a tratar la cuestión social. En este contexto, el canciller Bismarck buscó forjar un gran pacto para asentar el II Reich, que incluía regular las condiciones laborales por el Estado, merced a un amplio compromiso que abarcaba desde los católicos a los marxistas. Como resultado de este acuerdo, a partir de 1883 en Alemania se desarrolló una legislación sobre el trabajo asalariado y, particularmente, una política corporativa que soldaba los intereses de empresarios, trabajadores y Estado. A través de las cuotas del capital y de las nóminas de los empleados y con la aportación complementaria del Estado, se establecieron mecanismos para que los asalariados tuviesen protección económica frente a la muerte, los accidentes y enfermedades en el trabajo y, de la misma manera, ante la enfermedad común, la vejez y la viudedad. Por último, se incluyeron algunas medidas para facilitar la reproducción social soportada por las mujeres –maternidad, lactancia o un elevado número de descendientes. En poco tiempo, este modelo se extendía por el área de influencia cultural alemana y, además, y esto es lo importante, comenzó a ser una referencia sobre materia laboral para buena parte de las organizaciones obrera europeas. De este modo, al menos en sus planteamientos iniciales, la constitución de la II Internacional en París en 1889 supuso la renuncia de las organizaciones socialistas a la conquista del Estado por la vía revolucionaria, a la vez que proclamaban colaborar con las instituciones y participar en los parlamentos, para lograr una legislación que avanzara progresivamente hacia la sociedad socialista.

Por su parte, como parte del proceso para suavizar las hostilidades de la III República Francesa y del II Reich frente a los católicos, León XIII dictó la encíclica *Rerum Novarum* en 1891 con la que giraba la política tradicional de Roma, al reconocer el derecho de intervención del Estado para proteger a los trabajadores. Si bien, de forma subsidiaria ante el contrato libre de trabajo y los papeles muy precisos que debían ejercer los patrones y obreros, la propiedad privada y la familia. Con la condena de las

“ideologías excesivas” del liberalismo y el socialismo, el documento eclesiástico atribuía a la Iglesia el papel de máxima garante moral de la armonía capital-trabajo, al cumplir con sus instituciones, órdenes religiosas y sindicatos católicos las funciones de enseñar los valores morales, promover la provisión social por el ahorro y ejercer la beneficencia –caridad. Dentro de la paz y moralidad, que debía gobernar la cuestión social, la mujer debía abandonar el empleo para asegurar su decoro y, singularmente, porque había nacido para educar a los hijos y mantener la prosperidad de la familia.

Del contrato social a su ruptura y al retorno a la sempiterna confianza en el Estado

El contrato social como pacto nacionalista

Con excepción del socialismo soviético, después del gran pacto dirigido por Bismarck, en Europa empezó a gestarse una legislación filantrópica, que reglamentó las horas trabajo y su nocturnidad y, asimismo, el empleo femenino e infantil. Además, en 1919, como parte del Tratado de Paz de Versalles, se fundó la Organización Internacional del Trabajo; una década después, las políticas keynesianas del New Deal hicieron frente a la Gran Depresión merced a incentivar el consumo, pero sin ofrecer seguridad social y, en buena parte de los países occidentales, los estragos de la II Guerra Mundial motivaron ultimar un llamado “Estado del bienestar” que ofrecía derechos: 1) civiles –propiedad privada-, 2) políticos –sufragio universal- y 3) sociales –protección social-, identificados por Marshall (2007) como “ciudadanía social”. En todo caso, estos cambios surgieron tras experiencias traumáticas bélicas, circunstancias extraordinarias de crisis, y se realizaron con el fin de paliar daños y, siempre, bajo un amplio consenso nacionalista. Este modelo de “Estado de bienestar”, que seguía asegurando la separación sexual del trabajo, sólo avanzó en algunos países europeos a partir de los años setenta. La irrupción de segunda oleada del feminismo, las políticas filantrópicas de la socialdemocracia y las demandas sindicales consiguieron que, por medios públicos, se prestaran servicios para que las mujeres pudiesen acceder al empleo y, además, formalmente, se permitían conciliar los trabajos retribuidos y domésticos. No es objeto de este trabajo identificar hasta qué grado los derechos han emanado de las tensiones de las organizaciones obreras y del activismo social frente a los poderes, lo que es cierto es que existieron y, por eso, el camino hacia el bienestar social fue muy desigual.

En el caso español, como en los estados del sur de Europa, donde se sucedieron largos períodos dictatoriales y los movimientos sociales carecieron de fuerzas para romper con los órdenes tradicionales del poder, estos derechos formales llegaron con notable retraso. En España fue adoptado un bienestar limitado y segregado por géneros, denominado en la literatura de protección social como familiarista (Sarasa y Moreno, 1995). De este modo, en estos países que sufren con mayor rigor la presente crisis, se impuso el principio de que las vulnerabilidades de la vida debían ser atendidas por la asistencia informal provista por la familia –las mujeres- y por la caridad discrecional de las instituciones benéficas, sobre todo de la Iglesia católica.

Así como no puede hablarse de protecciones de Estado homogéneas y universales, desde hace más de tres décadas hay un consenso en evidenciar el declive de este bienestar (Gorz, 1988; Bourdieu, 1999a; Bauman, 2000; Sennet, 2000; Boltansky y Chapiello, 2002; Castel, 2002; Beck, 2007). Todas estas obras coinciden, a grandes rasgos, en exponer que: primero, el incremento de la productividad en los sectores productores de bienes, por efecto de la informatización y la robótica, ha reducido drásticamente el número de horas de empleo disponibles; segundo, que la apertura global de los mercados ha facilitado la progresiva deslocalización de estos empleos a países no occidentales; tercero, que de forma simultánea a estos cambios, el neoliberalismo empezó a cuestionar el “contrato social” sobre el que se había establecido el “Estado de bienestar”: ser empleado a tiempo completo y recibir como contraprestación un salario y protección social. Una estrategia que parte de la ideología dominante, con su insistencia en afirmar que el empleo es el factor máximo de integración y, de forma simultánea, implementar la flexibilidad. Un concepto que no es más que las personas se muestren dispuestas para ser asalariadas y cuidadoras, de forma discontinua a lo largo de todo el día, con doble jornada fragmentada –exterior y doméstica. Una vez interiorizada la flexibilidad, el neoliberalismo acometió la liquidación gradual de las protecciones orgánicas que la clase obrera suponía consolidadas como “propiedad social”; mientras transfería toda la responsabilidad sobre el ingreso y la protección a la nueva figura modélica del éxito social: el emprendedor.

El retorno del socialismo de Estado. La reivindicación del Estado máximo

Junto a la progresiva liquidación del “contrato social”, se han registrado una multiplicidad de intentos de contrarrestar el declive del “Estado de bienestar”; una vez más, Francia es el país de referencia y volvieron los dos problemas que habían caracterizado la crisis de paso a las sociedades industriales: 1) la distribución de la riqueza –*La conquista del pan*- y 2) los vínculos sociales –*El apoyo mutuo*-. A la zaga de los movimientos de parados y sin papeles del invierno de 1995, pueden apreciarse dos grandes corrientes de pensamiento. *Raisons d’Agir*, -Razones para actuar- encabezada por Bourdieu, propugnaba como actores principales de lucha a los movimientos sociales, los sindicatos no institucionalizados y el compromiso de quienes pueden ofrecer conocimientos a otros. Su programa: reivindicar un Estado muy fuerte en sus posibilidades retributivas, en la educación y en la protección social (Lebaron y Mauger, 1999). Sin duda, los aspectos más interesantes de esta corriente que se definía “a la izquierda de la izquierda” son el intento de formar a las personas militantes y, de forma simultánea, generar grupos de estudios que analicen las estrategias del neoliberalismo para combatirlas con sólidos argumentos científicos. La propuesta básica para formar a la militancia puede consultarse en (Bourdieu, 1999b).

El segundo grupo, promovido por Caillé, (*Mouvement anti-utilitarite dans les sciences sociales*) congregó a buena parte de la intelectualidad residente en París con objeto de ofrecer un documento programático unitario ante la crisis: *Treinta tesis para una nueva izquierda* (Caillé, 1997). Pese a los esfuerzos para integrar las diferentes tendencias de quienes suscribían las tesis, más allá de una mención a las ideas de la reciprocidad de Polanyi y Mauss, el texto no contiene referencias sobre el anarquismo, del mismo modo que pasa por alto las luchas feministas y no reconoce las diferencias culturales. En todo caso, la tesis más próxima a *La conquista del pan* es la 14, en la que se propugna una redistribución homogénea del trabajo, el desarrollo de la economía alternativa y un ingreso mínimo. A partir de este documento, desde distintos prismas – justicia universal, marxismo operario, humanismo, cristianos de base...-, la renta garantizada, que permita vivir sin depender de un salario, se ha convertido en uno de los fundamentos éticos hegemónicos de los defensores del socialismo de Estado. Ahora, con el recurso a la misma forma de apremio de fuerza ante el Estado que el siglo XIX,

una iniciativa parlamentaria, el centro del debate entre los defensores del ingreso incondicional radica en cuál es la cantidad monetaria que facilita la vida material, su viabilidad económica y las irreconciliables personalidades de los líderes de cada corriente. Por eso, más allá del loable voluntarismo que anima a muchas personas a seguir esta idea, el nuevo “pan gratuito” tendría que ser contrastado con razones científicas desconocidas o eludidas ¿deliberadamente? por los apologistas de la renta. Primero, para quienes se declaran libertarias, con los argumentos de Zola, Reclus y Kropotkin que refutan la idea de renta para el anarquismo. Segundo, en las actuales sociedades postindustriales, con las recientes críticas formuladas desde el feminismo y las ciencias sociales.

Las críticas alternativas ante las demandas del Estado máximo

En la actualidad, y a diferencia de las discusiones suscitadas a fines del XIX, carecemos de una reflexión cruzada entre los defensores del Estado máximo y el anarquismo. Esto puede ser debido a que, como se ha precisado desde distintas perspectivas, se hace difícil una alianza entre quienes luchan por la emancipación de los grupos oprimidos y los defensores del socialismo de Estado. En esta dirección, el feminismo ha aportado suficientes evidencias acerca de dos temas clave. En primer lugar, quienes focalizan sus análisis en la economía no consideran adecuadamente las relaciones de poder, sobre las que se fundamenta la dominación patriarcal (Fraser, 2004; Wittig, 2005; Federici, 2013). En segundo término, una mera redistribución de rentas desde el Estado, propugnada por quienes creen en el determinismo económico, no implica un cambio sustancial de las relaciones entre géneros. Además, este nuevo “pan gratuito” plantea una elección androcéntrica coactiva desde arriba entre: 1) el sustento material, garantizado sin contraprestación de labor alguna y 2) el trabajo de cuidados, que no puede ser evitado y, por tanto, las cuidadoras no pueden elegir entre hacerlo o no hacerlo, aunque reciban una renta básica. Al respecto, gracias a Van Parijs (1991), es popular el derecho de los surfistas a ser receptores de una precepción económica individual que les permita vivir con suficiencia material; si bien, es menos citada la réplica de Fraser (2006), bastante conocida en los ámbitos de las ciencias sociales y el feminismo. Conforme con la politóloga americana, nos encontramos ante una dicotomía irresoluble en la actual división del trabajo por géneros. En las culturas patriarcales se

asignan cuidados no remunerados a las mujeres, mientras que los defensores de la renta básica rehúsan pensar sobre este tema y siguen postulando como modelo a los surfistas –varones- como portadores de derechos para subir a la ola.

Por último, hay dos contradicciones con la ideología de la mayor parte de los apologistas de la renta básica. En primer término, según Marx (1977: 17) el objetivo principal debería ser la toma de los medios de producción porque, de forma inmediata, cambiaría el sistema de asignar los recursos: “Si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual”. En segundo lugar, se busca homogeneizar a todas las personas a través de minusvalorar las diferencias de los distintos grupos –ancianas, enfermas, diversas funcionales, dependientes, sometidas a dobles jornadas...- y, al mismo tiempo, sus necesidades, que nunca pueden ser iguales respecto a la media de la población. Así, el nuevo socialismo trasmuta la sentencia: “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”, en “~~de cada cual según sus capacidades~~, a cada **uno** según sus necesidades **materiales**”. El tachado y añadido en negrita en el texto, cuya responsabilidad es de la autoría, pretende reflejar algunas insuficiencias de los teóricos contemporáneos de la renta. 1) Eluden pensar cómo se van a (auto)organizar las capacidades, 2) no reflexionan sobre la satisfacción de las necesidades –materiales y afectivas- en los distintos grupos y 3) se limitan a concentrar sus argumentos en exhibir profusas cuentas fiscales sobre la viabilidad técnica de su oferta. Una certeza concluyente, al menos para el anarquismo, de que el cambio de las condiciones económicas solo permite transformaciones superficiales, pero no profundos cambios sociales y mejoras reales en las personas, es algo que ya constató Goldman (1925) en su viaje a la Rusia soviética.

Conviene dejar claro que, en el tema de la redistribución de la riqueza, no puede participarse de la falsa dicotomía entre si queremos satisfacer necesidades o renunciamos a las mismas. Ante quienes plantean esta elección, otra vez, nos encontramos ante dos tradiciones del pensamiento. Por una parte, quienes son prisioneros de la gran teoría marxista, que analiza todas las instituciones sociales como determinadas, en última instancia, por las relaciones de producción y distribución. En el

otro lado, quienes constatan que las relaciones humanas no se establecen, necesaria, ni únicamente, sobre una infraestructura económica.

En todo caso, desde una perspectiva crítica, debería pensarse cómo va a gestionarse la complejidad de las sociedades postindustriales. Las ideas y las resistencias pretéritas permiten alimentar el imaginario libertario, pero explican qué podemos hacer con el Estado, una institución cuyas dimensiones son colosales y trascienden las fronteras nacionales. Precisamente, más allá de la apropiación realizada por el Estado contra los bienes y servicios que podía satisfacer el mutualismo entre iguales, desde arriba se han asumido crecientes funciones (Scott, 2013). Al menos, hasta el comienzo de la crisis de la deuda, el Estado ofrecía en cuasimonopolio gran parte de los servicios esenciales para la comunidad: educación, sanidad, protección social, transporte, comunicaciones y el agua y, además, protegía monetariamente las situaciones de desempleo, enfermedad y vejez. Es cierto que estas prestaciones son verticales y, por tanto, sesgadas con el fin de reproducir un determinado orden, pero gestionar la formación y empleo en una sociedad cada vez más compleja no parece una tarea fácil para ser autogestionada sobre decisiones exclusivamente horizontales. No se improvisa una maestra, una médica o una trabajadora social, ni es fácil administrar una universidad, un área de salud o atender las vulnerabilidades vitales, sobre todo porque todavía carecemos de “asambleas de trabajadores u otras asociaciones libres” –en expresión de Chomsky (2006: 22)-, que intenten definir de forma alternativa cómo satisfacer estas necesidades.

El apoyo mutuo en las sociedades postindustriales. Ser reconocida para ser libre

Como sucedió con el paso de las sociedades agrarias a las industriales, en la actualidad nos encontramos ante una nueva crisis de los vínculos sociales. Con matices heterogéneos, se han publicado numerosas referencias sobre este tema, de las que por la que extensión a la debe ceñirse este trabajo, solo puede ofrecerse una relación impresionista de algunas ideas, que pueden caracterizar los vínculos humanos en las presentes sociedades occidentales. A continuación, se enumera el concepto principal y la autoría: modernidad líquida (Bauman, 2003), nuevo espíritu del capitalismo (Boltanski y Chiapello, 2002), miseria del mundo (Bourdieu, 1999a), desafiliación

social (Castel, 2002), individualismo sobre holismo (Dumont, 1987), flexibilización versus disciplina (Fraser, 2003), seres sin rostro (Honnet, 1997), intimidades congeladas (Illouz, 2007), era del vacío (Lipovetsky, 2000), corrosión del carácter (Semmet, 2000), descalificación social (Paugan, 2012) y castigar a los pobres (Wacquant, 2010). Si la pérdida de los vínculos ocupa un lugar central en las ciencias sociales, puede ser explicado porque han continuado erosionándose las primeras solidaridades informales; y cuando el Estado se irrumpió en las protecciones relacionadas con el empleo, lo hizo bajo el requisito que las personas estuvieran ocupadas. Sin que pueda obviarse, y esto es transcendental, cómo, desde arriba, se decretaron los valores y contenidos de la educación oficial, los medios de comunicación dóciles fueron subvencionados y, el Estado, se atribuyó en exclusiva las protecciones sociales y los servicios esenciales para asegurar la vida. Por esto, una vez que la mayoría del conjunto social ha desistido de la autogestión y ha confiado en las solidaridades orgánicas del Estado desde arriba, es imprescindible revisar la idea contemporánea de vínculo social, porque comprende todos los ámbitos de la vida donde prosiguen actuando los sistemas coactivos físicos y simbólicos de los Estados y de los grupos de presión garantes de la moral.

En principio, es necesario significar que, con relación a las sociedades industriales, es más complicado definir los espacios en los que puede practicarse el apoyo mutuo. Se confluye con Paugam (2012) en definir los vínculos sociales como la posibilidad de encontrar protección y reconocimiento en las relaciones humanas en cuatro escenarios: 1) en la filiación entre mayores y descendientes en una unidad de convivencia; 2) las amistades, la sororidad y fraternidad, la corresponsabilidad con la pareja y el vecindario; 3) las solidaridades en el empleo y 4) la participación en la esfera pública. Además, esta caracterización vuelve a introducir un tema contemplado por Bakunin (2006), pero obviado por las ideologías economicistas. “Ser libre para el hombre significa ser reconocido y considerado y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean”. Sustitúyase, la palabra hombre por persona, para mostrar que, al menos en las ciencias sociales, hay un consenso en afirmar que para poder participar en la sociedad se precisa estar presente en las representaciones colectivas, ser reconocida, “contar para”, y no ser “lo otro”. Y el proceso se cierra con la percepción adquirida por las personas reconocidas que son necesarias para los otros, que

se cuenta con ellas, como condiciones iniciales para poder establecer relaciones humanas igualitarias.

En esta dirección de análisis, Bakunin (1972) entendía que las ideas y las representaciones humanas, establecidas en la conciencia colectiva como causas productoras de nuevos hechos sociales, acababan por modificar y transformar la existencia, los hábitos y las instituciones humanas. Al respecto, en un texto contemporáneo clave, Spivak (2011) se preguntaba ¿Puede hablar el sujeto subalterno? Cuando ponía a consideración de los demás esta pregunta, la escritora hindú intentaba desvelar que, a lo largo de la historia, muchos grupos no han podido formarse porque su identidad ha sido reprimida y, en el presente, todavía es minimizada, ocultada e incluso negada con insistencia. Por tanto, en las sociedades postindustriales, junto al feminismo y el antirracismo, las luchas contra los prejuicios eurocéntricos, la reivindicación del pensamiento descolonizado o el ecofeminismo frente al capitalismo verde, entre otras búsquedas de reconocimientos, ocupan parte de las preocupaciones de quienes buscan un mundo más justo y libre. Excede el propósito de este trabajo detallar sus peticiones, solo apuntar las consecuencias de su invisualización. No ser reconocida, serlo de forma errónea o ser calificada como incorrecta por el poder significa que quienes incurren esta falta de reflexividad definen, de forma consciente o no, un orden jerárquico sobre el que, en último término, se edifican los mecanismos de (in)exclusión social. Y, al mismo tiempo, estas diferencias en la condición de género, de las diversidades étnico-raciales, funcionales, afectivo-sexuales, de las partícipes en las citadas luchas o de quienes sufren las vulnerabilidades que pueden experimentarse a lo largo de su ciclo vital, se trasladan desigualdades legitimadas consciente o simbólicamente. Sin que podamos olvidar a las mujeres que sufren violencias, a todas las que trabajan en el mantenimiento de la vida, a quienes soportan dobles jornadas como cuidadoras y empleadas y, por último, los discursos celosamente ocultados de los grupos de personas que han sido etiquetadas, por los garantes de la moral y el orden social, como estigmatizadas y desviadas. Con frecuencia, estos grupos de personas “diferentes”, respecto a las normas centrales que definen el sistema, son excluidos de participar en los vínculos electivos –contar con amistades y pareja-, del empleo y, al mismo tiempo, no son reconocidos como individuos que portan derechos civiles, políticos y sociales. Esta complejidad de la diferencia y las demandas de sus voces han sido reconocidas con detalle por las ciencias

sociales, aunque sin éxito en las ideologías hegemónicas. Que conceptos como estigma, anomia, desviación, identidad, género, etnicidad, lo extraño, la otredad... no ocupen un lugar central en el pensamiento contemporáneo, solo puede ser debido al conflicto entre las teorías de alcance medio que pretenden integrar la teoría y la investigación de problemas concretos y las grandes ideologías omnicomprensivas del siglo XIX, que pretenden continuar con sus objetivaciones y cuantificaciones en términos económicos. En segundo término, la literatura de ciencias sociales ha precisado que los grupos diferentes no tienen voluntad de ser asimilados por formas culturales hegemónicas y, en muchas ocasiones, no desean recibir un trato igual; aunque sea interpretado como falsa conciencia y complicidad de la gente en su propia dominación (Benhabib, 1990; Young, 1990; Haraway, 1995; Tilly, 2001). Y, concluyentemente, cuando se impone cualquier modelo correcto de sociedad, al unísono se pretende abolir la diferencia, cuando esta se convierte en oposición (Clastres, 1996).

Del mismo modo, los vínculos no son resultado de un biopoder interiorizado, que dirige de forma férrea nuestras vidas. En las sociedades disciplinarias estudiadas por Foucault (1976; 1978), los espacios de la escuela, de la fábrica, del cuartel, del hospital estaban cerrados, su uso segregado por clases y géneros y, en último lugar, eran objeto de vigilancia panóptica durante todo tiempo. Ahora, el adiestramiento ya no es exclusivo de esos lugares cerrados descritos por Foucault. Formalmente, en las sociedades postindustriales todos los espacios son abiertos y, bajo esta premisa, es responsabilidad de la persona adaptarse de manera continua y flexible a los espacios donde quiera participar. Así, en todos los sitios y obsesivamente, se difunden consignas para ser aplicadas transversalmente en la vida: competencia, utilidad, eficiencia, flexiseguridad, excelencia, emprendimiento, desregulación, movilidad, gobernanza... como insistentes mandatos de violencia simbólica contra los vínculos horizontales en la unidad de convivencia, la amistad, el empleo o la participación en la polis. Y, de forma simultánea, se enfatiza la individualidad a través de derechos inalienables, sin tener que adscribirse a grupos que combatan por los mismos. Entre estos derechos, la autonomía y empoderamiento personal y “cuidado de sí mismo” (Fraser, 2003).

Conviene aclarar que este conflicto de uno contra todos, no se focaliza en el empleo o la redistribución de la riqueza. Como resultado de la nueva ofensiva ideológica de los poderes, las familias interiorizaron que, como elemento de distinción ante los demás, debían convertirse en unidades de consumo de masas, en vez de potenciar el vínculo afectivo y proporcionarse corresponsabilidad endógena –un hombre que cuida a su hija o a la pareja de convivencia (Bourdieu, 1998). También, el sentimiento de comunidad provisto por las amistades y vecindario, que durante décadas formaron redes de apoyo afectivo y material, se diluyó en aras de adaptarse a una sociedad dúctil. En el trabajo, buena parte de las clásicas solidaridades obreras sucumbieron ante las nuevas formas de organizar la producción, que impusieron la discontinuidad y la flexibilidad extrema, tanto en el mantenimiento de la vida, como en el empleo. Sin olvidar que las megaburocracias sindicales buscaron mantener sus privilegios, mientras aceptaban estas condiciones ideológicas sin disputa. Por último, en las sociedades postindustriales la participación pública mayoritaria está dedicada al culto de identidades descontextualizadas de las desigualdades sociales. Las religiones, los nacionalismos excluyentes, los espectáculos deportivos o de maltrato animal ocupan más tiempo que las reivindicaciones de clase, género o las búsquedas de reconocimiento.

A falta de conclusiones. Frente a un nuevo pacto, una reflexión en esperanza de debates

A diferencia del marxismo, que continúa presentándose como una teoría científica total sobre las sociedades, pero que se ha mostrado insuficiente en sus análisis y en su experiencia práctica, la propuesta anarquista de futuro tiene que ser modesta. Luchar contra cualquier tipo de poder y jerarquía, hacer emerger las reivindicaciones de los grupos subalternos, autogestionarse para repensar el pan y el apoyo mutuo, tienen que ocupar la reflexión teórica y la praxis del anarquismo del siglo XXI. También habría que preguntarse, si muchas de las personas acogidas en los movimientos libertarios están dispuestas a dar la vuelta a la consigna de Marx: “La miseria produce la esclavitud política, el Estado”, y poner en el centro de su pensamiento y acción política: “La esclavitud política, el Estado reproduce a su vez la miseria como una condición de su existencia” (Bakunin, 1972). En este caso, si se asume esta idea básica del anarquismo, antes de comenzar a propugnar cómo debería transformarse la producción

y, sobre todo, cómo redistribuir los medios de consumo, habría que volver al largo camino hacia la emancipación que, a lo largo de la historia, ha significado el anarquismo. Por tanto, desde la base de la educación no directiva, tendría que definirse cómo deberían ser los vínculos humanos horizontales en los que se comparten elementos afectivos y materiales en la filiación familiar, en los electivos de la amistad, en los propios del empleo y, por último, en la participación en la sociedad. Una vez concluida esta reflexión, habría que definir la autogestión que asegurara el mantenimiento de la vida afectiva y material. Estas ideas son cercanas a las de Taylor, (1982), que concibe una comunidad anarquista con tres requisitos previos: 1) poseer valores y creencias comunes, 2) mantener lazos directos y multilaterales entre sus miembros y 3) la reciprocidad. Sobre la reciprocidad, una última reflexión. Que las personas puedan incluirse de forma plena en una sociedad remite a disponer de medios afectivos y materiales para que todas puedan participar de forma paritaria en los ámbitos que deseen. En consecuencia, hay que definir en comunidad: 1) cuáles son las necesidades de apoyo mutuo para las situaciones de vulnerabilidad social; 2) cómo van a autogestionarse las necesidades orgánicas comunes –educación y protección social; 3) qué medios materiales son imprescindibles para la vida; 4) cómo van a ser reconocidos los grupos diversos; 5) qué trabajos autogestionados van a satisfacer el conjunto de las necesidades afectivas y materiales y 6) cómo se (re)distribuyen equitativamente estos trabajos y sus productos en mantener la vida, los servicios y los bienes. Con estas preguntas, todavía sin respuesta, podría construirse una reivindicación emancipadora, porque sobre ella se definiría la libertad de las personas a participar en los ámbitos de la vida que deseen.

Bibliografía

- BAKUNIN, M. (1972). *La libertad*. Barcelona: Grijalbo.
- (2006). *Dios y el Estado: notas sobre Rousseau*. Basauri: Ekinaren Ekinaz argitaratua.
- BARRUCAND, V. (1896). *Le pain gratuit*. Paris: Chamuel.
- BAUMAN, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BEAUVOIR, S. (1988). *El segundo sexo I. Los hechos y los mitos*. Madrid: Cátedra.
- BECK, U. (2007). *¿Un nuevo mundo feliz? La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BELEUZE, J.-P. (1863). *Qu'est-ce que la Société du Crédit au Travail ?* Paris: Guillaumin et Cie.
- BENHABIB, S. (1990). "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista". En S. BENHABIB y D. CORNELL (eds.): *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim, pp. 119- 149.
- BOLTANSKI, L y CHAPIELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (1999a). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.
- (1999b). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- CAHN, C. (1989). *Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism 1872-1886*. Cambridge : Cambridge University Press.
- CAILLÉ, A. (1997). "Trente thèses de pour contribuer à l'émergence d'une gauche nouvelle". *Revue du MAUSS*, 9, pp. 297-331.
- CALLOT, J.-P. (2008). "Les polytechniciens et l'aventure saint-simonienne". *Bulletin de la Sabis*, 42, pp. 50-51.
- CASTEL, R. (2002). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Buenos Aires: Paidós.
- CHEVALIER, M. (1832). "Exposition du système de la Méditerranée. Politique nouvelle". En *Religion Saint-Simonienne. Politique industrielle et système de la Méditerranée*. Paris: Imprimerie d'Éverat, pp. 129-150.
- CHOMSKY, N. y FOUCAULT, M. (2006). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.
- CLASTRES, P. (1996). "Sobre el etnocidio". En P. CLASTRES, *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, pp. 55-64.
- DUMONT, L. (1987). "El valor en los modernos y en los otros". En L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, pp. 239-275.
- DURKHEIM, E. (1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- (2003). *Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho, y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*. Madrid : Miño y Dávila editores.
- DUSSERT, E. (1996). "Les égarés, les oubliés. L'homme qui voulait rendre le pain gratuit". *Les matricules des Anges*, 14, p. 25.

- FEDERICI, S. (2013). "Sobre el trabajo afectivo". En S. FEDERICI, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 181-202.
- FOUCAULT, M. (1976). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- FRASER, N. (2003). "¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 187, (46), pp. 15-33.
- (2004). "Institutionalizing democratic justice: redistribution, recognition, and participation". En S. BENHABIB y N. FRASER. *Essays for Richard J. Bernstein. Pragmatism, critique, judgment*. Boston: MIT, pp. 125-147.
- (2006). "La justicia social en la era de la política de la identidad", En N. FRASER y A. HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Paideia Galiza-Ediciones Morata, pp. 17-88.
- GOLDMAN, E. (1925). *My disillusionment in Russia*. London: C.W. Daniel Company.
- GORZ, A. (1988). *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*. Barcelona: Crítica.
- HARAWAY, D.J. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra: Madrid.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- ILLOUZ, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires : Katz.
- KROPOTKIN, P. (1896). "Une lettre du prince Pierre Kropotkin". En V. BARRUCAND, *Le pain gratuit*. Paris: Chamuel, pp. 133-138.
- (1989). *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. Madrid: Madre Tierra.
- (2008). *La conquista del pan*. Madrid: La Malatesta.
- LE PLAY, F. (1947): *Textes choisis pour Louis Baudin*. Paris : Librairie Dalloz.
- LEBARON, F. y MAUGER, G. (1999). "Raisons d'agir: un intellectuel collectif autonome". *Journal des anthropologues*, 77-78, pp. 295-301.
- LHUISSIER, A. (1999). "Alexis de Tocqueville et l'économie sociale chrétienne : sociétés alimentaires et classes ouvrières". *Genèses*, 37, pp. 135-155.
- LIPOVESTSKY, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- MARSHALL, T.H. (2007). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- MARX, K. (1977). *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú: Progreso.
- PAUGAM, S. (2012). "Protección y reconocimiento. Por una sociología de los vínculos sociales". *Papeles del CEIC*, 82, (2), pp. 1-19.
- PROUDHON, P.-J. (1857). *Manuel du spéculateur à la bourse*. Paris: Garnier Frères.
- (1977). *La capacidad política de la clase obrera*. Madrid: Júcar.
- RECLUS, E. (1969). *Evolución, revolución y anarquismo*. Buenos Aires: Proyección.
- RIOT-SARCEY, M. (1992). "Emancipation des femmes, 1848". *Genèses*, 7, pp.194-200.
- SAINT-SIMON, H. (1985). *El catecismo político de los industriales*. Barcelona: Orbis.
- SCOTT, J.C. (2013). *Elogio del anarquismo*. Madrid: Planeta.
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

- SARASA, S. y MORENO, L. (eds.) (1995). *El Estado del Bienestar en la Europa del Sur*. Madrid: CSIC.
- SPIVAK, G.C. (2011). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- TAYLOR, M. (1982). *Community, anarchy and liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TILLY, C. (2001). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- VAN PARIJS, P. (1991). "Why surfers should be fed: The liberal case for an unconditional basic income". *Philosophy & Public Affairs*, 20 (2), pp. 101-131.
- WACQUANT, L. (2010). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad ciudadana*. Barcelona: Gedisa.
- WITTIG, M. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid : Egales.
- YONNETT, F. (1998). "La banque saint-simonienne: le projet des sociétés mutuelles de crédit des frères Pereire". *Revue française d'économie*, 13, (2), pp. 59-99.
- YOUNG, I. (1990). "Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política". En S. BENHABIB y D. CORNELL (eds.): *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim, pp. 89- 117.