

12. ¿Qué es una institución popular?

[Extracto del libro: Emmanuel Rodríguez, *La política contra el Estado*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018]

¿Que es una institución popular? Una institución fundada en el apoyo mutuo, en la hermandad entre iguales para la realización de una empresa conjunta. Así, al menos, hubiera contestado el viejo anarquista Piotr Kropotkin en los albores del siglo XX.¹ La definición es sucinta pero entraña una radical inversión a la hora de abordar lo que hoy entendemos por política.

Sin duda, una institución popular no es una institución «separada». No es un servicio público, en el que un cuerpo de especialistas o de profesionales, no digamos de funcionarios, adquieren el monopolio sobre la decisión en tal o cual ámbito social. Una institución popular es, por definición, una institución no estatal. En este punto se comprende el argumento de Kropotkin y toda su actualidad. Lo que él llamaba «apoyo mutuo» es una forma de institucionalidad basada en una reciprocidad esencial. Los «mutualistas» definen, valoran y toman las decisiones relativas a los aspectos fundamentales de la institución concreta: lo hacen sobre la base de una igualdad no cancelada, que se manifiesta en el reconocimiento de las partes.

Quizás no sea una casualidad que los grandes teóricos del anarquismo de finales del siglo XIX y principios del XX, como Kropotkin o Élisée Reclus, eligieran el campo de la geografía o, más específicamente, adoptaran una posición sobre la historia —y por ende, una posición política— cuyo punto de partida era la diversidad de situaciones y contextos humanos. Los anarquistas teóricos no fueron progresistas deterministas, al modo de los socialistas. Tampoco fueron propensos a la aplicación de los modelos de la física a la explicación social —la búsqueda de leyes universales o al menos de amplias generalizaciones—, en la forma en que hacía la incipiente sociología de la época. Su ciencia fue, siempre, modesta, más descriptiva que generalista, más atenta a la particularidad que a la proclamación de grandes leyes sociales.

El concepto de «evolución» que Kropotkin y Reclus trabajaron con entusiasmo tenía por eso poco que ver con una idea triunfante de progreso. Se trataba, antes bien, de defender el progreso moral y social en una historia (evolución) hecha también de retrocesos, caídas, reacciones.² En *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*³ Kropotkin pretende completar la teoría de la evolución natural de Darwin, y a la vez combatir el darwinismo social de Huxley y Spencer. La lucha por la supervivencia y la eterna guerra entre especies se había convertido en principio explicativo de la teoría social. Por contra, el trabajo de los geógrafos anarquistas se desprende de una particular antropología, que corresponde con una moral natural. A su modo de ver, la cooperación aparece siempre inscrita en la evolución social —evidentemente al lado de otros muchos factores—; y la cooperación se analiza como principio fundamental de buena parte de las instituciones sociales más exitosas.

En el esquema de Kropotkin, el apoyo mutuo es, de hecho, el cemento que ha hecho posible la sociedad humana desde el paleolítico. «Desde el primer momento —escribe— la historia humana es

1 En lo que sigue, Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Móstoles, Madre Tierra, 1989 [1902], seguramente uno de los más bellos escritos de la teoría socialista.

2 Véase de Reclus, principalmente, los extractos del folleto *Evolución, revolución y anarquismo* [1898], en *Libertad, igualdad, geografía. Ensayos escogidos de Elisée Reclus*, Madrid, Enclave, 2015. En este texto se puede leer este fragmento casi heraclítico: «Todo cambia, todo se mueve en la naturaleza con un movimiento eterno, pero lo mismo puede haber un progreso que un retroceso y, si las evoluciones tienden a un aumento de vida, hay casos en los que la tendencia es hacia la muerte», p. 295.

3 Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo...*

una historia social». Las formas de organización de los cazadores recolectores, la comuna aldeana, las primeras ciudades, los gremios medievales, los sindicatos modernos, la sociedad civil contemporánea, son todas ellas modalidades distintas y singulares de cooperación y apoyo mutuo. Pero la presencia continuada del principio de cooperación en la evolución natural y humana no nos permite deducir una trayectoria lineal. La historia se sucede como un proceso complejo: la continua generación y destrucción de instituciones no necesariamente secunda el incremento del apoyo mutuo. Antes bien, y tal como sentencia Kropotkin sobre su tiempo: «La absorción por el Estado de todas las funciones sociales favoreció fatalmente el desarrollo de individualismo estrecho, desenfrenado. A medida que los deberes del ciudadano hacia el Estado se multiplicaban, los ciudadanos evidentemente se liberaban de los deberes hacia los otros».⁴

Los comunistas anarquistas de principios de siglo destacaron la complejidad del lazo social, la interdependencia de los vínculos que sostienen las sociedades, la imposibilidad de algo así como un proyecto socialista sobre la base de la individualización del trabajo. En la teoría y en la práctica combatieron la «utopía jacobina» de los «colectivistas». Por desgracia, a su entender, la renuncia a organizar la sociedad desde abajo se compensa por medio de la imposición de un Estado tutor, el Estado autoritario.

El proyecto político de los anarcocomunistas consistía en promover toda clase de instituciones populares con el fin de sustituir al Estado por una federación libre de comunas, municipalidades, sindicatos y organizaciones urbanas. Según la célebre fórmula del ruso en *La conquista del pan*, la base de la sociedad comunista es el «libre acuerdo»: «Miles de agrupaciones humanas que se constituyen libremente sin ninguna intervención de la ley, y que logran realizar cosas infinitamente superiores a las que se realizan bajo tutela gubernamental».⁵ Todavía a principios del siglo XX, Kropotkin calculaba que, de los 350 millones de europeos, dos tercios dependían en algún aspecto fundamental de una institución popular, ya fuera la comuna rural y sus pervivencias —evidentes para un ruso— o las modernas asociaciones de apoyo mutuo, como los sindicatos obreros.

La utopía anarcocomunista parecía tener pues un cierto anclaje en las sociedades de su tiempo. Y sin embargo nada podía resultar más contrario a la mirada moderna, que una y otra vez condenó a los anarquistas bien como terroristas, bien como milenaristas alucinados. No poco del éxito de esta condena intelectual se debió al avance de su competidor más respetable: el pensamiento socialista de inspiración marxista. Para la mayor parte de los herederos de Marx, las pretensiones del comunismo anarquista debían pasar al museo de la historia «junto a la rueca y el hacha de bronce».⁶ Pero el enemigo de los anarcocomunistas no era el marxismo *per se*. Era la matriz que este compartía con el pensamiento moderno —la matriz progresista— y que había lanzado esta condena sobre las instituciones populares y los proyectos políticos asociados a ellas.

El «proyecto moderno», si tal término sirve para comprender el núcleo más íntimo de nuestra historia, ha desprendido una radical y continua hostilidad hacia lo comunal-comunitario. Desde la Ilustración escocesa, la ciencia económica ha considerado las viejas formas de gestión comunal de la tierra como causa de desaprovechamiento y despilfarro. Las formas comunales de propiedad y explotación de los recursos fueron marcadas, sin excepción, con la lacra de la ineficiencia y la irracionalidad. A lo largo de los siglos XVIII y XIX, y siempre con su aval intelectual, la propiedad común cayó, como la propiedad eclesiástica, en la categoría de «manos muertas»: un arcaísmo

4 *Ibíd.*, pp. 226-227

5 Piotr Kropotkin, *La conquista del pan*, Madrid, La Malatesta, 2008 [1898], p. 129. Seguramente este sea el texto socialista más leído en la Francia y España de principios de siglo.

6 Conviene, no obstante, considerar las dubitaciones de Marx: las cartas a Vera Zasúlich sobre la posibilidad del «salto» al comunismo a partir del *mir*, la institución comunal rusa; también su cuaderno de 1880-1882: *Los apuntes etnológicos*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias / Siglo XXI, 1999.

condenado a carbonizarse en el altar de la propiedad privada. Allá donde pudo, el pensamiento económico liberal justificó la destrucción de estas instituciones con el juicio inapelable de su ineficacia económica. Esta es la parte mayor de la historia de la desposesión asociada a la acumulación primitiva.

En materia política, y salvo excepciones, de las que quizás la más ilustre sea Tocqueville,⁷ el liberalismo combatió también las viejas instituciones comunitarias como un ámbito interpuesto entre el individuo y el Estado, esto es, como formas de restricción de la libertad individual. Las viejas comunidades, con sus tradiciones y compromisos consuetudinarios, debían desaparecer al mismo tiempo que el procomún agrario y forestal. Su lugar debía ser ocupado por el ciudadano, responsable de su propiedad, libre de ataduras comunitarias, plenamente consciente de su propio interés.

Pero de una forma más perversa que la economía o el pensamiento político, la sociología fue entre las nuevas «ciencias sociales» la más ferozmente militante del nuevo credo anti-comunal, y seguramente el reaseguro ideológico más eficaz en su condena a la irracionalidad premoderna. Casi en los mismos años que los anarcocomunistas escriben sobre el «apoyo mutuo», los primeros sociólogos elaboran la racionalización moderna —racional es aquí sinónimo de necesario— de la decadencia de las formas comunales. Merece la pena contrastar ambas propuestas.

La sociología nace como disciplina académica en el periodo triunfante del positivismo; surge inspirada en una idea de ciencia que tiene sus modelos en la física y en la biología. Su proyecto inicial es indudablemente un proyecto de progreso, de racionalización del movimiento moderno, en una época en la que las formas de vida campesina y comunal eran irremediabilmente dejadas a la espalda, al tiempo que se imponía una nueva forma de vínculo y organización social. La sociología surge, por tanto, cuando las perturbaciones de este pasaje son más violentas, y cuando las formas de resistencia e incluso de una alternativa (el socialismo) se hacen más evidentes.

Es bien conocida la argumentación del gran padre de la disciplina, Émile Durkheim. El francés establece una clara cesura entre los modos del vínculo social organizados en torno a lo que llama «solidaridad mecánica», que por abreviar corresponde con la vida comunitaria, y aquellos modernos que a raíz de una división compleja del trabajo desarrollan formas de «solidaridad orgánica». En su visión, la división del trabajo (la especialización) empuja hacia una organización funcional de la sociedad. El vínculo social se vuelve así igualmente «abstracto» y funcional. Ya no está basado en el compromiso y la costumbre como en la propia objetividad de una articulación social cada vez más compleja. Este desarrollo producía, sin duda, fenómenos anómalos, distorsiones, como la lucha de clases o lo que llamaba anomia —cuyo caso límite era el suicidio—, pero se trataba de pequeños obstáculos en una trayectoria que se consideraba imparable y positiva.⁸

Seguramente más interesante, al menos si se quieren percibir algunos matices en la conciencia social de este pasaje, y también en su reflejo en la joven disciplina de la sociología, es la obra del alemán Ferdinand Tönnies. Hay en Tönnies, como en general en la alta cultura alemana, una mayor simpatía por este tipo de instituciones comunales, que en su caso se justifica además por su

7 Conviene leer a Tocqueville y su análisis del Antiguo Régimen. Su prevención respecto a la centralización administrativa, heredera del absolutismo y, al fin y al cabo, resultado principal de la Revolución francesa, contrasta con el valor que otorga a las fuentes de la libertad antigua, y que sitúa precisamente en las instituciones de las ciudades y regiones, en las viejas formas de autogobierno. Este interés es compartido por figuras y filosofías inesperadas como el federalismo del protoanarquista J. Proudhon. Véase Alexis Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Istmo, 2004 [1856].

8 Este es realmente el argumento de la gran obra de Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982 [1893].

adscripción al pensamiento socialista. Su célebre trabajo *Comunidad y asociación*, subtítulo *El comunismo y el socialismo como forma de vida social*,⁹ es por eso más rico a la hora de descubrir las contradicciones de la conciencia social moderna.

El punto de anclaje de su pensamiento está en el contraste entre comunidad y asociación, o en su propia lengua entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. La comunidad está fundada en un sentimiento recíproco de pertenencia y compromiso. Este viene reforzado por alguna forma de posesión —normalmente la tierra—. En la asociación, en cambio, los individuos «permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación».¹⁰ El cemento de la asociación es el intercambio vuelto universal: la asociación es propiamente la sociedad capitalista. Sus máximas son el trabajo para uno mismo y la libertad de elección; sus bases, el crédito y el comercio; sus amos, los capitalistas.

Según Tönnies, a la comunidad y a la asociación le corresponden dos formas de «voluntad», dos mentalidades y dos hábitos de acción. La de la comunidad es la *Wisenville*, o voluntad natural, voluntad esencial. Su poder reside en las costumbres, en las inercias de la práctica. La memoria es la forma fundamental de la voluntad natural. La voluntad dominante en la asociación es la *Kürville*, que se podría traducir como voluntad instrumental o voluntad arbitraria, y que viene a coincidir también con la racionalidad instrumental de Weber. La voluntad arbitraria está orientada hacia el objeto, hacia el futuro. Supone una voluntad (razón) plenamente desarrollada. Implica libertad de conducta, un ego plenamente desarrollado. Tönnies escribe al respecto de la *Kürville*: «El deseo es casi idéntico al deseo del dinero».

A ambas formas del vínculo social corresponden dos formas de propiedad y dos formas de derecho. En la comunidad hay posesión —principalmente comunal— de tierras y bienes y el derecho es sobre todo comunitario-familiar, consuetudinario. En la asociación, la propiedad privada es predominante y la forma del derecho es mercantil, contractual. Tönnies continúa con las diferencias: la fe y la religión son las formas de la voluntad en la comunidad, la opinión pública lo es en la asociación; en la comunidad el vínculo es sobre todo afectivo, en la asociación el vínculo es instrumental y racional, etc.

En Tönnies encontramos, por tanto, el mismo prejuicio que atraviesa toda la modernidad. La comunidad aparece como una pervivencia, un arcaísmo. Su esquema sigue el patrón evolucionista-determinista: arranca de un comunismo primitivo familiar que luego deriva en un incipiente «individualismo» y que finalmente acaba en el individualismo independiente, universal y urbano. De la comunidad rural o de pequeña ciudad se desarrolla un régimen de asociación urbano, nacional y progresivamente internacional, «de vida cosmopolita». La comunidad apenas permanece en un estado de inmadurez y de infancia. De forma significativa, Tönnies escribe que la voluntad esencial es propia de los niños y de las mujeres, mientras que la arbitraria de los hombres y de los viejos. Se deduce así que la comunidad es incapaz de articularse políticamente, esto es, de articularse de forma consciente. Su gobierno es el de la costumbre. La política, y por ende la decisión y proyección al futuro, son únicamente propias de la asociación patriarcal: la reunión (asamblea) de individuos y de voluntades racionales.

El mérito de Tönnies reside, de todos modos, en reconocer algo que no estaba inscrito en el pensamiento liberal progresista. La evolución hacia la asociación —el proceso de modernización social— resulta siempre incompleto. En la lucha de su tiempo, el sociólogo observa un conflicto de

9 Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como forma de vida social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 [1887, 2º ed. 1911].

10 *Ibidem*, p. 135.

tendencias que considera el verdadero motor del movimiento moderno. A la vez que se impone la sociedad mercantil se observa el crecimiento de una fuerza contraria, que crece sobre el sustrato de la asociación. Así, por ejemplo, considera las cooperativas como una creación comunitaria sobre la base de una forma asociativa (la empresa, la compañía por acciones). A esta tendencia le da el nombre de *movimiento antípoda*. De esta forma, aun cuando ni siquiera por su proximidad al sindicalismo se pueda deducir un programa político basado en la comunidad, tal y como de alguna manera se sugería en el subtítulo de su obra principal (*El comunismo y el socialismo como forma de vida social*), Tönnies fue al menos capaz de reconocer el vínculo contradictorio —moderno y a la vez arcaico— entre socialismo y comunidad. El movimiento obrero era sin duda el gran *movimiento antípoda* de la época. Y fue seguramente este tipo de interpretación lo que hizo a Tönnies tan influyente en el sindicalismo inglés.¹¹

Al considerar el nacimiento de la «ciencia de lo social», la modernidad se descubre una vez más como un proyecto concomitante a un modo determinado de conocimiento, un proyecto fundado en una declaración de guerra encubierta: aquella contra las instituciones populares. La modernidad se puede comprender así como un vasto esfuerzo de erradicación popular —«civilizadorio» en palabras de Norbert Elias— que discurre en paralelo a la lucha progresiva de sustitución de la comunidad por el Estado como forma sustancial del vínculo político.

Y sin embargo en las sociedades divididas, en las sociedades de clases, la figura de la institución popular debe reconocerse como el medio principal de organización de los pobres, de los desposeídos, de los excluidos políticos. Son estas instituciones populares —su rastro y su herencia— las que trastocaron la política moderna hasta convertirla en política democrática, y más allá en política revolucionaria. De hecho, el movimiento obrero solo se puede considerar a partir de una enorme constelación de instituciones populares: cooperativas de consumo y producción, asociaciones culturales, espacios de socialidad, fiestas y celebraciones; una amplia constelación de prácticas de apoyo mutuo (en fábricas y barrios) que sirvieron de base a la organización obrera. El sindicato, antes de convertirse en «política», antes de adquirir la organización sólida y formal de un conjunto de cuerpos separados (afiliados, funcionarios, jefes) surgió como comunidad de lucha, una institución todavía no separada del trabajo colectivo dirigido a una mejora común, de una energía afirmativa que se reproducía como capacidad de conquista colectiva.

Bajo esta luz, la historia social del movimiento obrero nos impulsa al reencuentro con las raíces de la institucionalidad popular, muchas veces desencajada de los moldes teóricos de los intelectuales del socialismo. En esta historia surge una clase que se dice en plural (según oficios, tradiciones, territorios) y que solo se unifica en la lucha. La clase prende a partir de una institucionalidad y cultura populares, que arrancan donde pueden —muchas veces de las viejas tradiciones comunales—, al tiempo que rara vez responden al esquema de la «conciencia». La política, la economía y la moral se desenvuelven como los hilos entrelazados de una madeja, un espacio denso y no escindido: algo que apenas entendemos con conceptos como el de «economía moral», que propuso Thompson, frente al de economía política de los economistas burgueses.¹² En definitiva, la clase obrera fue, desde el principio, densa y abigarrada.

Pero a pesar de esta relación entre clase y comunidad, el socialismo rara vez —quizás solo cuando era el socialismo de los propios obreros— tomó la institucionalidad popular como fuente concreta

11 Por lo demás, Tönnies es congruente con la línea política de la socialdemocracia y del pensamiento de Lasalle. El Estado es una asociación: existe para la protección de la libertad y la propiedad de los sujetos. Su fuente es lo que da validez a los contratos. El Estado es, por tanto, una institución capitalista (permanece así mientras se «declare idéntico a la sociedad»), pero una institución susceptible de otra cosa si la clase obrera se apodera de ella. Véase especialmente la última parte de *Comunidad y asociación...* op. cit.

12 E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.

de su horizonte de emancipación. La característica más destacable del socialismo intelectual, y su sorprendente continuidad desde los utópicos hasta el leninismo, responde al hecho de que este tipo de instituciones apenas aparecen como medios o instrumentos, todo lo más, prefiguraciones imperfectas de una «idea de socialismo» que nunca requiere de un registro material concreto. En ninguna de sus versiones el horizonte socialista o comunista se expresó más allá de fórmulas abstractas. Valgan aquí las comunidades ideales como los falansterios —imaginaciones armónicas de las relaciones industriales— o la imagen más metódica del socialismo de la Segunda Internacional, que heredó toda la socialdemocracia y que acabó por configurarse como socialismo de Estado: el gran Estado nacional elevado a rango de único heredero legítimo del proyecto de emancipación en la era de la gran industria. Incluso las imágenes más líricas del comunismo, como aquella de la comunidad universal en Marx, apenas rebajaron el nivel de abstracción. El socialismo intelectual no construyó evocaciones en las que se pudieran reconocer los rastros de las instituciones populares todavía disponibles en cada época.

La excepción, la única en el cambio del siglo XIX al XX,¹³ provino de los anarco-comunistas, especialmente de Kropotkin y su poderosa imagen del apoyo mutuo que se proyectaba sobre el conjunto de la historia humana como el principio axiomático de las instituciones populares. Como hemos visto, para los anarcocomunistas decir comunismo era afirmar la comunidad; y la comunidad era la plétora de instituciones populares, de alianzas y empresas colectivas fundadas en el libre acuerdo.¹⁴ Su claridad y eficacia residió en expresar en un horizonte racional algo que los obreros y campesinos ya conocían y hacían en sus asociaciones y sindicatos. Por eso el nuevo socialismo y las energías absorbentes de la política de Estado tendieron a empujar estas visiones, como se desplaza a un competidor, al anacronismo de una historia condenada en una era de progreso apenas interrumpido.

¿Puede entonces en los tiempos de la fragmentación social, de las comunidades frágiles —por intereses o por afición—, servirnos todavía de algo hablar de instituciones populares? Nos sirve en la medida en que estas todavía persisten y son la forma básica de cualquier proceso de autodeterminación, de construcción de un sujeto en lucha. «Instituciones populares» son las organizaciones de defensa comunitaria que blandieron la consigna boliviana de «tierra y autogobierno»; al igual que las formas de «autonomía social» con la que los zapatistas resumían el derecho al autogobierno sobre sus tierras. También son instituciones populares las cristalizaciones de movimiento sustraídas parcialmente al poder de Estado y a las formas de la empresa capitalista. Incluso en el Occidente completamente colonizado por la cultura mercantil y la estatalización de casi toda forma de vida, la institución popular perdura como constitución comunitaria en casi cualquier forma asociativa que pretenda durar y que además extienda sus áreas de intervención sobre los recursos —materiales e inmateriales— que soportan la vida de esa comunidad.¹⁵

La «izquierda» está particularmente mal dotada para comprender la valencia política de lo que llamamos «institución popular». La «izquierda», al igual que la mayor parte del pensamiento crítico, apenas escapa a la matriz moderna. En sus formas más acabadas, la institución popular se caracteriza por la ausencia de una separación entre lo político y lo económico. La esfera política no se comprende como la «esfera de la libertad», al tiempo que la económica tampoco remite al reino

13 Sin duda hay más, los proyectos cooperativos inspirados en las ideas de Robert Owen fueron para la generación anterior, apenas un desarrollo de las experiencias cooperativas que ya se estaban desarrollando. En los años setenta la «actualidad del comunismo» tomó el propio desarrollo de formas de vida y de relación, que exploraba la contracultura, como la imagen actual de la sociedad emancipada.

14 Véase de nuevo, Kropotkin, *El apoyo mutuo...*

15 En los movimientos urbanos del sur de Europa este tipo de consolidación «institucional» viene principalmente de la mano de los centros sociales, que en su forma canónica son espacios okupados y gestionados asambleariamente; en ocasiones con una decidida vocación de apertura como espacios de autorganización social en un sentido amplio.

de la necesidad. La institución popular no encaja, por tanto, en las categorías liberal-democráticas. En lo «popular» no resulta posible la escisión de una esfera económica de otra política. La primera no está autonomizada de la segunda.¹⁶ Lo político está comprendido en lo económico, y a un tiempo en una norma o ética colectiva. No hay separación. Los recursos tomados y administrados en común constituyen la propia sustancia y materia de la decisión política. La política —como deliberación y contraste de opiniones— está completamente integrada en la materialidad de la institución.

La ciencia económica ha tardado más de doscientos años en entender algo de la dimensión económica de lo común-popular. Solo recientemente, y a partir de los trabajos de Elinor Ostrom sobre el gobierno y las instituciones de los llamados recursos de uso común,¹⁷ esta disciplina ha empezado a comprender la capacidad de autorganización de la «especie». La sorpresa ante esta tardía aparición de las instituciones de autogobierno (los comunes) en la «ciencia económica» —diferenciadas de las dos grandes formas de organización sobre las que ha pivotado la modernidad: el mercado y el Estado— es todavía mayor si se considera que lo común-comunal constituye el marco principal de organización de las sociedades humanas, consideradas en su larga duración. El reconocimiento de las instituciones de autogobierno sobre los recursos comunes modifica por completo la paleta de opciones económicas y el debate político sobre las mismas. Destruye, en pocas palabras, la oposición entre mercado y Estado, capitalismo y socialismo, para situar la discusión en relación con la comunidad, la autogestión y las instituciones de autogobierno.

De forma parecida a lo que ocurre en la ciencia económica, al considerar la «institución popular» bajo las categorías políticas de la modernidad, la institución popular resulta anómala. Las instituciones populares no se definen por su mayor o menor condición democrática, sino porque en ellas lo que normalmente llamamos democracia —la representación, un ámbito deliberativo descarnado de la decisión directa, la formación de lo universal en el Estado— no tiene lugar. La institución popular es una afirmación concreta, que tiene su fuerza en su particularidad, no en un principio presuntamente universal. Las instituciones populares no tienen cabida sino engarzadas y confundidas en comunidades populares concretas. Su razón reside en la vida colectiva, en la gestión cooperativa de un recurso considerado común. En estas, el ámbito político no está separado de la necesidad. El recurso determina la propia existencia de la institución definida como empresa conjunta. Por eso, al menos históricamente, las instituciones populares se confunden en lo prepolítico. Tienden a ser consideradas bajo el prisma de las comunidades arcaicas y en descomposición, en las que lo político —como deliberación y decisión— aparece engullido en un conjunto de normas consuetudinarias.

También por eso, la institución popular se define en un terreno radicalmente distinto al de la democracia liberal y a las formas de administración de lo «común» por el Estado. La dupla mercancía / Estado, mercado / público ha empujado las instituciones populares a una eterna relegación al pasado premoderno. La formación del Estado moderno, en tanto monopolio de lo político, condena las instituciones populares al exilio —fuera del terreno de lo político— o tiende a convertirlas en prolongaciones de su propia administración. Pero la persistencia de lo común-

16 Se trata de la concepción tripartita de Arendt entre política, trabajo y labor, teorizada en su obra mayor, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2001. Esta misma triada conceptual, pero reducida a la oposición política / economía, o libertad / necesidad, es puesta en juego en su ensayo *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Con un enfoque histórico ciertamente dudoso, que explica la Revolución americana como revolución política y la francesa como revolución igualitaria (la desigualdad social imprime ese urgencia de la «necesidad»), repite el típico argumento que hace descender la aspiración de igualdad al gobierno de la necesidad, cuando no del terror.

17 Merece la pena considerar principalmente E. Ostrom, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, FCE, 2008; y *Comprender la diversidad institucional*, Oviedo, KRK, 2013. También en referencia a las economías digitales la edición de H. Carlotte y E. Ostrom, *Los bienes comunes del conocimiento*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

comunitario se debe curiosamente a su propia eficacia en terrenos donde el mercado y el Estado fallan de forma repetida.

Esta oposición entre Estado y comunidad es pareja a la de universalidad / particularidad, o en términos políticos a la de soberanía / contrapoder. No en vano, la guerra del Estado contra «lo popular», contra la comunidad, se ha declarado bajo el pretexto de la «particularidad» de lo comunal popular. La institución popular se presenta como límite y obstáculo a la universalidad estatal. El Estado empuja así lo comunal bien a la marginalidad impolítica, bien a la resistencia. El ocultamiento del carácter político de lo común está implícito en la consolidación del Estado moderno. La resistencia a este proceso constituye, a su vez, la base del anarquismo espontáneo y popular, opuesto al Estado, y también a las formas de democracia «ciudadana» (liberal-representativa) que solo tras un siglo y medio de enfrentamientos lograron asimilar y pulverizar las viejas formas de autonomía popular. La liquidación de la comunidad, nunca completa, requiere por tanto de la expansión del Estado, hasta el punto de que el Estado fagocita a la comunidad: la destrucción de la segunda es la condición de expansión del primero. Paradójicamente la comunidad —ya sea su vacío o en calidad de amenaza y alternativa— ha terminado por constituirse en el motor inmanente del proceso de estatización.

Se puede concluir, por el momento, que la «política de parte» perdura a través de la fundación de instituciones populares, enfrentadas o al menos sustraídas parcialmente a la dupla mercancía / Estado. En la medida que los sujetos populares adquieren consistencia institucional, sus demandas, y sobre todo sus propias instituciones, son irremisiblemente acusadas de particularismo, de «egoísmo de parte». Los monopolios del Estado rechistan, de este modo, contra lo que consideran una amenaza. Pero no se puede negar que la institución popular es siempre una forma particular. Su modo de extensión —la forma en la que genera «solidaridad material»— tiene poco que ver con el deseo de ocupar el Estado, de generar una nueva forma universal común. Su eficacia se basa en el ejemplo. Su método reside en la reproducción asimétrica de nuevos procesos de autodeterminación, siempre particulares y siempre sujetos a un contexto singular. La propuesta «universal» de lo «comunitario popular» es por eso del todo concreta y, a la vez, múltiple. Lo común no corresponde con ninguna forma de monopolio de lo político, de centralización del poder, sino con su descentramiento radical en una infinidad de formas diversas. La política de parte es, por eso, la política de los contrapoderes.