

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

La huelga es la peor amenaza para el capital”. Rafael Barrett en el Paraguay de la república liberal.

Castell, Carlos y Castell, Mario.

Cita:

Castell, Carlos y Castell, Mario (2009). *La huelga es la peor amenaza para el capital”. Rafael Barrett en el Paraguay de la república liberal. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/1285>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

“La huelga es la peor amenaza para el capital”.
Rafael Barrett en el Paraguay de la república liberal.

Carlos Castells y Mario Castells

Huelgas por todas partes, de Rusia a la Argentina. ¡¿Y qué huelgas?! Veinte, cincuenta mil hombres que de pronto, a una señal, se cruzan de brazos. Los esclavos rebeldes de hoy no devastan los campos, ni incendian las aldeas; no necesitan organizarse militarmente bajo jefes conquistadores como Espartaco para hacer temblar al imperio. No destruyen, se abstienen. Su arma terrible es la inmovilidad.

RAFAEL BARRETT, “La huelga”, en *Los sucesos*, Asunción, 3 de enero de 1907.

Tal como plantea Augusto Roa Bastos en su prólogo a *El Dolor Paraguayo*: “Reflexionar y escribir sobre Rafael Barrett, sobre la enorme y profunda experiencia que representó —y representa— el conjunto de su vida y de su obra en el proceso de un pueblo material y culturalmente devastado como el Paraguay por arrasadoras vicisitudes históricas, es hoy una tarea al par que difícil, urgente y necesaria”. “Lo malo es que la vida de hombres como Barrett nos induce a un lenguaje apologético, que no siempre es el producto de una legítima admiración sino de las supersticiones de una mala conciencia individual y colectiva” (Barrett 1978: IX, XII). Trataremos entonces que el tosigo de vanidad intelectual no sofoque en su flama de frivolidad, la admiración que sentimos por su vida y obra, probadamente revolucionarias.

Se llamó Rafael Ángel Jorge Julián y fue hijo de Sir George Barrett Clark, natural de Coventry, Warwickshire, Scotland y de doña María del Carmen Álvarez de Toledo y Toraño, de Villafranca de Verzo, León, emparentada directamente con el Duque de Alba (Muñoz 1995: 7-8). Su padre lo inscribió en Torrelavega, peñón del mar cantábrico, Santander, dándolo por nacido el 7 de Enero de 1876, y lo bautizó bajo bandera británica, rigiendo la ley de herencia para la nacionalidad. Mas su familia se aposentó en Vizcaya; su padre, caballero de la Corona Británica, cuidaba en España de los intereses ingleses: ferrocarriles, bancos, etc.; y allí residirá su hermano Fernando hasta que fallece en 1907, y también su tía Susan, que lo asistirá en su prematura muerte, acaecida en los pinares de Arcachón, hacia fines de 1910.

De su primera juventud sabemos muy poco. Estudió en España y Francia y concluyó estudios de Agrimensor, no llegando a concluir los de Ingeniero. Así lo corrobora Panchita López Maíz, su viuda, en la introducción a sus *Cartas Íntimas*, publicadas en Montevideo a mediados de 1967, agregando que: “Entendía mucho de pintura, dominaba las matemáticas y era un virtuoso del piano. Poseía varios idiomas, y escribía mejor en francés o en inglés que en castellano” (Barrett 1967: 4). En su primera juventud formó parte de la *high society* madrileña, que como dice Hierro Gambardella, “se aferraba aún a las fórmulas opulentas y convencionales de una sociabilidad perimida” (Barrett 1967: VII), hasta que debido a un escándalo con otro miembro de la nobleza española a quien agredió con una fusta en una función teatral por calumniador, abjuró totalmente de estos ámbitos.

De tal manera que, hastiado de esa vida, se embarcó hacia América con su amigo, el Dr. Bermejo, arribando a la Argentina hacia mediados de 1903. “Bien trajeado, con cierta apostura inglesa, frecuentaba, antes del enojoso asunto, la ruleta de Montecarlo y se imponía por su elegancia, actitud que abominará después, ya entre nosotros. Fue además, actor y padrino de algunos encuentros de los denominados ‘caballerescos’, en

los que tuvo por acompañante al ilustre don Ramón del Valle Inclán, cuya amistad frecuentara” (Amaral 1984: 284). Si bien gran parte de su biografía (en particular este primer momento de residencia en la capital de la Argentina) se pierden en la cerrazón del desconocimiento, ciertos fragmentos de este puzzle se han ido recuperando debido a la ardua labor de muchos investigadores contemporáneos. Amaral refiere, por ejemplo, al texto de Manuel Gálvez *Recuerdos de la vida literaria*, en el que éste traza una semblanza de Barrett y hace mención de su paso como colaborador en la revista *Ideas*, que el escritor argentino co-dirigía hacia 1904. Vale decir entonces, que el trabajo periodístico y literario de Barrett no emerge de su compromiso con la causa de los oprimidos ni del inevitable goce saudático que le generó su destierro, sino que formaba parte, aún rudimentariamente, de su *élan vitae*, de su genio y su carácter, lo que resulta en concordancia con el cultivo de la amistad de Ramiro de Maeztu y Ramón del Valle Inclán, en su estadía madrileña, o con Gómez Carrillo en París. Y como corroboran también sus colaboraciones en *El Correo Español*, de Buenos Aires, del que se alejará por fuertes desavenencias con su propietario, a raíz del incidente con un miembro prominente de la colectividad española, Juan de Urquía, a quien Barrett reta a duelo.

Rafael Barrett en Paraguay

Su arribo al Paraguay en 1904 concuerda con el máximo desarrollo de la sangrienta guerra civil, que inicia la hegemonía del Partido Liberal y los capitales anglo-argentinos en el país. Cuando estalló la revolución de los liberales contra los colorados, éstos llevaban ya más de 20 años en el poder, habiéndose asentado en él poco después de terminada la guerra del Paraguay. En Villeta el español se plegó a la lucha armada y triunfante el movimiento, se quedó en Asunción.

Fue justamente en aquel campamento de Villeta, el 10 de noviembre de 1904, cuando Rafael Barrett escribió el primer texto sobre el Paraguay, publicado el 22 de ese mismo mes en el diario *El Tiempo* de Buenos Aires, del cual era corresponsal. “La revolución de 1904”, el texto al que se hace referencia, presenta las primeras aproximaciones del autor a la realidad paraguaya, influenciadas por la nunca disimulada simpatía que sentía hacia los “revolucionarios”. Esta influencia emergía, por ejemplo, en la ferocidad con la que atacaba al régimen colorado, pronto a sucumbir: “Hasta en tiempo de paz han encontrado medios de satisfacer sus instintos bestiales los tiranuelos del Paraguay, y han sangrado en esclavos indefensos la apoplejía de ferocidad heredada de los Francia y de los López” (Barrett 1988: 60, t. IV). No obstante la certeza de sus apreciaciones, no es muy difícil darse cuenta de lo distorsionados que estaban sus conocimientos de la realidad paraguaya, mediatizados *aún* por la influencia del pensamiento legionario liberal¹.

Este “encantamiento” inicial de Barrett con la dirigencia liberal (evidenciado en su amistad con algunos de los más importantes intelectuales liberales, como Manuel Gondra y Cecilio Báez), se evidencia nuevamente en un escrito un poco posterior, publicado en *El diario* de Asunción, ya en enero de 1905, titulado “La verdadera política”. En este texto expresaba su optimismo con respecto a la solución de los problemas que aquejaban al Paraguay. Con una conciencia liberal progresista, todavía

¹ El término “legionario” identifica en Paraguay a aquellos que pelearon en la “Legión paraguaya”, luchando contra el Ejército del Paraguay bajo la cobertura de las banderas aliadas y que se instalaron en el país con las fuerzas de la ocupación. Poco a poco el término se fue expandiendo a todos aquellos que poseían una opinión contraria a los héroes paraguayos (entiéndase Francia y los López), y finalmente, terminó por designar a todo lo contrario al patriotismo. Podría considerarse similar, en gran medida, a nuestro “gorila” argentino.

confiaba en que un buen manejo político, un gabinete integrado con personajes idóneos y partidos políticos dirigidos por profesionales capacitados, eran la condición *sine qua non* para alcanzar la grandeza nacional.

En mayo del mismo año escribió, en el mismo tono y en el mismo diario, otro texto muy interesante titulado “Los partidos políticos”. En él no solamente reconocía la preeminencia en las sociedades modernas de la “guerra de clases” (a la que consideraba el motivo no reconocido de todo conflicto social, incluso aquellos más contaminados de clericalismo como la guerra de Irlanda, la revolución rusa de 1905 y los conflictos entre Estado e Iglesia en Francia, por ejemplo) sino que sostenía que los partidos políticos exitosos obtenían su fuerza en la identificación con una clase. ¿Qué es lo esencial para un partido político?, se preguntaba, y seguidamente se contestaba: “Conciencia clara del deber, inflexible defensa de un conjunto de intereses, ideas breves y firmes, programa neto” (Barrett 1988: 76, t. IV). Los partidos que no seguían estas pautas corrían con desventaja. Así les sucedía, según Barrett, a los partidos monárquicos españoles (representantes de un pasado que estorba), a los partidos ingleses (demasiado amplios y difusos) y al partido centralista alemán (devorado por el socialismo). Sus conclusiones sobre la política eran aun optimistas:

¿Qué importa? Todo es necesario. Sufrámoslo alegremente y preparemos el futuro. Soportemos esta democracia sin color ni forma, amalgama de todas las ruinas y de todos los gérmenes. Resignémonos a que nos gobierne el número, después de habernos gobernado el tirano; mañana gobernará el talento (*Ídem*).

Como se puede colegir de estos artículos, el pensamiento de Rafael Barrett en 1905 no se alejaba mucho del presente en muchos de los intelectuales radicales amigos suyos. Distaba mucho sí de sus posiciones posteriores, cuando denunciaría la miseria de la política en varios escritos, como “El virus político”, “El cáncer político” y “El humanismo y la política”. En este último artículo, publicado en *La Capital*, el 31 de julio de 1908, concluía:

¿Hacer política: servirse del Estado, es decir servirse del organismo más torpe, lento y corrompido que se pueda imaginar? Gracias. Hay medios mejores.

Hacer política es aceptarla. Entrar en la cámara es aceptar un conjunto de leyes absurdas. La mayoría hace la ley, ¿y donde está la mayoría honrada? Además, las leyes no se cumplen.

Es preferible no hacer política, sino deshacerla. (Barrett 1988: 207, t. IV).

La profunda mudanza en el pensamiento de Barrett se produjo, efectivamente, entre 1906 y 1907, una vez conocedor directo de las aberraciones y crueldades que le fue destinado ver y relatar. Sostenemos aquí que su carácter rebelde y su inagotable capacidad de indignación fueron otros factores fundamentales para comprender dicho cambio. En mutando esas primeras ideas, entonces, fue transformándose en el cronista del dolor de un pueblo que sobrevivía a pesar de todo, iniciando su inclinación hacia posiciones cada vez más radicales. Al respecto, Francisco Corral opina que, una vez pasado “el periodo necesario para desengañarse de las posibles esperanzas que, sin duda, había depositado en la revolución de 1904 y en la acción política” y contemplando “el espectáculo de la miseria, la explotación, y las deplorables condiciones de vida de la gente humilde en un país rico y fértil”, todo esto hubo “de ir acicateando su agudo sentido de la justicia y de la dignidad humana”. (Corral 1994: 39-40)

En estos años, se casó con Francisca (Panchita) López Maíz y le nació su único hijo, Alex. Algunos de los escritos publicados durante este período —como el bellissimo artículo “Buenos Aires”, seguramente escrito algunos años atrás, durante su estadía en

esa ciudad— dan cuenta de la posibilidad de que las posiciones libertarias le hayan sido afines desde antes. Sin embargo, es a partir de este período que su pensamiento obtiene orden y consistencia, publicándose artículos —sus títulos no son para nada irrelevantes— como “La dinamita”, “La huelga”, “La justicia”, entre otros.

Llega entonces el año 1908. Hasta ese momento había sido el periodista raro, el conferencista superior que casi no contaba con auditorio. Pero en ese año desde su labor periodística enciende cada vez más polémica, dicta una cátedra de matemáticas, devela la situación de esclavitud en la que viven los “mensús” de los yerbales del Alto Paraná y los obrajeros de los enormes quebrachales del Chaco Boreal; funda *Germinal*, ese semanario tan valiente como fugaz, con otro gran libertario argentino, José Guillermo Bertotto; y en permanente ligazón orgánica con la FORP (Federación Obrera Regional Paraguaya), dicta cursos, conferencias y realiza mitines, instando a los obreros y a la juventud a ser la punta de lanza del proceso de regeneración moral y política que el Paraguay urgía.

Dice David Viñas: “Basta repasar los artículos que componen *El Dolor Paraguayo* para recuperar no sólo los rasgos mayores de este representante de la extrema izquierda de la generación española del 98, sino para advertir la amplitud de sus lecturas, de sus inquietudes y su información: que van desde los conflictos libertarios en Andalucía a la guerra de los boers, de las manipulaciones hegemónicas del Káiser Guillermo II a las pretensiones obreristas del Papa León XIII, pasando —desde ya— por la actividad anarquista de Tolstoi, el teatro de Ibsen, el *affaire* Dreyfus, los problemas lingüísticos planteados por el guaraní, las miserias del militarismo o las seducciones de Anatole France” (Viñas 2004: 180).

Es en este marco donde la presente ponencia se propone reconstruir la forma en que Barrett reflexionó acerca del papel de las huelgas en general y de la huelga general en particular como herramienta de emancipación humana. Lo intentaremos siguiendo su anarquismo, fuente de la que abrevan sus consideraciones sobre aquellas. Pero, en este intento, no sólo pretendemos relevar sus artículos y conferencias, sino que trataremos de analizarlos e interpretarlos a la luz de una práctica social consecuente del autor de *Lo que son los yerbales* en intersección con los conflictos y luchas desplegados por el movimiento obrero paraguayo de la primera década del siglo XX.

Su anarquismo

Como dice Francisco Corral, “a la hora de situar a Rafael Barret en el espectro del pensamiento anarquista, surge una dificultad básica que procede de la propia esencia antidogmática del anarquismo. ¿Cómo delimitar en sus contornos algo que por definición es opuesto a toda norma, toda ley, toda autoridad?” (Corral 1994: 251). Tratando de sobreponernos a esta dificultad, resulta interesante destacar algunos aspectos fundamentales del anarquismo de Rafael Barrett, presentes dentro del pensamiento anarquista en general.

Dos son los aspectos más sobresalientes de su pensamiento anarquista: el libertario y el ético. Esto no significa que no haya predicado ideas igualitaristas y las haya practicado en lo cotidiano; su anecdotario está plagado de situaciones en que este aspecto de su personalidad se hace perfectamente visible. Sin embargo, cuando escribe el artículo “Mi anarquismo”, afirma taxativamente: “Me basta con el sentido etimológico, ‘ausencia de gobierno’. Hay que destruir el espíritu de autoridad y el prestigio de las leyes. [...] El anarquismo, tal como yo lo entiendo, se reduce al libre examen político [...] ¿Qué hacer? Educarnos y educar. Todo se resume en el libre examen. ¡Que nuestros niños examinen la ley y la desprecien” (Barrett 1988: 132-134, t. II). Como se puede

contemplar, el aspecto libertario ocupa un lugar fundamental en su propia definición, y esto no resulta sorprendente si, como ya hemos hecho, rastreamos el origen liberal (y anti-autoritario) de sus ideas sociales. Pero en el anarquismo de Barrett no sólo hay Libertad, sino también altruismo, y aquí es en donde adopta otro aspecto del anarquismo: el moral. La lucha por la redención de los seres humanos para Barrett no es una lucha racional, emanada de una oposición objetiva, dictada por las leyes fundamentales del sistema que oponen a dos clases sociales fundamentales en el centro mismo del sistema capitalista, como explica el marxismo, sino que es una lucha moral: “La razón será lo que se quiera, menos un motor” (Barrett 1988: 248, t. II) Esta lucha se lleva adelante mediante un sentimiento asociado a la fe, místico. Por ejemplo, refiriendo la emergencia del sindicalismo, comenta que “el carácter del movimiento es religioso”, y agrega, “las grandes transformaciones sociales no se llevan a cabo sin estas magníficas epidemias de fe y de esperanza” (ídem). De ahí la calificación de “santos” y “mártires”, tan frecuente entre los anarquistas. El referente intelectual directo de esta faceta moral de su pensamiento es Tolstoi, a quien define como “anarquista místico”:

En Tolstoi, el ascetismo estético se confunde con el ascetismo moral, el poeta con el profeta. Es el anarquista absoluto. La tierra para todos, mediante el amor; no resistir al mal; abolir la violencia; he aquí un sistema contrario a toda sociedad, a toda asociación [...] Es el revolucionario y el hereje sumo. Es el enemigo del Estado, de la Iglesia y de la Propiedad, puesto que ama a su prójimo. (Barrett 1988: 58, t. III)

La educación moral de los militantes era fundamental en el anarquismo en general y se debía llevar a cabo “mediante la disciplina interior y la autocrítica unida a la educación de las generaciones jóvenes” dando lugar a una verdadera “revolución interior”. Solo cuando los militantes se hayan transformado en “hombres nuevos” sería posible pelear por el cambio radical de las estructuras sociales: “de nada serviría conseguir la expropiación de los medios, si no habría hombres nuevos preparados para construir la nueva sociedad” (Corral 1994: 256).

Este lado moral del anarquismo resulta interesante por la distancia que decíamos marcaba respecto del marxismo vulgar. Para Barrett, que no llegó a vivir sino en los umbrales del capitalismo-imperialista, pues falleció pocos años antes de la primera gran guerra, el anarquismo representaba la extrema izquierda del alud emancipador. O sea que en el campo de la izquierda radical, el anarquismo se adaptaba mejor a su actitud de rebeldía extrema. “No se asuste tanto del anarquismo; consuéllese con la certidumbre de que los anarquistas parecerán algún día anticuados y demasiado tímidos. ¡Solo la vida es joven!” enfatizaba sin pena (Barrett 1988: 87, t. II). Mas, conocía (bastante más de lo que cualquiera podría suponer) la obra de Marx, demostrando la influencia para nada despreciable que el pensamiento de éste tenía entre los anarquistas, aunque ese conocimiento estaba mediado y filtrado por los escritores socialdemócratas reformistas de la II Internacional: Sassulich, Axelrod, Pléjanov, etc. Barrett reniega del determinismo económico que caracterizaba a los socialistas de su época y considera poco importante la trascendencia del marxismo en la acción humana, ya que “el razonamiento no crea energía”. Sin embargo, recupera a Marx y plantea que “Marx, con su concepto de lucha de clases y del materialismo histórico, nos ha provisto de un método fácil y seguro, a condición de aplicarlo cuando se debe” (Barrett 1988: 247, t. II). La idea del hombre nuevo, redimensionada en la izquierda latinoamericana a partir de las siempre renovadas figuras de Martí, Mariátegui y Guevara, podría encontrar un nuevo referente en Barrett. Veamos sino su filosofía del altruismo:

Descubrir la energía interior y entregarla para renovar el mundo; he aquí el altruismo [...] La inteligencia es una cosa muerta; es un arma del egoísmo [...] Lo esencial no es comprenderse, sino entregarse. (Barrett 1988: 233-235, t. II)

La violencia, aunque repudiable, es considerada todavía necesaria para Barrett ya que “sólo el cañón hace enmudecer a los cañones” (Barrett 1988: 316, t. II). Sin embargo, su defensa de la dinamita y del fervor destructivo asociado a la frase bakuninista “destruir es crear”, no le impide ser un pacifista declarado, enemigo del militarismo y de la guerra, y partidario de la acción huelguística como el método más pacífico de lucha social. Sobre esto volveremos más adelante.

Más allá de su anarquismo, Barrett fue un partidario del librepensamiento que se caracterizó por un carácter antidogmático y muy abierto hacia ideas provenientes de otras corrientes intelectuales. El pensamiento, en cuanto actividad creadora, era considerado por él como anarquista, al oponerse a lo establecido. “La ciencia moderna es grande por ser esencialmente anárquica” (Barrett 1988: 133, t. II). El “intelectual”, “el que reduce el universo a ideas”, es la expresión simbólica del anarquismo, de ahí que los verdaderos intelectuales (aquellos que merecen ese título) lleven una vida de privaciones materiales, devenida de las persecuciones que tienen que sobrellevar. En uno de sus diálogos, Barrett pone en boca del anónimo intelectual (una especie de alter ego), la siguiente afirmación: “Me odia el Estado, y hace perfectamente. Como llevo dentro de mi cráneo un átomo de lógica absoluta, es decir, la chispa inicial que andando el tiempo y a través de la mecha inerte de las masas, concluye por hacer estallar las bombas, soy el enemigo del Estado. (Barrett 1988: 105, t. II)

Fue justamente este el objetivo de Barrett en el Paraguay, mediante su denuncia cotidiana manifestada en sus bellísimas crónicas y aguafuertes, el español pensaba contribuir a la lucha de los desposeídos. Pero su lucha no sólo era intelectual. En 1908 participó activamente, decíamos, en actos y mitines de la Federación Obrera Regional Paraguaya, encauzando sus esfuerzos intelectuales con la obra pionera de unos cuantos sindicalistas (muchos de ellos españoles como él) y trazando con su pluma las ideas del naciente movimiento obrero paraguayo organizado.

Resulta muy difícil comprender la prédica barrettiana sin una comprensión de su auditorio escogido: el movimiento obrero. Rastreadremos pues, sus orígenes.

El movimiento obrero paraguayo hacia principios de siglo XX

Fue apenas finalizada la guerra el Paraguay, en épocas en que se fomentaba el espíritu de asociación como signo de modernidad, que se fundaron las primeras Sociedades de Socorros Mutuos del país, y hacia 1887 funcionaban en Asunción ya 11 sociedades de este tipo, la mayoría formada por residentes extranjeros y caracterizadas por una solidaridad preferentemente étnica. Funcionaban además, la Sociedad Cosmopolita “El Triunfo”, la “Sociedad Agrícola y de Aclimatación del Paraguay”, y la sociedad “Amigos del Pueblo”. Destacaban sin embargo, por su carácter pionero, la Sociedad “Santa Cruz” (que únicamente incluía a obreros), la Sociedad “Artesanos del Paraguay” y la “Sociedad Tipográfica del Paraguay”, especialmente las dos últimas.

La Sociedad “Artesanos del Paraguay”, fue fundada en 1883 e incluyó en su seno, además de trabajadores, a intelectuales, profesionales, comerciantes, propietarios y políticos, entre ellos miembros del Congreso Nacional. Esta heterogénea composición social desvirtuó el carácter inicialmente artesanal de la asociación, que fue relegado a un segundo plano. La división de la asociación, entonces, no tardó en producirse,

reuniéndose hacia 1885 los auténticos artesanos en la Sociedad Cosmopolita de Socorros Mutuos “Verdaderos Artesanos”.

La Sociedad Tipográfica del Paraguay, por otro lado, fue fundada en 1887, y puede ser considerada como el primer sindicato obrero del país, tanto por sus objetivos como por su composición. Por influjo de los mismos obreros tipógrafos, ese mismo año, nació el periódico “El artesano”, primer vocero obrero del Paraguay.

El espíritu de agremiación era fomentado en aquellos tiempos por diferentes intelectuales y políticos desde las páginas de influyentes periódicos del país, como “La Reforma” y “La democracia”, esta última dirigida por el intelectual liberal progresista Ignacio Ibarra, que apoyó y participó activamente en la formación de varios sindicatos. Sin embargo, el ambiente festivo que caracterizó estos primeros intentos de agremiación no tardó en desvanecerse y la economía paraguaya, ya por ese entonces ligada de forma directa a los vaivenes de la economía rioplatense sufrió rápidamente los efectos de la crisis de la década de 1890, acentuados por la miserable situación de las masas campesinas desde la venta de la totalidad de las tierras públicas en 1885, durante el gobierno del héroe de guerra General Bernardino Caballero. (Gaona 1967: 131, 139) En aquellos años se produjeron las primeras huelgas obreras, de los trabajadores ferroviarios, en 1889 y 1891.

La década del 90, decíamos, fue particularmente dura para el empobrecido Paraguay de posguerra, y los obreros estuvieron entre quienes llevaron la peor parte, mediante una depreciación de la moneda que encareció el costo de vida de forma alarmante. La resistencia de los trabajadores, a pesar de las enormes adversidades, no tardó en producirse y el movimiento huelguístico se intensificó, aunque bastante levemente comparado con otros países, lo cual puede explicarse por la estructural debilidad de un movimiento obrero cuasi-artesanal en un país predominantemente campesino. Pero lo importante es que se organizaron nuevos gremios, como el de panaderos (núcleo de las ideas anarcosindicalistas en el Paraguay) y albañiles, entre otros.

Hacia mediados de 1893, dentro de este contexto de surgimiento de gremios obreros, se produjo el primer intento de centralización de los trabajadores del país, o mejor dicho, de la capital. La experiencia de la fundación de la Sociedad Obrera Cosmopolita, respuesta directa al manifiesto anarquista hecho público en el diario “La democracia” unos meses atrás, se caracterizaba por un discurso de defensa de lo nacional frente a lo extranjero y por su prédica cooperativista. Según Francisco Gaona, los sectores ligados a esta Sociedad Cosmopolita fueron verdaderos pioneros en defender las ideas industrialistas en el país. (Gaona 1967: 87-88)

Otro intento de centralización se produjo en 1897, a instancias del Dr. Cecilio Báez, presidente en ese entonces del Partido Liberal, quien planteaba necesaria la organización de los trabajadores, “sobre el principio de la mutua ayuda y cooperación” (Ídem). Este intento también buscaba contrarrestar la creciente influencia del anarquismo en los primeros gremios paraguayos.

Ambos intentos, más allá de sus intenciones primeras, fracasaron rápidamente tal vez por no responder a las exigencias y aspiraciones de los trabajadores, ideológicamente desligados de ellos, proyectados siempre “desde arriba”. Al respecto, dice Francisco Gaona:

Los salarios obreros progresivamente en tren de desvalorización, pues el oro se estaba cotizando al 700 %, los artículos de primera necesidad a precios cada vez más elevados, la falta de fuente de trabajo, unidos en un país como el Paraguay sin estabilidad y acaparada su economía en manos extranjeras, la prédica anarquista satisfacía el ansia de lucha de los gremios paraguayos de entonces, cuya composición artesanal facilitaba su penetración y hegemonía. Y cualquier otro camino, como la ayuda mutua, la cooperación, etc., les eran indiferentes. La lucha por la vida de la acción directa, espontánea, acicateado el

ejemplo argentino y bajo el fuego de la crisis, resumía el pensar general de la clase trabajadora, y por consiguiente, el dominio ideológico del anarquismo se acrecentaba. (*Idem*)

El espíritu de agremiación de los trabajadores paraguayos no se quedó en los años 90 sino que siguió y se acrecentó a comienzos del siglo XX, alcanzando a otros rubros: carpinteros (1900), empleados de comercio (1901), maestros (1902), profesores de Colegios Nacionales (1902), capitanes y prácticos del Río Paraguay (1905), hojalateros (1905), Artes Gráficas (reorganización de la Sociedad Tipográfica del Paraguay, 1905) y joyeros, plateros y relojeros (1905). De particular importancia es la formación del sindicato de carpinteros, el primero con una definición decididamente clasista, y el que se transformaría en el núcleo de la primera central de trabajadores del Paraguay. Importante papel cumplirían dentro de este gremio dos españoles: Juan Rovira, de orientación socialista, y José Serrano, anarcosindicalista. La disputa ideológica entre ambos, proponiendo aquel una paciente organización y éste, la acción directa y la violencia revolucionaria, no tardó en darse triunfando las ideas anarquistas. Entre sus seguidores paraguayos en el gremio de carpinteros se encontraba Modesto Amarilla, uno de los pioneros del sindicalismo anarquista.

A pesar de los tímidos intentos de centralización de los trabajadores, que se intentaron en la década de 1890, sólo se pudo lograr la tan ansiada unificación el 22 de abril de 1906, con la fundación de la Federación Obrera Regional Paraguaya (FORP). Formada inicialmente con los gremios de carpinteros, gráficos y cocheros (a los que se les sumaron luego hojalateros, joyeros, plateros y relojeros, conductores de carros y otros) en la FORP predominó la definición ideológica anarcosindicalista, aunque de un anarquismo particular que mezclaba la doctrina y prácticas del anarquismo argentino, con el pensamiento de los enciclopedistas franceses y algunos de los postulados del positivismo. Sin embargo, la Federación Obrera Regional Paraguaya integró una pluralidad de tendencias que terminaron por estallar hacia mediados de la década de 1910, con el debilitamiento de la misma y el surgimiento del UGP (socialista y sindicalista) en 1912, y de la CORP (anarquista) en 1915, año de la definitiva disolución de la Federación.

En principio, los estatutos que se redactaron en el Congreso fundacional de la FORP son muy parecidos a los de la FORA, referencia exclusiva para su “hermana” paraguaya. En las actas de fundación, los dirigentes obreros paraguayos expresan bastante claramente sus ideas:

Considerando [...] que la evolución histórica se hace en el sentido de la libertad individual; que ésta es indispensable para que la libertad social sea un hecho; que esta libertad no se pierde sindicándose con los demás productores, antes bien se aumenta por la intensidad y extensión que adquiere la potencia del individuo; que el hombre es social y por consiguiente la libertad de cada uno no se limita por la de otro, según el concepto burgués, sino que la de cada uno se complementa con la de los demás [...] que] cuando se haya verificado la transformación económica que destruya los antagonismos de clase que convierten hoy al hombre en lobo del hombre, y funde un pueblo de productores libres para que, al fin, el siervo y el señor, el aristócrata y el plebeyo, el burgués y el proletario, el amo y el esclavo, que con sus diferencias han ensangrentado la historia, se abracen bajo la sola denominación de hermanos. (Gaona 1967: 169-170)

Esta clara tendencia anarcosindicalista, sin embargo, estaba acompañada de la difusión de ideas de pensadores extraños al anarquismo. Lo mismo que sucedía al interior del pensamiento de un intelectual como Rafael Barrett se reproducía también en la central sindical. Desde las páginas de *El Despertar*, primer vocero de la FORP, se propagaban no solamente las ideas de Kropotkin, Bakunin y Reclus, sino también de personajes tan diferentes como Diderot, Victor Hugo, Flammarión, Lutero, Schiller, Lammenais,

Condorcet, Rousseau, entre otros. La influencia científica del positivismo también se hacía sentir, lo que no resulta raro en la época. Pensemos sino en las obras geográficas de Kropotkin, en donde el ideal anarquista se mezcla con los postulados científicos del positivismo.

La formación de la FORP, sin lugar a dudas, supuso un avance en la conciencia clasista de los trabajadores, fundando las bases doctrinarias e ideológicas de la lucha de clases en el país. A pocos días de fundada la FORP esta llamó a conmemorar el 1º de mayo con una huelga y un mitin público. Sin lugar a dudas, el acercamiento de la fecha simbólica de la lucha de los trabajadores había acelerado la formación de la central gremial. En este mitin disertaron varios dirigentes sindicales, destacándose José Serrano y Guillermo Recalde. Se leyó, además, un artículo de Ghirardo escrito en *La Protesta* que incluía las últimas declaraciones de los mártires de Chicago.

Resulta interesante plantearse aquí las cuestiones del éxito inicial y el rápido fracaso, si puede plantearse de esta manera², de las tendencias anarcosindicalistas en la primera central sindical paraguaya. Sostenemos que, sin lugar a dudas, la razón de aquellos debe buscarse no en la característica artesanal de los trabajadores como se ha afirmado comúnmente (Gaona: 1967) -o por lo menos no solamente en ella- sino fundamentalmente en el ámbito de los posicionamientos ante lo político. Como refiere Ricardo Falcón sobre el éxito del anarquismo en la Argentina, “el antipoliticismo y el antiestatismo anarquista aparecían para los sectores populares como más simples y adecuados al tipo de Estado que enfrentaban [...] su antipoliticismo que se traducía en el repudio a los partidos políticos y a las prácticas electorales y parlamentarias, estaba señalando, en realidad, una de las características centrales del régimen político vigente” (Falcón 1986-87: 380). En el caso paraguayo, la agudeza de esta interpretación vale más aún que en el caso argentino. Un Estado como el paraguayo, ocupado por elites políticas ligadas a empresarios extranjeros (angloargentinos en especial) y muy alejada cultural y políticamente de las masas, un país con una economía arrasada y en lenta recuperación, con una población campesina que sufría todos los vejámenes que uno pudiera imaginar, con una inestabilidad política y un constante estado de guerra facciosa que sembraba el terror, la miseria y llevaba a la emigración masiva; todo jugaba a favor de la expansión del ideario anarquista que se oponía a todo lo que provenga de ese Estado, por lo demás casi siempre represor. Barrett así describía la relación de los paraguayos pobres con el Estado:

Al cuartel! ¿No es al cuartel donde deben ir las bestias? ¡Ah, pobres paraguayos descalzos! No basta la enfermedad, el abandono, la explotación económica; es preciso el insulto; es preciso que os echen la garra al cuello donde os encuentren y os manden a patadas al cuartel [...] Las bestias no tienen familia, ni oficio, ni dignidad. No tienen más que patria, eso sí. Una patria terrible.

¿Quién debe defender a la patria? Las bestias. Vosotros [...] Solamente los descalzos han de defender a la patria. Los calzados la gozan.

Ellos gozan, vosotros sufrís. Ellos se gargarizan con la patria y la ordeñan, y vosotros la padecéis. ¿Qué os da la patria? Ni un palmo de tierra, ni un pedazo de pan, ni una hora de seguridad, ¡ni siquiera padres! Nada más que dolor e ignominia. (Barrett 1988: p.215, t. IV).

² Resulta indispensable destacar aquí el problema de la representatividad de la FORP dentro del movimiento obrero paraguayo. Formada únicamente por unos cuantos gremios cuasi artesanales, en los que no participaban los principales sectores trabajadores del país, como los peones obreros y yerbateros, explotados éstos en condiciones de semi-esclavitud, la escasa representatividad de la FORP ha sido siempre destacada. Francisco Gaona sostiene que la FORP “se caracterizó por su acción de simple agitador del anarquismo en el Paraguay, siendo solamente su contribución a los esfuerzos de la agremiación de los trabajadores, puramente circunstancial” (Gaona 1967: 188).

Es fácil comprender entonces la capacidad de atracción que el anarquismo ofrecía a los trabajadores paraguayos en el contexto de una sociedad que vivía “bajo el terror”.

Sin embargo, más allá de estos relativos éxitos iniciales, sobrevendría luego, una rápida y abrupta caída, siendo la FORP disuelta hacia el año 1915, naciendo en ese entonces el CORP, Centro Obrero Regional Paraguayo. Francisco Gaona explica este fracaso debido, entre otros factores, a la debilidad estructural que significó para los obreros paraguayos la negación de toda relación con el Estado y la política. En efecto, según el citado autor, las razones de la dispersión de la FORP estarían en la debilidad intrínseca de una agremiación todavía incipiente, la inestabilidad política reinante en el país y propiciada por los caudillos políticos, el carácter artesanal y extractivo de la economía paraguaya, la persecución de los mejores cuadros sindicales, pero fundamentalmente, la negación de la actividad política. Considerada por Gaona como fundamental para la tendencia anarcosindicalista que predominaba en la federación, la oposición a la política le aportó a la FORP una gran fragilidad, que fue rápidamente explotada por el régimen liberal, sembrando la división y confusión entre los inexpertos líderes obreros. Como en el caso argentino, la negación formal de la política no implicaba, en la práctica, el alejamiento de lo político. Oponerse teóricamente a la política, no implicaba mecánicamente la inexistencia de identidades políticas dentro de los trabajadores. Esto resulta importante si tenemos en cuenta que la “revolución” liberal de 1904 había contado con la simpatía de los sectores populares.

En este sentido, las luchas facciosas entre liberales y colorados primero, y entre cívicos y radicales después, también fueron trasladadas al movimiento obrero, provocando fuertes conflictos dentro de los mismos gremios y afectando las solidaridades entre los trabajadores. Veamos un ejemplo, citado por Gaona, que ilustra claramente lo que venimos diciendo:

Con motivo de la huelga del personal ferroviario cuadrillero en Pirapó, en 1909, fue comisionado el capitán Samaniego, quién se presentó en dicha localidad al frente de un destacamento de 60 hombres, decidido a aplastar el movimiento huelguístico [...] Los personajes de marras, emplearon un procedimiento terrorista sin precedente. Ordenaron la reunión de todo el personal huelguístico y procedieron al apaleamiento de todos los obreros que tenían ponchos rojos o cualquier divisa colorada, en presencia de sus compañeros presumiblemente de afiliación liberal. Bastaba que un obrero usara una faja colorada para recibir 25 sablazos. Se cuenta que un sargento que usaba pañuelito rojo, recibió 50 sablazos y luego fue encerrado en un calabozo a galleta dura y agua por semanas. (Gaona 1967:189).

La política de los gobiernos liberales hacia el movimiento obrero se rigió por los parámetros definidos inicialmente por Cecilio Báez, un importante intelectual liberal que fue presidente de la república entre 1905 y 1906. En uno de sus discursos, dedicado a los trabajadores, Báez saludaba el proceso de asociación, pero negaba rotundamente la oposición entre el Capital y el Trabajo, además de condenar decididamente y exhortar a los trabajadores a alejarse del “rojo guiñapo del anarquismo” (Gaona 1967: 191-193). Desde el surgimiento de la FORP, el régimen liberal se opuso decididamente a las acciones del movimiento obrero organizado, utilizando diversos medios para conseguir la dispersión y el debilitamiento de los mismos: desde la proyección al ámbito obrero de las luchas facciosas de la élite como veíamos anteriormente, hasta el espionaje, la corrupción de miembros inexpertos y la persecución directa que incluía la intimidación, la tortura y el encarcelamiento de sus principales dirigentes.

El anárquico ejército de la paz

Hacia 1908, un Rafael Barrett ya declaradamente anarquista se ligó orgánicamente a la FORP y dictó tres conferencias a los obreros paraguayos, transformándose según Gaona

en el ideólogo del movimiento obrero en sus orígenes (Gaona 1967). Una de esas conferencias, la segunda, tenía como título “La huelga” y se dedicaba a tratar justamente el tema de este método tan importante para el anarcosindicalismo.

El objetivo de este trabajo nos lleva a detenernos, entonces, en la segunda de las conferencias dictadas por Barrett a los obreros paraguayos: “La huelga”. En dicha conferencia se encuentran reunidas las ideas principales de Rafael Barrett sobre el particular y de allí parten nuestras citas y comentarios. No obstante, hemos recurrido cuando fue necesario a otros trabajos en donde Barrett retoma el problema, fundamentalmente dos artículos incluidos en la compilación “Moralidades actuales”, titulados “La huelga” (publicado originariamente en *Los Sucesos* de Asunción, el 3 de enero de 1907) y “El derecho a huelga” (publicado en *La Razón* de Montevideo, el 10 de abril de 1909).

¿Qué es lo que Rafael Barrett predica a los cientos de militantes y obreros anarquistas que, en ritmo creciente, emergen a la vida pública asunceña? ¿Cuál considera que debe ser su método de lucha contra el Capital? La respuesta no tardaría en llegar desde el propio anarcosindicalismo: la huelga.

¿Por qué la huelga? Sin lugar a dudas, dentro de lo acotado de una ponencia no podemos pretender analizar todas las líneas de pensamiento que confluyen en la emergencia del planteo de la huelga como método de lucha fundamental. No obstante, trataremos en la medida de lo posible de dar cuenta de algunas de ellas, las que consideramos fundamentales.

En primer lugar se encuentra la faceta más “obvia”, podríamos decir, que es la negación (al menos teórica) de la esfera política, negación que no deja más opción que la búsqueda de un método de lucha social “exterior” a ella como lo es la huelga. Estrechamente vinculado a esta negación de la política se encuentra, además, la negación de la violencia, que se considera constitutiva de la política. Pues bien, la huelga también pretende dar solución a este problema, proporcionando un método supuestamente pacífico de lucha, que resalta no la confrontación directa sino la inmovilidad. En palabras de Francisco Corral, “la teoría de la «huelga general» viene a ser el auténtico «huevo de Colón»” de los anarquistas, “ya que aporta un mecanismo de acción verosímil, capaz de llevar adelante la transformación de las estructuras sociales con reales y suficientes posibilidades de éxito, y a la vez plenamente coherente con el repudio esencial a todo tipo de estructura de poder”. En otras palabras:

La huelga general ofrece un mecanismo de acción pasiva, y toda su fuerza radica en la cesación de las estructuras productivas del sistema. De ahí esa especie de fervor místico que es fácil observar en el movimiento anarquista hacia la Huelga General, en lo que parecería un reflote de actitudes milenaristas. (Corral 1994: 252-253).

Pero la huelga es también el producto del elemento “estructural” que es la organización de los trabajadores en sindicatos, institución que comienza a extenderse a todos los rincones del globo, incluido el atrasado y devastado Paraguay de principios de siglo XX, y cuyo principal método de enfrentamiento con las patronales es el paro de actividades. En el escenario mundial, la constatación de que las fábricas son cada vez más grandes, y que la concentración de los trabajadores se extiende en número creciente en pocos y muy grandes centros industriales, suma sentido al porqué de la propuesta de la “huelga” como el pacífico “ejército” de estos millones de proletarios. Así comenta Barrett, por ejemplo, estos profundos cambios en el mundo del trabajo:

Lo instructivo es que los obreros se van agrupando y organizando por el trabajo mismo; sus herramientas se convierten imperceptiblemente en armas; los aparatos con que la humanidad circula y transmite el

pensamiento están en sus manos; el alambre que lleva la orden de un Rockefeller no se niega a llevar la del siervo rebelde, y nuestra cultura, que día por día necesita instalaciones fabriles y de tráfico más y más enormes, pone en contacto y en pie de guerra mayor cantidad de proletarios; las huelgas – esas mortíferas declaraciones de “paz” – aumentan en extensión y en rapidez, y a medida que la propiedad se acumula en moles crecientes, su estabilidad se hace siempre menor. (“El derecho a la huelga”, en *La Razón*, Montevideo, 10 de abril de 1909. En Barrett 1988 t. II, pp. 90-92.)

La idea de la huelga como un método caracterizado por la inmovilidad, considerada nociva para el capital, está presente en forma reiterativa en la obra barrettiana: “Es que no tenéis más que retiraros un momento para que la sociedad se desplome. ¿Qué puede lograr el capital si no lo oxigena continuamente el trabajo? Todo el oro del universo no bastaría para comprar una migaja de pan el día en que ningún panadero quisiera hacer pan” (La huelga, Segunda Conferencia a los obreros paraguayos, en Barrett 1988: 301, t. II). Barrett no solo resalta su carácter “inmóvil” sino también el “pacífico”:

Hay un ejército incomparablemente más mortífero que todos los ejércitos de la guerra: la huelga, el anárquico ejército de la paz. Las ruinas son útiles aún; el saqueo y la matanza distribuyen y transforman. La ruina absoluta es dejar el mármol en la cantera y el hierro en la mina. La verdadera matanza es dejar los vientres vírgenes. La huelga, al suspender la vida, aniquila el universo de las posibilidades, mucho más vasto, fecundo y trascendental que el universo visible. Lo visible pasó ya; lo posible es el futuro. Asesinar es un accidente; no engendrar es un prolongado crimen. (“La huelga”, *Los sucesos*, Asunción, 3 de enero de 1907. En Barrett 1988 t. II, p. 37-38.)

Aunque no deja de sostener todavía la necesidad de algunos brotes de violencia, sigue sosteniendo que lo destructivo es accidental y no afecta lo fundamental del sistema: “No importa tanto que la sangre corra. Los ríos corren; lo grave es el pantano. El movimiento, aunque arrolle, afirma el designio eficaz y la energía [...] La huelga es la parálisis, y la parálisis progresiva, cuyos síntomas primeros padece la humanidad moderna, delata profundas y quizá irremediables lesiones interiores.” (“La huelga”, en *Los sucesos*, Asunción, 3 de enero de 1907. En Barrett 1988 t. II, p. 37-38.). Lo nocivo para el Capital es la cesación del trabajo:

La huelga es la peor amenaza para el capital. La huelga desvaloriza inmediatamente el capital, y revela la vaciedad de la farsa que lo creó. El capital, que no es sino trabajo acumulado para utilizar en mejores condiciones el trabajo subsiguiente, se aniquila en cuanto el trabajo cesa. El capital sin el trabajo se convierte en un despojo, en una ruina, en una sombra. (La huelga, Segunda Conferencia a los obreros paraguayos, en Barrett 1988: 302, t. II, Barrett 1978: 85)

La idea básica que recorre estos textos es que la huelga, al detener la producción, elimina la propiedad antes de que exista, la suprime antes de nacer, lo que resulta por demás de perjudicial para el propietario:

Si se castiga al que atenta contra ella [la propiedad] mediante el robo, y al que la mueve antes de tiempo mediante el asesinato, ¿no es lógico castigar también al que la suprime en germen? La propiedad se gasta; su valor se consume, y es necesario reponerlo sin descanso. El ladrón la mata; pero el huelguista la aborta. (“El derecho a la huelga”, en *La Razón*, Montevideo, 10 de abril de 1909. En Barrett 1988: 90, t. II)

Barrett no sólo considera la huelga como método pacífico, sino que le otorga un papel esencial en la fundación de la paz en el utópico porvenir: “No son los cuatro burócratas miopes que sesionan en La Haya los que fundarán la paz, sino la huelga” (“La huelga”, Segunda Conferencia a los obreros paraguayos, en Barrett 1988: 305, t. II, Barrett 1978: 87), comenta en un tono algo profético. Sobre la cuestión de la huelga general avanzaremos más adelante.

El derecho a la huelga es uno de los temas más defendidos por Rafael Barrett. Entiende el perjuicio que provoca entre los capitalistas, y el por qué de sus violentas reacciones frente a esta acción de los trabajadores: “Para un fabricante, una huelga prolongada de sus talleres equivale a la fuga de su cajero; el patrono volverá los ojos al Estado, exigiendo auxilio. Un trabajador es una rueda de máquina; mas una rueda libre, capaz de salirse de su eje a voluntad, es algo absurdo y peligroso. No se concibe una propiedad estable sin la práctica de la esclavitud.” (*idem*). Sin embargo, sostiene que el derecho a la huelga es un derecho inalienable de los proletarios, elemento propio de la libertades de un ciudadano moderno, y que no puede ser eliminado de ninguna manera, sin dar como resultado una implantación de la esclavitud. La huelga, entonces, es una forma de afirmación de la libertad del trabajador de decidir sobre sus acciones. Resulta interesante detenernos en el argumento de Barrett porque, aún presente dentro de una temática de corte anarquista, no deja de ser planteado en clave liberal. Como decíamos con anterioridad, el componente “libertario” del anarquismo primaba en el pensamiento de Rafael Barrett y sin lugar a dudas, era al que el español recurría en muchas de sus argumentaciones en defensa de la huelga.

Esto se puede notar, por ejemplo, en la conferencia sobre la huelga, en la que se pregunta sobre si puede existir una huelga “injusta”.

He oído mil veces, como habéis oído vosotros, que tal huelga es justa y tal injusta. Yo nunca he entendido semejante frase: “huelga injusta”. Todas las huelgas son justas, porque todos los hombres y todas las colecciones de hombres tienen el derecho de declararse en huelga [...] No hay pues huelgas injustas. Solamente hay huelgas torpes. (La huelga, Segunda Conferencia a los obreros paraguayos, en Barrett 1988: 300-301, t. II)

¿Cuál es la huelga torpe?: “La huelga torpe es la que hace retroceder al obrero en vez de hacerle avanzar. La que se resuelve en derrota en vez de resolverse en victoria. La que hace que los siervos devuelvan a la horca el flaco cuello para poder seguir arrastrando su existencia miserable.” (*Ídem*). Aquí es justamente donde Barrett predica una buena organización, necesaria para sostener una larga resistencia. Una huelga bien organizada es la causa siempre presente del progreso de la clase trabajadora. La solidaridad también es un factor de principal importancia, ya que la resistencia de un gremio crece en proporción a la solidaridad de otros gremios. Finalmente, es necesaria una central gremial fuertemente organizada, pues “una confederación con reservas suficientes a sostener un paro general de una semana se lo lleva todo por delante” (*Ídem*).

Hasta aquí tomamos a la huelga como un método de lucha de los trabajadores, en sus reclamos específicos. Sostuvimos que la huelga es la solución que las corrientes anarquistas de finales del s. XIX y principios del s. XX encontraron al dilema de oponerse de forma no violenta al poder del Estado y de la burguesía, sin por eso negar abiertamente el espacio de la política. Sin embargo, la huelga no fue concebida solamente como una acción destinada a la lucha por los intereses inmediatos, en general económicos, de los trabajadores. El anarcosindicalismo le otorgó un valor mucho más importante: el de ser el vehículo para transformación de la sociedad mediante una “huelga general” que derribaría el sistema capitalista, y llevaría a la emancipación de la humanidad.

El carácter transitorio de las huelgas por motivos económicos es resaltado por Rafael Barrett:

La huelga es un procedimiento omnipotente pero pacífico; su carácter es provisorio. La huelga concluye cuando el capitalista –y entiendo también aquí por capitalista al propietario de tierras – cede a la equidad y alivia la suerte de los asalariados. Aunque la riqueza no cambie de distribución y de forma, empresa venidera, es preciso que el capitalista se persuada de que el operario no es su esclavo, sino un socio, y un socio más respetable que él.

He aquí el papel probable de la huelga en los destinos humanos. [...] Usáis la huelga en pequeños conflictos, en problemas locales, pero no olvidéis que su trascendental misión es llegar al paro terrestre. Todo lo que se haya mantenido en pie hasta entonces se derrumbará. Y la sociedad se transformará de una manera definitiva. (La huelga, Segunda Conferencia a los obreros paraguayos, en Barrett 1988: 301, 303-304, t. II)

La huelga general y la emancipación humana

Considera Barrett que una vez preparada mediante la propaganda y educación revolucionarias, la huelga se extenderá espontáneamente a todos los sectores, como un efecto de dominó, e incluso los soldados “dejarán sus fusiles en cuanto vosotros dejéis vuestras herramientas” y “os seguirán y se declararán en huelga” (*Ídem*). Las consideraciones de Barrett sobre la “huelga general” no se diferencian con respecto a la teoría anarquista sobre el tema: consiste, como podemos verlo en sus escritos, en un movimiento cuasi-milenarista de tipo no-violento pero incontenible, “que llegará por la extensión espontánea de la solidaridad entre todos los trabajadores” (Corral 1994: 272). Las oportunidades de ganar se encuentran del lado de los trabajadores debido a su mayor número, a su capacidad de resistencia en la adversidad y en la escasez, pero sobre todo, a la necesidad absoluta e irremplazable que el sistema tiene de ellos.

¿Como se imagina Rafael Barrett la “huelga general”? En uno de los más bellos y utópicos de sus pasajes, se viste la túnica de un profeta bíblico y pinta cual vidente el escenario:

¡Juicio final de donde surgirá la sociedad futura! Al fin todos los hombres serán iguales, todos conocerán el dolor, el abandono, el supremo cansancio, la inclemencia del cielo y la inclemencia más dura aún de los corazones. [...] Se restablecerá la justicia, porque lo justo es que nos repartamos todos el sufrimiento y la debilidad de nuestra especie frente a lo desconocido. Se remediará la estúpida injusticia de haber hecho caer todos los sufrimientos sobre una sola clase de hombres. [...] Los ricos se extraviarán en sus latifundios. Las selvas y los campos ocultarán las osamentas de sus propios dueños y a los pobres los redimirá su número infinito, y el hábito de sostenerse con poco y de soportar todos los males. [...] El capital anulado pasará al proletariado: los ex capitalistas no vacilarán en suplicar a los obreros que resuciten la riqueza, restablezcan el trabajo y pongan otra vez en marcha el mundo. Habremos dominado toda una región del porvenir. (La huelga, Segunda Conferencia a los obreros paraguayos, en Barrett 1988: 303)

Una conclusión necesaria

La euforia capitalista no constituía el ambiente más propicio para el desenvolvimiento de individualidades sensibles. Muchas de ellas, agobiadas por el espíritu utilitario de la época, en desanclado viaje de libertad, partieron hacia otras latitudes del globo, buscando los tesoros fugitivos que la vieja Europa negaba. Rafael Barrett fue, sin dudas, uno de esos aventureros. Aunque español, su formación intelectual era innegablemente europea. Y si bien ya hemos hecho referencia al escándalo que lo aleja de Europa, preferimos creer que esa ruptura significó también, aunque no todavía de manera programática, una apuesta intelectual, pasional, política, mágica, científica y onírica, cuyo fin estratégico no fue otro más que “cambiar la vida”. Su literatura, por

temperamento de arribeño³, se construyó en América —y más precisamente, en Paraguay— como confluencia con este otro cartílago de la vida: la contra-vida o moriencia de aquellos que ven siempre germinar el hambre.

En “Vitalismo y Anarquismo en Rafael Barrett”, Ángel J. Cappelletti, filósofo y pensador libertario, reconstruye en parte el mapa de lecturas guías de nuestro escritor, desde una perspectiva idealista, despegada de la lucha de clases, y aporta datos útiles, no desdeñables, pero limitados, pues como intentamos demostrar, Barrett superó en la praxis muchos de sus preceptos filosóficos.

Barrett vincula así su concepción vitalista y, si se quiere, espiritualista del mundo, arraigada en la filosofía de Bergson y, en cierta medida, en el pragmatismo de James, con una moral del altruismo puro, y relaciona el materialismo y el mecanicismo con una moral egoísta y utilitarista. Al sentirse indispensable a un plan desconocido, se siente instrumento y parte de la divinidad. Pero su misma concepción de la divinidad está determinada por esta idea moral de la entrega y de la labor creadora. «Un Dios separado de su creación, ocioso y satisfecho, como el Vaticano lo exige, es algo repulsivo. Un Dios obrero no». Su Dios es, pues, el Dios finito de James; el Dios que se hace de Bergson: en cierta medida, el Dios de Rilke y del último Scheler. Citando al primero de estos autores, dice: «Dios... es lo que hay de más humilde, de más despojado de vida consciente o personal, es el servidor de la humanidad». Y, con el mismo, agrega: «Confieso libremente que no tengo el menor respeto hacia un Dios que se bastara a sí mismo: cualquier madre que da el pecho a su niño, cualquier perra que da de mamar a la cría, presenta a mi imaginación un encanto más próximo y más dulce.». En realidad, todos somos dioses, pero la divinidad (si se prefiere, el genio) en unos duerme, en otros sueña. «Nuestro deber consiste en cavar nuestra sustancia hasta hallarlo, para devolverlo después en la obra universal.». Tan alejado así del Dios de las religiones tradicionales como del puro ateísmo materialista o científicista, Barrett puede asumir y completar la idea de una moral sin obligación ni sanción, de una moral de la creación pura y de la pura entrega. El materialismo y el determinismo no podrían haberla fundado; el teísmo tradicional de las religiones semíticas tampoco. Pero este despegue del materialismo y del científicismo, esta adhesión a una filosofía vitalista y a una concepción de Dios como fuerza espiritual que colabora con el hombre en la realización del bien, no eximen a Barrett de defender las ideas de Marx acerca de la sociedad y de la historia, en todo lo que tienen de fundamentalmente acertadas. (Cappelletti 1980: 198).

Interpelar su anarquismo, para nosotros, es adentrarse en una tarea de filiaciones, analogías y similitudes extraordinariamente provechoso para el tan postergado debate actual sobre arte y política. Usando las palabras con que Trotsky refiere a Jaurès —temperamento tan parecido al suyo—, podemos decir que Barrett sentía una repulsión física por todo dogmatismo, que “tras algunas vacilaciones descubría el punto que le parecía decisivo en cada momento. (Y) entre este punto de partida práctico y sus construcciones idealistas, él mismo utilizaba fácilmente las opiniones que completaban o matizaban su punto de vista personal, conciliaba los matices opuestos y fundía los argumentos contradictorios en una unidad que estaba lejos de ser irreprochable” (Trotsky 2001).

En sus escritos, el objeto y el sujeto de la narración se unimisman de manera recurrente; lo problematizado en ellos, brota y se manifiesta desde su interioridad. Barrett no percibía la realidad desde un mirador externo, sus textos incluyen al observador dentro del objeto observado, describiendo y revelando en la realidad externa, su propia realidad introspectiva.

Lo mismo nos recuerda Roa contándonos las palabras de Viriato Díaz-Pérez: “Barrett últimamente militaba con vehemencia y entusiasmo, muy en armonía con su temperamento, en las más caldeadas regiones del socialismo y la protesta; (...) dentro del acratismo hábilmente sostenido” (Roa Bastos 1978: XXVI), que aludía por entonces a la supresión del poder y del estado reaccionarios como fuentes de perversión

³ Arribeño, por extraño al *status quo* pueblerino, por venido con pautas de “más arriba” y, como dice Ramiro Domínguez, por inestable y desarraigado como un corazón a la intemperie.

pestilentes. La dicotomía y la polarización, la explicitación directa, no mediada del enemigo, son algunos de los recursos utilizados por Barrett, y más allá de que sus objetivos fueran “denunciar, concientizar y movilizar” (Manzano 2003), jamás lo ético se alzó sobre lo estético, jamás el fondo entró a saco sobre la forma pues su energía creadora se agitó en todas direcciones, exaltando y organizando, empujando al combate. Muchos remarcaron su pesimismo, pero nadie que haya leído más de dos páginas de su obra, negará que ese pesimismo no revela sino una profunda fe, oscura quizás para él mismo. Y entonces, cabe preguntarse: ¿Vale algo esta red invisible de correspondencias y de plagueos que parecen venidos de ultratumba? Vale indudablemente, creemos, para confirmar que Barrett no vivió en una pesadilla sino en un mundo mucho más real, el único que garantiza una realidad. “Todo lo demás”, como dice Eugenio Montale, “(...) no tiene nada de verdadero, simplemente existe” (Montale 1975: 216).

Bibliografía

AMARAL, Raúl

1984 *Escritos paraguayos*. Asunción: Mediterráneo, volumen I.

BARRETT, Rafael

1967 *Cartas íntimas*. Con notas de su viuda Francisca López Maíz de Barrett. Montevideo: Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, volumen 119. Prólogo de Luis Hierro Gambardella.

1978 *El Dolor Paraguayo*. Caracas: Editorial Ayacucho. Prólogo de Augusto Roa Bastos. Compilación y notas de Miguel Ángel Fernández.

1988 *Obras Completas*. Asunción: RP ediciones/ ICI, IV tomos. Introducción, compilación, bibliografía y notas de Miguel Ángel Fernández. Responsable de la edición: Francisco Corral.

CAPPELLETTI, Ángel J.

1980 “Vitalismo y anarquismo en la obra de Barrett”, en *La teoría de la propiedad en PROUDHON y otros momentos del pensamiento anarquista*. México: EMU.

CORRAL, Francisco

1994 *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*. Madrid: Siglo XXI de España editores S.A.

FALCÓN, Ricardo

1986-87 “Izquierdas, régimen político, cuestión étnica y cuestión social en Argentina (1890-1912)”, en *12 Anuario Escuela de Historia - UNR*. Rosario: Publicaciones de la UNR.

GAONA, Francisco

1967 *Introducción a la historia gremial y social del Paraguay*. Asunción–Buenos Aires: Editorial “Arandú”, tomo I.

MANZANO, Diego

2003 “Rafael Barrett: ironía y duelo en la ciudad latinoamericana del 900”. Revista web *El Interpretador*, nº 4, Julio de 2004. <http://www.elinterpretador.net>

MONTALE, Eugenio

1975 *Fuera de casa*. Barcelona: Argos-Vergara

MUÑOZ, Vladimiro

1995 *Barret*. Asunción-Montevideo: Ediciones Germinal.

TROTSKY, Lev Davidovich (Bronstein)

2001 “Jean Jaurès”. *Marxist Internet Archive*. <http://www.marxists.org>

VIÑAS, David

2004 *Anarquistas en América Latina*. Buenos Aires: Paradiso.