

# Históricas Digital



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

Ángeles Barrio Alonso

“Itinerarios anarquistas en España y México entre dos siglos”

p. 259-278

*México y España*

*Estudios comparados sobre cultura liberal, siglos XIX y XX*

Pablo Mora, Manuel Suárez Cortina y Evelia Trejo Estrada (edición)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Universidad de Cantabria

2021

324 p.

ISBN 978-607-30-4448-6 (UNAM)

ISBN 978-84-17888-29-9 (Universidad de Cantabria)

Formato: PDF

Publicado en línea: 6 de abril de 2022

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/756/mexico\\_espana.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/756/mexico_espana.html)

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



Ángeles Barrio Alonso\*

## ITINERARIOS ANARQUISTAS EN ESPAÑA Y MÉXICO ENTRE DOS SIGLOS

### **A modo de introducción: de matrices culturales anarquistas y transferencias a un lado y otro del Atlántico**

La hermenéutica del anarquismo, por las tantas y tan diversas facies que ofrece éste para su análisis, conduce inevitablemente a una metodología selectiva en cuanto a las hipótesis, multifocal para integrar sus múltiples variables, y afinada tanto en la periodización como en el uso de las fuentes. Como el liberalismo, con el que comparte matriz genealógica, el anarquismo es competente, en su vertiente doctrinal y de pensamiento, con la filosofía, la historia de las ideas, el arte y la producción cultural; pero, al mismo tiempo, como movimiento social, sus manifestaciones entran de lleno en el campo de análisis de las ciencias sociales o el lenguaje, además de en el de la historia. Ese carácter multidisciplinar de su estudio puede llevar, sin embargo, a dos errores extremos frecuentes: el abuso de hipótesis generalizadoras que conducen a deducciones historiográficamente irrelevantes, o el falso objetivismo de enfoques reduccionistas que sólo ofrecen descripciones más o menos minuciosas y detallistas, pero igualmente poco significativas para la comprensión general del fenómeno.

Los referentes teóricos del anarquismo en la época liberal eran los de su tiempo, y sus ideales, aunque universales, respondían a las expectativas y necesidades de la sociedad liberal, de ahí que el interés de su estudio radique en interpretar en términos históricos esa especie de “ontología” libertaria que representa el anarquismo en su vertiente teórico-doctrinal y en sus prácticas. Dar sentido histórico al pensamiento individualista de los anarquistas del siglo XIX, como dárselo al social o societario de los anarquistas del siglo XX, es analizar la

\* Universidad de Cantabria.



acción individual, la propaganda por el hecho, o la morfología de las organizaciones de inspiración y orientación anarquista, sus estrategias y liderazgos, sus redes de relación en entornos políticos y sindicales o su capilaridad social, en contextos determinados; es, al mismo tiempo, interpretar procesos de activismo individual en clave biográfica, pero también de acción colectiva, de movilizaciones, agitación y protestas, de conspiraciones y complots, de violencia y terrorismo, de pacifismo y antimilitarismo, de defensa del amor libre, de naturismo y eugenesia...; y, en último extremo, es descifrar los códigos por los que el ideal anarquista, con su carga de humanismo, de redención y regeneración universal, o su fe en la ciencia y el progreso, funcionó como un potente foco de atracción transversal e interclasista, inspirando ideas y prácticas muy diversas, a veces aparentemente contradictorias, y justificadas siempre en su característico anti dogmatismo.

El anarquismo representaba ya en el siglo XIX un “estilo de vida”, con unas manifestaciones características y unos lenguajes en los que los anarquistas se reconocían a sí mismos, y que se distinguían de los de los demás. En la transición hacia el siglo XX, el anarquismo incorporó en su evolución el societarismo, lo que suponía dejar parcialmente atrás la utopía y el individualismo al aceptar el posibilismo de la organización y sus inevitables normas. Así, aunque la bohemia *new age*, la contra-cultura, las vanguardias o las “travesuras” irracionistas de ciertos ambientes burgueses en pleno siglo XX puedan ser consideradas manifestaciones del individualismo anarquista decimonónico, los anarquistas comenzaron a moverse en el siglo XX, cómodamente, en el terreno de la racionalidad y el historicismo, concernidos siempre en el interminable debate interno sobre el sindicalismo como medio o como fin del anarquismo. Esa gran amplitud de espectro es, probablemente, uno de los principales atractivos que ofrece el anarquismo como un objeto de estudio idóneo para enfoques “culturalistas”, capaces de integrar la heterogeneidad de su naturaleza y la versatilidad de sus manifestaciones. Y, si bien el anarquismo pareció perder eco entre la clase obrera en los últimos años del siglo pasado, es evidente que, una vez más, ha resurgido con los nuevos movimientos sociales e, incluso, el mundo académico parece haber recuperado el interés por el estudio de sus manifestaciones.

La historiografía del anarquismo es extensa en España y en México, pero no abundan en ella los estudios comparados. Solamente en los últimos años parecen haberse abierto nuevas líneas de exploración sobre las transferencias de ideas y personas a un lado y otro del Atlántico, y que, como las que generaron los sucesivos exilios de los anarquistas españoles y europeos en América, y los de los anarquistas latinoamericanos a Europa, han permitido plantear nuevas hipótesis y desarrollar nuevos enfoques de tipo transnacional sobre unos flujos de ideas y personas, y unas redes de relaciones, que no tenían sentido unidireccional,

sino que, como experiencias, resultaron igualmente fructíferas en una y otra orilla, en una especie de trasvase permanente. De ese modo, parece oportuno reflexionar sobre algunas de esas transferencias “culturales” que marcaron las similitudes y las diferencias del anarquismo en España y en México en un periodo crucial de la evolución del liberalismo en ambos países.

### **Liberal y contra-liberal: filiaciones, hibridaciones y transferencias en la cultura política anarquista**

El discurso anarquista parte de principios liberales, como el individualismo o la fe en los derechos naturales, y construye referentes culturales, cosmovisiones, valores, símbolos y lenguajes que generan identidades y mecanismos de cohesión lo suficientemente fuertes como para impulsar la acción de los sujetos tanto individuales como colectivos. Su objetivo, la futura sociedad libertaria, no es un programa político, sino la materialización de un ideal que, aún con ciertas semejanzas, no coincide exactamente con los programas del republicanismo y del obrerismo. El programa anarquista renuncia explícitamente a la conquista del poder político y apunta a la transformación de la realidad a partir de un tránsito revolucionario, nunca suficientemente explicitado, pero que alumbrará la futura sociedad que será igualitaria, justa, armónica e irénica. La filosofía política del anarquismo, que tiene su fundamento en la afirmación de la libertad del individuo y la negación de toda autoridad sobre ella, rechaza al Estado en general, y en particular, al Estado liberal, como expresión de esa autoridad mandataria, y a las leyes que legitiman el orden liberal impuesto por la burguesía, un orden que los anarquistas consideran básicamente injusto. Por lo mismo, el anarquismo, a pesar de su individualismo, condena moralmente la propiedad privada y el sistema capitalista.

De la afirmación de la libertad individual y la negación de la autoridad, la filosofía política del anarquismo no deriva, sin embargo, un argumento político concreto para justificar la relación individuo/sociedad y definir el “ser” social como un sujeto político. El sujeto del discurso anarquista no es la clase obrera del marxismo, ni su referente de conflicto es la lucha de clases, como tampoco lo es el individuo “ciudadano” del liberalismo avanzado, sujeto de derechos y deberes, sino el individuo “soberano”, libre de las ataduras que implican para su autonomía los derechos otorgados del voto y la participación política.

Formalmente reactivo, de contestación al sistema y a las instituciones liberales, con la misma rotundidad que condena la propiedad privada, el discurso anarquista aborrece la acción política y de partido al considerarla una acción intermediada y no directa, y arremete contra el orden y la “respetabilidad” liberal, frente a la que propone, como alternativa, la movilización y la insurgencia,



por lo que, más que liberal, es un discurso contra-liberal que gusta de utilizar lenguajes subversivos, formalmente estridentes, de tipo anti-sistema.

En el relato anarquista, el origen de las desigualdades estaba en el conflicto de poder que se originaba a lo largo de la historia a partir de la dominación de unos individuos sobre otros. Arrancando de una fase arcaica de comunismo primitivo, cuando los bienes naturales estaban al alcance de todos, a través de fases sucesivas de dominación, el proceso histórico había desembocado en la fase capitalista, legitimada por el Estado y las leyes. El conflicto entre opresores y oprimidos, que funciona como metáfora de las categorías marxistas de clase en sí y clase para sí, se reducía en el discurso anarquista a un sentimiento de dominación que impele al individuo a rebelarse para cambiar la realidad y edificar sobre sus ruinas la sociedad futura. Frente al discurso socialista, la idea de emancipación en el anarquismo se formulaba en clave de felicidad universal –en un texto publicado en *El Almanaque de la Revista Blanca*, en 1904, el ingeniero hispano-cubano Fernando Tárrida del Mármol lo expresaba a través de una simple fórmula matemática–, y pasaba necesariamente por la regeneración moral del individuo hasta trascender a la humanidad en un proceso “natural” en el que de lo individual se llegaba a lo colectivo. La realización del ideal anarquista devolvería así la armonía primitiva del orden natural no sólo a los trabajadores sino a la humanidad en su conjunto. A diferencia del discurso del marxismo internacionalista, el anarquismo no aspira únicamente a la emancipación de los trabajadores víctimas de la explotación, sino que, en un sentido universal, se afirma a través del objetivo de la redención de la humanidad, en una regeneración colectiva de carácter moral, sin la cual no es posible llegar a la sociedad futura.

En el anarquismo decimonónico la revolución era una abstracción formulada casi en términos utópicos, pero, cuando en el umbral del siglo XX la metafísica del anarquismo filosófico iba quedando atrás, y el anarquismo societario o social se iba abriendo paso como movimiento de masas, la idea de revolución comenzó a aparecer vinculada a la de evolución, formuladas ambas como fenómenos históricos consecutivos y complementarios. La gran transformación de la que hablaban los teóricos anarquistas de finales del XIX como una conmoción de dimensiones colosales, comenzó a ser descrita en términos más realistas como un suceso inminente e inexorable que traería el nuevo siglo XX. Concebida, igualmente, como un movimiento de regeneración social profunda, la revolución, sin embargo, adoptaba ahora rasgos algo más concretos; sucedería en España, en México..., en cualquier país, y supondría una cadena de transformaciones profundas, impulsadas por las masas insurgentes, una movilización de tal magnitud que nada ni nadie podría detener.

En la secuencia histórica de la evolución que conduce a la sociedad futura, la fe en la ciencia como motor del progreso es otra característica del anarquismo

que, sin embargo, sólo toma del método positivista su actitud objetivista y anti-teológica ante la ciencia, mientras desdeña su obsesión por la comprobación empírica y la sistematización para inclinarse hacia el irracionalismo, que casaba mejor con el individualismo y una cierta querencia por el anti-orden. Especialmente críticos con el darwinismo social, los anarquistas sostuvieron una concepción claramente “historicista” de la evolución, y la aparición de la obra *La ayuda mutua* de Kropotkin representó, en ese sentido, un antes y un después, ya que, legitimado por su condición de experto naturalista, Kropotkin demostraba en ella que en las especies superiores era mayor el instinto de cooperación que el de supervivencia, lo que ponía en cuestión el darwinismo social con que se justificaba el dominio de la burguesía liberal en la representación simbólica de la lucha por la vida.

La cuestión social, entendida como “la cuestión del siglo”, no dejó de interesar a los anarquistas, cuya presencia en la escena pública suele coincidir con periodos de turbulencias, de cambios bruscos y de crisis sociales profundas, como cuando en el tránsito del siglo XIX al XX, abandonaron los cenáculos elitistas de la bohemia y ocuparon la calle denunciando la sociedad desigual, reclamando derechos sociales y sindicales, protestando ruidosamente contra las guerras, los imperios y las monarquías, el ejército o la Iglesia. El anarquismo ya había descubierto en la acción individual del terrorismo y la violencia de la llamada “propaganda por el hecho” un lenguaje mucho más efectivo que la propaganda escrita, el mitin o la prensa; una estrategia alimentada en la tradición conspirativa de las sociedades secretas que en España se habían vinculado al republicanismo decimonónico. Desde la experiencia de la Comuna de París, el anarquismo internacional había quedado condenado a sobrevivir en los márgenes del sistema, y las sociedades obreras que practicaban la acción directa, expuestas al control policial. Los anarquistas fueron víctimas de una reprobación social generalizada que aparece reflejada en la literatura de la época, y muchos de ellos se vieron obligados a ir al exilio, un fenómeno que extendió la semilla del anarquismo europeo en México, Cuba, Argentina, Chile o Uruguay, y en cuyas manifestaciones son perceptibles los préstamos e intercambios anteriormente referidos.

En España, las manifestaciones de esa cultura política que invoca constantemente la revolución, que es híbrida y versátil, producto de transferencias e interferencias con las culturas políticas del liberalismo democrático, el republicanismo y el obrerismo internacionalista, se proyectan sobre el telón de fondo de los vaivenes del liberalismo en el siglo XIX y las dificultades para su evolución democrática en el XX. Que el anarquismo mantuviera, a lo largo de los sucesivos cambios de régimen, y en diferentes coyunturas políticas, un discurso reactivo y de confrontación con el poder que satisfacía las aspiraciones de cam-



bio de los grupos sociales menos favorecidos, no era una simple cuestión de tradiciones arraigadas, de lenguajes y símbolos compartidos, como he planteado en mis trabajos sobre la cultura política libertaria, sino más bien el resultado de factores diversos, endógenos y exógenos, relacionados con la naturaleza heterogénea y no monista de la cultura política del anarquismo, tanto como con las limitaciones estructurales del liberalismo español para democratizarse.

En México, las coyunturas políticas, igualmente cambiantes, del liberalismo decimonónico, del Imperio a Juárez y las Leyes de Reforma, hasta el prolongado régimen de Porfirio Díaz, el estallido de la revolución a finales de 1910 y su institucionalización a partir de 1917, hicieron que la evolución del anarquismo tuviera un ritmo propio, como demuestran los estudios de Hale, y diferente al de España. Si en España el anarquismo societario se afirmó a través de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), su central sindical emblemática constituida en 1910, que, fuese cual fuese la naturaleza del régimen político, sostuvo unas prácticas típicas de movilización y combate, y un discurso claramente antigubernamental, en México el anarquismo se afirmó en menor medida en la organización sindical, tomando cuerpo en el discurso inflamado de un grupo minoritario encabezado por Ricardo Flores Magón, que, a través del Partido Liberal Mexicano (PLM), dio a la tradición del liberalismo radical y jacobino de Juárez y las Leyes de Reforma, un sentido transformador y de abierta ruptura con el liberalismo que representaba el régimen de Porfirio Díaz. El programa que la Junta organizadora del PLM hizo público el 1 de julio de 1906 en las páginas del periódico *Regeneración*, que venía a ser una declaración de principios en ese sentido “revolucionario”, inspiró las grandes movilizaciones huelguísticas de esos años previos a la revolución, pero el protagonismo de la Revolución mexicana no correspondería a los anarquistas *magonistas*, sino a un liberal reformista como Francisco I. Madero. Tras la muerte de Madero y la dictadura *huertista*, el hecho de que los sindicatos de orientación libertaria como la Casa del Obrero Mundial, desde la supuesta “neutralidad” de su anti-politicismo, rechazaran el programa revolucionario de Flores Magón y, aceptando las propuestas de Obregón, y no las de Villa y Zapata, se acomodasen con la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), 1918, y años después con la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM), 1936, bajo la sombra “protectora” del Estado, no puede ser interpretado de manera simplista como el resultado del oportunismo de sus dirigentes o del pragmatismo de las bases. El escepticismo de las organizaciones sindicales ante el discurso radical de Ricardo Flores Magón, y su desconfianza ante las inclinaciones religiosas de los zapatistas, que iban en contra tanto de las tradiciones mutualistas del societarismo mexicano como del laicismo del liberalismo radical, encuentran sentido en el proceso de institucionalización de la revolución, que, por un lado,



proporcionaba a los sindicatos una coyuntura favorable para su “corporativización”, al mismo tiempo que, por otro, favorecía la aparición de nuevos organismos, como la CGT (Confederación General del Trabajo) en 1921, cuya orientación comunista libertaria recordaba a la que había adoptado oficialmente la CNT en España en 1919, deslumbrada por la Revolución rusa.

### Viejos significantes y nuevos significados

En España la evolución del anarquismo se inscribe en la derrota del liberalismo avanzado –o democrático–, frente al liberalismo doctrinario, que estuvo circunscrito al progresismo hasta la Revolución de 1868 y, tras el fracaso de la primera República, al republicanismo, su heredero. Dividido en varias familias y expuesto a crisis y renovaciones sucesivas, el republicanismo quedó relegado, a partir de entonces y durante la larga etapa de la Restauración, a una suerte de oposición vitalicia, hasta la proclamación de la Segunda República en abril de 1931. Aunque el anarquismo bebía de las mismas fuentes que el liberalismo radical que encarnaba el republicanismo, la llegada a España de la Internacional en 1868 y el fracaso de la República Federal en 1873, lo hicieron ideológicamente autónomo. El discurso anarquista tomó del republicanismo los valores que se identificaban con la defensa de las libertades –la libertad de conciencia, por ejemplo, como exponente de la libertad individual y de la no subordinación a credo o iglesia alguna–, la confianza en el progreso como motor del bienestar y la felicidad humana, y en la ciencia, como expresión del pensamiento racional, así como el rechazo del clericalismo y la defensa de la sociedad laica, y los hizo suyos porque, además, significaban marginación del poder.

Dentro del republicanismo convivían diversas tradiciones, no todas ellas de vocación social. Frente al republicanismo “patricio” y elitista de Castelar, o el centrista de Salmerón, el republicanismo “plebeyo” de Pi y Margall –que más tarde tomaría el Partido Republicano Federal–, o el jacobino de Ruiz Zorrilla, primero, después de Lerroux, en el Partido Republicano Radical, representaban la izquierda de la gran familia republicana. Con ellos se relacionó el incipiente movimiento obrero y estableció lazos que, en el caso concreto de los federales, llegaron a ser especialmente fuertes y duraderos con los anarquistas, con quienes compartían ideas, principios y valores morales. Muchos de los activistas anarquistas de fin de siglo se habían formado políticamente en el federalismo *pimargalliano*, y habían “migrado” desde el federalismo al anarquismo en un proceso complejo de radicalización ideológica que parece congruente con la experiencia de fracaso de la República federal, pero también con la progresiva proletarianización del artesanado, con la igualación a la baja de los salarios de los trabajadores especializados con los de los no especialistas y la pérdida de los viejos “privilegios” de oficio.





En la atmósfera efervescente de la revolución democrática de septiembre de 1868, que llevó a la reina Isabel al exilio, la llegada de la Internacional a España a través de la propaganda de Fanelli, el activista italiano amigo de Bakunin, encargado de difundirla en la Península, dio alas al entusiasmo de las clases populares y trabajadoras por los cambios políticos que se aventuraban, y la “buena nueva” se expandió con rapidez. Sobre la organización obrera preexistente, que era orgánicamente endeble e ideológicamente muy variopinta, se constituyó en 1870 la FRE, como Federación “Regional” Española dentro de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) o Primera Internacional, y se celebraron los primeros congresos obreros nacionales. Pero, si bien la propaganda que circulaba era la del sector *bakuninista* de la AIT, el dominio del cooperativismo y el mutualismo fue muy grande en esas primeras etapas en la FRE. La fórmula que utilizó la FRE fue la de federación y pacto como un acuerdo libre entre iguales, que no era otra cosa que el pacto sinalagmático y conmutativo de los federales que, a su vez, procedía de Proudhon, cuyas ideas había introducido en España Francisco Pi y Margall. Esa idea de federación, consecutiva a la de acuerdo entre colectividades, se haría extensiva con los años a la de confederación, la elegida por la CNT en 1910, en sintonía con la Confédération Générale du Travail (CGT), 1895 en Francia, o la Confederazione Generale del Lavoro (CGL), 1906 en Italia. A las ideas de federación y pacto, pronto se asoció la de solidaridad que, partiendo de la idea del individuo cooperativo, tomaría con el tiempo la referencia *kropotkiniana* del apoyo mutuo frente al concepto de la lucha por la supervivencia del darwinismo social, que fue la que arraigó en el anarquismo de fin de siglo. El concepto de descentralización, característico del federalismo, completaba el imaginario de aquel nuevo orden universal de ententes libremente acordadas por individuos o asociaciones libres, por el que habría de regirse la futura sociedad libertaria.

Los valores del federalismo estaban arraigados entre las clases populares y trabajadoras y por ello las ideas *bakuninistas* no les resultaron extrañas. Desde los años del Bienio Progresista (1854-1856), las movilizaciones de los trabajadores –de manera especial en la industria textil catalana– en pro del derecho de asociación para participar en la “negociación colectiva”, encontraron respaldo en los pronunciamientos de algunas personalidades vinculadas al progresismo democrático. El de Pi y Margall, siempre a favor de la justicia de las reivindicaciones obreras, apelaba constantemente a la conciencia de las clases medias, que eran las bases sociales del democratismo, acerca de la necesidad de dotar de derechos a las clases jornaleras, para atraerlas al programa democrático antes que al de las revoluciones. Nada podía satisfacer mejor las expectativas de los trabajadores que un programa de redención como el que ofrecía Pi y Margall, con su defensa del sufragio universal, el derecho de asociación o la abolición de

quintas y consumos, los dos impuestos más odiosos para las clases bajas, que carecían de renta para “redimirse” del servicio militar obligatorio y cuyo consumo de productos, como la carne o el pescado, era mínimo. De ahí que, con independencia de las vicisitudes políticas y divisiones de progresistas y demócratas en los años sesenta y del exilio de Pi y Margall en París desde 1864 hasta 1868, la idea de una república democrática federal como plataforma para la emancipación de clase, le hubiera dado a Pi y Margall la confianza de las clases trabajadoras, mucho antes de que se constituyera oficialmente el Partido Republicano Federal a finales de 1868, tras la Revolución de Septiembre.

Fue una alianza de clases medias y clases populares, que les prestaron su apoyo, la que hizo posible la Revolución de Septiembre de 1868, que ofreció efectivamente a los trabajadores un horizonte políticamente liberalizador capaz de colmar sus expectativas de cambios. El programa de la Asamblea Federal de 1871 ofrecía unas directrices claras de actuación para la reforma de las estructuras agrarias; planteaba además la redención de foros para los campesinos arrendatarios, la regulación por ley del trabajo de mujeres y niños, la implantación de los jurados mixtos en la industria, la obligatoriedad de la educación en las primeras etapas de la infancia, el fomento de la formación profesional, la promoción de créditos para el campesinado, las casas baratas para obreros..., en definitiva, un ambicioso programa de reforma integral desde el Estado, destinado a las clases populares. Cuando Pi y Margall ocupó en junio de 1873 la presidencia de la República, muchos creyeron ver la oportunidad de hacer realidad el viejo sueño de construir desde los municipios el programa de descentralización y solidaridad que venían predicando los federales intransigentes.

La revolución cantonal fue, efectivamente, una gran movilización popular con aspiraciones igualitaristas y federalistas, con focos muy activos en distintos puntos de España, como Alcoy, Cartagena, Loja, Ecija, Alicante, Orihuela, Sagunto, Valencia, Cádiz, Málaga, o Béjar. Pero desde su federalismo “templado” se opuso desde el primer momento Pi y Margall, que dimitió de su cargo, y aquella acabó reducida por el ejército después de varios meses cuando finalmente se rindió el último cantón, el de Cartagena, en enero de 1874. La experiencia frustrada de la insurrección de los cantones fue decisiva para que el proceso de “migración” ideológica del obrerismo hacia el anarquismo se pusiera en marcha; y en ese proceso, que se consolida ya en la Restauración, el viejo “pueblo”, metáfora de la alianza de clases que había propiciado la Revolución de 1868, se convirtió en “clase”.

A pesar de todo, algunos valores federales permanecieron firmemente arraigados, como el principio federativo de Proudhon, que para la minoría *bakunista* de la Internacional no era sólo un valor moral, sino el fundamento “normativo” de un nuevo orden social derivado no de la autoridad, sino del



pacto y, por tanto, base de toda norma “política”. Las ideas de pacto y solidaridad no encontraron obstáculo para propagarse entre las sociedades obreras e incluso se reforzaron cuando se disolvió la FRE y apareció en 1881 su sucesora, la Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE). Dentro de la nueva organización se mantenía la diversidad ideológica inicial, pero el peso de los anarquistas había crecido considerablemente. Polarizados en dos corrientes enfrentadas, los antiguos *bakuninistas*, que eran federalistas en lo organizativo y colectivistas en lo económico, eran fuertes en las sociedades obreras catalanas, mientras que en Andalucía había surgido una corriente nueva, la de los anarcocomunistas, inspirados en las tesis de Kropotkin, que frente a la fórmula colectivista de “a cada cual, según su trabajo”, defendían la de “a cada cual según sus necesidades” y cuya fuerza era progresivamente mayor. Las sociedades obreras andaluzas estaban dispuestas a dar a sus movilizaciones una orientación más radical que las catalanas, tradicionalmente más inclinadas a la negociación, por lo que las diferencias entre las dos facciones dentro de la FTRE pronto se pusieron de manifiesto. De hecho, la violencia de las protestas y las huelgas en el campo andaluz puso a la Internacional en el centro de la diana de la política represiva de los gobiernos, tanto de los conservadores como de los liberales. Los sucesos de La Mano Negra, una conspiración policial que alcanzó gran resonancia internacional, urdida para atajar con dureza las revueltas en el campo andaluz y borrar todo vestigio orgánico de la Internacional, a la que todo el mundo identificaba ya con el anarquismo, y las divisiones internas en la FTRE, acabarían definitivamente con ella a finales de los años ochenta. El faccionalismo no había hecho más que empezar a actuar dentro de la comunidad anarquista y así seguiría siendo en lo sucesivo, como una manifestación más de la confrontación permanente entre los anarquistas societarios partidarios de la organización y la acción sindical, y los puros e intransigentes defensores a ultranza de la acción individual y la autonomía orgánica.

En México, a diferencia de España, la fuerza de la tradición del liberalismo radical y jacobino, desde Juárez y las Leyes de Reforma, era precisamente su impronta nacional, mientras que por su parte, tanto el conservadurismo como la Iglesia, que apoyaron el monarquismo, se vieron postergados en la oposición tras la derrota del Imperio. Durante el largo periodo del Porfiriato, la vocación modernizadora y centralizadora del régimen, con su énfasis en el mercado y la integración del territorio, debilitaron las tradiciones nacionales de federalismo y descentralización, y ello provocó rechazo en algunas élites locales caciquiles, cuyo descontento se fue sumando al de las clases bajas trabajadoras y campesinas, con lo que no sólo fueron los liberales radicales quienes, en nombre de las clases desfavorecidas, reclamaron la herencia de Juárez, sino también otros grupos sociales no comprometidos con el jacobinismo liberal,

pero muy incómodos a su vez con la estratificación social que había surgido en aquel México más moderno. Dentro de la oposición al Porfiriato, fueron los liberales radicales como Camilo Arriaga, quien desde San Luis Potosí había logrado aglutinar en 1901 a los clubs liberales dispersos que habían ido surgiendo por el país, los que tuvieron mayor protagonismo. Y, entre ellos, destacó enseguida por la radicalidad de su discurso un joven Ricardo Flores Magón.

El proyecto de Camilo Arriaga y los liberales potosinos aspiraba, inicialmente, a la regeneración de la conciencia nacional que representaban el liberalismo radical y jacobino de Juárez y las Leyes de Reforma. Sin embargo, el liberalismo de Ricardo Flores Magón, a partir de uno “popular”, que como en España era una especie de caldo de cultivo de un obrerismo políticamente no bien definido, iba un paso más adelante en lo social. La presión del régimen sobre los grupos opositores y particularmente sobre el pequeño grupo de seguidores de Flores Magón, se hizo mayor a partir de esos momentos de reconstitución del Partido Liberal, y para verse libre de la persecución a que se le sometía Ricardo Flores Magón pasó la frontera decidido a impulsar su proyecto desde los Estados Unidos. El ya citado programa que la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, presidida por Ricardo Flores Magón, hizo público en 1906 desde St. Louis Missouri, a través de un “Manifiesto” en el periódico *Regeneración*, reivindicaba la herencia de Juárez y de las Leyes de Reforma aunque ofrecía, al mismo tiempo, una plataforma para un cambio profundo del orden social en México. Esta radicalización del discurso inicial de los liberales opositores al Porfiriato, sobre la que insistiremos más adelante, recuerda a la que se había producido en España unos años antes, desde el federalismo, como ala izquierda del republicanismo, hacia el anarquismo.

Como en España, el anarquismo había penetrado en México a través del socialismo utópico y los ecos de la AIT, y su difusión se desplegó también en dos vertientes, la agraria y la urbana. Por los testimonios del controvertido personaje de Edward Natham Ganz –siempre se ha especulado con la posibilidad de que fuera un anarquista español que utilizó nombre falso para prevenirse del control policial–, quien asistió al Congreso anarquista de París de 1881 en representación de México, se sabe que las revueltas campesinas que habían tenido lugar en distintos puntos de México desde mediados de los años sesenta, tenían componentes anarquistas. En ese proceso destaca la misteriosa figura de Plotino C. Rhodakanaty, que llegó a México procedente de Barcelona y París. Rhodakanaty, un médico filósofo de origen griego, panteísta *spinoziano* y seguidor de Fourier y Proudhon, y figura imprescindible en el proceso de expansión del pensamiento socialista en el país, como se puso ya de manifiesto en los estudios de Angel Cappelletti, a su llegada a México trató de ocupar una cátedra de Psicología Social en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), pero al no lograr



su propósito de ejercer como profesor en la capital, se dirigió a Chalco, un poblado cercano a la Ciudad de México, donde fundó una Escuela Moderna Libre. Desde posiciones contrarias al positivismo, Rhodakanaty representaba la complejidad de matices del pensamiento liberal de esos años. Además de Fourier y Proudhon, las influencias de Babeuf, Saint-Simon, Godwin, Owen o Lamennais, que en México, como en Europa, se extendían a Marx, Bakunin, Blanqui, Herzen o Stirner, estaban detrás de la crítica a las limitaciones del liberalismo que se había instalado en la ciencia social apoderándose prácticamente del discurso sobre las desigualdades de una sociedad como la mexicana, en la que, además de a los trabajadores y campesinos, había que incluir entre sus víctimas a los indígenas. Así fue como las ideas genéricas de socialismo utópico, que incluían la condena del feudalismo, la oposición a Maximiliano o la del reparto pacífico de tierra mediante la ley, que defendía Rodhakanaty, se difundieron rápidamente entre un grupo de jóvenes entusiastas relacionados de una u otra forma con el estudio de la medicina, como era el caso de Francisco Zalacosta, Juan Villarreal –cuyo verdadero nombre era Santiago Villanueva– o Hermenegildo Villavicencio, que en 1865 formaron un club de estudiantes socialistas.

En Chalco, otro de los discípulos de Rhodakanaty, Julio López, le sustituyó como director cuando finalmente el maestro regresó a la capital en 1867, dedicándose a la tarea de redimir al campesino indígena a través de la educación. De ahí que, cuando se produjo en mayo de 1869 en Chalco una revuelta, en la que el propio López perdió la vida, se considerara a Rhodakanaty su principal inspirador. Algo parecido ocurrió en la Ciudad de México, donde Juan Villarreal fundaba en aquellos momentos el Gran Círculo de Obreros de México, una asociación de orientación legalista, donde los anarquistas eran una pequeña minoría, mientras que poco después, en 1871, Francisco Zalacosta, a instancias de Rhodakanaty, constituía “La Social”, una sociedad humanitaria en cuyo programa había elementos *fourieristas* de autogestión, pero también algo del anarco-comunismo de los internacionalistas europeos estudiados por Clara Lida. Reorganizada en 1876, “La Social”, que integraba a mujeres en igualdad con los hombres asociados, fue reforzando su programa de orientación, ya claramente agrario, en pro de la desaparición de las haciendas, en defensa de la autonomía municipal, de la participación de los productores agrícolas en la venta de los productos o del uso de los terrenos amortizados; una mezcla de liberalismo radical y socialismo que parecía derivar de los objetivos revolucionarios de la Comuna de París, y que casaba bien con las teorías *fourieristas* y *proudhonianas* de Rhodakanaty.

El tipo de democracia que defendía Rhodakanaty era federalista y municipalista, muy acorde con la filosofía anarquista, aunque libre de connotaciones violentas. De hecho, en su famosa *Cartilla Socialista*, un opúsculo subtítuloado



“Catecismo Elemental de la Escuela Socialista de Carlos Fourier, por Plotino C. Rhodakanaty, fundador de La Social, quien la dedica al uso, instrucción y práctica de la Clase Obrera y Agrícola de la República”, califica el federalismo de Proudhon como un complemento a la doctrina de la justicia social. Sin embargo, las revueltas armadas que estallaron entre 1879 y 1881 en Hidalgo, Guanajuato y Querétaro, en las que participó su discípulo Zalacosta, adoptaron una forma anarquista de violencia que Rhodakanaty, probablemente, nunca hubiera aprobado. La de Querétaro, en la que se supone que murió Zalacosta, parece haber sido el episodio que puso fin a la influencia de Rhodakanaty que, en los últimos años que pasó en México, se mantuvo apartado de la vida pública.

La figura de Rhodakanaty responde a esa especie de liberalismo popular, muy bien estudiado por Carlos Illades, que adquiere facies variadas, con influencias del socialismo y el anarquismo, armónico en el planteamiento de objetivos y federalista en la organización. El modelo de comunidades campesinas que defendían sus discípulos Zalacosta y López era el típico de municipios libres, federalistas, sin jefaturas, algo parecido a lo que algunos anarquistas doctrinarios españoles, como Federico Urales o Isaac Puente, defenderían en los años treinta para España, volviendo la mirada atrás hacia las pequeñas comunidades agrarias, como célula de un redefinido federalismo comunalista. Nada que ver con las propuestas de los anarcosindicalistas como Juan Peiró, Juan López o Ángel Pestaña, que consideraban inaceptables este tipo de fórmulas por retrógradas e inútiles en el mundo del trabajo moderno, con sus grandes corporaciones industriales y de servicios. La controversia sobre los “modelos” de revolución en España en esos años, sin embargo, revela hasta qué punto las tradiciones servían para reinterpretar los discursos, ya fuese recuperando las cosmovisiones idílicas del anarquismo decimonónico, ya fuese para deslegitimarlas por poco operativas. Una prueba más de cómo los viejos significantes habían adquirido nuevos significados.

### **De la teoría contra-liberal a la práctica revolucionaria**

Fracasada la República en España en 1874 y repuesta la monarquía con el heredero Alfonso XII, el hijo de la reina exiliada en 1868, la Restauración supuso un reequilibrio de fuerzas políticas en busca de nuevas legitimidades. Una reorganización del poder entre conservadores y liberales, que relegaba a las distintas familias republicanas a una suerte de oposición perpetua en las Cortes, privilegio de una representación parlamentaria aún inalcanzable para los socialistas, quienes a pesar de concurrir a las elecciones aprovechando la implantación del sufragio universal masculino en 1890, tuvieron que esperar a que Pablo Iglesias obtuviera un escaño en 1910, gracias a la coalición electoral con los republicanos. Al margen del sistema quedaban los anarquistas, enfrentados a los valores





dominantes a partir de entonces, que eran los de la Constitución de 1876: orden, centralización, civilismo, papel arbitral de la Corona, restricción del sufragio, déficit de derechos sociales y societarios, y guerra a la Internacional.

Sin abandonar su actitud desafiante al orden liberal, que incluía acciones individuales de conspiración, terrorismo y violencia, el anarquismo español experimentó en la fase final del siglo, sin embargo, cambios significativos: aceptó la organización disputándose abiertamente con socialistas y republicanos la confianza de los trabajadores, no en las urnas sino en la calle, ocupó la tribuna de prensa o el mitin, participó en las campañas anticlericales y antimilitaristas reivindicando el derecho a la instrucción y el bienestar social, defendiendo la escuela laica, la divulgación de la ciencia o los beneficios del progreso. Del anarquismo egoísta del siglo XIX se llegó al anarquismo social del siglo XX, que redefinía los discursos e interpretaba la realidad en función de las nuevas necesidades de la sociedad de masas. El sujeto del relato anarquista ya no era el “pueblo” de la Revolución de 1868, sino el “proletariado militante”, una fórmula que Anselmo Lorenzo, uno de los teóricos anarquistas más importantes de esos años, popularizó en la que es quizá su obra más conocida y que resultaba compatible con la noción de individuo soberano del anarquismo clásico.

A través de las nuevas ideas del sindicalismo revolucionario europeo, las prácticas de acción directa –la huelga, principalmente–, se reformularon en el mito de la huelga general que se propagó con enorme rapidez por las sociedades obreras, mientras que el sindicato, como escuela revolucionaria y célula de la futura sociedad libertaria, sustituía progresivamente a las viejas sociedades de oficios y de resistencia. No importaba que las huelgas que se declaraban bajo el pomposo título de “huelga general” fueran simples huelgas parciales y locales, ya que, como expresión acabada de la acción directa genuina, cualquier huelga era un eslabón más de la cadena revolucionaria que inevitablemente habría de conducir a la sociedad futura; una propaganda inspiradora de las numerosas huelgas generales que se declararon en España entre 1901 y 1910. En ese ambiente se constituyó la CNT entre 1910 y 1911, en un proceso de construcción lleno de saltos y retrocesos, reafirmando en su anti-politicismo y su idiosincrásica visión del mundo, frente a socialistas y republicanos de izquierda. Cerrada a la colaboración con otras fuerzas políticas y sin una orientación bien definida, sus sindicatos funcionaban con enorme autonomía en la escala local a través de federaciones locales, comarcales o provinciales, lo que, unido a su falta de vertebración nacional, no dejó de alimentar su ya crónico faccionalismo. Su experiencia fracasada en la huelga revolucionaria de agosto de 1917, en la que los sindicatos anarquistas prestaron por primera vez su apoyo a un movimiento cuyo objetivo era derribar la monarquía, llevó a la CNT a adoptar una posición de exclusivismo revolucionario, característica que le permitiría marcar

distancia con sus rivales “políticos” –republicanos y socialistas– e, incluso, en un proceso de autoafirmación, enmascarar su problema de faccionalismo. Sin embargo, cuando las crisis internas se agudizaron en los años de clandestinidad de la dictadura de Primo de Rivera, que resucitaron las tendencias conspirativas y las acciones individuales, la fractura en la familia anarquista fue tan inevitable como su aislamiento en el tablero político de los años treinta.

Cuando se proclamó la República en abril de 1931 los anarquistas, con el discurso sobre la revolución desdoblado, se hallaron en un escenario insólito que los obligaba a definirse y tomar partido, en favor o en contra de la democracia republicana. Los puros intransigentes creían ver la ocasión idónea para ensayar la “gimnasia revolucionaria” que defendían los grupos de la Federación Anarquista Ibérica ([FAI], organismo autónomo respecto de la estructura sindical de la CNT, pero cuyo activismo resultaba progresivamente influyente en la comunidad anarquista), mientras que los sectores moderados sindicalistas, conscientes del impacto que podrían tener entre los trabajadores las reformas que estaba desplegando la coalición de republicanos de centro-izquierda y socialistas desde el gobierno, sólo pensaban en neutralizarlas a partir de una acción sindical eficiente, la única que creían podría devolverles la fuerza y cohesión necesarias para pensar, en el medio o largo plazo, en una revolución anarcosindicalista, con posibilidades de éxito. Una vez más, a la vieja fórmula de la revolución espontánea, a impulsos de las masas insurgentes insatisfechas con las reformas, como era el caso de los campesinos sin tierra y los jornaleros, se oponía la de la revolución aplazada, en la que los sindicatos debían ser lo suficientemente fuertes para sostenerla, construir la nueva sociedad libertaria y gestionar su economía y sus servicios.

También en México el discurso de la revolución anarquista se fue construyendo en paralelo a la evolución del liberalismo. Como es sabido, la tradición del liberalismo avanzado, que tenía en Juárez y las Leyes de Reforma su referente nacional, era fuerte y, probablemente por ello, además de por la debilidad de las organizaciones obreras que tardaron en aparecer, y porque el tema de la propiedad de la tierra era la cuestión central en la propaganda internacionalista, los debates sobre el cambio social se mantuvieron en el terreno de la abstracción durante más tiempo que en España. De ahí que en el discurso anarquista en México predominasen, en mayor proporción que en España, los elementos de permanencia del liberalismo jacobino y radical que los de ruptura; y que en la oposición al régimen de Porfirio Díaz, con su política desarrollista y de conciliación nacional, bajo el lema de paz, orden y progreso, se cuestionara la naturaleza de su liberalismo. El recorrido ideológico desde el liberalismo radical al anarquismo de Ricardo Flores Magón, como un activista opositor al régimen de Porfirio Díaz –que, una vez comprometido con el proyecto de cambio social



del PLM, incorpora a su discurso la revolución anarquista—, responde, como en otros muchos casos de activistas y pensadores anarquistas, a su propia experiencia de sucesivas frustraciones políticas y rupturas. Claudio Lomnitz lo interpreta en clave antropológica en su brillante biografía de Ricardo Flores Magón, en la que las deudas morales pendientes que la familia Flores Magón tenía con el régimen de Porfirio Díaz quedan al descubierto.

Ricardo Flores Magón, como Benito Juárez y el propio Díaz, era originario de Oaxaca, miembro de una típica familia de provincias que no se había beneficiado de las políticas “desarrollistas” del Porfiriato. La experiencia de su padre, un militar de ascendencia india que había luchado con Juárez, primero, y con Porfirio Díaz, después, como la de su madre, una mestiza de ascendencia española, era la de todas las familias frustradas por las promesas sociales incumplidas en Tuxtepec. Cuando en los años noventa los hermanos Flores Magón, Ricardo, Jesús y Enrique, llegaron a la Ciudad de México para estudiar en la ENP y en la Escuela de Jurisprudencia, enseguida se unieron a las movilizaciones obreras y estudiantiles contra el régimen, convirtiéndose en activistas entusiastas y pasando por la experiencia de la cárcel. Al poco, Ricardo y Enrique se adhirieron en 1901 al movimiento que, desde San Luis Potosí, lideraba Camilo Arriaga y que tenía como objetivo la reconstrucción del Partido Liberal.

El ingeniero Camilo Arriaga, sobrino nieto de Ponciano Arriaga, que había sido diputado constituyente en 1857, era miembro de una familia de políticos liberales potosinos propietarios de minas de plata, cuyo descontento con las políticas de Manuel González le habían llevado a la oposición activa y, después, al liderazgo de las movilizaciones contra Porfirio Díaz. Parece que fue precisamente en la biblioteca del domicilio de Camilo Arriaga donde Ricardo, que se ocultaba para evitar el control policial, entró en contacto con los textos canónicos del anarquismo. Para entonces, los Flores Magón habían fundado *Regeneración* y habían adquirido el protagonismo público suficiente para que el periódico fuera clausurado, e ingresaran, de nuevo, en prisión. Publicaron después *El Hijo del Ahuizote* pero en 1903 volvieron a la cárcel al descolar del balcón de la redacción del periódico, en el aniversario de la Constitución, una bandera con un crespón negro y el lema “La Constitución ha muerto”. A partir de ese momento, la relación entre Camilo Arriaga y su círculo, y los Flores Magón, se enfrió. El régimen identificó al PLM con el anarquismo y decretó la persecución de su ala izquierda, por lo que al año siguiente Ricardo y Enrique Flores Magón abandonaron México para instalarse en San Antonio, Texas, donde con grandes esfuerzos volvieron a editar *Regeneración*. Después, en 1905, recalaron en St. Louis Missouri, siempre bajo una estrecha vigilancia policial ordenada desde México, que llevaría a Ricardo de nuevo a la cárcel en 1908, para acabar, finalmente, en Los Ángeles en 1910.

En esos pocos años, desde los Estados Unidos y a través de la Junta Organizadora del PLM, más que un partido un movimiento que a pesar de su denominación tenía un fuerte componente de ideas socialistas y anarquistas, Ricardo Flores Magón desplegó su proyecto político del que salió el ya varias veces referido “Manifiesto Programa” de 1906, que invocaba la revolución al mismo tiempo que reivindicaba la herencia de Benito Juárez y las Leyes de Reforma. La oposición a Porfirio Díaz de los liberales potosinos ya se había materializado cuando éstos denunciaron la proclividad del régimen hacia los intereses económicos de los Estados Unidos en México o su apoyo encubierto a la Iglesia católica en el caso abierto contra el poderoso arzobispo Montes de Oca, que se jactaba públicamente de violar las Leyes de Reforma. Pero, para Ricardo Flores Magón el régimen de Porfirio Díaz representaba, además, el triunfo del Estado centralizado sobre los antiguos sistemas cooperativos característicos de la sociedad agraria mexicana. De su propia experiencia familiar y de las movilizaciones de los trabajadores en las huelgas de Cananea en 1906 o de Río Blanco en 1907, había sacado la conclusión de que era necesario fusionar las dos tradiciones, la liberal radical y la de la ayuda mutua de filiación *kropotkiniana*, que no eran antagónicas a su juicio, sino complementarias, para impugnar el darwinismo social de algunos de los “científicos” porfirianos que consideraban al indio “inútil” y “holgazán”. De ahí que la revolución del PLM, a pesar de su formulación trasnacional, tuviera un componente indudablemente nacional característico. Era una revolución agraria y urbana, al mismo tiempo, sostenida sobre dos pilares fundamentales: las masas obreras y campesinas y unos apóstoles encargados de dirigirlas hacia el objetivo final de la sociedad libertaria futura. Su propósito no era ocupar el poder, como escribía Ricardo Flores Magón en *Revolución*, al año siguiente de hacerse público el Manifiesto Programa del PLM de 1906, ni tan siquiera de forma transitoria, sino liderar una movilización de fuerza y dimensiones imprevistas. Un discurso que resultó muy efectivo hasta la victoria de Madero y que iría perdiendo fuerza progresivamente ante aquellas masas llamadas a llevarlo a la práctica.

La revolución imaginada por los anarquistas tanto en México como en España era un movimiento de masas regenerador que, al compás de los tiempos, podía encajar en cualquiera de las versiones básicas del discurso genérico anarquista. En el fin de siglo en España, la revolución era un movimiento de masas de perfiles imprecisos, que algunos teóricos, como Ricardo Mella, uno de los más ponderados en su pensamiento evolucionista e historicista, situaban en el nivel de la conciencia, no en la fuerza de la violencia movilizadora, describiéndola como un objetivo a desarrollar en el largo plazo de la evolución. De ahí que cuando estalló la Revolución mexicana, muchos anarquistas españoles creyeron que había llegado el gran momento de una revolución universal, pero



al comprobar que no era el movimiento sísmico que Ricardo Flores Magón había vaticinado en sus escritos como el inicio de una nueva era, y que una cosa era poner fin al régimen de Porfirio Díaz y otra muy distinta acabar con la propiedad privada e implantar una sociedad igualitaria, se desencantaron y le dieron la espalda. Pero no por ello dejaron de imaginar la revolución posible, más allá de la propaganda y los eslóganes e, incluso, algunos creyeron que la revolución libertaria podía ser una cuestión de flujos e intensidades, que sus posibilidades transformadoras dependerían del medio concreto en que ésta se produjera, y sólo había que esperar a la coyuntura idónea para hacerla real. Otros, sin embargo, siempre se manifestaron dispuestos a demostrar que, por encima de la utopía de la construcción de la sociedad libertaria, estaba la voluntad de llevarla a la práctica.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivera, José Antonio. *La geometría y el mito. Un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Barrio Alonso, Ángeles. “La cultura política libertaria” en Carlos Forcadell Álvarez y Manuel Suárez Cortina (coordinadores). *La Restauración y la República. 1874-1936*, vol. III, *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*. Madrid: Marcial Pons / Prensas Universitarias de Zaragoza, 2015, pp. 255-283.
- Barrio Alonso, Ángeles. “Elites revolucionarias y liderazgo en el discurso anarquista de España y México, 1860-1936” en Evelia Trejo Estrada, Aurora Cano Andaluz y Manuel Suárez Cortina (editores). *Elites en México y España. Estudios sobre política y cultura*. México-Santander: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad de Cantabria, 2015, pp. 267-294.
- Barrio Alonso, Ángeles. “Libertad, solidaridad y autogestión en el federalismo libertario” en Manuel Suárez Cortina (editor). *Federalismos. Europa del Sur y América Latina en perspectiva histórica*. Granada: Comares, 2016, pp. 165-186.
- Barrio Alonso, Ángeles. “Las metamorfosis del anarquismo y sus discursos sobre evolución y revolución en el fin de siglo en España y en México” en Aurora Cano Andaluz, Manuel Suárez Cortina y Evelia Trejo Estrada (editores). *Escenarios de cultura entre dos siglos. España y México 1880-1920*. México-Santander: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad de Cantabria, 2018, pp. 181-213.
- Barrio Alonso, Ángeles. *Ricardo Mella: frustraciones federales y expectativas libertarias de un idealista tranquilo* (Colección Lecciones). Santander: Editorial Universidad de Cantabria, 2015.
- Bookchin, Murray. *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable*. Barcelona: Virus, 2012.

- Casanova, Julián (coordinador). *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España*. Barcelona: Crítica, 2010.
- Cappelletti, Angel J. *Anarchism in latin America*, traducido por Gabriel Palmer-Fernández, Introducción de Romina Akemi y Javier Sethness-Castro. Baltimore: AK Press, 2017.
- Delgado Larios, Almudena. *La revolución mexicana en la España de Alfonso XIII, 1910-1931*. Madrid: Junta de Castilla y León / Consejería de Cultura y Turismo, 1993.
- Hale, Charles A. *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hart, John M. *El anarquismo y la clase obrera mexicana, 1860-1931*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Illades, Carlos. *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- Lida, Clara E. y Carlos Illades. “El anarquismo europeo y sus primeras influencias en México después de la Comuna de París: 1871-1881”. *Historia Mexicana*, LI, número 1, julio-septiembre de 2001, pp. 103-149.
- Lomnitz, Claudio. *The Return of Comrade Ricardo Flores Magón*. Nueva York: Zone Books, 2014.
- Suárez Cortina, Manuel. *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanism en la Restauración*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Sueiro Seoane, Susana. “Prensa y redes anarquistas transnacionales. El olvidado papel de J. C. Campos y sus crónicas sobre los mártires de Chicago en el anarquismo de lengua hispana”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36, 2014, pp. 259-295.
- Sueiro Seoane, Susana. “Las redes anarquistas transnacionales en la era de los magnicidios”. *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, 49, 2014, pp. 217-232.
- Tenorio Trillo, Mauricio y Aurora Gómez Galvarriato. *El Porfiriato*. México: Fondo de Cultura Económica / Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2006.
- Yankelevich, Pablo. “Los magonistas en *La Protesta*. Lecturas rioplatenses del anarquismo en México, 1906-1929”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 19, 1999, pp. 53-86.





INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS