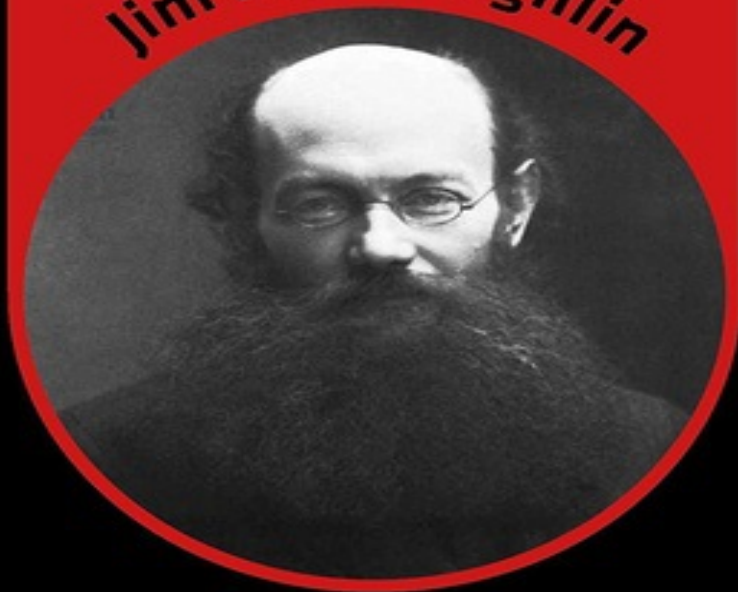


Jim Mac Laughlin



KRO POT KIN

Y LA TRADICIÓN
INTELLECTUAL ANARQUISTA

Ariel

Índice

Portada

Sinopsis

Dedicatoria

1. El anarquismo antes de Kropotkin

2. Kropotkin: La educación de un anarquista

3. Kropotkin y la legitimación del anarquismo

4. El «anarquismo científico» y la teoría de la evolución...

5. El anarquismo de Kropotkin y la imaginación geográfica...

Epílogo

Notas

Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre
una
nueva forma de disfrutar de la lectura

**¡Regístrate y accede a contenidos
exclusivos!**

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora

Descubre

Comparte

SINOPSIS

Esta obra es la perfecta introducción al pensamiento de Kropotkin, uno de los pocos teóricos y activistas anarquistas cuyas ideas han sobrevivido al cambio de siglo. Jim Mac Laughlin resume, sin aridez académica, los conceptos básicos del libertario, situándolos en su contexto histórico y apuntando a su posible vigencia, y pertinencia, en la actualidad. Además de la clara exposición de su ideología, el autor da precisas pinceladas biográficas de Kropotkin, cuya vida, por sí sola, daría para una aventura épica: el noble, militar, rico, explorador de Siberia, rebelde, revolucionario y exiliado, en el entorno social y de clase del zarismo y de la Europa de entre siglos. Un recorrido que va desde las raíces del anarquismo como ideología, salpimentado con sus aportaciones críticas al nacionalismo de Estado y su convencida defensa del apoyo mutuo como alternativa política.

Un libro que ofrece la esperanza de que, gracias a pensadores como Kropotkin, la utopía razonable y razonada no ha muerto todavía.

En memoria de mis padres,
Patrick Joseph Mc Laughlin (1906-1986) y
Ellen Teresa Mc Callion (1913-2006)

El anarquismo antes de Kropotkin

Las raíces históricas del anarquismo

Anarquía es una palabra compuesta que procede del griego. El prefijo an-, que significa «ausencia de», cuando se antepone a *archos*, que denota «gobernante» o «autoridad», nos da *anarquía*, un término que originariamente significaba «contrario a la autoridad».¹ En la Grecia clásica el término también se utilizaba de manera generalizada para aquellos que vivían «sin gobierno». Como tal, se refería a la gente que vivía en comunidades acéfalas, «sin un líder», en especial a aquellos que no eran gobernados por jefes militares o no estaban bajo su control. Aunque muchas de estas sociedades «anárquicas» tempranas carecían de hecho de Estado, raramente carecían por entero de líderes. Sin embargo, éstos no disponían de medios coercitivos para imponer su autoridad y a menudo estaban obligados a utilizar una combinación de habilidad, suerte y persuasión para mantener su influencia y ejercer el poder. Las comunidades acéfalas como éstas se caracterizaban también por formas muy rudimentarias de diferenciación de funciones y sólo podían sostener un mínimo de especialización económica.² En zonas no sometidas a la influencia romana, las pequeñas comunidades y las fraternidades de individuos libres quedaban en gran medida fuera del control del Estado. Kropotkin afirmaría que el espíritu «bárbaro» de sociedades como éstas perduraría entre pueblos escandinavos, sajones, celtas y eslavos. Durante los siete u ocho siglos posteriores a la caída de Roma, ese espíritu habría movido a hombres y mujeres a buscar la satisfacción de sus necesidades mediante la iniciativa individual, y, avanzada la Edad Media, mediante el acuerdo libre entre cofradías de trabajadores y gremios

artesanos.³ Con el tiempo, los partidarios de la autoridad del Estado aplicaron una versión peyorativa del término *anarquía* a las comunidades primordiales y, más adelante, en los siglos XVIII y XIX, a las sociedades precoloniales y a los elementos díscolos que pervivían en el interior de sociedades estatales por lo demás «ordenadas». Todos los anteriores eran considerados «anárquicos» precisamente porque quedaban fuera del alcance de la autoridad del Estado, o estaban sólo tenuemente vinculados a sociedades con Estado en las que regía el imperio de la ley. Sin embargo, poco a poco, el término también se usó con tono despectivo para describir a quienes suponían una amenaza para la autoridad de la Iglesia y el Estado.

En los siglos XVI y XVII existía la suposición generalizada de que los habitantes rurales del mundo precolonial vivían vidas anárquicas. Esa asunción era debida a que en grandes extensiones de África, Latinoamérica, la India y buena parte del mundo islámico hasta hacía relativamente poco tiempo, las ciudades eran consideradas cunas de la opulencia y el refinamiento. Los elementos «díscolos» quedaban excluidos —o se les concedía un acceso limitado o temporal— de esos centros de vida «refinada». En las primeras ciudades coloniales, los ciudadanos privilegiados y los que ostentaban la autoridad se unían para construir sus propias versiones de la cultura cívica. También se esforzaban por restringir la presencia de cuantos elementos anárquicos pudieran irrumpir entre ellos. Incluso en fechas tan tardías como el siglo XVIII, se seguía repitiendo que la anarquía acechaba al otro lado de los muros de la ciudad. Cuanto más se alejara uno de ella, más bárbara, caótica y *anárquica* se volvía la vida. De hecho, durante siglos, el límite entre la ciudad y el campo fue sistemáticamente sometido a vigilancia para impedir que las ciudades crecieran tanto que sus habitantes se volvieran literalmente incontrolables.⁴ Los gobernantes de esas ciudades procedían habitualmente del *demos*, como en el caso de la Grecia clásica, o de las elites cultas privilegiadas, como en la India, la Latinoamérica y el África coloniales. Todavía en el siglo XIX, las «leyes de ocupación o intrusión» en la India definían a aquellos que tenían derecho a vivir en la ciudad. Ahí las leyes estaban pensadas para controlar manifestaciones de la vida urbana tan supuestamente «anárquicas» como el comercio callejero, la vagancia y el aumento del chabolismo, todos los cuales eran considerados máculas

ominosas en la superficie de una urbanidad ordenada. De manera similar, durante los primeros años de la China maoísta, las puertas de las mayores ciudades del país sólo se abrieron temporalmente para acomodar a las ingentes cantidades de refugiados, ex soldados y campesinos desplazados por la guerra. Fueron cerradas de nuevo en la década de 1950 para interrumpir el flujo de campesinos empobrecidos que buscaban una nueva vida en los centros urbanos de la China posrevolucionaria. En la China maoísta, como en las dictaduras militares de América Latina, se mantenía a los campesinos en las zonas rurales, tanto porque se les exigía que trabajaran allí como porque resultaban más fáciles de controlar en el campo de lo que lo hubieran sido en las ciudades. Y así, por ejemplo, en el África Occidental francesa hasta la década de 1950, las autoridades regulaban el movimiento de los pobres rurales a las ciudades y mandaban a los refugiados procedentes del campo a las sórdidas periferias de Argel, Dakar, Brazzaville y Abiyán.⁵ En todos esos casos, que también se dieron, como es bien sabido, en la Rusia zarista del siglo XIX y en la Unión Soviética del XX, quienes vivían fuera de la urbe eran tenidos por ciudadanos de segunda. Y en cuanto «gente sin historia», también se la consideraba «gente prescindible».⁶ Para quienes tenían el poder, se trataba de personas que simplemente estaban atrapadas en un ciclo interminable de penurias. Sus vidas carecían literalmente de dirección, y su historia, a diferencia de la de quienes ocupaban las escalas sociales superiores, no parecía conducir a ninguna parte. Por tanto, se creía que no tenían sitio en los paisajes asentados y ordenados de los pueblos «civilizados». Así, en el mundo colonial del siglo XIX, la migración a la ciudad tendía a ser desalentada porque se pensaba que la expansión urbana sin trabas podría contribuir a la destrucción física, e incluso *moral*, de la civilización urbana.

Si los anarquistas asocian el anarquismo con una amplia gama de doctrinas que reprueban las instituciones de gobierno como innecesarias y perjudiciales para el desarrollo económico y social, sus enemigos han equiparado la anarquía con el caos social y el desorden violento. Esta descalificación del anarquismo, así como la categorización de los anarquistas como descerebrados instigadores del caos social, ha tenido una larga historia en Europa Occidental. Mucho antes de la defensa que hizo Piotr Kropotkin

del «anarquismo científico» hacia finales del siglo XIX, quienes se oponían a la autoridad eran despectivamente descritos como «anarquistas». En los siglos XVI y XVII, figuras de renombre empezaron a aplicar el término a los oponentes a la autoridad eclesiástica. A medida que el centro de la disidencia política fue pasando de la Iglesia a la monarquía, y, más adelante, a las instituciones del Estado moderno, los anarquistas fueron metidos indiscriminadamente en el mismo saco que todos aquellos que pretendían enfrentarse a los abusos de la autoridad eclesiástica y estatal. Entre éstos se contaban quienes, a diferencia de los «anarquistas genuinos», buscaban la reforma más que la abolición de las instituciones mediante las que se vehiculaba la autoridad de la Iglesia y el Estado. Cada vez que los anarquistas pretendían distinguirse de otros críticos de los regímenes autoritarios, se les pedía que adoptaran una postura intelectual que los distinguiera de sus cofrades radicales. Al hacerlo, comenzaron a reescribir la historia para cuestionar algunas de las creencias más preciadas del orden social del que ellos querían liberar a la sociedad. Pusieron en la picota los «principios que cimentaban» la autoridad política y reprobaron los sistemas de creencias fundacionales de los regímenes políticos. Esas creencias, argumentaron, ensalzaban las virtudes del gobierno y el orden social a la par que, maliciosamente, asociaban la carencia de Estado con la agitación social violenta y el caos político. Si la descripción más precisa de la praxis anarquista afirma que consiste en una oposición por principios al gobierno y un rechazo de toda forma de autoridad, la teoría anarquista siempre ha implicado un cuestionamiento intelectual sistemático de la autoridad y de la propia organización territorial del Estado. Por eso los anarquistas pretendían socavar la autoridad del Estado, atacaban los principios fundacionales del gobierno autoritario y criticaban al *establishment* político e intelectual por ocultar sus objetivos estatistas bajo la apariencia de la racionalidad objetiva. Su mayor logro ha sido la defensa intelectual del estado de carencia de Estado. A lo largo de su prolongada historia de luchas antiautoritarias, los anarquistas siempre han conseguido articular un «vocabulario del deseo».⁷ Eso ha permitido mantener viva la posibilidad de pensar una sociedad sin Estado a lo largo de siglos de formación de éste, de construcción nacional y de expansión imperial. A partir del siglo XVII, los anarquistas argumentarían

que la cooperación y la iniciativa individual, más que la lucha competitiva y la represión del individualismo, tendrían que ser los principios rectores del progreso social. También insistieron en que las comunidades gobernadas por sí mismas y autónomas eran las únicas alternativas racionales a la burocratización del Estado y a la centralización de la autoridad en las sociedades tanto precapitalistas como capitalistas. Lejos de ser un sueño utópico, repitieron que la sociedad anarquista del futuro se basaba en el presente y se apoyaba en prácticas ya existentes de apoyo mutuo y toma de decisiones descentralizada. De ese modo, los anarquistas «prácticos» contrarrestaron el utopismo del anarquismo filosófico, a la par que también criticaban el egocentrismo del anarquismo individualista.⁸ También cuestionaron el pesimismo absoluto de los pragmatistas burgueses que han tendido a reducir el anarquismo a una mera ilusión y a caricaturizar a sus seguidores como individuos con pocas luces ni más objetivo que la destrucción deliberada de la sociedad organizada. Como vehículo del pensamiento antitético, el anarquismo práctico también se ha distinguido ideológicamente del anarquismo «individualista» de aquellos cuyo rechazo a la autoridad estaba motivado por la búsqueda de la libertad artística. Para los «anarquistas sociales» o prácticos, el anarquismo siempre fue un medio para un fin, que en principio debería ser tan desconocido como indefinido. El dilema al que se enfrentaban todos los anarquistas era cómo imaginar una alternativa federalizada al Estado capitalista sin caer en la trampa de constructos prescriptivos que corrían el riesgo de imponer nuevas restricciones al progreso social y económico.⁹ En cuanto realistas políticos, sin duda los anarquistas han sido conscientes de los muchos ejemplos históricos que mostraban lo fácilmente que los ideales podían quedar comprometidos o verse «canonizados» en un conjunto rígido de creencias dogmáticas sobre la relación entre el individuo y el Estado. La experiencia les ha enseñado con frecuencia a mantenerse alerta frente a los peligros del pensamiento utópico y al anquilosamiento de la protesta política en «distopías represivas». Manteniendo vivo el proyecto anarquista cuando proponían cambios a las sociedades existentes, recordaban a sus seguidores

que la alternativa anarquista al Estado capitalista se encontraba bien arraigada en la esfera de lo posible. La sociedad sin Estado del futuro, argumentaban, estaba, literalmente, incardinada en el orden actual de la sociedad.

No es una de las pocas, ni de las menores, paradojas en cualquier análisis histórico del anarquismo la que radica en el hecho de que el término se originara en Grecia, el lugar de nacimiento de la democracia, donde ciudades-Estado de tamaño medio experimentaron un limitado grado de «gobierno ciudadano» unos quinientos años antes del inicio de la era cristiana. Del siglo V al III a.C., la democracia clásica proporcionó a un relativamente exiguo número de ciudadanos privilegiados voz en la toma de decisiones. Sin embargo, los más autoritarios de los filósofos griegos enseñaron que la civilización requería la protección del Estado. Esos hombres consideraban la democracia una forma inestable de gobierno porque podía derivar con facilidad en la anarquía, en el sentido peyorativo del término. Es más, Aristóteles consideraba a aquellos que residían fuera de los límites del Estado unas bestias peligrosas y sin ley. Como Platón, creía que las sociedades estatales jerárquicas y obedientes de la ley requerían protección frente al caos social y la amenaza de la barbarie, que, argumentaba, estaba siempre al acecho fuera de los límites estatales.

No todos los filósofos griegos defendían el Estado ni adoptaron una postura autoritaria en cuanto al orden social. A decir verdad, la antigua democracia ateniense se sostenía en el concepto mismo de *autarkia*, que alentaba la autonomía individual y el sentido del deber cívico y defendía los valores de la responsabilidad social. De manera similar, los estoicos defendían la cooperación y la autonomía como alternativas al Estado autoritario, lo que llevó a Kropotkin a calificar al filósofo Zenón de Citio (336-264 a.C.) como el «mejor exponente de la filosofía anarquista en la antigua Grecia».¹⁰ No obstante, en las pequeñas y densas ciudades-Estado de la antigua Grecia, el *demos*, es decir, aquellos que tenían derecho a voto, podía agruparse como un colectivo social, más que como individuos, para imponer el orden y determinar los rasgos políticos de sus ciudades. Sus reuniones masivas de ciudadanos se aproximaban mucho a lo que hoy en día consideraríamos una democracia directa. Sin embargo, esa era clásica de la democracia griega se prolongó tan sólo unos doscientos años y, como es

sabido, excluía a las mujeres y a los esclavos del proceso democrático. No obstante, estas tempranas expresiones de la democracia griega resultan interesantes tanto para los estudiosos contemporáneos de la democracia como para los anarquistas. Aunque no coincidan en el alcance de la concesión del derecho al voto, ni en los derechos y responsabilidades de la ciudadanía ni en las funciones del Estado, tanto anarquistas como demócratas sí convienen en que la toma de decisiones colectiva funciona mejor cuando el cuerpo político es pequeño y relativamente homogéneo. De ahí que Kropotkin sugiriera que el «error fatal» de la mayoría de las ciudades, no sólo de la Grecia clásica sino también de la Europa de los siglos XVI y XVII, «fue basar su riqueza en el comercio y la industria con el consiguiente abandono de la agricultura». Este «distanciamiento entre las ciudades y las tierras de cultivo», argumentó, no sólo «las empujó a una política hostil hacia la tierra»; también fue la causa de que las ciudades portuarias en especial se embarcaran en «empresas distantes» que contribuyeron a la guerra colonial y a una expansión urbana descontrolada en la periferia marítima de Europa.¹¹ Todo lo cual, afirmaba, aceleró la desintegración de los sistemas comunitarios autosuficientes, socavó la autonomía local y concentró la riqueza en las manos de las elites del Estado. Eso, a su vez, acentuó las divisiones sociales entre ciudad y campo, y separó a los ricos urbanos de las cantidades cada vez mayores de pobres en las ciudades en crecimiento de la Europa de las primeras fases de la era moderna.

De ese modo, los discursos clásicos sobre la democracia y el anarquismo tenían que ver con la escala y la distribución geográfica del poder, y el grado en que los ciudadanos podían participar en los procesos de toma de decisiones. Algunos analistas políticos han sugerido que la «democracia directa» puede topar con graves dificultades en grupos que superen las 10.000 personas, y que es literalmente imposible en pueblos y ciudades de más de 50.000 habitantes.¹² Aunque los anarquistas han sido etiquetados como utópicos por pedir su «comunidad imposible», podría argüirse que el modelo de democracia de la Grecia clásica es igualmente un sueño utópico en el mundo globalizado con autoridades centralizadas de hoy en día. Además de las cantidades ingentes de personas que viven bajo regímenes autoritarios, entre ellas las inmensas poblaciones de personas desplazadas y los habitantes

de «Estados fallidos», una proporción creciente de la población global vive hoy en día en megalópolis que multiplican por varios dígitos el tamaño de las ciudades-Estado de la antigua Grecia. Al defender esas tempranas manifestaciones de la democracia, Kropotkin mostró que «los hombres vivieron en sociedades sin Estado durante miles de años antes de llegar a conocer el Estado». ¹³ También consideraba que éste era fruto de un desarrollo histórico y reconocía que «Estado» y «gobierno» eran conceptos básicamente diferentes. El poder estatal, afirmaba, era una cuestión «de arriba abajo», del mismo modo que los propios Estados representaban la concentración territorial de las funciones sociales y políticas de la sociedad en manos de unos pocos. Como Weber, creía que el Estado moderno se caracterizaba por una jurisdicción territorial de dimensiones variables, una administración burocrática del poder y la autoridad, y una monopolización de la fuerza legítima por las autoridades. Además, los Estados también presuponían unas jurisdicciones territoriales de unas mínimas dimensiones, lo que implicaba que las ciudades-Estado clásicas no eran Estados en el sentido moderno del término. ¹⁴

El anarquismo popular* y el protestantismo radical

La propagación del protestantismo por Europa en los siglos XVI y XVII allanó el camino para los radicales religiosos que tenían sus propias interpretaciones de lo que el disidente religioso inglés Gerrard Winstanley, denominó «rectitud» (es decir, probidad moral o «integridad»). ^{**} Martín Lutero llamaba a los líderes de estas sectas disidentes «santos locos». Entre sus seguidores se contaban los anabaptistas que se oponían al bautismo convencional, quienes afirmaban que el sacramento que señala la recepción de un niño en el seno de la Iglesia debería ser un acto voluntario adoptado sólo por adultos. Sólo entonces, se argumentaba, podía tener un significado espiritual. ¹⁵ Sin embargo, ni los anabaptistas ni sus colegas radicales en el mundo de la protesta popular nunca fueron únicamente disidentes religiosos. También estuvieron a la vanguardia de la protesta política contra las autoridades religiosas a lo largo del siglo XVI. En fecha tan temprana como mediados del

siglo XVI, los seguidores del anabaptista nacido en Münster e insurgente Heinrich Niclaes creían que el cielo y el infierno podían vivirse en este mundo. Al negarse a separar la política de la Iglesia de la del Estado, sus seguidores rechazaban el mandato cristiano de «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios».¹⁶ Su escepticismo popular, junto con su oposición a la autoridad eclesiástica en general, evolucionó con el tiempo a una crítica sostenida a todas las formas de autoridad. Se opusieron al pago de diezmos, rechazaron el pago de impuestos, se resistieron al reclutamiento y al servicio militar, y consideraban la obligación de ocupar cargos como repugnante para todos los seguidores de la verdadera religión. Muchos de ellos eran también orgullosos igualitaristas que condenaban la desigualdad social y el derecho a la propiedad privada. Asimismo es significativo que al negarse a reconocer el bautismo infantil, los anabaptistas también socavaban la estructura territorial de la Iglesia nacional. En su lugar, proponían congregaciones de elegidos que funcionarían como «repúblicas de oración» autónomas. Si hubieran triunfado, habrían destruido para siempre la integridad territorial del mundo cristiano y el poder de sus instituciones estatistas.

Dado que los anabaptistas se situaban a menudo a la vanguardia de la disidencia religiosa, protestantes más conservadores se opusieron a los «santos locos» que dirigían a sus seguidores antiautoritarios. De hecho, las grietas religiosas en la Europa disidente del siglo XVI parecían ajustarse a unas líneas geográficas y sociales bien definidas. La disidencia radical y el anticlericalismo habían atraído a grandes cantidades de los pobres rurales y urbanos en Inglaterra, Alemania, los Países Bajos y Escandinavia. En el otro extremo, España, Italia, Austria, Polonia y Lituania seguían siendo mayoritariamente católicas, pero todavía toleraban la presencia de pequeñas minorías calvinistas en su interior. Aunque el generalizado apoyo emocional a la reforma religiosa en los países citados en primer lugar tuvo que ser tomado en serio por las autoridades estatales, los reformistas conservadores y una gran parte del clero se apresuraron a desvincularse de los «santos locos» y de los disidentes radicales de esta Europa de la Reforma. Críticos con la «indiferencia por costumbre» de la Iglesia católica ante la reforma eclesiástica, estos «reformistas respetables» estaban, sin embargo, dispuestos

a cooperar con el Estado, sobre todo si promovía sus objetivos políticos y sociales.¹⁷ Predicando el respeto a la autoridad de la Iglesia reformada y del Parlamento, transformaron la herejía en una religión respetable y controlaron la política y la conducta moral de sus «rebaños». Si no se contenía, argumentaban, el antiautoritarismo popular podía amenazar la confortable civilidad de luteranos, calvinistas y otros protestantes autoritarios respetables. Por esas razones éstos condenaron como anarquismo el antiautoritarismo de los protestantes populares más radicales.

Por tanto, históricamente, la oposición a la autoridad eclesiástica fue inseparable de la resistencia popular a la autoridad monárquica y a los privilegios políticos y económicos de los acaudalados terratenientes. Ambas vías del antiautoritarismo se originaron en las filas del protestantismo radical. A mediados del siglo XVII, «anarquismo» ya se utilizaba como término insultante para describir las creencias heréticas de aquellos que amenazaban con dirigir a los pobres urbanos y rurales de la Europa septentrional no sólo lejos del altar de la iglesia sino también por el camino de la revolución social. Durante la Revolución inglesa, por ejemplo, los radicales niveladores (*levellers*) fueron tildados de «anarquistas a la suiza». Criticados doblemente como «extranjeros» y opositores a la autoridad religiosa, acabaron arrojados, como la mayoría de los oponentes populares a la Iglesia y el Estado, al vertedero de la historia. Dado que parecían «pedir lo imposible», estos tempranos anarquistas no contaron con amigos entre la izquierda reformista ni en la derecha política. Su cuestionamiento radical de la autoridad social y política les otorgó el papel de revolucionarios sin amigos.¹⁸

Gerrard Winstanley y la tradición antiautoritaria

Los siglos XVII y XVIII asistieron al desarrollo de cambios inmensos en los escenarios económico y social del Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda. El derrumbamiento de los privilegios feudales propició el crecimiento de una economía centrada en el mercado, posibilitó una forma temprana de construcción nacional bajo los auspicios de terratenientes importantes, promovió la centralización del Estado y dio al Parlamento nuevas potestades

para regular la actividad económica y social a una escala sin precedentes. Los grupos con poder en esta nueva Gran Bretaña puritana pretendían, literalmente, remodelar el país a su propia imagen. Eso a su vez llevó a la privatización de la tierra y a la mercantilización creciente de la agricultura, en especial en las regiones rurales del centro y el sur de Inglaterra. Ahí las tierras cercadas a gran escala sembraron las semillas de una hegemonía puritana emergente, lo que, por su parte, amenazó la tradicional economía moral de los pobres rurales mientras, simultáneamente, contribuía a la proletarianización de muchos pequeños propietarios y aparceros. Los significativos avances en la agricultura y el transporte también amenazaron con reducir todavía más la diversidad cultural y el localismo de la Gran Bretaña feudal tardía. Esos cambios transformaron incluso los distritos más remotos de Irlanda y Gran Bretaña, convirtiéndolos en comunidades que estaban vinculadas a la estructura estatal nacional y, de hecho, a la economía global.¹⁹

Ése fue el entorno en el que Gerrard Winstanley elaboró una prolífica obra de textos políticos y religiosos que sentó las bases del anarquismo moderno. En 1648 empezó a publicar tratados religiosos que llamaron la atención de los pobres de Londres y de las autoridades civiles y militares. Acusado de fomentar la anarquía por clérigos y *gentry* ingleses,* Winstanley aspiraba a «igualar la condición de los hombres» y llevó a cabo varias intervenciones cruciales en la política revolucionaria inglesa entre 1648 y 1652. Bautizado en Wigan el 10 de octubre de 1609, era hijo de un modesto comerciante de tejidos que tenía simpatías puritanas.²⁰ El joven Winstanley creció en una parroquia muy vinculada al radicalismo rural que estaba dominada por poderosos latifundistas y agresivos clérigos también terratenientes. Eso pudo haber dado pie a sus críticas posteriores al latifundismo y a la religión autoritaria. El hecho de que poseyera cierto conocimiento del latín indica que podría haber asistido a una escuela secundaria local. Sin embargo, en una Inglaterra en la que maestros de escuela pobres instruían a los alumnos en sus propias casas, tampoco es improbable que ese conocimiento de la lengua lo hubiera adquirido en una atmósfera menos autoritaria, fuera de la escuela. En 1630, Winstanley se fue a Londres, donde trabajó como aprendiz de la viuda Sarah Gater, que dirigía

el negocio de sastrería y comercio de tejidos que había dejado su difunto marido en la empobrecida parroquia de St. Michael, en Cornhill. Sabemos que compartió la casa de su patrona hasta 1638, y que ella era una mujer devota y relativamente culta que poseía su propia pequeña biblioteca de libros de medicina y tratados religiosos. Sin embargo, no hay pruebas que indiquen que la viuda Gater fuera la fuente del radicalismo religioso de Winstanley. Más bien lo contrario, pues se diría que ella era de tendencia conservadora y uno de los albaceas de su testamento era nada menos que su primo, el intransigente realista Izaak Walton, autor de *The Compleat Angler*, publicado en 1653. En Londres, Winstanley abrió una pequeña tienda en la parroquia de St. Olave, donde seguramente compraba ropa para revenderla. Cuatro años más tarde, el negocio bordeaba la quiebra y se vio obligado a dividir su propiedad para saldar cuentas con los acreedores. Se mudó a Cobhan en 1643, donde vivió cerca de la familia de su esposa.²¹

A Winstanley no pudo pasársele por alto la agitación intelectual y política de Londres a principios de la década de 1640. Tampoco fue ajeno a las repercusiones de la guerra civil en las vidas cotidianas de los pobres de la ciudad. Es más, parece haber sido muy consciente del potencial revolucionario de la «voluble multitud» de Londres y del «glorioso movimiento y la excitación intelectual» que envolvían la ciudad en esos años. Convencido de que «el viejo mundo se consumía como pergamino en el fuego»,²² dio la bienvenida a su defunción y se propuso preparar a los ciudadanos para la nueva sociedad antiautoritaria que creía a punto de emerger del caos político y las esperanzas milenaristas de esos fugaces años. Como ha indicado Christopher Hill, todo parecía posible en la Inglaterra revolucionaria entre 1648 y la restauración de la *gentry* terrateniente con el Protectorado de Oliver Cromwell. En esos años, los pobres rurales y urbanos no sólo pusieron en duda la autoridad de la Iglesia y el Estado, sino que cuestionaron los valores fundacionales del primer capitalismo moderno, como su ética del trabajo y su código moral de respetabilidad. En su relato de este «mundo vuelto del revés»,* Hill ha demostrado que en la Inglaterra del siglo XVII se produjeron al menos dos importantes revoluciones sociales. La que tuvo éxito pasó a defender los derechos de propiedad, abolió la organización feudal de la propiedad de la tierra, puso fin a la arbitrariedad del

sistema impositivo, concedió poder político a los propietarios de tierras y al Parlamento y eliminó cuantos impedimentos se oponían al triunfo de la ética protestante, la ideología de todos los hombres con bienes importantes. La otra revolución, con la que se identificaban Winstanley y los cavadores (*Diggers*), sus seguidores, no llegó a triunfar. Ésta la llevaron a cabo hombres y mujeres sin propiedades que se oponían a la autoridad del Parlamento y a los derechos políticos que la propiedad confería a sus poseedores. Si estos hombres y mujeres sin amos ni maestros hubieran conseguido abolir la autoridad de la Iglesia y el Estado en la sociedad, habrían podido establecer una propiedad comunal, rechazar la ética protestante del trabajo, democratizar las instituciones legales y políticas, separar el Estado de la Iglesia e iniciar un proceso de reforma radical que bien podría haber llevado a la descentralización de la toma de decisiones y a la gradual desaparición del Estado.²³

Críticos acérrimos de la autoridad eclesiástica, Winstanley y sus cofrades entre los niveladores (*Levellers*) más radicales defendían que los ministros de la Iglesia debían ser elegidos por sus congregaciones y pagados mediante las aportaciones voluntarias de sus miembros. Como los más subversivos de sus colegas, él también rechazaba la necesidad de un clero diferenciado, prefiriendo que un «lego con talento se encargara del sermón dominical mientras trabajaba con sus manos los otros seis días de la semana». Como explicaba en *Watch-word to the City of London* [«Consigna para la ciudad de Londres»], publicada en 1649:

Todos los hombres apoyan la libertad [...] y aquellos entre vosotros que sois de los más ricos lo veis y os avergonzáis y teméis admitirlo porque llega ataviada con bastos atuendos. [...] La libertad es el hombre que pondrá el mundo patas arriba, por tanto no es extraño que tenga enemigos. [...] La verdadera libertad radica en la comunidad del espíritu y en la comunidad de los tesoros terrenales, y es Cristo el verdadero hijo del hombre que se extiende por la creación y restablece todas las cosas en sí mismo.²⁴

Temprano crítico del control eclesiástico de la educación e incondicional defensor de la enseñanza libre, Winstanley también sugería que los sermones religiosos en las capillas de todo el mundo tendrían que sustituirse por clases de ciencias naturales y derechos humanos. En un periodo de intensos

conflictos religiosos y étnicos, imaginaba una sociedad en que las iglesias serían «hechas pedazos» de manera que las divisiones nacionales quedaran subsumidas en la «unidad fraternal de todos los pueblos». El pecado de Adán, afirmaba, no era el responsable de que se hubieran cerrado las puertas del Paraíso al condenar a hombres y mujeres a ganarse el pan con el sudor de su frente. Por el contrario, eran la propiedad privada y la avaricia humana las que habían contribuido a la Caída. «El hombre empezó a caer» cuando la «vanidad empezó a ascender en la tierra». La Caída del hombre se inició, argumentaba, «cuando la humanidad empezó a pelearse por la tierra, y unos se quedaban con toda y expulsaban a los demás, obligándolos a convertirse en siervos». En 1649 escribía que los «pobres debían ser seleccionados» y preparados para la nueva democracia y que la gente común debía formar «parte de la nación» y tener los mismos derechos que la *gentry* y el clero.²⁵ Para Winstanley, la virtuosa justicia de los evangelios sólo podría realizarse mediante el comunismo, que a su vez se afirmaba con la eliminación del privilegio y la subversión del orden existente. En una declaración que habría contado con la aprobación de pensadores revolucionarios del siglo xx como Frantz Fanon y Paulo Freire, escribió: «Si queréis encontrar la verdadera majestad... id entre los pobres relegados de la tierra... Estas grandes [mansiones] son demasiado señoriales para que Cristo viva en ellas; él ocupa su morada en un pesebre, con los pobres en espíritu y los menospreciados de la tierra y entre ellos».²⁶

Pionero en la práctica del antiautoritarismo del siglo xvii, Winstanley llamaba a los pobres a defender sus derechos exigiendo poner fin a la «antigua costumbre nacida de la fuerza de las prerrogativas reales» que les privaba del derecho a trabajar en las tierras comunales. Como los sindicalistas franceses y británicos de dos siglos más tarde, instaba a los pobres a dejar de trabajar, y a los campesinos en concreto a dejar de trabajar en fincas de terratenientes. Como los seguidores de Winstanley en la Inglaterra de mediados del siglo xvii, esos campesinos creían que el contrato social, que comprometía a trabajadores sin tierra y a poderosos terratenientes en un vínculo desigual de servidumbre, era tan injusto como unilateral. Ciertamente habrían estado de acuerdo con los seguidores de Winstanley entre los cavadores revolucionarios que afirmaban: «Los ricos reciben cuanto tienen de

manos de los trabajadores, y cuando dan, dan lo trabajado por otros, no por ellos. Por tanto, no hay actores honestos en la tierra».²⁷ Al atacar las actitudes respetuosas de algunos trabajadores y criticar la humillación a la que los ricos sometían a los pobres, estos protoanarquistas del siglo XVII se negaban a «ir con el gorro en la mano y arrodillarse ante los granjeros, lloriqueando y suplicando trabajar para ellos a cambio de 8 o 10 peniques al día». Esa deferencia, insistía, literalmente empequeñecía a los trabajadores y permitía que los nobles y los granjeros ricos «tiranizasen a los pobres».²⁸

Partiendo del radicalismo popular y la conciencia política de «la voluble multitud», Winstanley defendía que Dios aprobaba la justicia. Y como tal podía usarse para cuestionar la autoridad de aquellos que excluían a los pobres del cuerpo político, condenándolos a una vida miserable sin derechos ni seguridad. Así preguntaba a los terratenientes: «¿Qué harían si no contaran con estos hombres que trabajan para ustedes?».²⁹ Predicaba una variante del siglo XVII de la teología de la liberación moderna y sostenía que la propiedad privada era incompatible con la justicia social; que el poder corrompía a quienes lo detentaban; que la propiedad y los abusos de poder eran las verdaderas causas del delito; que los hombres y las mujeres sólo podían ser felices en una sociedad sin gobernantes, donde el trabajo y sus frutos fueran compartidos igualitariamente; y que la gente debía comportarse, no siguiendo leyes impuestas por sus superiores religiosos y políticos, sino de acuerdo con su propia conciencia cultivada. Como Kropotkin, también insistía en que la libertad no era un principio político abstracto, sino que estaba literalmente al alcance de quienes pretendían abolir la propiedad privada y los privilegios políticos y sociales. Al argumentar que la autoridad política de la monarquía y la autoridad moral de la Iglesia eran una ofensa tanto para el hombre como para Dios, afirmaba:

Que todos los hombres digan lo que quieran; en tanto existan gobernantes que llaman suya a la tierra, manteniendo esa peculiaridad del mío y el tuyo, la gente corriente nunca tendrá libertad, ni la tierra se librerá de trastornos, opresiones y quejas; y por esa razón el Creador de todas las cosas se siente continuamente provocado.³⁰

Como Kropotkin, Winstanley también creía que las «leyes pasadas» podían entorpecer el progreso en el futuro. Kropotkin afirmaría que el caos social podía transmitirse de un periodo a otro como consecuencia de la conquista colonial. Mostraba cómo la tiranía del Imperio persa y las leyes represivas de las «autocracias orientales» pasaron a Grecia. Es más, sugería que el carácter autoritario del Imperio romano se transmitió a los «jóvenes Estados bárbaros» de Europa tras la caída de Roma. De ese modo, argumentaba Kropotkin, las leyes «extranjeras» y las «leyes del pasado» podían «poner trabas al futuro». También afirmaba que el Imperio romano poseía todas las características de un Estado, de la misma manera que los conceptos romanos de derecho y soberanía influirían con posterioridad en la evolución burocrática del Estado medieval. Aunque reconocía que las ciudades-Estado griegas eran tan propensas como cualquier régimen político a la «arrogancia del poder», admiraba su cultura cívica porque se basaba en la retórica y la persuasión más que en la fuerza, y en la acción colectiva de iguales más que en las «leyes impuestas de esclavos».³¹ De forma similar, Winstanley argumentaba que las decisiones judiciales basadas en «usos y costumbres antiguos nacidos de la fuerza de la prerrogativa real» privaban a la gente de su derecho a la tierra comunal.³² Por consiguiente, sostenía que el derrocamiento de la monarquía en 1648 tendría que haber ido acompañado de la derogación de leyes que habían concedido a los dueños de los señoríos rurales derechos de propiedad en las tierras comunales, con lo que habían impedido el acceso a las mismas a quienes más las necesitaban, es decir, a los pobres rurales y urbanos. En 1650, sus seguidores, los cavadores, demandaban que todas las tierras pertenecientes a la Iglesia, la Corona y los realistas se entregasen a los pobres. A esas alturas, Winstanley también pedía el rechazo a las ventas de tierras autorizadas por el Parlamento y creía que las tierras confiscadas por la Corona cuando se ordenó la disolución de los monasterios debían ir a un fondo público de tierras de la Commonwealth.* Al igual que Kropotkin, argumentaba que la escasez de alimento se debía a causas económicas y sociales más que naturales, y que la producción agrícola se dispararía astronómicamente cuando los eriales de Inglaterra fueran cultivados por los pobres, a quienes correspondían. Calculaba que entre la mitad y dos terceras partes de las tierras de Inglaterra estaban mal

aprovechadas, sobre todo porque los grandes latifundistas no permitían que los pobres las cultivasen. También apuntaba que el cultivo comunal no era ninguna barrera para el progreso económico y que animaría la inversión de capital y la mejora agrícola sin dañar los intereses de los campesinos comuneros. Asimismo, creía que Gran Bretaña poseía suficiente tierra de cultivo para alimentar a su población, incluso multiplicada. En una afirmación que tendría ecos similares en los textos de Kropotkin sobre la mejora agrícola, en obras tan clásicas del anarquismo como *La conquista del pan* y *Campos, fábricas y talleres*, Winstanley decía: «Si los páramos de Inglaterra fueran abonados por sus hijos, en pocos años se convertiría en la más rica, más fuere y [más] floreciente tierra del mundo».³³

Cavando en busca del anarquismo

Como varios anarquistas más del siglo XVII, el antiautoritarismo de Winstanley tenía un marcado sesgo rural. Así, concebía un mundo en el que la razón y la justicia se impondrían a la autoridad arbitraria, en el que la autoridad moral de los pobres sustituiría a la de los dirigentes jerárquicos, y en el que comunidades rurales honestas crearían tal abundancia de productos vitales necesarios que satisfacerían las necesidades de cuantos trabajaba por el bien común. Apremiaba a sus seguidores a «trabajar juntos [y] comer el pan juntos», y añadía que «el que trabaja para otro, sea por un salario o para pagarle un alquiler, trabaja ignominiosamente; [...] pero quienes están decididos a trabajar y comer juntos, haciendo de la tierra un tesoro compartido, unen sus manos con las de Cristo para alzar la creación lejos de la esclavitud, y rescatan todas las cosas de la maldición». Tras ir a Londres a establecerse como comerciante de ropa, se arruinó al inicio de una recesión al poco de su llegada. En Londres, escribió, «me vi expulsado de mala manera tanto de la finca como del trabajo, y, obligado a aceptar la benevolencia de amigos que me daban crédito, llevé una vida propia de un campesino».³⁴ A partir de ahí, defendió una vida rural sencilla antes que «las tendencias enfermizas, las injusticias e incertidumbres del comercio urbano». Atribuía su propia decepción con la vida urbana a «los hijos engañosos en las artes del

robo de comprar y vender» que, como se ha dicho, le expulsaron «tanto de la finca como del trabajo» en Londres. Tras verse forzado a depender de la benevolencia de amigos y acreedores, decidió llevar «una vida rural» en algún momento alrededor de 1648-1649.

Como en el caso de Kropotkin, fue la inspiración personal más que las lecturas la que conformó la concepción de Winstanley de «la vida buena». Aunque las ideas de éste sobre la reforma agraria y la sociedad minifundista distan de ser tan originales como pudiera parecer. Se encuentran paralelismos muy cercanos en el nuevo radicalismo de los cristianos disidentes cuya interpretación de la Biblia cuestionaba la autoridad de la *gentry* terrateniente y de la Iglesia jerárquica. Escribiendo en una era precientífica de la razón y el experimento, Winstanley creía que el estudio de las obras proféticas de la Biblia daría a «la ciencia de la profecía» una base más racional. Debidamente interpretada, argumentaba, la Biblia era capaz de liberar al hombre de las creencias supersticiosas y la predestinación. Si sus enseñanzas se subordinaban a las necesidades humanas, en lugar de utilizarse para legitimar la autoridad de la Iglesia y el Estado, entonces los deberes, usos, costumbres y tradiciones ya no podrían seguir constriñendo las vidas de los pobres con sus restricciones. Así, afirmaba que, una vez liberado de la superstición y la autoridad clerical, el hombre «no necesita que otro hombre le enseñe».³⁵ Esta interpretación plebeya radicalmente nueva de la Biblia diferenciaba entre la autoridad de la «Biblia exterior» y la de la «Biblia interior», insistiendo en que la última contenía verdades que coincidían con la conciencia privada. En ese sentido, era superior a la «Biblia exterior», que derivaba su legitimidad de las enseñanzas de la Iglesia autoritaria. Así, John Everard, el «hereje perpetuo» cuyos textos conocía Winstanley, afirmaba que el «aprendizaje de las letras» no podía sustituir a la experiencia religiosa de aquellos que «conocen a Jesucristo y las Escrituras por experiencia más que gramatical, literaria o académicamente». Con todo, para Winstanley, la Biblia era la fuente última de toda verdad y, como Hobbes, hacía un uso selectivo de sus textos para ilustrar las conclusiones a las que había llegado por medios racionales. Las Escrituras, creía, eran un mejor borrador de una sociedad justa que «el aprendizaje de los libros» o «el conocimiento de la universidad». Como Kropotkin, mostraba que la «enseñanza universitaria», monopolizada

por los pudientes, prostituía la razón con su defensa de la jerarquía social y la autoridad del Estado.³⁶ A diferencia de Kropotkin, Winstanley basaba su filosofía social en los usos y costumbres populares y el radicalismo plebeyo de los líderes de los «hombres más sencillos» de la Inglaterra de la década de 1650. Entre los pensadores individuales que podrían haberle servido de inspiración se contaban el impresor Giles Calvert, el nivelador radical William Walwyn, y William Everard, «el que se mofaba de las leyes», cuya influencia sobre los primeros cavadores era comparable a la de Winstanley.

Los cavadores de Winstanley eran hombres y mujeres que se propusieron realizar algo parecido a un acto de magia sagrado consigo mismos y con la tierra que se esforzaban por cultivar.³⁷ Cuando Winstanley condujo a un grupo de cavadores a una tierra comunal en las afueras de Londres en 1649, el lugar que escogió, la colina de St. George, así como la fecha elegida, el Día de las bromas de Abril (el 1 de abril, una versión del Día de los Inocentes), estaban impregnados de significado político y moral, que no les habría pasado por alto a sus seguidores. St. George simbolizaba el triunfo de la santidad sobre el mal, mientras que el Día de los Inocentes era un «día Robin Hood», el día en que los pobres, en un acto de inversión ritual, robaban literalmente a los ricos para repartir lo robado entre sus hermanos más pobres. En cuanto cristiano radical disidente, Winstanley pretendía convertir cada jornada en un «día Robin Hood». Como «verdaderos niveladores», sus cavadores fueron acusados de conspirar para «nivelar las tierras de los hombres» y derribar el orden social de la sociedad terrateniente. Winstanley pedía trabajar la tierra comunal y establecer comunas autosuficientes bajo el control organizativo de los pobres «honestos». La oposición de los cavadores al cercado de tierras, sobre todo cuando esa resistencia implicaba el cultivo de tierras comunales por la gente corriente, era considerada un acto religioso de gran significado espiritual, político y práctico. Para Winstanley, la verdadera revolución social enseñaba a los hombres y mujeres cómo vivir «en comunidad con el planeta y... el espíritu del planeta».³⁸ En ese sentido, tenía profundas implicaciones tanto sociales como medioambientales. Como el anarquista francés del siglo XIX Élisée Reclus, Winstanley quería abrir los ojos de los hombres y las mujeres para que vivieran según las leyes de la naturaleza y siguieran unas prácticas

ambientales sensatas. Eso significaba que los cavadores se diferenciaban drásticamente de los ocupantes ilegales de tierras y los campesinos tradicionales. Sin embargo, tampoco se parecían a los *hippies* contemporáneos, cuyo estilo de vida podía causar escándalo y resultar una carga para otros. Por eso Winstanley condenaba la promiscuidad sexual así como los excesos con «la carne, la bebida, el placer y las mujeres». Prevenía contra la «excesiva comunidad de mujeres», aduciendo que la promiscuidad sexual podía contribuir a la propagación de enfermedades venéreas y amenazar la armonía de la familia. Aunque crítico con la ética del trabajo del protestantismo autoritario, condenaba la pereza basándose en que «inflamaba» los corazones de hombres y mujeres y los llevaba a «pelear, matar, incendiar casas o cultivos». De ese modo, sus opiniones sobre el trabajo oscilaban entre el ascetismo cuáquero y la «comunidad excesiva de mujeres» por la que eran famosos los «escandalosos *ranter*s».* Dado que muchos de sus seguidores se movían libremente entre ambientes *ranter*s y cavadores, Winstanley tenía el cuidado de distinguir entre la promiscuidad de los primeros y la respetabilidad de los segundos, sobre todo cuando se abordaba la cuestión del matrimonio y la familia. Aunque distara de ser un asceta, Winstanley era un monógamo convencido en una época en que no había ningún método efectivo de control de la natalidad, y consideraba la libertad sexual una ilusión porque se aplicaba sólo a los hombres y mantenía a las mujeres en un estado permanente de «esclavitud».³⁹

Los primeros textos de Winstanley describen su tortuosa búsqueda de la justicia, la rectitud y la iluminación espiritual en una era de quiebra económica y social debida a las malas cosechas, los fracasos comerciales, los altos impuestos, las enfermedades y los masivos movimientos militares en el sudeste de Inglaterra antes y después de la Revolución puritana. Las fuerzas militares empujaban, literalmente, a los pobres de Londres más allá de las lindes de la ciudad, donde a menudo se veían obligados a subsistir en tierras yermas. Fue en ese periodo cuando el despertar espiritual de Winstanley impregnó su pensamiento político y le transformó en un líder revolucionario de los cavadores. Su llamamiento al sentido común del plebeyo se contraponía a los argumentos elitistas de la Iglesia y la *gentry* basados en precedentes legales y en la autoridad bíblica. Sus panfletos políticos y

religiosos también fueron cruciales para el desarrollo de la prosa popular inglesa. Como algunos de los principales anarquistas del siglo XIX, Kropotkin especialmente, escribía en un estilo que era a la vez ornamentado y combativo. Sin embargo, sus textos también podían ser razonados, argumentativos, retóricos y poéticos. De hecho, ésa fue la razón por la que pudo dirigirse a tal cantidad de lectores y oyentes en la agitación revolucionaria de la década de 1640. Como los grandes polemistas radicales de los siglos XIX y XX, le preocupaba mucho menos la valía literaria de sus escritos que su repercusión política y social. En una valoración de su producción literaria, los editores de una selección en dos volúmenes de sus obras completas afirmaban recientemente:

Winstanley puede compararse con los más exquisitos escritores de aquella gloriosa era de la prosa ensayística inglesa que abarcó desde los logros incuestionables de John Donne y Francis Bacon, pasando por la fuerza pirotécnica de John Milton, hasta el ingenio mordaz y sardónico de Andrew Marvell y la simplicidad reverberante de John Bunyan, antes de que la Revolución Guillermita nos acomodara en una comunicación en prosa de estética más sosegada y menos ambiciosa. [...] Su impresionante y original creación de mitos bíblicos [...] resulta crucial para sus logros literarios. [Sus] primeros tratados demuestran una asombrosa madurez y capacidad para hilar ideas a partir de una masa de alusiones bíblicas y una exposición elocuente y afirmativa que es inconfundiblemente propia del autor... Incluso en los primeros tratados teológicos, desarrolla un estilo de exposición sencillo que se convierte con fluidez en la medida de un razonamiento comedido y poderosamente sintético.⁴⁰

Winstanley, como Kropotkin en un periodo posterior, consideraba que «Estado» y «gobierno» eran conceptos básicamente diferentes. Las leyes y normas resultaban esenciales para el funcionamiento fluido de la «comunidad imposible» que ambos se esforzaban por construir. Los vagos, los ignorantes y los rebeldes eran para él «espíritus arruinados» cuyo comportamiento antisocial debía ser condenado, incluso castigado. Sus seguidores cavadores creían que su ocupación y cultivo de la tierra contaban con la aprobación divina. Ambas actividades tenían fines espirituales además de políticos. En lugar de practicar los métodos tradiciones de cultivo, plantaban zanahorias, chirivías, judías y nabos. Ésos fueron los cultivos que transformaron la agricultura inglesa en el siglo XVII, los que permitieron alimentar a gran

número de habitantes del país y mantener con vida a vacas y ovejas durante los meses de los crudos inviernos. Los excedentes agrícolas, argumentaban, serían «una reserva para nosotros y nuestros hermanos pobres en toda Inglaterra..., nos sustentarían con pan hasta que el fruto de nuestras labores labrando la tierra produzcan más».⁴¹ Al insistir en que los bosques de Inglaterra pertenecían a los pobres en lugar de a los ricos porque eran esenciales para la supervivencia de las comunidades rurales, los cavadores de Winstanley exigían a los dueños de los señoríos que dejaran de talar árboles y despejar las tierras forestales. Los árboles se utilizarían para construir y calentar los hogares de los pobres, en lugar de dedicarlos a la minería, la construcción de barcos y un sinnúmero de nuevas viviendas urbanas. El «estercolado» colectivo de las tierras comunales también era considerado un acto religioso porque imponía un orden sagrado al paisaje y santificaba, literalmente, la tierra que los pobres trabajaban posteriormente. En palabras de un clérigo radical: «en el campo, una cerca es tan necesaria como el gobierno en la Iglesia o en la Commonwealth». Aunque los cavadores de Winstanley rechazaran la fuerza armada y se consolaran con la Biblia en su lucha contra el cercamiento de tierras, esperaban que su ocupación de los baldíos serviría de inspiración para que los pobres urbanos y rurales participaran en una invasión masiva de las tierras comunales y marginales de todo el país. En cuanto cristianos radicales, consideraban todas las «ordenanzas de la magistratura y el clero» profundamente insultantes para «la muchedumbre niveladora». Al cultivar la tierra sin órdenes de superiores, los cavadores cortaban los lazos de servidumbre que ataban a los pobres sin tierra a sus superiores «injustos». Los honestos pobres sólo podían acceder a su herencia mundana apropiándose de la tierra y otras fincas que les habían sido arrebatadas por quienes habían usurpado la palabra de Dios. En la agitación política de la década de 1640, esta estrategia podía atraer a los pobres antiautoritarios porque cultivar sin el consentimiento de sus señores convertía a los pobres en dueños de su propio destino y contribuía a su independencia económica y social.

Winstanley y la «historia natural» del anarquismo

Para el *establishment* político y religioso de la Gran Bretaña del siglo XVII, grandes sectores de la población eran poco menos que «anarquistas naturales». El poder religioso los consideraba pecadores incorregibles y «sin reformar». Desde el siglo XV y hasta bien entrado el siglo XIX, las comunidades costeras y las clases bajas urbanas en concreto, junto con los habitantes de los refugios montañosos y los distritos rurales remotos, quedaban con mucha frecuencia fuera del alcance de las autoridades del Estado. Tanto en la ciudad como en el campo, los habitantes de tales lugares eran tristemente famosos por su falta de religiosidad, su «mal hablar», afición a la bebida, comportamiento grosero y moral sexual relajada.⁴² Sin embargo, para sus seguidores antiautoritarios eran famosos por su amabilidad, su desarrollado sentido de la camaradería y la comunidad y su «asociacionismo» cooperativo. Incluso en fechas tan tardías como el siglo XIX, lugares como éstos conservaban tradiciones populares y prácticas sociales que claramente no se correspondían con la ortodoxia moral y política de sus superiores estatistas. Fue entonces cuando sus filas se vieron mermadas por las hambrunas y la emigración, y cuando los aparatos administrativos del Estado, entre ellos las comisarías, los cuarteles militares, los asilos de pobres y las instituciones religiosas penetraron hasta casi el último rincón de la Europa metropolitana. No obstante, hasta ese momento el Estado nación capitalista no pudo poner en funcionamiento toda la panoplia de controles estatales para purgar la cultura de la clase obrera de los excesos estacionales y el «desorden anárquico».

De ahí que sea importante señalar que el calendario social de la Gran Bretaña y la Europa de la época de Winstanley estaba puntuado por jornadas cívicas de festiva relajación y desenfrenadas exhibiciones públicas de inversión social. En esas ocasiones se esperaba que los pudientes y poderosos ofrecieran los frutos de su abundante cosecha a sus subordinados más pobres. Esos acontecimientos daban con frecuencia lugar a una guerra de clases de baja intensidad que fácilmente podía derivar hacia el caos social cuando los ricos y poderosos perdían el control de sus subordinados anárquicos y antiautoritarios. Entre las más importantes de esas festividades públicas se contaban la época navideña y el *April Fools' Day* («Día de las bromas de abril», el 1 de abril). Las Navidades en especial, que en muchos países

Europeos empezaban la primera semana de noviembre y se alargaban hasta el *Plough Monday* (el lunes del arado), alrededor del 6 de enero, eran el momento en que quienes se encontraban en el peldaño más bajo de la jerarquía social podían burlarse de sus superiores en anárquicas exhibiciones de desobediencia plebeya.⁴³ Sin embargo, el *May Day* (el equivalente a Los Mayos o Fiestas de las Cruces), *Halloween* (Víspera de todos los Santos), Año Viejo, el *Shrove Tuesday* (Carnaval, concretamente el día de la tortilla) y el *All Fools Day* (Día de los Inocentes) también eran ocasiones propicias a los excesos estacionales. En esas festividades, las jerarquías sociales y las normas aceptadas sobre el comportamiento decente eran literalmente puestas patas arriba cuando la desbocada celebración de los pobres amenazaba el orden social establecido, sobre todo la autoridad del clero, los latifundistas y las clases mercantiles. Estos estallidos plebeyos de «desgobierno» anárquico a menudo podían servir de válvula de escape que permitía que los pobres expresaran su resentimiento frente al orden establecido de una forma que era jovial y apolítica y, por tanto, aceptable para los poderosos. La novedad que apareció a mediados de la década de 1640, cuando Winstanley escribía sus tratados religiosos imbuidos de intencionalidad política, era la idea de que el mundo de las autoridades establecidas podía ser derrocado de una forma permanente en una escalada anárquica de radicalismo popular. Cuando eran los pobres, no la *gentry*, los que en sus festividades rompían temporalmente los lazos de servidumbre que vinculaban a los primeros con los segundos, la inversión ritual y también la social que caracterizaba esas fiestas incluso podía fructificar en episodios consumados de anarquía política. Cuando los ricos y poderosos perdían el control de esos rituales públicos de bullicio plebeyo, éstos adoptaban con frecuencia una forma de fuerte hostilidad. Eso, sobre todo, asustaba a los latifundistas, cuestionaba la jerarquía social y amenazaba los cimientos mismos de la autoridad religiosa. Los periódicos escribían sobre el temor muy real de que el país se viera «enredado en la anarquía y sometido a desconocidos y extranjeros». Sus miedos parecían justificados, sobre todo durante las periódicas depresiones de mediados del siglo XVII. También podían estar justificados en periodos más relajados a lo largo de todo el año, cuando las malas cosechas y las recesiones comerciales empujaban a grandes cantidades de «pobres volubles» a las calles de las

ciudades en busca de comida y de bebidas fuertes. Cuando las festividades públicas coincidían con periodos de escasez y desempleo dejaban de ser exhibiciones inofensivas de un teatro político representadas por los pobres para un público acomodado. Para los miembros de la *gentry* se parecían demasiado a expresiones revolucionarias de un malestar político que permitían que los anárquicos pobres se adueñasen de las calles y amenazasen la autoridad de los poderosos. De ese modo, los carnavales plebeyos de desorden y excesos estacionales fueron dejando de ser un simple teatrillo callejero para transformarse en estallidos anárquicos de rabia de clase.⁴⁴

Resulta fácil imaginar a grupos como los cavadores surgiendo de estas hordas de indisciplinados opositores a la autoridad religiosa y política. Se distinguían de los niveladores, quienes eran partidarios de límites en la democracia y aceptaban la santidad de la propiedad; los cavadores se consideraban a sí mismos «verdaderos niveladores» y contaban con un considerable apoyo entre las fuerzas armadas y los pobres de Londres. A diferencia de sus cofrades más moderados y constitucionalistas, les preocupaba menos la constitucionalidad de sus actos que las necesidades básicas, el pan y la mantequilla, que eran cruciales para la supervivencia de los pobres en los periodos de agitación revolucionaria.

Uno de los problemas para ubicar a Winstanley en la tradición anarquista es el hecho de que sus textos, como su carrera política, carecieron de una narración continua y coherente.⁴⁵ Dicho esto, sólo quienes dan más importancia a la coherencia que a la conveniencia política le condenarían como oportunista. El hecho de que no exista un Winstanley «unitario» no implica que deba devaluarse la obra de su vida. Siempre revolucionarias y pragmáticas, nunca dogmáticas, sus intervenciones por escrito durante los años convulsos de la Revolución inglesa descubren a un escritor y activista político que siempre evolucionó al ritmo de los acontecimientos revolucionarios. Su pensamiento político oscila entre las súplicas apasionadas por la supervivencia del mundo en vías de extinción de los pequeños comerciantes, artesanos y granjeros, y los esbozos visionarios de una sociedad anarquista del futuro. Más preocupado por hacer historia que por asegurarse un lugar en la historia de la literatura, creía que «Las palabras y los escritos no eran nada, y deben morir, porque la acción es la vida de todo,

y si no actúas, no haces nada».⁴⁶ Como George Orwell en la década de 1930 y el autor de origen irlandés Frank McCourt, Winstanley escribió sobre la pobreza y la marginación social desde lo más íntimo de su propia existencia.⁴⁷ Como sus casi contemporáneos Milton y Defoe en el siglo XVII y muchos jóvenes escritores musulmanes actuales, se esforzaba por dar una respuesta al problema de cómo mantener la fe en su Dios en una era materialista. Intentó resolver la cuestión uniendo su suerte a la de aquellos que estaban siendo literalmente empujados a los márgenes de la sociedad, mientras simultáneamente construía un Paraíso en su imaginación donde las respuestas a los dilemas morales se esclarecían y los conflictos sociales se resolvían. En sus textos protoanarquistas, Winstanley fue capaz de combinar el radicalismo plebeyo de la guerra civil inglesa con las rebeliones campesinas, los anhelos milenaristas y las doctrinas antinomistas de las sectas religiosas heréticas de la Europa de la Baja Edad Media. Como Kropotkin dos siglos más tarde, Winstanley escribió sobre los mundos cerrados de los pobres marginados en el momento en que sufrían graves trastornos debido al desmoronamiento del feudalismo y la llegada del capitalismo global. Como una de las personalidades históricas más destacadas que se forjaría en el yunque de la guerra civil inglesa, articuló una antipolítica de la herejía religiosa que atrajo a quienes ocupaban los márgenes de la sociedad inglesa porque estaba imbuida del deseo popular revolucionario de prescindir de todas las formas de autoridad religiosa y política y crear un mundo del que los pobres ya no serían desterrados. Aunque publicó una obra ingente durante cuatro breves años, entre 1648 y 1652, sus textos sobre cuestiones políticas, filosofía social, religión e historia lo han situado entre los autores más elegantes del idioma inglés de los siglos XVI y XVII.

En cuanto rechazo antinomista a la política entendida como estrategia de poder, a la autoridad moral y las prácticas religiosas de la Iglesia herética, la denuncia de la autoridad de Winstanley no se limitaba en absoluto al ámbito religioso. Formulado en el hervidero de la política de la guerra civil inglesa, su antiautoritarismo también se extendía a una variante anarquista de la sociedad civil. Las guerras civiles que causaban estragos en Inglaterra, Escocia e Irlanda a mediados de siglo no eran muy distintas a los conflictos intestinos de países tan alejados como Yugoslavia y Ruanda en la década de

1990. Movidos por la incomprensión y el odio religiosos, por las hostilidades étnicas y la violencia política, fueron responsables de las masacres, la limpieza étnica, los asesinatos en masa y otras atrocidades políticas. Ése era el telón de fondo sobre el que Winstanley y sus seguidores querían articular su visión de una sociedad descentralizada, libre de coerción política y religiosa, una sociedad erigida a partir de un enfoque radicalmente nuevo de cómo vivir tanto en la ciudad como en el campo. Sus sermones antiautoritarios y sus panfletos políticos pretendían desprenderse de la autoridad política, abolir la propiedad privada, animar el voluntarismo, cultivar la libertad, promover la igualdad y fomentar los acuerdos sociales y económicos libres de la coerción política del gobierno. La naturaleza visionaria del antiautoritarismo de Winstanley es especialmente evidente en panfletos radicales como *La ley de la libertad en una plataforma* y *The New Law of Righteousness* [«La nueva ley de la justicia»]. Como la obra maestra anticolonialista de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*, escrita unos trescientos años más tarde, sus textos iban dirigidos a los «menospreciados del mundo» y se proponían ofrecer un «atisbo del nuevo Cielo, la Nueva Tierra, donde habita la Justicia». Sus tratados religiosos eran ataques razonados al *establishment* eclesiástico, a la par que sentaban las bases de una nueva ética del mercado y una nueva geografía del bienestar social. En «*Truth Lifting up his Head Above Scandals*» [«La verdad asoma la cabeza por encima de los oprobios»] cuestionaba que las parroquias fueran meramente unidades administrativas religiosas y sugería que estaban «creadas para el bien ciudadano».⁴⁸ En una crítica total de la mistificación de la religión y de las iniquidades de la autoridad monárquica, insistía en que una «ley de igualdad universal» estaba a punto de abrirse paso en un nuevo orden social igualitario en la Inglaterra de la guerra civil. Cuando esto sucediera, profetizaba:

Nadie reclamará a ninguna otra criatura y dirá: Esto es mío y esto es tuyo. Éste es mi trabajo y ése es el tuyo. Todo el mundo arará la tierra y criará ganado, y las bendiciones de la tierra serán comunes a todos; [...]. No habrá amos de los demás, sino que todo el mundo será amo de sí mismo, sometido a la ley de la justicia, la razón y la igualdad, que habitará en él y lo regirá, la ley que es el Señor.⁴⁹

En una afirmación que encontraría su eco en la opinión de Mao de que «el poder político nace del cañón de una pistola», Winstanley, la bestia negra de la aristocracia latifundista, insistía en que «el poder de la propiedad apareció en la creación por la fuerza de las armas». En *La ley de la libertad en una plataforma*, publicado en 1652, esbozaba su visión de un nuevo orden económico y social carente de propiedad privada y desvinculado de cualquier nexo con el dinero. Era una visión del futuro que evocaba a un pasado en el que, indicaba la argumentación, las necesidades básicas como la comida, la vivienda, la seguridad y el agua habían sido históricamente satisfechas dentro de los confines y las estructuras morales de la sociedad campesina. Ahora estaban en peligro por el sistema de cercado de tierras y la emergencia de poderosos latifundistas y la nueva clase mercantil cuya obsesión por la propiedad privada sólo podía tener como consecuencia, afirmaba Winstanley, el descontento social y una mayor desigualdad. Como aquellos que buscaban transformar Gran Bretaña en un país digno de sus héroes en la posguerra de la segunda guerra mundial, él insistió repetidamente en que la transformación social era la recompensa necesaria para los miles de hombres y mujeres corrientes que habían ayudado a derrocar la monarquía, incluidos quienes habían luchado en los ejércitos del Parlamento.

William Godwin: el anarquista amante del orden

William Godwin nació en Wisbech, en el norte de Cambridgeshire, el 3 de marzo de 1756. Séptimo de trece hermanos, pertenecía a una familia de clérigos disidentes, y su abuelo y uno de sus tíos habían sido destacados predicadores. Su padre, un pastor estricto, dirigía varias congregaciones Independientes en Norfolk, una región donde se había ofrecido una fuerte resistencia a los cercamientos de tierra a mediados del siglo XVI, y también había sido el pilar de un movimiento que pedía más independencia política durante la Revolución inglesa. El joven Godwin se crió empapándose en esta cultura de la disensión. Los Disidentes ingleses de la época de Godwin constituían un grupo cultural diferenciado que tenía prohibido registrar los nacimientos de sus hijos y no podían acceder a cargos públicos. Desde

temprana edad, el profundamente religioso e intelectualmente precoz Godwin mostró propensión a seguir los pasos de su familia. Su pasatiempo infantil favorito era dar sermones a sus compañeros estudiantes, lo que indica que su convicción en el poder de la persuasión se desarrolló a muy temprana edad.⁵⁰ Según su amigo y coetáneo William Hazlitt (1778-1830), «Resplandecía como un sol en el firmamento de la fama, de nadie se hablaba tanto como de él, a nadie se admiraba tanto, ni a nadie se le buscaba como a él, y dondequiera que el tema fuera la libertad, la verdad y la justicia, su nombre no andaba nunca lejos».⁵¹

Godwin, como Hazlitt, asistió a la Hoxton Academy, uno de los varios centros de enseñanza fundado por los Disidentes durante el siglo XVIII para compensar el hecho de que se les impedía el acceso a las universidades. De 1778 a 1783 fue pastor de una sucesión de pequeñas capillas inconformistas [*non-conformists*] en East Anglia y los condados de los alrededores de Londres, tras lo cual partió a la capital para vivir como escritor. Aunque vistió atuendo clerical hasta el final de su larga vida, abandonó toda creencia cristiana en 1790, sólo tres años después de la publicación de su *Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness* [Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales]. A esa obra le siguió en 1794 *The Adventures of Caleb Williams*,* una novela y «parábola anarquista» que, dos siglos antes de Foucault, mostraba que «el espíritu y el carácter del gobierno se inmiscuye en todos los niveles de la sociedad».⁵²

Godwin no era revolucionario por temperamento, y su influencia se limitó básicamente a los primeros pensadores socialistas ingleses y a los poetas románticos. Dicho lo cual, *Justicia política* sí llegó a lectores de clase obrera en las ciudades más importantes del centro y el norte de Inglaterra, y junto con *The Age of Reason* de Thomas Paine** hizo mucho por la difusión del pensamiento libre y el ateísmo entre los trabajadores y artesanos de las ciudades industriales inglesas. Sin embargo, como ha señalado Joll, Godwin sigue siendo objeto de interés para el anarquismo actual más como constructor de teorías que como revolucionario práctico.⁵³ Cayó casi en el olvido hasta finales del siglo XIX, cuando su antiautoritarismo atrajo a los anarquistas que buscaban doctrinas racionales que justificaran la edificación

de una sociedad sin Estado. Sus textos son un recordatorio de lo que el anarquismo le debe a la Ilustración. *Justicia política* en especial, ofrecía una argumentación muy potente contra el gobierno, la ley, la propiedad y las instituciones del Estado a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Como Tolstói, fue, además de pedagogo y filósofo anarquista, un autor literario de primer orden. Aunque permaneció al margen de cualquier movimiento anarquista y evitó el término *anarquía* por las connotaciones negativas que adquirió durante la Revolución francesa, se adelantó al antiautoritarismo de muchos anarquistas del siglo XIX. Heredero de la Ilustración, consideraba la educación un elemento clave para la liberación, sin el que, afirmaba, las «pasiones descontroladas [de los hombres] los incitarían a hacerse con el poder».⁵⁴ Con todo, prefería el desorden extremo antes que una vida desperdiciada en la sumisión a la autoridad y a la voluntad de otros. Junto con Kropotkin, es el intelectual más importante del anarquismo. Entre sus amigos y conocidos influyentes se contaban Percy Bysshe Shelley, Samuel Taylor Coleridge, Robert Owen, Francis Place, Charles Lamb, William Wordsworth, Edward Bulwer-Lytton y Robert Southey. Como es bien sabido estuvo brevemente casado con Mary Wollstonecraft, la autora de *A Vindication of the Rights of Woman* (1792),* que murió en 1797, sólo 11 días después de haber dado a luz a su hija Mary, que de mayor se convertiría en Mary Shelley y escribiría *Frankenstein* (1818).

El anarquismo filosófico de Godwin

Kropotkin atribuyó a Godwin el mérito de sentar las bases del anarquismo en su «más que notable» *Justicia política*, donde «con valentía» atacaba la ley, demostraba la inutilidad del Estado y defendía que «sólo con la abolición de los tribunales podría hacerse posible la verdadera *justicia*». Esa obra, indicaba Kropotkin, convertía a Godwin en «el primer teorizador del socialismo sin gobierno, es decir, del anarquismo». Godwin, añadía:

También era consciente de lo que sucedió en Inglaterra con la tapadera del parlamento: el saqueo de las tierras comunales, la venta de puestos de privilegio, la caza de hijos de pobres y su expulsión de las residencias de acogida [*workhouses*] por

agentes que recorrían toda Inglaterra para llevarlos a las fábricas de Lancashire, donde masas de niños no tardaban en morir.⁵⁵

Aunque amante del orden, Godwin también daba la bienvenida al desorden de la anarquía porque «despierta las mentes, difunde energía y empuje en la comunidad [...] aunque no lo haga de la mejor manera». Consideraba la anarquía como una fase transitoria y despreciaba el despotismo porque «tiende a la permanencia» e «insuflaba en la mente una nefanda idea de igualdad». Su mayor logro fue desvincular la felicidad del individualismo egoísta, que buscaba el placer, mientras que la búsqueda de aquélla era «el principio y necesario objetivo de toda existencia». Saint-Just describió en una ocasión la felicidad como «una nueva idea» en la Europa revolucionaria del siglo XVIII. La felicidad, insistía Godwin, no podía alcanzarse individualmente, porque «todos deben participar de ella o los pocos [que la alcancen] nunca podrán disfrutarla».⁵⁶ Si la justicia tenía algún sentido, afirmaba, debería ser el contribuir a la felicidad y el bienestar de la comunidad entera, no sólo de unos pocos privilegiados.

Cuando escribió *Investigación acerca de la justicia política*, Godwin estaba influido por los *philosophes* franceses y ya se había hecho ateo. Sin embargo, y a diferencia de Proudhon, Bakunin y Kropotkin, su visión política era en buena medida fruto de su educación calvinista. Como ha señalado con perspicacia Marshall, adoptó la noción «de la administración de las cosas buenas de la tierra» de Tomás de Aquino y la convirtió en un principio fundacional del anarcocomunismo.⁵⁷ De manera similar, su antiautoritarismo es consecuencia de la traslación del derecho individual a juzgar de los disidentes desde la esfera puramente religiosa de la política de la Iglesia al mundo secular de la política en general. De niño, Godwin había sido muy influido por Samuel Newton, pastor de una congregación independiente de la ciudad de Norwich. Newton era discípulo de Robert Sandeman, líder de una pequeña secta fundamentalista que los presbiterianos habían expulsado de su seno por su oposición a toda forma de gobierno en la Iglesia. Los partidarios de Sandeman siguieron siendo calvinistas y defendían una concepción rigurosa de «los elegidos», además de insistir en que la Biblia contenía cuanto era necesario para la salvación del hombre. Al negar la validez de todo

gobierno, no sólo el de la Iglesia, Godwin rechazaba el antiautoritarismo limitado de los seguidores de Sandeman. Mientras que éstos creían que «el hombre religioso» no tenía nada que ver con el Estado, Godwin defendía que aquellos con auténtico temperamento moral debían rehuir igualmente el Estado. La justicia, argumentaba, era «el nombre general de todo deber moral». Mientras los seguidores de Sandeman crearon una organización de congregaciones independientes sin pastores ordenados según la tradición eclesiástica, Godwin concebía una red de parroquias independientes sin gobernantes como estructura ideal para su sociedad libertaria.⁵⁸ Mientras que los seguidores de Sandeman creían en la «comunidad de la propiedad» y enseñaban que los ahorros eran pecado y debían distribuirse entre los pobres, Godwin concebía una comunidad de bienes que se repartirían según las necesidades. Como Sandeman, ponía un énfasis especial en los males morales de la «propiedad acumulada». Sin embargo, mantenía que los pobres no tenían *derecho* a ser sustentados por los ricos, pero defendía que éstos sí tenían el *deber positivo* de sustentar a los pobres. En ese rechazo del concepto de derechos naturales, Godwin se distinguía de muchos de sus colegas radicales. Como amante del orden, también negaba a los trabajadores el derecho a resistirse a la opresión, pero era, aun así, implacable en su condena a las instituciones sociales, políticas, legales y eclesiásticas de la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII.⁵⁹ Por tanto, en el alba de una nueva era de producción fabril, cuando las ciudades industriales y la expansión urbana estaban cambiando la faz de Gran Bretaña, y nuevas formas de uso y abuso de la tierra transformaban la vida rural, Godwin y sus seguidores buscaban una alternativa racional a este inclemente nuevo orden capitalista que se basaba en última instancia en la «propiedad acumulada». Como ha indicado Joll, fueron

el ejemplo perturbador de la Revolución francesa y el reto creciente de la nueva sociedad industrial emergente los que darían lugar a las circunstancias en que podrían unirse tanto heréticos como racionalistas en un movimiento que realizaba una crítica radical de la antigua sociedad y proporcionaba un programa de acción violenta para remediar sus defectos.⁶⁰

Justicia poética ha sido cabalmente elogiada por la asombrosa exhaustividad con la que adelanta muchos de los rasgos básicos del pensamiento libertario en los siglos XIX y XX. Todavía sigue constituyendo una de las exposiciones más completas de las concepciones anarquistas. Godwin fue uno de los primeros teóricos sociales que abordó conscientemente en su propia obra las implicaciones radicales de un mundo pos-Reforma, un mundo kafkiano en el que, por primera vez, el Estado Absoluto se enfrentaba cara a cara al Individuo Absoluto.⁶¹ Ése fue un tema que desarrolló en su novela *Las aventuras de Caleb Williams* (1794), que era un llamamiento a poner fin al abuso de poder de un gobierno tiránico. Pensada como medio de popularizar las ideas de *Justicia política*, Godwin utilizó la novela para mostrar cómo las instituciones legales y otras pueden destruir, y de hecho destruyen, incluso a los individuos más justos. Insistía en que la libertad no era algo que pudiera ser decretado o protegido por las leyes y los Estados, sino que se trataba de «algo a lo que das forma por ti mismo y compartes con los demás hombres. Los Estados y las leyes son sus enemigos [...] el Estado es el mal y no trae el orden sino el conflicto. La autoridad pone trabas a los impulsos naturales y convierte a los hombres en extraños unos para otros».⁶² Nutrida en la tradición disidente inglesa y tras dos décadas de cuidadosa lectura de los clásicos griegos y la literatura inglesa y francesa, *Justicia política* fue concebida sin tener en cuenta los acontecimientos sucedidos en Francia y en un momento en que la Revolución francesa ya se había deslizado por la pendiente de la violencia y la dictadura. Sin embargo, eso no hizo que Godwin abandonara sus creencias básicas antiautoritarias, sino que le llevó a insistir en la futilidad del cambio político a no ser que fuera acompañado por cambios en las actitudes morales. En su crítica a todas las formas de «organización gubernamental», insistía en que la sociedad sin Estado sólo podría erigirse después de una reconstrucción total de la conducta personal y la reforma del comportamiento social. Cinco años antes de la Revolución francesa, escribía:

La sociedad es algo incuestionablemente artificial, el poder de un hombre sobre otro debe derivarse siempre de la convención o de la conquista; por naturaleza, todos somos iguales. La consecuencia necesaria es que el gobierno siempre debe basarse en la opinión de los gobernados. Que los más oprimidos bajo el cielo cambien una vez su

modo de pensar y serán libres. [...] El gobierno tiene un poder muy limitado para hacer que los hombres sean virtuosos o felices. Sólo en la infancia de la vida en sociedad puede hacerse algo de importancia; en la madurez sólo puede dirigir unos pocos de nuestros actos externos. Pero nuestras inclinaciones morales y carácter dependen en muy gran medida, quizá por entero, de la educación.⁶³

La noción de necesidad, de determinismo, impregna la obra de Godwin. Así, afirmaba que fuerzas inmutables e impersonales, que se manifestaban mediante leyes naturales, determinan las acciones humanas. Este género de «necesarismo» es análogo al determinismo científico que encontramos en *La ciencia moderna y la anarquía* (1912) de Kropotkin. Pero dista de tratarse de una concepción fatalista o de una justificación para la inercia y, con optimismo, Godwin mantenía que las personas eran las creadoras de su propio destino y que la iniciativa humana podía acelerar la llegada de un nuevo milenio. Por tanto, como todos los anarquistas, él no sólo rechazaba la autoridad de la Iglesia y el Estado sino que insistía en que, dejada a su aire, la mente humana reconocería el error y avanzaría por sí sola hacia lo que era verdad. Consideraba el gobierno una institución abominable porque «pone la mano sobre el manantial que existe en la sociedad y detiene su movimiento». Al hacerlo, añadía, también da entidad y permanencia a los errores humanos y a una ambición ciega. Por eso el gobierno:

invierte las inclinaciones genuinas de la mente, y en lugar de permitirnos mirar hacia delante, nos enseña a mirar hacia atrás en busca de la perfección. Nos incita a buscar el bienestar público no en la innovación y la mejora, sino en una cohibida veneración de las decisiones de nuestros antepasados, como si la naturaleza de la mente fuera siempre degenerarse y no avanzar.⁶⁴

La sociedad sin Estado de Godwin

Como otros anarquistas, Godwin se negaba a esbozar un borrador de su sociedad sin Estado basándose en que, de hacerlo, contradiría muchas de sus enseñanzas más importantes sobre el progreso y la justicia social. Sin embargo, creía que la perfectibilidad humana era posible porque el hombre, afirmaba, nacia sin ideas innatas, y su mente y carácter eran capaces de ser

influidos hasta un grado infinito por «sugerencias» externas. Por eso añadía: «Látigos, hachas, horcas, mazmorras, cadenas y potros de tortura son los métodos más extendidos y frecuentes para persuadir a los hombres de que obedezcan y grabar en sus mentes las lecciones de la razón. Cientos de víctimas son sacrificadas anualmente ante el altar del derecho positivo y las instituciones políticas». ⁶⁵ No obstante, subrayaba que la disolución de las instituciones autoritarias de gobierno debía ir precedida por un periodo de educación e ilustración. De no ser así, sostenía, todo se sumiría en una violencia tumultuaria. En fecha tan temprana como 1784, cuando tenía intención de abrir una escuela privada, publicó *An Account of the Seminary that Will be Opened on Monday the Fourth Day of August at Epsom* [Un informe del seminario que se abrirá el 4 de agosto en Epsom], descrita como «la exposición más incisiva y elocuente de la educación libre, progresista y libertaria». ⁶⁶ Hace las veces de ensayo preliminar sobre los males del autoritarismo que más tarde desarrolló en su obra más conocida, *Justicia política*. Afirmaba que los niños nacen inocentes y bondadosos y que los maestros debían fomentar sus talentos individuales sin ponerles restricciones. Marshall ha atribuido a Godwin la propuesta de las «más notables ideas sobre educación jamás escritas». ⁶⁷ En la sociedad sin Estado, argumentaba Godwin, la educación debía quedar fuera de la esfera de la Iglesia y del Estado por igual. Debía fomentar la felicidad, desarrollar espíritus críticos y permitir que los niños aprendieran a su propio ritmo. Por tanto creía que «debía desaconsejarse sistemáticamente la educación nacional debido a su alianza obvia con el gobierno nacional». Dado el papel crucial que desempeñaba la educación estatal para inculcar respeto por la autoridad y por las figuras de autoridad en la Europa del siglo XVIII, éste era un ideal revolucionario que se oponía también a la propaganda y al adoctrinamiento autoritario de los estudiantes. Aunque Godwin rechazaba la autoridad de la Iglesia y el Estado, el puritanismo y el ascetismo del calvinismo impregnan buena parte de las enseñanzas de sus teorías sobre la educación y la reforma social.

Joll ha señalado que Godwin, como Proudhon y Kropotkin, era un anarquista que podía aceptar cierto grado de asociación para propósitos administrativos mínimos. Sin embargo, Godwin también insistía en que las

asociaciones debían ser tan inclusivas y descentralizadas como fuera posible. La parroquia era la unidad en la que se basaría la nueva sociedad, no se consideraba necesaria ninguna asamblea central para el funcionamiento de la sociedad sin Estado.⁶⁸ Las necesidades de los hombres, argumentaba, eran pocas, y «poco se requeriría en una sociedad donde incentivos como la vanidad y la ambición, el deseo de superar al vecino, se han erradicado al inculcar una verdadera escala de valores».⁶⁹ Pero, como ha mostrado Marshall, Godwin no se oponía en absoluto al proceso de industrialización. Consideraba que la «tecnología (que él describía como “diversos tipos de talleres, de tejedoras, de máquinas de vapor”) e incluso, algún día, un arado automático, reducirían y aliviarían el desagradable trabajo duro».⁷⁰

El ideal de Godwin era una sociedad en la que la sabiduría se transmitiera sin la intervención de las instituciones, una sociedad que careciera de autoridad y mando y se gobernara sólo mediante la persuasión. Eran preferibles los pequeños grupos sociales a las grandes asambleas políticas. En esa sociedad:

la opinión bastaría por sí misma; la inspección de cada hombre de la conducta de sus vecinos, cuando no estuviera mancillada por el capricho, constituiría una censura irresistible. Pero la fuerza de esta censura dependería de su libertad, no de seguir los preceptos positivos del Derecho sino las decisiones espontáneas del entendimiento.⁷¹

En este tipo de argumentación, Godwin pasaba por alto los peligros de que la persuasión se tornara en algo tan opresivo como la coacción. Si la opinión pública iba a convertirse en el único árbitro del comportamiento, la intolerancia hacia la diferencia fácilmente podría conducir al mundo orwelliano de conformidad social y obediencia ciega de la opinión de la mayoría. Por eso, anarquistas como Godwin no supieron dar la debida importancia a los peligros de una tiranía moral que sustituiría a la tiranía legal y moral del Estado autoritario. Por el contrario, Godwin confiaba en que el localismo ilustrado de las pequeñas comunidades anarquistas no conduciría a un provincianismo estrecho de miras. Más bien esperaba que transformaría el mundo en una única gran república en la que la gente se movería libremente sin el impedimento de las barreras nacionales. Como defensor de «lo pequeño es bello» y de la descentralización de la toma de decisiones, Godwin criticaba

los Estados centralizados complejos considerándolos dañinos e innecesarios para el progreso social. Su disolución, afirmaba, daría lugar a formas locales de administración que impondrían límites y reducirían el alcance de las ambiciones desbocadas. «Sobriedad e igualdad», mantenía, eran «las características obvias de un pequeño círculo».⁷² En estas nuevas unidades sociales de alcance local raramente se necesitaría una legislación, la comunidad entera participaría en la administración y habría encargados de proporcionar la información y aclarar las dudas de naturaleza práctica. Sólo en circunstancias excepcionales sería necesario salir del ámbito parroquial y formar asambleas regionales.

Como la mayoría de los anarquistas del siglo XIX, Godwin concebía una drástica simplificación de la vida. Creía que el trabajo era necesario para la felicidad humana, que el lujo era una influencia corruptora, y que los ricos merecían tanta compasión como los pobres. Pero, a diferencia de Tolstói, no veía dignidad en un trabajo manual innecesario. Por eso sostenía que una tecnología apropiada «no sólo disminuiría la cooperación forzosa impuesta por la actual división del trabajo, sino que aumentaría la abundancia sin parangón del ocio en el que la gente podría cultivar sus espíritus».⁷³ Como Kropotkin, creía que los avances tecnológicos no eran incompatibles con el anarquismo y que la ciencia «algún día conseguiría que la mente fuera omnipotente, superara a la materia, prolongara la vida e [...] incluso ¡descubriera el secreto de la inmortalidad!». Por eso, en su sociedad descentralizada las comunidades orgánicas con visión de futuro se implicaban en el trabajo industrial además del agrícola. Una vez más al igual que Kropotkin, también creía que las nuevas tecnologías facilitarían la descentralización de la producción. La desintegración de los grandes monopolios tendría a su vez como consecuencia el declive de las megametrópolis y contribuiría así al crecimiento de centros urbanos de menor tamaño, vinculados orgánicamente a las tierras de los alrededores.

Su ideal era «la independencia de espíritu, que hace que sintamos que nuestras satisfacciones no están a merced ni de los hombres ni de la fortuna, y la actividad de la mente, la alegría que nace de la industria debidamente utilizada sobre objetos de los que nuestro juicio reconoce el valor intrínseco».⁷⁴ Imaginaba a la persona ilustrada «haciendo los cálculos

individuales de placer y dolor y sopesando cuidadosamente las consecuencias de sus actos». Al subrayar la importancia de la autonomía individual para el progreso moral y social, invocaba «un espacio mental para el pensamiento creativo» y no veía ningún beneficio en el sacrificio de la identidad personal ante la de la comunidad o de la sociedad en general. Por consiguiente, argumentaba: «Cada hombre debe sostenerse sobre su propio centro y consultar a su propio entendimiento. Cada hombre debe sentir su independencia, saber que puede afirmar los principios de la justicia y la verdad sin ser obligado engañosamente a adaptarlos a las peculiaridades de su situación y los errores de otros». ⁷⁵

Aunque enfatizaba el valor de la autonomía individual para el progreso social y el desarrollo personal, Godwin recordaba reiteradamente a sus lectores que, como seres sociales, se les exigía vivir en sociedad. Sólo en sociedad, sostenía, alcanzarían sus mejores cualidades un desarrollo óptimo. Como Kropotkin, defendía que la sociedad «se originaba en la conciencia del hombre de la necesidad de la ayuda mutua». Su «principio impulsor» era la justicia, que él define como «una norma de conducta originada en la relación de un ser consciente y perceptivo hacia otro». Como algunos anarquistas del siglo XIX, creía que debemos evitar «situar el bien general [...] por encima o como algo externo a los individuos». ⁷⁶ Prefería la democracia a la monarquía y la aristocracia, considerándola un sistema de gobierno en el que «cada miembro es tomado como un hombre y nada más». La democracia, creía «devuelve al hombre una conciencia de su valor, le enseña, mediante la anulación de la autoridad y la opresión, a atender sólo los dictados de la razón, le da confianza para tratar a los demás hombres como prójimos, y le induce a considerarlos ya no como enemigos contra los que debe estar en guardia, sino como hermanos a quienes le corresponde ayudar». ⁷⁷ Pero criticaba las campañas electorales como «un comercio despreciable y degradante, tan absolutamente incompatible con la dignidad mental y moral que me cuesta creer que ninguna mente verdaderamente preparada sea capaz de asumir el trabajo fastidioso y sucio de tal perversión». ⁷⁸ Como crítica implacable de la iniquidad del gobierno, escribió:

Por encima de todo, no debemos olvidar que el gobierno es un mal, una usurpación del juicio privado y de la conciencia individual de la humanidad, y que, por más que pudiéramos vernos obligados a aceptarlo como un mal necesario por el momento, nos corresponde a nosotros, en cuanto defensores de la razón y de la especie humana, admitirlo sólo en la menor medida posible y estar atentos por si, como consecuencia de la ilustración gradual de la mente humana, incluso esa pequeña medida puede ser disminuida de aquí en adelante.⁷⁹

Mientras tanto, en el otro extremo de Europa, Piotr Kropotkin iba a convertirse en un crítico todavía más acérrimo de la democracia y el poder creciente del Estado nación centralizado. A diferencia de Winstanley, Godwin y Proudhon, él recurrió a las ciencias, incluidas las ciencias sociales, emergentes por entonces, para dotar al anarquismo de una base racional. Al hacerlo, presentó el «anarquismo científico» como una alternativa a la violencia política a la que apuntaban sus rivales cuando querían desprestigiar a los anarquistas como unos incorregibles marginales de clase baja cuyos empeños por construir la «comunidad imposible» eran, argumentaban, utópicos en el mejor de los casos y desquiciados en el peor. Fruto de las tradiciones culturales europea y rusa, Kropotkin aunó las ciencias naturales con las sociales. Eso le permitió ampliar su crítica de la autocracia rusa para atacar todas las formas de autoridad, entre ellas las ciencias estadísticas y el *establishment* académico de la Europa del siglo XIX.

Pierre-Joseph Proudhon y las raíces francesas del anarquismo

Muchos anarquistas se ha opuesto a la identificación del anarquismo con sus teóricos más conocidos —Godwin, Proudhon, Bakunin, Malatesta y Kropotkin—, prefiriendo remontar las raíces del anarquismo moderno a las revueltas de la antigua Roma, las rebeliones campesinas de la Europa medieval, los cavadores antiautoritarios de la Inglaterra del siglo XVII y el radicalismo plebeyo de la Revolución francesa. De hecho, Colin Ward ha indicado que el propio Kropotkin estaba tan preocupado con sacar a la luz las raíces populares tradicionales del anarquismo en la Revolución francesa que no supo tratar a fondo y con detalle las ideas de los grupos anarquistas como los *enragés* [los rabiosos / los encolerizados] que estaban estrechamente

vinculados a los *sans coulottes* [los sin calzones] empobrecidos de París y Lyon a finales del siglo XVIII.⁸⁰ Los *enragés* hicieron su aparición en el escenario histórico en 1793. Como los cavadores, surgieron durante un periodo de recesión económica en el que los pobres urbanos de las dos ciudades reaccionaron contra el poder intrusivo de la clase media en ascenso. Dado que carecían de organización y no tenían un ideario político común, los *enragés* nunca formaron un partido político en el sentido moderno del término. Sin embargo, encajan en la tradición anarquista en cuanto grupo de revolucionarios de ideas similares que rechazaban las concepciones jacobinas sobre la autoridad del Estado. Sus portavoces más expresivos fueron Jacques Roux y Jean Varlet. Este último, un activista a tiempo completo con medios propios, creía, como Proudhon, que el egoísmo y las aspiraciones políticas de los girondinos estaban malbaratando la Revolución francesa y traicionando a grupos como los *sans culottes*. Las enseñanzas de Roux sobre el igualitarismo radical derivaban de su experiencia en una parroquia de una zona urbana marginal del distrito revolucionario de Saint-Nicolas-des-Champs, en el centro de París.⁸¹ Sin embargo, desde el principio, Roux y Varlet llamaron la atención de los clubes radicales, pero también eran seguidos por periodistas revolucionarios como Jean-Paul Marat, que defendía las revueltas por la comida como una respuesta legítima a la subida de precios y al acaparamiento de alimentos por parte de los tenderos y los pequeños comerciantes. Roux, el más famoso de los *enragés*, era un clérigo rural y riguroso asceta cristiano que, antes de su llegada a París, había sido acusado de incitar a los pobres a rebelarse contra los terratenientes que intentaban imponer sus derechos señoriales al cobro de tributos a sus arrendatarios. Unos treinta años antes que Proudhon, proclamaba que las tierras de Francia pertenecían a todos. También se identificó íntimamente con los trabajadores del barrio de Gravilliers de París y se manifestó contra los tenderos especuladores, que, afirmaba, desangraban a los pobres con los altos precios de los alimentos básicos. Frecuentaba el Club de los Cordeliers (la Sociedad de Amigos de los Derechos del Hombre y el Ciudadano) y, con el tiempo, se hizo miembro del Consejo General de la Comuna de París. El fracaso de la Revolución al no cumplir sus promesas con los pobres le

convirtieron en un rebelde contra el «despotismo senatorial» que, argumentaba, «encadena al pueblo sin que él se dé cuenta, y lo embrutece y lo somete mediante leyes que se supone que él mismo ha dictado».⁸²

Internacionalista convencido que despreciaba las fronteras políticas, Pierre-Joseph Proudhon, hijo de un tabernero, nació en Besanzón, en el Franco Condado, el 15 de enero de 1809. Hijo orgulloso de la tierra francesa, era también un fervoroso regionalista que en una ocasión alardeó de haber sido «modelado con la piedra caliza pura del Jura».⁸³ El regionalismo prenatalista, basado en la unidad territorial del *pays* francés tradicional, está en el núcleo de sus textos sobre anarquismo y federalismo. Criado en una finca campesina, vivió la perturbación que el cercamiento de las tierras y la privatización de la propiedad causaron en aquel remoto rincón de Francia tras las guerras napoleónicas. Eso explicaba en parte los valores patriarcales y puritanos que caracterizaban sus textos sobre la sociedad y la economía anarquistas. El entorno rural de su nacimiento no sólo alimentó su apego a los valores rurales; también propició en el joven Proudhon una sensibilidad ecológica que le llevaría a lamentar la pérdida de aquel «profundo sentimiento de la naturaleza» que siempre había estado en el centro de la vida rural francesa, y que iba desapareciendo precipitadamente en la primera mitad del siglo XIX. Escribiendo en la década de 1840, sentía que «los hombres ya no aman la tierra. Los latifundistas la venden, la alquilan, la dividen en acciones, la prostituyen, trapichean con ella y la tratan como si fuera un objeto de especulación. Los granjeros la torturan, la violan, la agotan y la sacrifican a su incontenible deseo de beneficios. Nunca llegarán a formar un todo con ella».⁸⁴

Su compatriota y filósofo Élie Halévy (1870-1937), consideraba a Proudhon «el verdadero inspirador del socialismo francés».⁸⁵ No obstante, a diferencia de Marx y Engels, rechazaba la vía política al socialismo y creía que ésta inhibiría la libertad del individuo y acabaría en opresión política. Cincuenta años después de la Revolución francesa, y a pesar de sus actitudes profundamente misóginas, la prosa de Proudhon, como la del mejor Zola, tonificó la literatura francesa y abrió el apetito de la Francia posrevolucionaria por un cambio social radical. Sus textos sobre la justicia social fueron admirados nada menos que por Baudelaire (1821-1867),

Flaubert (1821-1880) y Hugo (1802-1885). Como Winstanley, fue celebrado por su estilo vívido. Su biógrafo Arthur Desjardins le describió acertadamente como un «escultor de palabras plebeyo» y lo colocó a la altura de los grandes clásicos franceses. «No menos que Molière», argumentó, Proudhon tendría que haber sido candidato a la Académie Française.⁸⁶ Su prosa provocativa y sus ideas revolucionarias fueron mucho más allá del mundo en el que nació, e incluso más allá del anarquismo y el socialismo franceses. Sus escritos económicos y políticos influyeron en los *narodniki* rusos en la época de Kropotkin, y en los federalistas españoles en la década de 1930. Sus ideas sobre la guerra y la historia llamaron la atención de Tolstói, que tomó prestado el título de su propia obra maestra, *Guerra y paz*, de *La Guerre et la Paix* de Proudhon.⁸⁷

Desde los doce años, Proudhon trabajó en la bodega de la taberna de su padre pero aún así fue capaz de ganar una beca para asistir al Colegio de Besanzón, el centro más prestigioso de la ciudad. Ahí se codeó con los hijos de mercaderes locales y latifundistas acaudalados. Su educación se interrumpió de golpe cuando su padre se arruinó en 1827, y el joven Proudhon tuvo que ponerse a trabajar de aprendiz de impresor. Así entró en un mundo que le permitió continuar su educación y, a la vez, alimentar el profundo sentimiento de camaradería que caracterizaba la vida rural y de pueblo en la Francia de principios del siglo XIX. Como aprendiz de tipógrafo conoció inevitablemente a los socialistas locales. Es posible que incluso supervisara él mismo la impresión del clásico de Charles Fourier sobre la reconstrucción rural y la vida cooperativa, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*,* que se publicó en 1829. Fourier, que también era de Besanzón, pretendía adaptar la economía rural a las necesidades humanas, y sus ideas sobre el derroche del capitalismo competitivo anunciaban las de Marx. Convencido de las ventajas de la sostenibilidad, sus teorías han ocupado un lugar preeminente en el desarrollo del movimiento cooperativo y la ecología moderna. Sobre todo en sus primeros años, Proudhon recibió la influencia del «extraño genio» de Fourier.⁸⁸ En concreto, le atraían sus teorías sobre la «justicia inminente» y la revolución inevitable. Sin embargo, su educación

campesina pudo impedir que aceptara el utopismo rural de Fourier, del mismo modo que su origen puritano impidió que se convirtiera en un defensor del amor libre y la liberación sexual.

Mientras trabajaba como impresor (básicamente de publicaciones religiosas para el clero local), Proudhon también publicó un oscuro ensayo sobre filología. Ese texto le sirvió para ganar la beca Suard, que concedía una vez cada tres años la Academia de Besanzón a un joven erudito de capacidad académica excepcional y que permitía al agraciado estudiar en París. En su presentación a los académicos de la ciudad, el joven Proudhon hizo una declaración explícita de los valores de clase que mantendría durante el resto de su vida. Como entusiasta intelectual procedente de la clase trabajadora, se comprometía a defender los intereses y valores de las comunidades trabajadoras rurales y protoindustriales que le habían educado.

Nacido y criado en la clase trabajadora, a la que todavía pertenezco, hoy y para siempre, de corazón, por naturaleza y hábito, y, sobre todo, por compartir intereses y deseos comunes, la mayor alegría de este candidato, si consigue sus votos, será haber atraído en su persona su justa atención por esa interesante porción de la sociedad, haber sido considerado merecedor de ser su primer representante ante ustedes y poder trabajar a partir de ahora sin holganza, a través de la filosofía y la ciencia, y con toda la fuerza de su voluntad y la capacidad de su mente, para la liberación completa de sus hermanos y compañeros.⁸⁹

George Woodcock ha descrito a Proudhon como «un experto en la paradoja» y «un aficionado al pensamiento antinómico».⁹⁰ Kropotkin le atribuyó haber sentado las bases del anarquismo moderno, y Bakunin le consideró el primer auténtico socialista anarquista. Su doctrina de la acción espontánea, junto con sus concepciones sobre las asociaciones libres, promovieron una teoría anarquista de la sociedad desprovista de regulación gubernamental y protección estatal. En una reciente reevaluación de la teoría anarquista, Richard J. Day describía a Proudhon como «un racionalista perfeccionista». Sin embargo, Proudhon estaba convencido de que ni siquiera los anarquistas podrían construir un mundo completamente libre de relaciones de poder. Sus apasionadas diatribas contra el Estado capitalista y la modernidad estaban, indica Day, «impulsadas por un deseo pragmático de sacar todo el partido posible a las instituciones existentes más que por la

intención de sustituirlas con modos de organización alternativos». ⁹¹ Hoy en día, se le respeta en los círculos anarquistas especialmente por sus opiniones sobre el federalismo y su compleja crítica de la propiedad privada. También fue el primer anarquista clásico en aplicar el término *anarquía* a lo que Kropotkin describía como el «sistema de socialismo no-gubernamental». No obstante, este gran defensor del *mutuellisme*, fundador de una antipolítica del anarquismo, era un profundo misógino. En tanto individualista radical subrayaba la importancia de la libertad individual y desconfiaba incluso de la palabra *asociación*. Eso le ubicaba en una posición paradójica en relación con otros anarquistas para quienes el mutualismo y el asociacionismo iban a convertirse en el trampolín para la revolución y los sellos distintivos de la sociedad anarquista. En la sociedad anarquista de Proudhon, las leyes serían sustituidas por contratos de mutuo acuerdo, y cada ciudadano, cada pueblo y cada unión industrial «establecerían sus propias leyes». ⁹²

Prototípico anarquista francés, la influencia de su origen campesino perduraría en Proudhon a lo largo de toda su vida. De manera similar, el ideal de una sociedad campesina autosuficiente fue una referencia que conformó su filosofía moral y su pensamiento político. La relativa poca atención que le han dedicado los anarquistas británicos y americanos puede atribuirse a la «naturaleza específicamente gala de su genio». ⁹³ Sus textos han resultado difíciles de traducir, y los que han sido traducidos del francés no alcanzan la calidad literaria ni reproducen las florituras estilísticas de los textos originales. Podría aducirse que el anticlericalismo de Proudhon, sumado a su énfasis en la sociedad rural más que en la urbana, limitó su atractivo más allá de la Europa rural durante buena parte del siglo XIX. Portavoz de los que carecían de propiedad que, sin embargo, se mostraba prudentemente a favor de la propiedad privada, Proudhon se oponía a los derechos absolutos de propiedad que permitían que los ricos explotasen el trabajo y la pobreza de los demás. La propiedad absoluta, sostenía, transformaba los recursos en capital, permitía que los ricos cobrasen intereses por los créditos y posibilitaba que los terratenientes acumulasen riqueza mediante la imposición de alquileres. En *¿Qué es la propiedad?*, y en términos que recuerdan al enfoque kropotkiano de la evolución del Estado, describía los orígenes de la propiedad y la autoridad política:

El hombre, para conseguir lo más rápidamente posible la máxima satisfacción de sus necesidades, busca la norma. Al principio, esta norma es para él viviente, visible y tangible. Es su padre, su amo, su rey. Cuanto más ignorante, más obediente es el hombre, y cuanto más obediente, mayor y más absoluta es la confianza que deposita en quien le dirige. [...] A medida que la sociedad se educa, la autoridad real disminuye proporcionalmente. [...] Así, en cualquier sociedad, la autoridad del hombre sobre el hombre es inversamente proporcional al nivel de desarrollo intelectual que haya alcanzado esa sociedad, y la duración probable de esa autoridad puede calcularse según la aspiración más o menos generalizada a un verdadero gobierno, es decir, a un gobierno científico. Y del mismo modo que el derecho de la fuerza y el de la falsedad se retiran ante el avance imparable de la justicia [...] la soberanía de la voluntad cede ante la soberanía de la razón y debe, finalmente, desaparecer en el socialismo científico. [...] Igual que el hombre busca justicia en la igualdad, la sociedad aspira al orden en la anarquía. La anarquía, la ausencia de amo, de soberano, es la forma de gobierno a la que nos aproximamos día tras día, y a la que nuestro inveterado hábito de tomar al hombre por nuestra regla y a su voluntad por ley nos conduce a considerar como el colmo del desorden y la expresión del caos.⁹⁴

«La propiedad es un robo»

El famoso aserto de Proudhon, «la propiedad es un robo», tiene que tomarse en su contexto histórico y hasta regional. La propiedad privada de la tierra sólo había aparecido en Francia en la década de 1760. Nada indicaba que, de no oponerse, la privatización de la tierra no seguiría los pasos de lo que había sucedido en Inglaterra y contribuiría a la emergencia de una poderosa aristocracia terrateniente. Sin embargo, la Francia del siglo XVIII, como la Inglaterra del siglo XVII, fue un hervidero de agitación rural. Los pobres sin tierra se resistieron a los cercamientos y lucharon por mantener sus derechos tradicionales para utilizar las tierras comunales. No obstante, los comerciantes acaudalados, alentados por un periodo sostenido de alza de precios de los cereales, continuaron comprando fincas feudales. Eso contribuyó a la privatización de grandes tierras de cultivo a lo largo sobre todo del este y el sur del país. Los *géomètres*, o agrimensores, medían con precisión la extensión de las propiedades privadas que luego trazaban en mapas que eran con posterioridad utilizados en disputas legales para defender los derechos de los latifundistas. Desde la década de 1780, esta nueva elite

francófona utilizó la Asamblea Legislativa para abolir el pastoreo comunal del ganado de los campesinos en tierras cultivables. A esas alturas, quienes se oponían a la privatización se habían vuelto vehementes y ruidosos en sus reclamaciones de que la tierra debía pertenecer a la nación, y que la «propiedad natural» no «iba más allá del cuerpo de cada individuo».⁹⁵ El *Contrato social* de Rousseau, publicado en 1762, argumentaba que era «manifiestamente contra la Ley de la Naturaleza que un puñado de hombres se refocilen en el lujo mientras las multitudes hambrientas no pueden satisfacer las necesidades básicas de la vida».⁹⁶ Reflejando su origen calvinista, Rousseau, como Proudhon, atribuía egoísmo a los avariciosos terratenientes y sugería que el Estado sólo debía proteger la propiedad que se requiriera para garantizar la seguridad y la subsistencia del individuo. Visto así, el derecho de cada individuo a poseer tierras siempre quedaba subordinado a los derechos de la comunidad.

En su artículo definitivo de 1905 sobre la evolución del anarquismo moderno para la *Encyclopaedia Britannica*, Kropotkin aplaudía la sutil distinción de Proudhon entre el derecho absoluto a la propiedad que permitía a los propietarios «el uso y abuso de ella», y los derechos limitados de aquellos cuya posesión de la tierra quedaba limitada a los privilegios menores del usufructo.⁹⁷ Para Proudhon, como para Kropotkin, la posesión de tierra sin los derechos absolutos que confería a sus propietarios el Derecho romano, era una protección vital frente a la colectivización y otras formas de apropiación por parte del Estado que caracterizó la economía rural de la Rusia posrevolucionaria. Así, Kropotkin alababa a Proudhon por su rechazo del socialismo sostenido por el Estado que, sostenía, sólo podría llevar a la humanidad a «monasterios o cuarteles comunistas». Su primera «memoria» sobre la propiedad, publicada en la década de 1840, indica que Proudhon estaba, con ciertas prevenciones, a favor de la propiedad privada y, a diferencia de Marx y Engels, se oponía al desahucio de los dueños de la tierra por la violencia. Él pretendía fomentar la igualdad social mediante el apoyo mutuo y un sistema bancario que atendería las necesidades de todos aquellos que intervenían en el proceso de producción. Eso, argumentaba, evitaría que los latifundistas obtuvieran intereses de sus propiedades. También impediría que los pobres de las zonas rurales fueran víctimas de la autoridad de los

dueños de tierras. Criado entre campesinos pobres y pequeños propietarios, Proudhon creía que quienes buscaban la colectivización de la tierra corrían el riesgo de subordinar los derechos del individuo a los del colectivo. Insistía en que los derechos de los trabajadores al fruto de su trabajo no les daba automáticamente derecho a la propiedad incuestionable de los medios de producción. Por el contrario, un sistema comunal de *mutuellisme*, que sin duda le habría resultado familiar a Kropotkin, permitiría que todos aquellos involucrados en el proceso de producción intercambiaran sus productos al valor de coste. Los «cheques de trabajo», basados en el número de horas requeridas para producir un bien dado, asegurarían que tales intercambios fueran equivalentes. A partir de ahí, Proudhon fue capaz de argumentar que la propiedad privada era incompatible con la justicia social porque excluía a la mayoría de los trabajadores negándoles su derecho a los productos del trabajo colaborativo.

De manera bastante explícita, las concepciones de Proudhon sobre la propiedad privada se sustentaban en una filosofía social que privilegiaba el potencial productivo de los trabajadores frente a los «propietarios cobardes» que vivían de la riqueza de los demás. Su defensa de los pobres rurales estaba también en marcado contraste con el menosprecio de Marx a la forma de vida campesina y su tristemente famoso retrato de los campesinos como criaturas subhumanas que carecían de la capacidad de organización del proletariado urbano.⁹⁸ También estaba mucho más en sintonía con la apasionada defensa de Kropotkin de los derechos de los pobres rurales en Rusia tras la abolición de la servidumbre. En su incisivamente anarquista *Avertissement aux propriétaires* [Advertencia a los propietarios] Proudhon elogiaba a todos los trabajadores, no sólo al proletariado urbano, como paladines de la reconstrucción social que liberaría a toda la humanidad y no sólo a los más oprimidos:

Trabajadores, peones, hombres del pueblo, quienesquiera que seáis, la iniciativa de la reforma es vuestra. Sois vosotros quienes lográis esa síntesis de composición social que será la obra maestra de la creación, y sólo vosotros podéis consumarla. [...] Vosotros, hombres de poder, iracundos magistrados, propietarios cobardes [...] no provoquéis nuestros estallidos de desesperación porque, incluso si vuestros soldados y policías consiguen aplastarnos, no seréis capaces de levantaros ante nuestro último

recurso. No se trata del regicidio, ni del asesinato, ni del envenenamiento, ni del incendio, ni de la negativa a trabajar, ni de la emigración ni de la insurrección ni del suicidio; se trata de algo que es visible, pero de lo que no puede hablarse.⁹⁹

Los obreros, sostenía, serían los artífices de su propia liberación y no debían otorgar su confianza a líderes políticos. Así sugería que la «revolución social» se vería gravemente comprometida si se cimentaba en el éxito anterior de la «revolución política». Sólo se necesitaba una «guerra de los talleres» para provocar el nacimiento del socialismo. Como Winstanley, rechazaba la violencia y confiaba en el poder de la razón y el buen ejemplo para lograr su revolución social. Eso hizo que Marx categorizase la teoría de la revolución espontánea de Proudhon como un popurrí de hipótesis optimistas que ponía freno al desarrollo intelectual del socialismo científico. Los socialistas utópicos, afirmaba Marx, imponían «nuevas alucinaciones e ilusiones» al pueblo. En lugar de concentrar su atención en el «movimiento social» de los grupos oprimidos en lugares y momentos históricos concretos, buscaban la liberación de toda la humanidad, o al menos de la parte que habitaba Europa Occidental y sus colonias. Al hacerlo así no conseguían producir «ni una sola narrativa objetivamente verificable».¹⁰⁰

En una declaración que tendría evidentes implicaciones para el futuro del sindicalismo, Proudhon también pedía una «república social» y un «nuevo edificio de instituciones industriales» basado en el «asociacionismo» contractual y en la cooperación interregional. Eso daría lugar a una nueva división histórica que pondría fin a la «dominación militar, feudal y gubernamental que emulaba a la de los anteriores reyes».¹⁰¹ Al criticar a las asociaciones gremiales por limitar el potencial revolucionario de la clase trabajadora, invocaba la formación de nuevas asociaciones de trabajadores que socavarán «el dominio de los capitalistas, los usureros y los gobiernos, que la primera revolución [es decir, la Revolución francesa] dejó intacto». De este modo las asociaciones de trabajadores de Proudhon reemplazarían a las relaciones de producción capitalista. A diferencia de los sindicatos tradicionales, no serían un fin en sí mismas. En cuanto artífices de la reforma radical, servirían de trampolín hacia una auténtica república socialista y contrapondrían la idea de contrato social a la de gobierno autoritario. Esta concepción del contrato social igualitario también pretendía auspiciar nuevas

formas de ciudadanía y promover el respeto mutuo. Por eso, añadía: «Entre las partes contratantes existe necesariamente un verdadero interés personal por el otro [porque] un hombre hace tratos con el objetivo de asegurar su libertad y sus ingresos al mismo tiempo. Entre el gobierno y los gobernados [...] existe necesariamente una *alienación* de parte de la libertad y los medios del ciudadano». ¹⁰²

Proudhon sobre el federalismo y la revolución

Proudhon, una vez más como Kropotkin, consideraba el anarquismo como un medio para afirmar la perfectibilidad indefinida del individuo y de la especie. Sostenía que «el principio de federación» era el «único sistema correcto» y que representaba «el mayor triunfo de la razón humana». El federalismo, afirmaba, eliminaría los antagonismos esporádicos basados en diferencias de opinión y divisiones partidistas que atribulaban a la izquierda revolucionaria incluso antes de la Revolución francesa. El nuevo federalismo no sería una imposición autoritaria desde arriba que permitiera al Estado ejercer su control a lo largo y ancho del territorio nacional. Por el contrario, se construiría desde abajo y serviría de estrategia para reducir «la influencia del gobierno». También para Kropotkin, la autosuficiencia y el federalismo eran principios políticos que sustentaban el cuerpo político de la Europa urbana en el siglo XII. El federalismo, sostenía Proudhon, «surgió cuando hicieron su aparición Estados poderosos», y como tal era una estrategia utilizada por las ciudades independientes para «resistirse a los centros muy organizados de autoridad que contaban con sus propios ejércitos de siervos a su disposición». Para Proudhon, el federalismo no tenía que ver sólo con la recuperación de los antiguos derechos de las ciudades, sino que se trataba de una fuerza divisoria que protegía la diversidad regional y contrapesaba el exceso de centralización del poder en los modernos Estados nación. Rasgo fundamental del anarquismo, el federalismo era un sistema que acentuaba la autonomía política en el presente y que también preservaba los derechos tradicionales de las comunidades rurales. Tal como lo veía Proudhon:

El sistema federal es aplicable a todas las naciones y épocas porque la humanidad progresa con cada generación y en cada pueblo; la política de la federación [...] consiste en gobernar a cada pueblo, en cualquier momento dado, disminuyendo la influencia de la autoridad y el poder central hasta el punto que lo permita el nivel de conciencia y moralidad.¹⁰³

Por eso Proudhon consideraba que el federalismo era «la salvación del pueblo» porque señalaba «el fin del régimen de la plaza pública» y «salvaba al pueblo [de la] tiranía de sus líderes y de su propia locura». Cada nuevo acuerdo federal estaba diseñado para proteger a los ciudadanos de los Estados federados frente a la explotación financiera y capitalista, tanto dentro del Estado como del exterior. En esta nueva sociedad anarquista federalizada, las funciones políticas se reducirían a labores industriales, mientras que el orden social se mantendría mediante contratos sociales e intercambios contractuales de bienes y servicios. Sólo entonces, argumentaba Proudhon, podría «cada hombre [...] decir que es el gobernante absoluto de sí mismo». La historia, creía, estaba «conduciendo inevitablemente a la sociedad» a este nuevo sistema, igual que «la fecundidad de lo inesperado» (es decir, la espontaneidad social) era bien recibida porque impedía que la humanidad se embarcase en un curso predeterminado de desarrollo económico y social.¹⁰⁴

Para Proudhon, y de nuevo como en el caso de Kropotkin, la revolución no era sólo un acontecimiento histórico, era un proceso histórico. Sin embargo, eso no significaba que fuera a conseguir la sociedad anarquista perfecta, o que, de una vez y para siempre, anunciara el fin de las relaciones de poder en toda sociedad posrevolucionaria. Así, aunque estaba convencido de que ni siquiera los anarquistas podrían construir un mundo completamente liberado de relaciones de poder, creía que la revolución era también un hecho inevitable históricamente, una fuerza antigua e insoslayable que tenía paralelismos evidentes en el mundo natural. Para Proudhon, la revolución era:

Una fuerza contra la que ningún poder, ni humano ni divino, puede resistirse, y cuya naturaleza es crecerse frente a la resistencia que se topa. [...] Cuanto más se reprima, más se aumenta la fuerza de su reacción y sus actos se vuelven irresistibles. [...] Como la Némesis de los antiguos, a la que ni oraciones ni amenazas podían

conmover, la revolución avanza, con paso lúgubre y fatal, sobre las flores esparcidas por sus amigos, pese a la sangre de sus defensores, sobre los cadáveres de sus enemigos.¹⁰⁵

De manera semejante, tanto Proudhon como Kropotkin afirmaban que la Revolución francesa había dejado intactas las fuerzas sociales que habían obstaculizado siempre el desarrollo humano. Al limitar sus objetivos al ámbito de la «metafísica gubernamental», los revolucionarios no supieron acometer los cambios estructurales exigidos por el desmoronamiento del *ancien régime*. «La República», argumentaba, «tendría que haber establecido la Sociedad; pero pensó sólo en el Gobierno. [...] De manera que aunque el problema presentado en el 89 parecía oficialmente resuelto, en el fondo sólo se produjo un cambio en la metafísica gubernamental». En una carta a Marx en 1846, también avisaba de los peligros de los dogmatismos económicos y políticos. Consideraba que era su deber hacer esa advertencia,

y el deber de todo socialista es mantener durante cierto tiempo aún una actitud crítica o en forma de duda; en resumen, declaro públicamente un casi absoluto antidogmatismo económico. [...] Creo que no nos hace falta para triunfar; y que, en consecuencia, no deberíamos plantear la *acción revolucionaria* como medio de una reforma revolucionaria, porque los supuestos medios sencillamente serían un llamamiento a la fuerza, a la arbitrariedad, en una palabra, una contradicción. Yo me planteo el problema en estos términos: *propiciar la devolución a la sociedad, mediante una combinación económica, de la riqueza que fue arrebatada a la misma sociedad por otra combinación económica.*¹⁰⁶

Atento siempre a las contradicciones inherentes en el conocimiento convencional, Proudhon advertía contra la naturaleza equívoca del discurso burgués. «Si Dios existe», escribió,

es completamente distinto de la imagen que damos por buena de él. [...] Yo afirmo que Dios, si es que hay un Dios, no guarda el menor parecido con las representaciones que filósofos y sacerdotes han hecho de él; que él ni piensa ni obra según la ley del análisis, la previsión y el progreso, que es el rasgo distintivo del hombre; que, por el contrario, él parece seguir un sendero inverso y regresivo; que la inteligencia, la libertad y la personalidad están constituidas en Dios de una forma distinta a la nuestra; y que esta originalidad de la naturaleza [...] convierte a Dios en un ser que es esencialmente anticivilizado, antiliberal y antihumano.¹⁰⁷

Al transformar este escepticismo en un principio filosófico, ponía por delante de las meras apariencias la experiencia histórica y social. Como Kropotkin, tendía a cuestionar la autenticidad de las «verdades» fundacionales de los sistemas políticos y las sometía al rigor de la crítica razonada. Como escribió en *El sistema de contradicciones económicas o la filosofía de la miseria*:

La contradicción esencial a nuestras ideas radica en que, realizándose por el trabajo y expresándose en la sociedad con una fuerza gigantesca, hacen que todas las cosas sucedan al contrario de lo que deberían, y da a la sociedad el aspecto de un tapiz visto por detrás, o de una piel vuelta del revés. [...] El improductivo debería obedecer y, por una amarga ironía, es él el que manda. *El crédito, según la etimología de la palabra y su definición teórica, debería ser el proveedor de trabajo, pero en la práctica lo restringe y acaba con él.* La propiedad, según el espíritu de su más delicada prerrogativa, consiste en hacer disponible de la tierra, y en el ejercicio de esa misma prerrogativa se convierte en la prohibición de la tierra.¹⁰⁸

Kropotkin: La educación de un anarquista

Contexto histórico

Piotr Kropotkin vivió durante uno de los periodos más turbulentos de la historia europea y rusa. Nació en una Rusia que iba «unos pasos por detrás del mundo civilizado», en la que el despotismo militar del zar Nicolás I se había endurecido hasta convertirse en un régimen tiránico que iba a prolongarse hasta 1855.¹ Eso fue dos años antes de que su autoritario padre enviara al joven Kropotkin a una escuela militar de San Petersburgo. La estructura básica de la sociedad rusa en la juventud de Kropotkin todavía conservaba muchas de las señas de identidad del feudalismo que habían impuesto Iván el Terrible (1547-1584) y Pedro el Grande (1672-1725). En grandes zonas de la antigua Moscovia donde se había originado la servidumbre, entre ellas las provincias occidentales adquiridas más recientemente en las particiones sucesivas de Polonia, aproximadamente cuatro quintas partes de la población total eran siervos agrícolas. En esas ricas tierras del interior, cada capa de la sociedad estaba herméticamente cerrada y separada de las que quedaban por debajo y por encima mediante arraigadas tradiciones culturales y bien definidas diferencias de estatus. En su cúspide estaban los poderosos oligarcas, la aristocracia terrateniente y la nobleza hereditaria. Estos grupos conservaban todavía privilegios políticos y sociales que hacía mucho que habían desaparecido, o se habían visto gravemente erosionados, en gran parte de Europa Occidental.

Entre las «reliquias vivas» del feudalismo que sobrevivían en Rusia bien entrada la era posnapoleónica se contaban la Iglesia y la aristocracia latifundista. La aristocracia en especial todavía mantenía sus derechos feudales, administraba justicia según sus principios y cobraba elevados cupos de producción e impuestos a sus siervos y otros vasallos. Hasta la década de 1860, las fuerzas armadas, la nobleza, la Iglesia y el aparato administrativo de un Estado crecientemente centralizado sostenían el poder político que permitía que los Romanov extendieran su dominio desde San Petersburgo hasta tan al este como Siberia. Durante gran parte del siglo XIX, la economía rusa continuaba dependiendo, como había hecho desde la Edad Media, «de los trabajos de los campesinos en los campos, quienes utilizaban métodos y herramientas que se distinguían muy poco de los que habían empleado sus ancestros medievales».²

La historia de Rusia seguía básicamente centrada en las actividades del zar, la nobleza, el estamento militar y la Iglesia ortodoxa rusa. Los campesinos y los siervos del país estaban a todos los efectos y en todos los sentidos ausentes de la historia. Existían fuera del marco del tiempo oficial, confinados a una esfera atemporal en la que se desconocía el cambio. En el mejor de los casos, veían la Corte zarista como una institución sin sentido que no tenía la menor relevancia en sus vidas de penurias. En el peor, la Corte era fuente de temor porque les obligaba a pagar impuestos a crueles caciques, o se llevaba a sus hijos a luchar guerras extranjeras cuando más los necesitaban en casa para atender sus diminutas parcelas. Como los agricultores en el clásico de Carlo Levi sobre la vida campesina en el sur de Italia en la década de 1930, las únicas guerras que conmovían sus corazones eran las que combatían para «defenderse contra la civilización, contra la historia y el gobierno».³ Esas guerras las libraban bajo sus propios estandartes, sin liderazgo ni formación militar. El mundo clandestino de los siervos y los campesinos carecía de instrucción y disciplina. Durante el medio siglo posterior a la gran rebelión de Pugachov y sus seguidores cosacos en la década de 1770, esas guerras se limitaron a estallidos esporádicos de revueltas, condenadas de antemano a acabar reprimidas. Con todo, su mundo sobrevivió hasta bien entrado el siglo XIX, entregando los

frutos de la tierra a sus amos aristócratas, que les imponían sus propias formas de medir el tiempo y el espacio, sus divinidades y supersticiones mundanas, sus idiomas étnicos y sus dialectos rurales.

Los oficiales militares de alto rango y los burócratas del Estado, el estrato social al que pertenecía la familia de Kropotkin, se situaban por debajo de la oligarquía y la poderosa nobleza. A lo largo de buena parte del siglo XVIII y hasta avanzado el XIX, continuaron tomando a Francia como referente de sus valores culturales. Con Nicolás I, emperador de Rusia de 1825 a 1855, adoptaron los estrictos métodos disciplinarios prusianos de organización social que más adelante despreciarían el joven Kropotkin y sus colegas liberales. Por debajo de la poderosa aristocracia se situaban los mal pagados clérigos y oficiales del ejército, muchos de los cuales complementaban sus ingresos recurriendo al soborno, la extorsión y otros medios ruines. En la base de la pirámide social de Rusia estaban los campesinos del Estado y los siervos privados. Estos últimos eran, literalmente, propiedad de la nobleza terrateniente. Aunque atados a las tierras que cultivaban, los campesinos del Estado no eran considerados siervos pues ni pagaban alquiler ni trabajaban para otros que no fuera el zar. Por esa razón, no se tenían por propiedad privada de la nobleza. Aunque no eran propietarios de la tierra que cultivaban, los campesinos del Estado vivían en comunidades rurales y podían disponer de sus parcelas como si de hecho fueran suyas. Sin embargo, no se les permitía abandonar sus aldeas y estaban obligados a pagar un «impuesto de almas» más elevado que los siervos privados. Todos los siervos estaban obligados a dar reclutas al Estado y suministrar al ejército provisiones vitales en tiempos de guerra. Antes de su emancipación en 1861, las mayores concentraciones de siervos «puros» se encontraban en las provincias centrales y occidentales de Rusia. La servidumbre era mucho menos frecuente en las remotas periferias del imperio. Era prácticamente desconocida en Siberia cuando Kropotkin sirvió allí como oficial del ejército a principios de la década de 1860.⁴

Como muchos defensores del cambio social en la Rusia del siglo XIX, Kropotkin parece haber adquirido sus convicciones populistas y su preocupación por los pobres desde una infancia que pasó entre los siervos de su familia. En *Pasado y pensamientos*, Aleksandr Herzen (1812-1870), padre

del socialismo ruso, recordaba los lazos de afecto que existían entre los miembros de la nobleza feudal y los siervos de su casa. Las «niñeras» y los «tíos» siervos fueron también venerados en las memorias de otros miembros de la nobleza liberal.⁵ Herzen, Kropotkin, Tolstói y Gorki fueron los escritores rusos más famosos cuyos textos transformaron una infancia vivida entre los cariñosos siervos de la familia en un verdadero culto literario. Y al hacerlo, literalmente, «reinventaron la infancia», transformándola en un reino encantado en medio de una por lo demás embrutecida sociedad feudal. Como hijos de la nobleza rusa, Herzen, Kropotkin y Tolstói se criaron en la rígida atmósfera de lo que Marx definió como «despotismo oriental». De hecho, Kropotkin recordaba que la autocracia rusa de su época había salido «aterradoramente reforzada por el militarismo prusiano, recubierto de una pátina de cultura francesa».⁶ Aun reconociendo la inexorabilidad de la revolución, cada uno de esos escritores defendería soluciones muy diferentes para los problemas políticos y sociales de su país. Sin embargo, y a pesar de las muy obvias diferencias en filosofía política, su compromiso con la justicia social transformó a hombres como Tolstói y Kropotkin en figuras casi míticas. Sin duda, la vida de Kropotkin como príncipe ruso, oficial del ejército, asistente en la Corte, activista revolucionario, teórico anarquista, científico, explorador y respetado geógrafo parecía abarcar las vidas de muchos hombres, no la de uno solo.

El sabio benévolo

Por paradójico que pueda parecer, los orígenes privilegiados de Kropotkin, junto con sus experiencias de la vida militar en la Siberia Oriental a principios de la década de 1860, sirven para explicar su maduración como uno de los principales intelectuales anarquistas de Europa en el último cuarto del siglo XIX. Sus biógrafos han coincidido unánimemente en subrayar la naturaleza benévola de su carácter y la coherencia esencial de su vida. Al comentar su bondad, varios de sus contemporáneos santificaron y casi endiosaron al hombre. Para muchos de los que le conocieron, y también de quienes escribieron sobre él con posterioridad, era a la vez un príncipe entre

anarquistas y un anarquista príncipe. Al aplicarle calificativos que hoy en día se reservan para figuras icónicas como Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela, Eva Perón y Aung San Suu Kyi, algunos biógrafos lo han retratado como un príncipe semidivino que se codeaba con mortales. Aunque ella le consideraba demasiado «estudioso» y nunca compartió su «admiración por la gente», a Emma Goldman (1869-1940) la cautivó la disposición benevolente de Kropotkin y creyó que ésta le confería el carácter de un santo.⁷ Para Paul Avrich, el biógrafo más comprensivo de Kropotkin, éste era sencillamente «un santo sin Dios».⁸ George Bernard Shaw, como es bien sabido, le describió en una ocasión como «afable hasta el punto de la santidad [...] con su tupida barba pelirroja y su expresión adorable, podría haber sido un pastor de las Montañas de Delicias».* La imagen pública de Kropotkin era la de un «sabio benévolo o un santo liberal».⁹ Su colega anarquista Errico Malatesta, que a menudo se enfrentó a él sobre cuestiones de estrategia política, lo describía como:

una verdadera buena persona, con esa bondad casi inconsciente que necesita aliviar el sufrimiento y rodearse de sonrisas y felicidad. Se habría dicho que era bueno sin saberlo [...] y su bondad era la principal de sus cualidades. Prefería alardear de su energía y su valor, quizá porque estas últimas cualidades se habían desarrollado en la lucha y para ella, mientras que la bondad era la expresión espontánea de su naturaleza íntima.¹⁰

Refiriéndose a Kropotkin en 1899, el crítico danés Georg Brandes escribió: «Rara vez ha existido un revolucionario tan humano y amable. [...] Nunca fue un vengador sino siempre un mártir. No exige sacrificios a los demás, los hace él mismo».¹¹ Su carácter benévolo y su origen aristocrático pueden haber ayudado a «suavizar» la imagen pública del anarquismo y a realzar sus cualidades intelectuales. Ciertamente, comparado con Bakunin y otros que creían en la eficacia de los actos de violencia política de inspiración anarquista, Kropotkin representaba la cara razonable del anarquismo europeo. En un texto redactado sesenta años más tarde que el de Brandes, George Woodcock sugería que:

La benévola presencia de Kropotkin como orador en el estrado, la afable razonabilidad que en sus textos sustituía las explosiones de Bakunin y la terca querencia por la paradoja de Proudhon, así como el talante que le hacía sentirse en casa tanto en las mansiones de campo de la aristocracia como en las cabañas arracimadas de los mineros de Dirham, todo eso contribuyó a la transformación de la imagen del anarquismo.¹²

Roger Baldwin, fundador de la Unión Estadounidense por las Libertades Civiles (ACLU) consideraba a Kropotkin y Emma Goldman las dos influencias más importantes de su vida. En 1970, todavía podía afirmar que Kropotkin era:

recordado sobre todo por lo que se convirtió en sus últimos años: un científico y filósofo risueño y amable, cuyos ojos azul grisáceos claros miraban a través de sus lentes con serenidad y agudeza. Calvo, con una frente amplia y una tupida barba blanca, impresionaba de inmediato a cuantos le conocían por primera vez como un hombre de gran fuerza intelectual, pero sin el menor egoísmo ni aires de superioridad. Aunque esta amabilidad y sus exquisitos modales le hacían destacar en todas las relaciones, no eran los del aristócrata condescendiente sino los de un genuino amante de sus semejantes que no hacía distinciones entre ellos. Ya fuera impartiendo una conferencia ante una asociación científica o a un grupo anarquista, comiendo con aristócratas o con trabajadores, era un hombre sencillo, cálido, serio, que desbordaba convicción y sentimiento por la causa en la que creía de corazón, sin tener ambiciones de liderazgo ni de ocupar un cargo.¹³

Otros contemporáneos que ofrecieron imágenes igual de resplandecientes de este «príncipe anarquista» que se movía entre hombres y mujeres fueron Ford Madox Brown, Oscar Wilde y Herbert Read. En la década de 1880, cuando Kropotkin era el anarquista más respetado de Europa, se codeaba con los más destacados intelectuales radicales del momento, entre ellos William Morris, Kier Hardie y Edward Carpenter. Sus *Memorias de un revolucionario* (1902), junto con la autobiografía intelectual de Herzen, *Pasado y pensamientos* (1861-1867), la trilogía novelizada de Tolstói *Infancia, adolescencia, juventud* (1852-1857), e *Infancia* (1913), *Entre los hombres* (1915) y *Mis universidades* (1923) de Gorki, habían sido aclamados como clásicos autobiográficos. De hecho, la percepción popular de la sociedad rusa en el siglo que precedió a la Revolución bolchevique

había sido en gran medida modelada por «la espléndida sucesión de memorias personales, sobre todo de la infancia y la juventud» de estos autores en particular.¹⁴ Sus textos revelan un profundo apego a los paisajes rurales rusos de sus infancias. A pesar de los horrores de la servidumbre, las *Memorias* de Kropotkin captan la belleza subyacente de la vida rural anterior al «afeamiento» de los paisajes rusos y el embrutecimiento de su pueblo durante la era estalinista. Tomadas en conjunto, las obras autobiográficas de todos esos escritores tienden a evocar «un mundo de abedules, institutrices, samovares, trajes de marinero y paseos en trineo», un mundo donde «el sabor del té y la mermelada se intensificaba y endulzaba con la sensación de las vastas estepas deshabitadas que se extendían más allá del jardín y del final inminente de todo aquello».¹⁵

Se ha señalado que Kropotkin tenía más de *philosophe* polemista de la Ilustración del siglo XVIII que de anarquista del XIX. En su introducción a las *Memorias* de Kropotkin, Colin Ward le ha descrito como un hombre «metódico, muy trabajador, concienzudo y serio, de vastas lecturas, seguro de sí mismo y absolutamente convencido de que sus opiniones eran las correctas». Como cualquier moralista victoriano tardío, con «querencia por la vida sencilla y el pensamiento elevado», siempre mantenía un pie en las turbulentas aguas del mundo de la política revolucionaria y el otro en el mundo delicado del *establishment* científico europeo.¹⁶ Martin Miller, sin duda, el biógrafo más meticuloso de Kropotkin, ha indicado que «no deja de ser una curiosa ironía de la historia el que Piotr Kropotkin, uno de los más feroces oponentes a todo tipo de gobierno y a los Estados nación, fuera un descendiente directo de los príncipes originales que gobernaron su país».¹⁷ Para entender cómo llegó a convertirse en el principal teórico anarquista de su época, los biógrafos se han remontado a su infancia, buscando en ella las raíces de su antiautoritarismo. Puede que se hayan visto animados para hacerlo así por quienes sugieren que todos los rebeldes «verdaderos», en especial los anarquistas, nacen más que se hacen. Una de esas «rebeldes natas», la colega anarquista de Kropotkin Emma Goldman, afirmó en una ocasión: «El entorno sólo puede sacar a la luz lo que ya es inherente al ser

humano. No puede sembrar nada en tierra estéril. Si yo no hubiera nacido con el sentimiento de amor a la libertad y un intenso odio a la injusticia, no creo que hubiera acabado siendo lo que soy». ¹⁸

Kropotkin parecía estar de acuerdo con el lema de que el niño es el padre del hombre. En sus memorias, escritas en la década de 1890, indicaba que «el carácter humano se forma de manera definida a una edad más temprana de lo que se suele creer». También creía que al dejar su casa a los quince años para entrar en la estricta academia militar de San Petersburgo, su «gusto e inclinaciones ya estaban definidos». Insistía en que sus preocupaciones principales como teórico anarquista maduro —el abuso de autoridad, la degradación del campesinado, la reforma social y política y la protección de las comunidades precapitalistas de los estragos de la modernización capitalista— ya eran patentes a una tierna edad. Pero sostener que los anarquistas no se hacen sino que nacen es una burda tergiversación que los caricaturiza como «espíritus libres de mirada salvaje» y excéntricos «un tanto pirados», incapaces patológicamente de someterse a las reglas de la sociedad «normal». También implica que el anarquismo, al contrario que otros «ismos», es un rasgo de comportamiento que se adquiere al nacer y tiene sus raíces en la esfera de lo irracional más que en la razón. Con la intención de cuestionar esa perspectiva, este ensayo demostrará que, a diferencia de muchos de sus colegas anarquistas individualistas, el anarquismo filosófico y científico de Kropotkin nunca permitió que «la pasión se doblegara ante la sabiduría». Su anarquismo fue el fruto de investigaciones teóricas prolongadas y multidisciplinarias sobre los orígenes históricos del Estado, las funciones de la autoridad política, la contribución del mutualismo a la supervivencia tanto de especies individuales como de sociedades completas, y las perspectivas a largo plazo para la asociación internacional e intercomunitaria de individuos libres en un mundo sin Estados. Concebía una sociedad anarquista en la que las relaciones mutuas de sus miembros individuales estarían reguladas no por leyes, ni siquiera por autoridades electas, sino por las costumbres sociales y los acuerdos entre individuos libres. De este modo, su anarquismo se arraigaba en una tradición antitética que cuestionaba la naturaleza misma del Estado. Como veremos inmediatamente, también se mostró crítico con la ciencia dependiente del

Estado y se opuso a los partidos políticos que sostenían que el cambio social radical no requería la abolición previa del Estado. Sus preocupaciones por los abusos de autoridad, la injusticia social, la pobreza rural y urbana y la destrucción del comunalismo fueron evidentes desde muy pronto. Pero no se convertirían en rasgos definitorios de su filosofía anarquista hasta las décadas de 1870 y 1880. Sólo entonces sustituyó a Bakunin como principal referente intelectual anarquista de Europa. Así, Kropotkin no se hizo anarquista hasta entrada la treintena, y no publicó sus textos fundamentales hasta pasados los cincuenta. Lejos de ser un «anarquista natural», todo en su origen privilegiado y su formación educativa indicaba que se convertiría en un acérrimo defensor de la autoridad política. Durante los primeros veinte años de su vida, como su hermano Aleksandr, estuvo preparándose para una carrera militar al servicio de un Estado autocrático. Refiriéndose a su infancia privilegiada en las décadas de 1840 y 1850, recordaba:

«Todo parecía prepararnos para la carrera militar: la predilección de nuestro padre (los únicos juguetes que recuerdo que nos comprara fueron un rifle y una garita de guardia real); los cuentos de guerra de M. Poulain [su tutor]; e incluso la biblioteca que teníamos a nuestra disposición».¹⁹ La biblioteca en casa de su padre había pertenecido en el pasado al general Repninski, el abuelo de su madre, y «se componía exclusivamente de libros sobre conflictos militares, decorados con detallistas ilustraciones y espléndidamente encuadernados en cuero». En sus memorias recordaba que su «principal entretenimiento, los días de lluvia, [era] mirar las láminas de aquellos libros, que reproducían las armas de guerra desde los tiempos de los hebreos, y presentaban planos de todas las batallas que se habían librado desde Alejandro de Macedonia». No obstante, esa fascinación infantil por las batallas y la historia militar no tardaría en desvanecerse y cuando todavía «no era muy mayor» llegó a detestar el «absurdo» de la vida militar. Avanzada su vida describió a su padre, en palabras bien conocidas, como un hombre «enamorado del uniforme militar y que despreciaba completamente cualquier otro atuendo; cuyos soldados estaban instruidos para realizar pruebas casi sobrehumanas con piernas y rifles... [y que][...] podía hacer desfilar a una hilera de soldados perfectamente alineados y tan inmóviles como si fueran de juguete».²⁰

Asumiendo la idea proustiana de que una unidad esencial vincula la vida personal de un individuo desde el acto de su creación hasta su muerte, varios biógrafos de Kropotkin, en especial Miller, han hurgado en profundidad en su historia familiar para ubicar los brotes verdes de su rebelión protoanarquista contra su educación privilegiada, militarista y patriarcal. Algunos incluso han señalado que su antiautoritarismo se arraigaba en la rebelión edípica de un hijo obediente contra un padre militarista. También se han remontado a una obsesión narcisista, inspirada por su madre, por servir a las sufridas víctimas de la pobreza y la opresión con quienes él había pasado los años de su infancia. Rastreando algo parecido a un patrón en su historia personal, buscando, por así decirlo, el embrión del hombre en la vida del niño, sus biógrafos se han vuelto hacia su infancia para entender su temprana evolución como anarquista. Sabemos que el joven Kropotkin decidió renunciar a su principesco título cuando tenía doce años y adoptó la firma de «P. Kropotkin» cuando firmaba cualquier documento. Como reconocería con posterioridad, se vio influido para tomar la decisión por «el tono republicano extendido en la literatura rusa». Pero ésa fue una decisión de la que, pese a las «recriminaciones de sus superiores», nunca se desdeciría ni en la academia militar ni en las fuerzas armadas. Por consiguiente, puede sostenerse que quienes buscan comprender la «personalidad» anarquista de Kropotkin han adoptado un enfoque excesivamente psicoanalista y han pasado por alto las influencias, mucho más importantes, sociales y culturales que contribuyeron a su desarrollo intelectual como anarquista. Sean cuales sean los méritos de este enfoque para la evolución artística de novelistas, poetas y músicos, puede afirmarse que resulta mucho menos útil para trazar el complejo desarrollo intelectual de un teórico anarquista de la talla de Kropotkin. Nacido en el seno de un mundo aristocrático en el que Iván Turguénev (1818-1883), Mijaíl Bakunin (1814-1876) y Aleksandr Herzen (1812-1870) ya estaban radicalizando a la elite intelectual rusa, Kropotkin no desempeñó un papel secundario en romper el aislamiento de la Rusia autocrática y aristocrática. Lejos de ser un «anarquista nato», no fue hasta su encuentro con la literatura radical de activistas de clase obrera a finales de la década de 1860 cuando «erradicó» las lecciones de su privilegiada crianza.

Vida doméstica y familiar

Nacido en el barrio de los Viejos Caballerizos de Moscú el 9 de diciembre de 1842, Piotr Kropotkin era el menor de los tres hijos del príncipe Alekséi Petróvich y la princesa Yekaterina Kropotkin. Con el aplicado ojo del geógrafo en que se convertiría, más tarde describió el Moscú donde pasó sus primeros quince años de vida como «una ciudad de lento crecimiento histórico» cuyas «diferentes partes, al menos hasta la década de 1890, habían conservado espléndidamente los rasgos que se habían ido grabando sobre ellas en el curso lento de la historia». E, históricamente, ese rincón de Moscú era la zona que acogía a las viejas familias nobles de la ciudad que, en la década de 1850, ya empezaban a extinguirse. Aunque los cabezas de esas familias eran «mencionados con frecuencia en las páginas de la historia de Rusia anteriores a Pedro el Grande», muchas de ellas se habían ido para hacer sitio a «hombres de todos los rangos» cuando Kropotkin era niño. Dado que sentían que habían sido crecientemente «suplantados» en la Corte, los nobles menores como el padre y los tíos de Kropotkin ya se habían retirado «a sus pintorescas fincas en el campo, en las afueras de la capital».²¹ Su padre despreciaba profundamente a «la variopinta pandilla» de familias que «ha salido de sabe Dios dónde para hacerse con los cargos más altos del gobierno en la nueva capital a orillas del Neva». El joven Kropotkin recordaba que cuando era niño la pequeña nobleza «había probado suerte al servicio del Estado, sobre todo en el ejército; pero por una razón u otra, pronto lo habían dejado, sin haber escalado a los altos rangos». Los que tuvieron más éxito, como su padre, a menudo conseguían cargos honorarios menores en la ciudad. Pero tanto daba cuanto deambularan «por la inmensa superficie de Rusia... de algún modo siempre se las apañaban para pasar su vejez en una casa propia en el barrio de los Viejos Caballerizos, a la sombra de la iglesia donde los habían bautizado, y donde se habían pronunciado las últimas oraciones en el funeral de sus padres».²²

Como la mayoría de los oficiales de rango medio del periodo de Nicolás I, el padre de Kropotkin era también un acaudalado terrateniente que, además de una mansión en la ciudad, poseía 1.200 siervos varones y grandes extensiones de tierra en la provincia de Kaluga, al sudeste de Moscú. Los

recuerdos del propio Kropotkin de la vida en el campo y los paisajes rurales alrededor de Moscú en estos años evocan un mundo sosegado de privilegios, un universo que desaparecería por completo tras la Revolución bolchevique. Sus descripciones del mundo perdido de su juventud privilegiada adquieren mucha importancia debido a la relevancia que él atribuiría, más adelante, al desarrollo agrícola y a las relaciones rurales y urbanas en sus textos anarquistas de años posteriores. Recordando la zona de los alrededores de Nikólskoie donde pasó buena parte de su infancia, escribió:

Nikólskoie era pintiparada para la vida tranquila de los terratenientes de esa época. Carecía de los lujos que se ven en fincas más ricas, pero sí se notaba un gusto artístico en el diseño del edificio y los jardines y en la disposición general de todo. Además de la casa principal [...] había, alrededor de un patio amplio y bien cuidado, varias casas más pequeñas, que daban un mayor grado de independencia a sus habitantes sin afectar a la relación íntima de la vida familiar. Un inmenso «jardín de arriba» se dedicaba a árboles frutales, y a través de él se llegaba a la iglesia. La pendiente hacia el sur de la finca, que llevaba al río, estaba dedicada por entero a un jardín en el que se mezclaban matas de flores con hileras de tilos, lilas y acacias... Los bosques, los paseos por el río, la ascensión por las colinas hasta la antigua fortaleza... las nuevas y agradables impresiones no tenían fin. Se organizaban grandes excursiones en las que participaba toda la familia, unas veces para recoger setas por el bosque, y luego tomar el té allí mismo, donde un anciano de cien años vivía solo con su pequeño nieto, y se cuidaba de las abejas. Otras veces íbamos a alguna de las aldeas de mi padre, donde se había excavado una gran represa en la que se atrapaban carpas doradas por millares: una parte se las llevaba el amo y lo que sobraba se distribuía entre los campesinos. Mi anterior nodriza, Vasilisa, vivía en esa aldea. Su familia era una de las más pobres; además de su marido, sólo tenía un niño pequeño que la ayudara, y una niña, mi hermana de leche, que más tarde se haría predicadora [inconformista]... Su alegría era incontenible cuando yo iba a verla. Huevos endulzados, manzanas y miel eran lo único que ella podía ofrecer, pero la forma en que los presentaba, en relucientes bandejas de madera tras haber cubierto la mesa con un mantel de lino blanco como la nieve que había confeccionado ella misma, y las palabras cariñosas que me dirigía como si fuera su propio hijo, me dejaban los más cálidos sentimientos en el corazón.²³

Aparte de las imágenes que proporcionan desde dentro de la vida familiar de los privilegiados, los recuerdos como éstos son interesantes para los estudiosos del anarquismo ruso por varias razones. En primer lugar, no traslucen el sentimiento de culpa que hizo que los hijos revolucionarios de la

nobleza rusa renegaran de su pasado y despreciaran la vida privilegiada de sus ancestros. En segundo lugar, subrayan la autosuficiencia de las fincas y retratan una vida rural infinitamente mejor que la «vida moderna», sin la suciedad ni la sordidez de los distritos superpoblados de la clase obrera en las ciudades industrializadas rusas. Desde temprana edad, sin duda, el joven Kropotkin sintió una aversión aristocrática a las fuerzas desatadas de la urbanización y la industrialización que ya estaban transformando la faz de la Rusia de su tiempo. Por eso concebía una nueva Rusia en la que redes federadas de comunidades agrarias autónomas y municipios tendrían el control de sus propios asuntos. Las raíces de esta visión de un nuevo ruralismo pueden remontarse a una infancia pasada en el campo de los alrededores de Moscú. En tercer lugar, lejos de idealizar el pasado, Kropotkin consideraba que los paisajes históricos de la Rusia de mediados del siglo XIX eran entornos creados por el hombre y cuidadosamente conservados que formaban parte del patrimonio nacional, y señalaba que esos espacios eran estéticamente bellos y merecedores de conservación, no como dominios privados de individuos privilegiados, sino como emplazamientos donde comunidades igualitarias, saludables y autosuficientes podrían ganarse la vida. Como su colega anarquista y geógrafo Élisée Reclus, Kropotkin escribía con afecto sobre los paisajes rurales que rodeaban las fincas ancestrales de su familia. Comprendía perfectamente los atractivos de la vida en la finca para sus antepasados más cercanos y sus vecinos. Una vez sugirió casi con ternura que las «fértils praderas» de una de esas fincas de Riazán, cerca de Moscú, «tentaría a cualquiera con la belleza de sus bosques umbríos, ríos serpenteantes y praderas infinitas».²⁴ Sus descripciones líricas del campo también señalan la importancia de la crianza rural de Kropotkin para su temprano desarrollo como anarquista. Así, comentaba con nostalgia que fue en los bosques de su infancia donde su amor a la naturaleza y su primera «tenue percepción de su vida eterna nacieron».

Pero en los textos de Kropotkin, sobre todo en sus memorias, no hay un anhelo sentimental de una vuelta a un pasado impregnado del servilismo y las reverencias de un campesinado oprimido que uno encuentra en los textos de algunos de sus contemporáneos. Ése era un mundo tolstoiano de apasionados amoríos, descontrolada afición al juego, carreras de caballos temerarias,

cacerías coloristas y bailes extravagantes. Los placeres que atraían al joven Kropotkin eran de una escala diferente, y de otro tipo. Era un mundo de bosques brumosos y valles verdes, habitado por señores aristocráticos y damas cortesanas, descrito con brío y mirada panorámica en las novelas de Czeslaw Milosz y Miklós Bánffy.²⁵ En manos de esos autores, destilaba un hedor a nostalgia por un paraíso perdido de privilegios aristocráticos que el joven Kropotkin rechazaba. Turguénev acuñó el término *hombres superfluos* para describir a una generación entera de jóvenes nobles que vivían vidas privilegiadas en las fincas de sus padres y «desahogaban sus energías frustradas en jugar, ir de juerga, retarse en duelo con desesperación y crueldad, o bien se sumían en la inercia».²⁶ A mediados del siglo XIX, muchas de las fincas agrícolas de Rusia, entre ella la de Kropotkin cerca de Moscú, se habían convertido en acogedores «nidos para los acaudalados». En relatos como «Los campesinos» y «Mi vida» y obras dramáticas como *Las tres hermanas* y *Tío Vania*, Chéjov describía estos parajes en el campo con mansiones urbanas como «jaulas sofocantes» para los jóvenes con capacidades cuyas ambiciones intelectuales y políticas iban contra el orden social jerárquico que esas estructuras representaban. Aunque mencionó reiteradamente el cariño que recibió de los siervos en su propia infancia, Kropotkin era muy crítico con la opresión y las privaciones que dominaban en las haciendas de Rusia. Iván Tolmachev, que dirigía la finca de Kropotkin en Kaluga, se refería a los siervos de la familia como «ganado campesino». El padre de Kropotkin dudaba que los siervos fueran «personas de verdad». Hasta la víspera de su emancipación en 1861, el administrador de su finca estaba concibiendo normas para reforzar el control del dueño sobre los siervos de la familia.

Los Kropotkin se reclamaban descendientes del legendario príncipe varego Rúrik, fundador de la dinastía rusa del siglo IX de los ruríkidas. Esos aventureros escandinavos habían establecido un principado de eslavos orientales cuyas fronteras borrosas se extendían desde Nóvgorod hasta el noroeste de Moscú, incluyendo Kiev en el centro de Ucrania. Se les atribuye la compilación del primer código legal en la Rusia pre-Romanov; además, los ruríkidas promovieron la expansión del cristianismo en el país. También organizaron los territorios de los eslavos orientales en una confederación

cohesionada, regida por príncipes guerreros que vivían en ciudades a lo largo de las estratégicas rutas comerciales que enlazaban el interior rural de Rusia con el mar Negro. Kropotkin describió en una ocasión a su padre como un hombre «rudo y terco» que se sentía «muy orgulloso del origen de su familia... [pero] no muy versado en historia de Rusia».²⁷ Entre sus antepasados se contaban la gran princesa de Smolensko que gobernó extensos territorios en el epicentro de esa inmensa ruta comercial. Sin embargo, como buena parte de la nobleza del siglo XVII, fueron empujados «a segundo plano cuando [...] los Romanov, coronados en Moscú, empezaron la obra de consolidación del Estado ruso». Ninguno de los antepasados inmediatos de Kropotkin mostró una querencia especial por servir al Estado. Su bisabuelo y su abuelo, recordaba Piotr, se habían «retirado del servicio militar cuando todavía eran bastante jóvenes y se apresuraron a regresar a las haciendas de la familia». Kropotkin sentía un cariño especial por la abuela paterna, la princesa Gagarin. El hermano de ésta, un conocido y apasionado amante del teatro, escandalizó a todos sus parientes casándose con la afable actriz Semiónova, «una de las creadoras del arte dramático en Rusia y, sin duda, una de sus figuras más simpáticas». También se enorgullecía de otro antepasado que había publicado un libro de poesía, que era algo que su padre «siempre evitaba» mencionar. Con tales distinguidos antepasados, no es sorprendente que los colegas revolucionarios se burlaran de Kropotkin con la insinuación de que él tenía más derecho al trono de Rusia que el emperador Alejandro II, quien, después de todo, no era «más que un alemán». El joven Kropotkin tenía, literalmente, el Estado ruso en las puertas de su casa y una historia familiar ilustre corría por sus venas. Eso hace que su posterior rechazo de un cargo en el Estado zarista para llevar la vida puritana de un activista anarquista resulte aún más llamativo.

Varios biógrafos han aludido al hecho de que ninguno de los hermanos Kropotkin heredó rasgos de la personalidad de su padre militarista y patriarcal. Pertenecían a una generación de jóvenes aristócratas rusos que habitaban, histórica e intelectualmente, a un mundo de distancia de sus padres conservadores y dueños de siervos. Así, mientras que el padre de Kropotkin estaba hecho del «barro más tosco», su hijo Piotr era considerado sensible y generoso, y más tarde sería descrito como «hombre de una inmensa bondad».

Sus biógrafos han apuntado que Piotr siempre tuvo un apego mucho mayor a su madre que a su padre. Hija de un oficial del ejército, murió en 1846 de «una inflamación pulmonar que la llevó a la sepultura antes de tiempo». Piotr, que sólo tenía tres años y medio en ese momento, recordaba que «cuantos la conocían la amaban».²⁸ Los sirvientes de la familia «rendían culto a su memoria» y «en su nombre, madame Burman se hizo cargo de nosotros, y en su nombre también la nodriza rusa nos dispensó su amor. [...] Éramos sus hijos, nos parecíamos a ella». Cuarenta años después de su muerte, Kropotkin todavía describía a su madre como «alta, esbelta, adornada con una tupida melena de cabello castaño [...] una mujer notable para los tiempos que le tocaron vivir». Siempre «vivaz y con frecuencia despreocupada», «le encantaba bailar». Las campesinas contaban historias de cómo «contemplaba admirada desde la galería sus danzas en corros, lentas y gráciles, y cómo al final acababa uniéndose a ellos». Kropotkin describía a su madre como poseedora de «la naturaleza de un artista». Recordaba que, entrado ya en la cincuentena, descubrió:

en un rincón de una despensa de nuestra casa de campo, un montón de papeles con su letra firme pero bonita: diarios en los que escribía con alegría del paisaje de Alemania, y hablaba de sus penas y de su ansia de felicidad; libros que ella había llenado con versos rusos prohibidos por la censura, entre ellos las hermosas baladas de Riléiev, el joven poeta al que Nicolás I había ahorcado en 1826; otros con música, obras de teatro francesas, poemas de Lamartine, y los de Byron que había copiado, y muchas acuarelas.²⁹

Así, la infancia de Kropotkin estuvo, como él mismo reconocía, «iluminada» por el recuerdo de su madre. Tras su muerte, fue básicamente entre los miembros de la servidumbre de la familia donde encontró «esa atmósfera de amor que los niños deben tener a su alrededor». Dos años después de la muerte de su madre, su padre se casó con otra mujer, «una de las varias hijas de un almirante de la flota del mar Negro», que inmediatamente se propuso «eliminar todas las huellas del anterior paraíso» en el que el joven Kropotkin había vivido sus años de formación. Al describir los cambios que había producido en su vida el nuevo matrimonio de su padre, se limitaba a anotar que:

Llegó el invierno, empezó una nueva vida para nosotros. Nuestra casa se vendió y se compró otra que se amuebló por entero de nuevo. Cuanto podía recordar a nuestra madre desapareció —sus retratos, sus pinturas, sus bordados...—. Todas las relaciones con nuestros tíos y tías y con nuestra abuela se rompieron.³⁰

* * *

A partir de ese momento serían básicamente los siervos de la familia quienes «con complicidad mantendrían vivos los cálidos sentimientos» hacia su madre, cuando «a menudo, en un pasillo oscuro, la mano de un sirviente nos rozaba a Aleksandr o a mí con una caricia, o una campesina, al encontrarnos en los campos, nos preguntaba: “¿Seréis tan buenos como lo fue vuestra madre? Ella se compadecía de nosotros. Y vosotros también lo haréis, sin duda”». Piotr, que a lo largo de toda su infancia se vio sistemáticamente presionado para convertirse «en un guerrero como papá», esperaba su momento, acumulaba experiencia y con frecuencia se rebelaba contra «el principio mismo de la autoridad paterna».³¹ Muy avanzada su vida, estas rebeliones infantiles quedarían eclipsadas por una lucha de por vida contra todas las formas de autoridad y abuso de poder.

Educación y formación militar

Tutores franceses, a los que Kropotkin calificaba de «los restos de la Grand Armée de Napoleón», asumían con frecuencia la educación de los hijos de la nobleza de Moscú durante las primeras décadas del siglo XIX. De niño, él estuvo sometido a un estricto régimen de instrucción formal por un padre autocrático que también dictaba lo que debía hacer en su tiempo libre. Piotr, que más adelante se convertiría en un convencido defensor de la reforma educativa, describía «el muy sencillo plan de educación de su primer tutor», monsieur Poulain:

Tras despertarnos, daba cuenta de su café, que solía tomarse en su habitación. Mientras nosotros preparábamos las clases de la mañana, él se aseaba con concienzudo esmero: se lavaba con champú el pelo grisáceo como si quisiera ocultar su creciente calvicie, se ponía su frac, se salpicaba y lavaba con *eau-de-cologne*, y

entonces nos acompañaba abajo para dar los buenos días a nuestros padres. Solíamos encontrar a nuestro padre y nuestra madrastra desayunando, y al acercarnos a ellos recitábamos con el estilo más ceremonioso: «*Bonjour, mon cher papa*» y «*Bonjour, ma chère maman*», y les besábamos las manos... Luego empezaba nuestro trabajo. Monsieur Poulain se cambiaba el frac por una bata, se cubría la cabeza con un gorro de cuero y, dejándose caer en un sillón, decía: «Reciten la lección».³²

Además de buena educación y modales, a los jóvenes Kropotkin se les enseñaba conversación y gramática francesa, «geografía universal» e «historia del mundo». Cuando se fue de casa en 1855 para alistarse en el Cuerpo de Pajes de San Petersburgo, Piotr también «era capaz de pensar en francés» y había aprendido a «escribir correctamente en ese idioma». A diferencia del entorno más liberal que había dominado a principios de la década de 1850, el tener «opiniones», recordaría, «no estaba muy de moda» en los hogares donde él y sus amigos pasarían sus años de adolescencia. Recordaba que, sin embargo, de niño, en casa, «todo era tranquilo y fluía con suavidad», «al menos en la superficie». Fue especialmente durante la década de 1860 cuando muchas de esas mansiones presenciaron «peleas entre padres e hijos [...] que solían acabar bien en una tragedia familiar o bien en una visita nocturna a la policía estatal».³³ De manera que la educación de Kropotkin no fue muy distinta de la de sus pares aristocráticos. Dejado de lado por su padre, y educado por una sucesión de tutores, se le introdujo en las sutilezas de la cultura francesa, entre ellas los ideales de igualdad. Los hermanos Kropotkin también recibieron instrucción de «un profesor ruso» que les enseñó «las asignaturas “rusas” —gramática, aritmética e historia—». N. P. Smirnov, un estudiante de la Universidad de Moscú, inculcó a Piotr el amor a la historia y el folklore rusos, le introdujo en las narraciones de Gógol y Pushkin, y es posible que hasta le haya familiarizado con el periodista radical Nikolái Chernyshevski. Eso sucedió en el periodo en que el joven Kropotkin aprendía a valorar más plenamente la humanidad y la bondad esencial de los siervos a quienes su padre denominaba «ganado campesino». Su primer texto publicado, escrito a los doce años, describía las vidas de siervos en las fincas de los alrededores de su hogar. Para averiguar cómo les iría después de la emancipación, compiló gráficos estadísticos que reflejaban los productos que podrían cultivar para vender, junto con los precios que

esperaban conseguir por ellos. Eso de por sí ya era un acto poco menos que revolucionario en un país donde casi nada se sabía de las vidas de los campesinos. Los políticos progresistas del resto de Europa habían defendido la recolección de datos estadísticos como una herramienta valiosa para el progreso social. Sin embargo, en Rusia, el fantasma de la política obstaculizaba gravemente el desarrollo de las nuevas disciplinas de la demografía y la estadística. Nicolás I había tenido sumo cuidado en no poner la sociedad rusa bajo el microscopio, sobre todo allá donde éste enfocaba a los siervos y a las instituciones del Estado, así que simplemente había prohibido la recolección de estadísticas sociales. Es más, hasta la década de 1880, unos mal pagados miembros de la *intelligentsia* no empezaron a realizar censos en las aldeas, en nombre del gobierno local, y hasta 1897 no se completó el primer censo a escala nacional. De manera que la temprana atención de Kropotkin por los detalles estadísticos y su afición por los estudios de campo no se ajustaban a todas luces a las líneas marcadas por la política estatal oficial. La precisión estadística y el cuidado de los pormenores regionales se convertirían en rasgos distintivos de obras fundamentales del anarquismo como *Campos, fábricas y talleres* (1899), *La conquista del pan* (1906) y *La ciencia moderna y la anarquía* (1901).

El contacto con los siervos era inevitable en el hogar de Kropotkin, que estaba organizado como un centro militar. Cincuenta siervos se ocupaban de la familia en su mansión de Moscú, «y la mitad más» trabajaban en la residencia del campo. Había cuatro cocheros para atender a una docena de caballos, «tres cocineros para los amos y dos más para los sirvientes, una docena de camareros nos servían en la cena [...] y eran innumerables las chicas en la sala de sirvientas y doncellas». Mantener tal número en su mansión de Moscú «habría sido ruinoso si todas las provisiones hubieran tenido que comprarse en la propia Moscú, pero en esa época de servidumbre, las cosas se arreglaban con facilidad». Cuando llegaba el invierno a Moscú, su padre compensaba su escasez de efectivo organizando largos y tortuosos peregrinajes a la finca familiar de Kaluga donde se procuraban suficientes provisiones para que la familia pasara la estación. El administrador de la finca de Kaluga simplemente recibía la orden de «llenar veinticinco trineos campesinos, cada uno tirado por dos caballos, [con] tantos kilos de avena,

trigo, cebada [...] así como con todos los pollos, gansos y patos». Más elocuente si cabe, la lista también contenía «una enumeración de los castigos que se infligirían en caso de que las provisiones no llegaran a la casa [...] a su debido tiempo y en buen estado». Kropotkin recordaba algunas Navidades cuando hasta «veinticinco trineos campesinos [...] entraban por nuestras puertas y cubrían toda la superficie del espacioso patio».³⁴

Las excursiones al campo acompañado por los sirvientes y los siervos de la familia también estimularon el interés de Piotr por la geografía y la historia natural en este periodo. Como «inagotable fuente de gozo», esas excursiones dieron al joven Kropotkin nuevas perspectivas de la vida en el campo. Describía una de ellas como sigue:

Las etapas eran cortas, y parábamos dos veces al día para alimentar a los caballos. [...] La muy cuidada carretera empinada que llevaba de Moscú a Varsovia, que seguimos durante un buen trecho, estaba cubierta [...] de una variedad de objetos interesantes: filas de carros cargados, grupos de peregrinos y gente de toda clase. Dos veces al día nos deteníamos en pueblos grandes y animados, y tras mucho regatear por los precios que nos cobrarían por la avena y el heno, así como por los samovares, nos apeábamos a las puertas de una posada. El cocinero Andréi compraba un pollo y preparaba la sopa, mientras nosotros corríamos por el bosque o explorábamos el patio, los jardines o la vida dentro de la posada.³⁵

Esas excursiones entre las casas señoriales y las mansiones del campo en las fincas familiares eran emprendidas regularmente por muchos de los pares sociales de Piotr en la aristocracia latifundista. Para los indolentes y faltos de ambición, la vida regalada de estos jóvenes aristócratas parecía perfectamente aceptable. Permitía que los hijos de la nobleza vivieran «medias vidas» dedicados a asistir a banquetes y fiestas, jugar, cazar y socializar entre ellos, mientras grandes porciones de la sociedad campesina trabajaban arduamente en las condiciones más espantosas. Sin embargo, para hombres con talento y ambición como los jóvenes hermanos Kropotkin, se trataba de una vida asfixiante que los atrofiaba. En esos años, Kropotkin también fue testigo de flagelaciones de siervos que se realizaban como «parte habitual de los deberes de la policía y los bomberos». El servicio militar, una carga siempre presente en la vida de los siervos en la finca de su padre, suponía sus propios horrores. Los nobles y comerciantes estaban exentos del servicio, y «cuando

se ordenaba una nueva leva de reclutas, los latifundistas simplemente tenían que proporcionar cierto número de hombres que elegían entre sus siervos». Mientras los denominados «siervos de campo» entraban en la lista de los sujetos a conscripción en sus comunidades, «los siervos domésticos quedaban por entero a merced del amo, y si él se sentía insatisfecho de uno de ellos, lo mandaba a la caja de reclutamiento». Kropotkin recordaría más adelante que los terratenientes cobraban una «suma considerable» cada vez que esto sucedía. El servicio militar solía durar 25 años, tiempo durante el cual los soldados rasos eran sometidos a castigos bárbaros por la más leve infracción de la disciplina militar. Aunque también descubriría que los estudiantes de la academia militar a la que asistió no eran inmunes a los castigos más crueles, la suerte de los soldados siervos y campesinos era, escribió, «mucho peor»:

Si eran tan desafortunados como para tener que presentarse ante un consejo de guerra podían acabar azotados por mil hombres [...] situados en dos hileras, la una frente a la otra, con cada soldado armado con una vara del grosor del meñique, y el condenado era arrastrado tres, cuatro, cinco y hasta siete veces entre las dos filas, mientras cada soldado le daba un golpe. Los sargentos iban detrás para comprobar que los golpes se propinaban con toda la fuerza. Tras recibir mil o dos mil golpes, la víctima, escupiendo sangre, era llevada al hospital y atendida, para que pudiera reanudarse el castigo en cuanto se hubiera repuesto más o menos de las consecuencias de la primera parte.³⁶

Los estudiantes del Cuerpo de Pajes del que formaba parte el joven Kropotkin también podían recibir «mil golpes con varas de abedul» por infracciones tan nimias como fumar. Sin embargo, más que sus superiores, fueron sus colegas los que le supusieron mayores problemas en esa academia militar. Los estudiantes mayores ostentaban «un tremendo poder», obligaban a todos a «hacer su voluntad» e imponían duros castigos ante la «menor resistencia» a su autoridad. Kropotkin retrató al general Giradot, el director francés de la Academia, como un «déspota por naturaleza, capaz de odiar, odiar con toda su alma, al chico que no se sometiera a su influencia». No resulta sorprendente que a partir de esas experiencias juveniles el joven Kropotkin desarrollara una profunda repulsión a la disciplina militar y a los abusos de autoridad.

La experiencia de Kropotkin con la autoridad militar se vio así multiplicada cuando, a los trece años, lo llevaron a San Petersburgo y lo alistaron en el Cuerpo de Pajes. Sólo los hijos y nietos de los militares de mayor rango y de los altos funcionarios del Estado podían acceder automáticamente a esa prestigiosa academia. Al acabar su formación, los chicos más brillantes a menudo servían como asistentes en las cortes y palacios del zar, o bien entraban en uno de los famosos regimientos de Guardias rusos. Al menos en la época de Kropotkin los cuatro regimientos eran el de infantería Preobrazhenski, el de caballería de Guardia Chevalier, el de Guardias de Caballería y el de Guardias húsares. En cuanto «núcleo privilegiado del ejército», estos regimientos «suministraban a la Rusia zarista teóricos, pensadores y libertinos borrachos». A lo largo de gran parte de su historia, funcionaron como «algo entre una pandilla de tunantes y una vanguardia cultural». En encrucijadas cruciales de la historia rusa, sus miembros estaban siempre «en medio, ya fuera por su proximidad al zar o gracias a la red de amistades que tejían los antiguos guardias». Como los Guardias, los miembros del Cuerpo de Pajes no se avergonzaban de su *ethos* elitista, y sus estudiantes solían marcar los estándares del esnobismo para el país entero. Kropotkin entró en la academia en el momento en que su vida interior experimentaba cambios significativos. Habían desaparecido la censura y «la terrible pesadilla» que prevalecieron durante todo el reinado del «déspota de hierro», Nicolás I. Si todavía hubieran perdurado cuando él entró en la institución, Kropotkin admitía que su voluntad «se habría venido abajo, o me habrían expulsado de la academia con quién sabe qué consecuencias». Aunque en el momento de su alistamiento el Cuerpo de Pajes estaba todavía «dirigido con toda la disciplina de una unidad militar», la vida educativa de la academia se había vuelto ya mucho más relajada. Varios profesores universitarios aceptaron ofrecer cursos en la academia. El más destacado de ellos, Vladímir Klassovski, un licenciado de la Universidad de Moscú, era una autoridad tanto en historia griega y romana como en ruso y latín. Kropotkin recordaba que ejercía «una inmensa influencia [en todos sus estudiantes], que no hizo más que crecer con los años». Klassovski tenía un enfoque holístico de los estudios históricos y animaba a sus estudiantes a «buscar una concepción generalizada del desarrollo del entendimiento humano que se

encuentra fuera del alcance de cada materia enseñada aisladamente». ³⁷ Kropotkin adoptaría con posterioridad este enfoque con grandes resultados en su propia investigación sobre historia medieval, geografía, criminología y sociología histórica. Su preferencia por un enfoque holístico para el estudio de los procesos sociales y medioambientales se debía sólo en parte a un deseo de «ver las cosas como un todo». Siempre crítico con las especializaciones excesivas que ya se estaban convirtiendo en características en la vida académica tanto de Rusia como del resto de Europa, tampoco era un defensor de las fronteras académicas. Él pedía a los académicos que evitasen lo que consideraba una fragmentación innecesaria del conocimiento científico y social. Más aún, también criticaba las disciplinas estadísticas por ayudar e inducir a la centralización del capital intelectual y ampliar la brecha entre las elites educadas y las masas carentes de instrucción. Así, los ejercicios prácticos que aprendió en la academia militar tuvieron una influencia sustancial en su posterior evolución como anarquista. Buena parte del tiempo invertido en su formación para ser oficial se dedicaba a proyectos de construcción rutinarios e investigaciones de campo. Ahí también aprendió el valor de equilibrar el trabajo intelectual con el manual, que habría de convertirse en un rasgo distintivo de sus posteriores textos sobre economía anarquista y filosofía de la educación.

Cuando el joven Kropotkin entró en el Cuerpo de Pajes, la profesionalización de las fuerzas armadas ya estaba promoviendo la aparición de poderosas estructuras que permitían hacer carrera en el *establishment* militar ruso. Como en el resto de Europa y Latinoamérica, los valores militaristas que sustentaban la ideología del Estado daban una inmensa importancia a los valores machistas del honor, el orden social y la obediencia a la autoridad. En las décadas de 1850 y 1860 también se emprendió la tentativa de modernización de la sociedad rusa que tuvo como consecuencia una creciente centralización del poder y la toma de decisiones en San Petersburgo. La modernización llegó acompañada de la exacerbación del conflicto de clases en las ciudades más pobladas del país, así como de una ampliación de la brecha social entre los ricos y los pobres, tanto en las ciudades como en el campo, y de la asimilación forzosa de muchas de las dispersas minorías étnicas diseminadas por Rusia mediante una red nacional

cada vez más poderosa de control estatal y vigilancia militar. La transformación se hizo especialmente visible en el deslizamiento del centro del poder, del campo a la ciudad. Sin embargo, las disparidades económicas eran igualmente patentes en la concentración espacial de la producción en cada vez menos manos, en el campo y en las grandes ciudades rusas. Todo eso sucedió a la par que se daban enormes saltos en la modernización de las fuerzas armadas y en la capacidad de vigilancia y control del Estado zarista. En ese momento, el *establishment* militar ya tenía la capacidad para monitorizar la modernización de la economía y controlar muchos aspectos de la vida política y social de Rusia.

A mediados del siglo XIX, los militares también eran plenamente conscientes de la importancia de la cartografía y de una sólida educación geográfica para el ejercicio del poder y la extensión de la influencia del Estado a los territorios por los que se expandía Rusia. Cuando Kropotkin empezó su formación militar en 1857, «un nuevo espíritu» que era a la vez «académico y serio» se había impuesto en el Cuerpo de Pajes. Se reformó el sistema de calificaciones que garantizaba que los estudiantes se convertirían automáticamente en oficiales de un regimiento prestigioso. El tono moral de la academia también mejoró cuando las viejas costumbres asociadas con el orden feudal empezaron a ser vistas con repugnancia. Así, décadas después de la guerra de Crimea se dio un periodo de intensa experimentación científica en las academias militares de Rusia y en las universidades del Estado. La febril actividad en química, física, astronomía y matemáticas llevó a la fundación de nuevos laboratorios y publicaciones académicas para informar de los experimentos y hallazgos más recientes. Se nombraron catedráticos en las universidades en ciencias naturales, geografía, geología y zoología, y se dictaron normas gubernamentales para dar más apoyo a la investigación académica. Para muchos jóvenes cadetes estudiantes de este periodo, las ciencias ofrecían una satisfacción personal y eran una receta para curar las heridas de la decepción nacional tras la vergonzosa debacle de la guerra de Crimea. Sin embargo, para los estudiantes más radicales de las universidades, y para una minoría de los de las elitistas academias militares, la ciencia era tanto la llave del futuro cuanto una llamada a la revuelta. Daba sentido a la vida y proporcionaba a los estudiantes nuevos papeles en el

futuro desarrollo de Rusia. Dirigiéndose a los estudiantes en 1855, dos años antes de que Kropotkin entrara en el Cuerpo de Pajes, A. S. Norov, el progresista ministro de Educación del país, declaraba: «La ciencia, caballeros, siempre ha sido para nosotros una de las necesidades más importantes, pero ahora es la primera. Si nuestros enemigos son superiores en algo a nosotros, es exclusivamente en la fuerza del conocimiento».³⁸ Por tanto, desde el principio, el fomento de las ciencias aplicadas fue un proyecto estatista motivado por poderosos objetivos de construcción del propio Estado. Como nacionalistas y promotores de la construcción nacional, se esperaba de los jóvenes licenciados que, literalmente, edificaran la nueva Rusia desde la base. En un Estado autocrático como éste, el control de la educación científica ensanchó la brecha entre los poderosos y los sin poder, contribuyó a un desarrollo económico desigual del país, mejoró la posición de los sectores privilegiados de la sociedad rusa y apuntaló las estructuras autoritarias del régimen zarista.

Uno de los acontecimientos que marcan la historia de la Rusia del siglo XIX, la guerra de Crimea, también tuvo una repercusión indirecta en la educación de Kropotkin y en su vida familiar. Conoció sus horrores físicos por las hermanas de su madrastra que se habían visto obligadas a abandonar sus hogares en Sebastopol como consecuencia de la guerra. También fue consciente de la sensación de aprensión que la guerra producía en las familias de campesinos y siervos de su propia zona.

En el campo, la guerra causaba pesadumbre. Las levadas de reclutas se sucedían una tras otras con rapidez, y continuamente oíamos a las mujeres campesinas entonando sus cantos fúnebres. El pueblo ruso consideraba la guerra una calamidad con la que lo castigaba la Providencia, y la aceptaba con una solemnidad que contrastaba extrañamente con la ligereza que yo veía en todas partes en circunstancias similares.³⁹

Por las memorias de otros oficiales militares sabemos que, en la primera mitad del siglo XIX, las experiencias en la guerra estaban «ablandando» las relaciones entre una minoría de oficiales y los soldados campesinos a su mando. Por ejemplo, en *Guerra y paz* de Tolstói, la distancia social entre los oficiales y sus soldados se acortaba gradualmente en el campo de batalla. A medida que los hijos de la nobleza empezaron a reconocer la valentía,

humanidad y patriotismo de sus soldados siervos, aprendieron a tratarlos como seres humanos por derecho propio. Mientras que la guerra con Occidente había socavado la tradicional fe de las elites de la Vieja Rusia en las ventajas de una occidentalización a la francesa, también hizo que muchos oficiales valorasen el patriotismo plebeyo de los soldados campesinos y se replanteasen sus propias relaciones con la Rusia rural. Sin embargo, para la inmensa mayoría de los soldados campesinos, el servicio militar era una experiencia devastadora que alejaba a los jóvenes de sus familias y comunidades, y los exponía a la disciplina más implacable a manos de oficiales que seguían viendo a los soldados rasos como «reses campesinas».

A pesar de todo, la guerra y la experiencia militar habían arrojado a los hijos de la nobleza al mundo del campesinado, y eso llevó a la aparición de nuevas expresiones de humanitarismo en los márgenes de la sociedad aristocrática. Como es sabido, también hizo que los principales poetas, dramaturgos y novelistas rusos transformaran a siervos y campesinos en sujetos artísticos autónomos. Los intelectuales y los oficiales jóvenes empezaron a «redescubrir» la Rusia campesina, y Kropotkin se identificaba claramente con esta nueva generación que trataba a los siervos como seres humanos virtuosos que poseían una capacidad casi ilimitada para sobrellevar las penurias en la tierra, y también en el campo de batalla. Lo que más atraía al joven Kropotkin de los pobres rurales era su capacidad de resistencia, de salir adelante. Eso le obligaría en años venideros a buscar una alternativa anarquista a las visiones revolucionarias estatistas de la mucho menos importante clase obrera industrial rusa. El líder decembrista Serguéi Volkonski (1788-1865), también conocido como el «príncipe campesino», era el ejemplo por excelencia de este sector de la nobleza progresista hacia el que Kropotkin se sintió atraído desde temprana edad. Las experiencias de Volkonski durante la guerra y sus viajes por Europa le convencieron de la dignidad personal de todos los seres humanos, sobre todo, de los siervos rusos.⁴⁰ Al dedicarse en persona a la causa de la reforma agrícola, hombres como Volkonski se implicaron en una misión democrática aprendiendo cómo vivía la gente común para unir su país según principios genuinamente rusos. Animaban a los terratenientes a convertirse en guardianes ilustrados de los siervos y les recordaban que sus deberes para con ellos eran tan importantes

como sus deberes para con el Estado. A medida que los cimientos de la vieja cultura aristocrática de sus padres se iban hundiendo lentamente bajo los efectos corrosivos del militarismo europeo, muchos jóvenes rusos, entre ellos Kropotkin, se comprometieron con una vida de servicio, trabajando en interés de aquellos que vivían en los márgenes sociales, políticos y, de hecho, geográficos, de la sociedad rusa. El populismo revolucionario llevó a muchos de ellos a entronizar el trabajo diario del campesinado y, de paso, a dejar al descubierto la extravagancia y frivolidad de la cultura aristocrática. Eso, a su vez, acentuó las tensiones intergeneracionales e hizo que muchos hijos e hijas de la nobleza cuestionaran el *ethos* de servicio de las elites estatales patriarcales y con conciencia de su privilegiado estatus de Rusia. Esta nueva *intelligentsia* impugnaba las estructuras jerárquicas de la sociedad rusa, sembraba las semillas de una sociedad civil en el paisaje político del país y se proponía la desmilitarización de la política y la cultura popular rusas. Desde mediados del siglo XIX en adelante, sus estudios etnográficos de la vida rural sentaron las bases de un renacimiento cultural. Poblaron el paisaje con «príncipes piadosos» y «lo beatificaron». ⁴¹ Otros ensalzaron a los pobres rurales y utilizaron los elementos materiales del paisaje simbólico ruso —la arquitectura vernácula, los monumentos y lugares antiguos de importancia histórica— para dar a los rusos «puntos de orientación física e ideológica» que les sirvieran de guía en un mundo cada vez más turbulento. ⁴² Muchos de los que regresaron de Crimea buscaron una existencia más auténtica dedicándose a la causa de los pobres y exigieron una reforma constitucional y la abolición de la servidumbre.

La expansión explosiva de los potestades administrativas y de control del *establishment* militar y el Estado ruso durante la década de 1850 avanzó acompañada de los empeños cameralistas por aumentar la producción agrícola e industrial. El Estado pretendía en ese momento desarrollar las economías regionales y unir las en una matriz nacional bajo control estatal. Funcionarios, sobre todo oficiales jóvenes que se habían formado en las academias militares más avanzadas de San Petersburgo y Moscú, recibieron el encargo de compilar datos estadísticos de todos los rincones del imperio, fomentando la reforma económica y social, facilitando el dominio militar de las zonas rurales y consolidando el control gubernamental sobre la creciente

población rusa y los territorios cada vez más extensos. Para controlar esa inmensa superficie imperial, el gobierno formó topógrafos siguiendo los principios de la geografía científica y la cartografía, creó imprentas para la edición de mapas para uso tanto civil como militar, emprendió investigaciones geodésicas de los territorios rusos y acumuló una cantidad ingente de datos geográficos sobre la situación general de las posesiones territoriales del Estado.⁴³ Todo eso contribuyó a la militarización del paisaje político ruso y creó nuevas divisiones territoriales del campo, que cada vez más iba quedando bajo el control del poder militar antes que del civil.

Fue así como el *esprit géométrique* de la geografía administrativa que se enseñaba a los estudiantes en instituciones como el Cuerpo de Pajes contribuyó al engrandecimiento del Estado zarista. Las academias militares y las universidades enviaban a miles de oficiales del ejército, funcionarios, topógrafos, científicos, geólogos, geógrafos, expertos en minas y agrónomos a las remotas zonas fronterizas del Imperio ruso. Todo lo cual facilitó el crecimiento del Estado territorial ruso, un Estado que estaba cada vez más controlado por «una elite muy consciente del espacio». Las ambiciones de esta elite para dar forma y gobernar el territorio nacional de la Madre Rusia eran claramente distintas de los programas políticos de quienes habían gobernado el país en el siglo XVIII y a principios del XIX. Las elites gobernantes ahora percibían a Rusia como «un país europeo con una ampliación en Asia», una formación geográfica que había que unificar bajo el control del Estado zarista. Consistía en una rica zona central histórica centrada en Moscú y las provincias orientales, y una periferia no rusa que se extendía hasta los límites de Siberia y Manchuria en el este. Los atlas publicados cuando Kropotkin estudiaba en San Petersburgo seguían subrayando la extensión territorial y la inmensa grandeza de esta nación con ambiciones de convertirse en imperio. Al destacar cada provincia como «un espacio distinto extraído del Estado», los modernizadores imperiales de Rusia subrayaban la importancia subyacente de las provincias del imperio.⁴⁴ La gente y la tierra de esta Rusia ampliada iban a constituir un todo orgánico y simbólico. Del mismo modo que la Madre Rusia era retratada como la que nutría a su pueblo, el territorio nacional se convertiría en la patria legítima del

pueblo ruso. A mediados del siglo XIX, por tanto, los gobernantes rusos se dispusieron a apropiarse y administrar el territorio del Estado como uno de los objetivos fundamentales de la política gubernamental.

Los responsables de la educación de Kropotkin en el Cuerpo de Pajes compartían esos puntos de vista sobre el papel del gobierno en la nueva Rusia. A los estudiantes les enseñaban una variada gama de habilidades que permitirían que el Estado reforzase su control físico y simbólico del país. Aunque eso no era nuevo, ciertamente adquirió nuevo impulso en la década de 1860, cuando las autoridades de San Petersburgo pretendieron reforzar el Estado introduciendo una serie de cambios de calado en el orden político y social del país. Ya desde el siglo XVIII, las escuelas estatales habían preparado candidatos para el servicio en el ejército y la función pública, mientras que las escuelas de primaria y los hacendados propietarios de tierras y de siervos asumían la tarea de enseñar habilidades prácticas, así como moral e instrucción religiosa a aquellos que tenían a su cuidado. Aunque la calidad de los reclutas que entraban en las academias militares y otras instituciones de tercer nivel mejoró marcadamente durante este periodo, el abismo que separaba a la elites cultivadas de la masa de la sociedad siguió creciendo de manera sustancial durante la primera mitad del siglo XIX. Cuanto más se descendía en la escala educativa, más pobre era el nivel. Así, mientras otros países europeos experimentaban con la educación primaria, el grueso del campo ruso seguía asistido por una exigua red de pequeñas escuelas parroquiales mal dirigidas.⁴⁵ La creciente necesidad del Estado de profesionales cualificados llevó a la construcción de una «escalera» educativa que garantizase que los estudiantes prometedores podrían, al menos en teoría, ascender un peldaño en la escala social. Sin embargo, en realidad, la distancia que separaba a los cultivados de los no instruidos implicaba que la educación no sólo quedaba fuera del alcance de la inmensa mayoría de la juventud rusa, sino que el Estado autocrático la utilizaba como una fuerza extranjera casi colonial para mantener a la mayoría del pueblo en su sitio. Dicho esto, las antiguas universidades de Moscú y San Petersburgo iban a desempeñar un papel crucial en la modernización de Rusia desde la década de 1820 a la de 1860.

En la década de 1860, las universidades y las academias militares estaban a la vanguardia de la enseñanza de las habilidades necesarias para el gobierno. Eso despertó la conciencia cívica de los estudiantes y los dotó de los conocimientos requeridos para el servicio en el ejército y el Estado. Pese a la naturaleza autocrática de éste, las universidades rusas y, en menor medida, las academias militares, también sirvieron de «puntos de preparación» para el cambio revolucionario. Se convirtieron en lugares donde los estudiantes podían reunirse para «hablar de las injusticias del orden social, los defectos del programa de reforma del gobierno y las posibilidades de la vida comunal».⁴⁶ No obstante, el carácter autocrático del zarismo dificultaba el desarrollo de las libertades académicas y la opinión dominante indicaba que una educación vocacional o cameralista era más que suficiente para los candidatos a entrar en el ejército o en el funcionariado. En la década de 1860, el Estado todavía consideraba que una combinación de filosofía europea, un buen conocimiento de los clásicos, una instrucción moral y religiosa y un nacionalismo ruso conservador constituían la única fundación sólida de la ideología oficial.

Como en muchos otros países europeos, la educación era una variable crucial para determinar la posición y el estatus social en Rusia en los años en que Kropotkin estudiaba en San Petersburgo. En el siglo XVIII, el Estado había fundado las primeras academias militares, que tenían un *ethos* fuertemente utilitarista y estatalista. Esos centros estatales y las academias especializadas enseñaban navegación, medicina, ingeniería, minería e idiomas extranjeros, sobre todo francés y alemán. Aunque la vieja nobleza miraba con desdén esas «escuelas de cifras», las actitudes cambiaron cuando las academias militares dirigidas por el Estado garantizaron a los licenciados un acceso automático a cargos de privilegio en el *establishment* tanto militar como estatal. El Cuerpo de Pajes, la Escuela Imperial de Derecho y la Escuela de Guardias Alféreces se contaban entre las academias más elitistas de la Rusia de los tiempos de Kropotkin. Además de formar oficiales para servir en el ejército, esas escuelas también enseñaban buenos modales e inculcaban los códigos de la etiqueta y el saber estar en sociedad que se consideraban apropiados para los funcionarios del Estado que tenían que relacionarse con sus colegas europeos. Así, los estudiantes de instituciones

como el Cuerpo de Pajes tenían que distinguirse por su cultura además de por sus conocimientos administrativos y militares. Además de teatro clásico francés, los estudiantes prometedores como Kropotkin también leían a Voltaire, Kant, Hegel, Montesquieu, Racine, De Lamartine, Marco Aurelio y los clásicos griegos y latinos. Su educación era elitista en un doble sentido. Por un lado, los instruidos estaban obligados a «marcar su posición social frente a los competidores inferiores» protegiendo sus intereses y, literalmente, manteniendo las distancias con los pobres y los no educados. Por el otro, tenían que adoptar las costumbres y los estándares de la sociedad cultivada europea, sobre todo los de Francia. Aunque esta asimilación generalizada de la Europa Occidental puede haber ayudado a reducir la distancia cultural entre la nobleza rusa y sus pares europeos, simultáneamente ensanchó la brecha entre las elites educadas y la sociedad rusa. Así, la nobleza cultivada quedó ubicada en una posición incompatible con el resto de la sociedad.⁴⁷

Cuando Kropotkin entró en el Cuerpo de Pajes a mediados de la década de 1850, las ciencias, incluidas las metodologías científicas de investigación, estaban contribuyendo a un replanteamiento radical de los supuestos políticos, religiosos y sociales arraigados que sustentaban la autoridad del Estado zarista ruso. Por todo el país, ciudadanos ilustrados debatían sobre la educación. Como comentaba Kropotkin:

La ignorancia de las masas populares, los obstáculos que se han puesto hasta ahora a aquellos que querían aprender, la falta de escuelas en el campo, los métodos de enseñanza obsoletos y los remedios para esos males se convirtieron en temas de conversación habituales entre los círculos cultivados, en la prensa, e incluso en los salones de la aristocracia. [...] Como por arte de magia, un amplio número de hombres y mujeres dio un paso al frente [...] y no sólo dedicaron sus vidas a la educación sino [...] resultaron ser unos notables pedagogos prácticos.⁴⁸

Ya de estudiante del Cuerpo de Pajes, Kropotkin había desarrollado un gran interés por la educación del pueblo. Como muchos jóvenes progresistas, había participado en un plan para proporcionar educación gratuita a siervos emancipados en escuelas cuyo profesorado lo compondrían maestros voluntarios. Ese plan tuvo que abandonarse cuando las autoridades zaristas

interpretaron cualquier tentativa de mejora de la situación de los pobres como potencialmente revolucionaria. Pero él siguió planteando cuestiones asociadas con la reforma social y el servicio a la comunidad en el Cuerpo de Pajes. En un panfleto en que lamentaba el estancamiento intelectual que se había topado en la academia, escribía: «Mi propósito principal era despertar al Cuerpo y que reconociera las falsas tendencias que nos dominaban; es decir, en vano [los estudiantes] creen que la autocracia es el mejor gobierno, que el servicio en el ejército es la mejor actividad, y que uno sólo puede ser alguien respetable en los regimientos de la guardia y los Preobrazhenski». ⁴⁹ Fue en esta fase cuando empezó a criticar y delatar la ostentación de la vida cortesana.

Como muchos jóvenes rusos de orígenes privilegiados, la conciencia cívica de Kropotkin se manifestaba en el deseo desinteresado de ofrecer servicios altruistas a los pobres y los carentes de educación. En cuanto joven con talento y miembro de la nobleza, se sentía cada vez más alienado del régimen para cuyo servicio le estaban formando. Recordando a sus colegas estudiantes sus responsabilidades éticas y sociales, escribió:

Todo el mundo debe ser un miembro útil de la sociedad. Por descontado, nadie exige que otro se sacrifique y vaya descalzo. Pero en la medida de sus fuerzas debe intentar satisfacer las necesidades de la sociedad. [...] Lo que se pide [...] no es más que un honesto cumplimiento de sus responsabilidades, es decir, adaptarse a las necesidades de la mayoría y no meramente a las convicciones personales de cada uno. ⁵⁰

En 1873, cuando todavía tenía treinta y pocos años, redactó un minucioso manifiesto titulado «¿Debemos concentrarnos en el examen del ideal de una sociedad futura?». Ése iba a ser su primer texto político importante y en él esbozaba muchos de los rasgos de la futura sociedad anarquista. Ahí, por ejemplo, consideraba conveniente reiterar que era «imprescindible» reconocer «lo superfluo de esa clase que disfruta de un tipo de ocupación privilegiado; en otras palabras, el reconocimiento de la necesidad del trabajo manual, físico, para todos los miembros de la sociedad, junto con el reconocimiento de la completa libertad de cada individuo para elegir esas ocupaciones, si puede demostrar su capacidad en el tipo de trabajo

elegido». Este tipo de sociedad, añadía, no necesitaría héroes para mantener al pueblo en un estado de estupor. En tiempos de agitación política y cambio social, esos hombres y mujeres «aparecerían por sí solos, entre la gente más corriente». También creía que «el agrupamiento de los hombres» en el futuro «no debería ser meramente nacional... debe extenderse por encima de todas las fronteras artificiales y líneas demarcadoras». Al esbozar las cualidades que necesitarían aquellos que servirían, más que dirigirían, al pueblo, afirmaba:

Necesitamos personas que, una vez adquiridas ciertas convicciones, estén dispuestas a soportar por ellas todas las posibles privaciones un día sí y otro también. Pero la actividad entre los campesinos y obreros exige precisamente ese rechazo de todas las comodidades de la vida, una reducción de la propia prosperidad hasta el nivel al alcance del trabajador y... trabajo, mucho trabajo... Si cualquier tipo de privación se asumiera a modo de penitencia expiatoria o exclusivamente como medio de educación, nosotros, por descontado, no la tendríamos en cuenta: no somos una orden monástica.⁵¹

El concepto que tenía Kropotkin de servicio nada tenía que ver con el *ethos* militarista y estatista de la generación de su padre. En una carta a su hermano Aleksandr en la que le describe que la opinión de su padre equiparaba el servicio al Estado con el servicio al ejército, Piotr se lamentaba de que, «más allá del servicio militar», su progenitor fuera incapaz de imaginarse a sí mismo «como alguien respetable». Por entonces, retirado del ejército y viviendo de una pensión del Estado, su padre consideraba que su vida carecía de sentido porque simplemente no había conseguido el ansiado rango de general. Eso, para Kropotkin, era una definición sumamente restrictiva de servicio, y lamentaba el que su padre hubiera malgastado su vida entera intentando ganar el favor de sus superiores en busca de un objetivo que nunca había alcanzado. A los diecisiete años, Kropotkin ya conocía la literatura radical que circulaba con más libertad en Moscú y San Petersburgo tras la muerte de Nicolás I. Sabemos que estaba familiarizado con las ideas sociales que había conocido leyendo la revista de Aleksandr Herzen *La Estrella Polar*. Publicada en Londres, circulaba en secreto en las dos grandes urbes rusas mediada la década de 1850. A Kropotkin le sorprendió especialmente la belleza del estilo y «el aliento de sus ideas y su

amor a Rusia». También manifestaba ya su afinidad con los cinco decembristas que habían sido ahorcados por Nicolás I en 1825, y cuyos retratos aparecían en primera plana de *La Estrella Polar*. Defendiendo «nada más radical que una constitución para Rusia», los colaboradores de esa publicación pusieron al joven Kropotkin en contacto con la vibrante tradición intelectual rusa de mediados del siglo XIX. Cuando dejó el Cuerpo de Pajes en 1862, Kropotkin ya había leído mucha literatura y filosofía europeas. Su agnosticismo natural se desarrolló a partir de una lectura a fondo de las obras de Voltaire y Kant. Aunque *La crítica de la razón pura* de Kant le pareció difícil, le fascinó el *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire. Le impresionó sobre todo el modo en que el francés estructuraba y presentaba sus argumentos en un estilo accesible que divertía e informaba a la vez a sus lectores. Ése sería justamente el estilo que él elegiría cuando quiso difundir sus enseñanzas anarquistas entre la clase obrera y el campesinado pobre de Europa. En esta fase también se interesó mucho por las matemáticas y la física, e incluso empezó a escribir un manual de física. Fue en el Cuerpo de Pajes donde «la vida incesante del universo, que [él] concebía como vida y evolución, fue convirtiéndose gradualmente en una fuente inagotable del más elevado pensamiento poético». «Gradualmente», añadía, «el sentido de la unidad del hombre con la naturaleza, tanto animada como inanimada —la poesía de la naturaleza— se convirtió en la filosofía de mi vida». ⁵²

Así, los privilegiados orígenes y educación de Kropotkin influyeron en su concepción del anarquismo en diversos sentidos. En primer lugar, el Cuerpo de Pajes le enseñó las ventajas de equilibrar el trabajo manual y el intelectual, una idea que se convertiría en un rasgo distintivo de sus primeros textos anarquistas *Campos, fábricas y talleres* y *La conquista del pan*. En segundo lugar, los principios, de origen militar, de la autosuficiencia y la supervivencia que adquirió como joven oficial los adaptó, en versiones mucho más elaboradas, en sus textos sobre planificación económica y desarrollo regional. En tercer lugar, el anarquismo de Kropotkin delataba una preferencia típica de la aristocracia latifundista por el campo antes que por la ciudad industrializada. Como muchos de sus pares aristócratas, también manifestaba una preferencia por las redes federadas de pueblos y ciudades que estuvieran orgánicamente vinculadas a sus zonas rurales cercanas. Eso se

consideraba mucho más deseable que las aglomeraciones urbanas industrializadas que estaban absorbiendo a miles de campesinos que se veían obligados a abandonar sus tierras por una vida de penurias en la ciudad. En cuarto lugar, la «necesidad apremiante de servir» de Kropotkin y su «deseo de ser útil» guardaban no poca relación con el paternalismo que constituía un rasgo distintivo de la nobleza progresista y las elites ilustradas de la Europa del siglo XIX. El hecho de que adaptara esos objetivos a la causa de la revolución es una de las muchas paradojas que relacionan la vida de este príncipe ruso anarquista con los pobres y los desposeídos de Europa. Por último, y en contraste con la fascinación de Bakunin por la violencia política y la «propaganda por el hecho», el compromiso de Kropotkin a lo largo de toda su vida con las posibilidades constructivas del anarquismo se inspiraba, en parte al menos, en la repugnancia aristocrática por las acciones violentas de los anarquistas «de mirada torva» en esa encrucijada crucial en el anarquismo moderno.

Los años siberianos

El periodo entre 1862, cuando se licenció de la academia militar, y 1871, cuando rechazó una oferta para ocupar un cargo en la prestigiosa Sociedad Geográfica Imperial de Rusia, se ha descrito como la «década de vagabundeo» de Kropotkin.⁵³ Sin embargo, lejos de carecer de propósito, su vida siguió manteniendo un sentido definido a lo largo de esos años. Es más, podrían describirse con más precisión como el periodo en que la vida del ruso experimentó su mayor transformación. Empezó la década como joven oficial sirviendo los intereses del Estado zarista en la Siberia Oriental y la acabó renunciando a una prometedor carrera tanto militar como académica y dedicándose a la causa revolucionaria de fundar una sociedad sin Estado. Transformó su propia vida y se encontraba a un paso de transformar también el anarquismo europeo.

Ya hemos visto que la mayoría de los estudiantes de la prestigiosa academia militar del Cuerpo de Pajes entraban automáticamente al servicio del Estado al licenciarse. Casi todos ellos optaban por servir al emperador en

diversas funciones militares y civiles en alguno de los regimientos de Guardias de Rusia. Como miembro de una familia de arraigada tradición militar, sin duda se esperaba de Kropotkin que hiciera carrera al servicio del Estado zarista. Su elección de regimiento, y el que optara por servir en una región «tan poco conocida como un desierto africano», mostraba lo lejos que estaba dispuesto a llegar para cumplir su deseo de hacer un trabajo «útil». Para sorpresa de sus colegas militares y horror de su padre, aceptó un puesto en las filas de cosacos y optó por servir en la remota cuenca del río Amur, en Siberia Oriental. Cuando Alejandro II se enteró de su decisión, él personalmente le ordenó «ir» a Siberia, añadiendo que «uno puede ser útil en cualquier parte».⁵⁴

En Siberia, Kropotkin se topó con un mundo de contradicciones. Se encontró cara a cara frente a las realidades más duras de la vida tanto rural como urbana en una de las regiones más retrasadas de Rusia. En esa semiperiferia de una Rusia que estaba en plena modernización, conoció al prisionero político y al campesino con ideas propias, al minero explotado y al administrador del Estado, a la familia de granjeros establecida y a las comunidades de cazadores y recolectores. Ahí también se distanció del *establishment* militar y el Estado zarista y gradualmente se convirtió al anarquismo después de la represión violenta de la rebelión polaca de 1863. A esas alturas, había alcanzado la edad, crítica para su formación, de veintiún años. Tras años de tutores privados y una educación en una de las más prestigiosas academias de Rusia, Kropotkin creía que los cinco años que pasó en Siberia representaban «una educación genuina en la vida y el carácter humanos». Ahí maduró para convertirse en un hombre de ciencias renacentista, realizando investigaciones, muchas de ellas innovadoras, en zoología, geografía física, sociología, etnografía y criminología. Más tarde escribiría que su experiencia de la vida «entre los nativos de Siberia me hizo conocer las formas complejas de organización social que ellos han elaborado muy lejos de la influencia de la civilización». Eso, a su vez, le permitió «acumular torrentes de luz que iluminaron mis lecturas posteriores».⁵⁵ También insistió en que todo en la naturaleza era comprensible para cualquiera que quisiera tener los ojos abiertos. Esta fe optimista en la naturaleza y la sociedad humanas había sido expresada cinco siglos antes por

Leon Battista Alberti cuando escribió: «el hombre puede hacer lo que quiera consigo mismo».⁵⁶ Al criticar a aquellos que se empeñaban en que las vidas de hombres y mujeres debían siempre y en todo lugar estar constreñidas y limitadas por leyes y convenciones, Kropotkin insistía en que incluso los más oprimidos podían aprender a vivir en la tierra con dignidad. Así, en Siberia se negó a someterse a los misterios de la naturaleza y a la grandeza del Estado. En vez de eso, emprendió una búsqueda humanista del conocimiento y se propuso encontrar un orden fuera de los parámetros marcados por el Estado. Combinó una fe en las ciencias con una arremetida devastadora contra el desaliento y el cinismo, además de un contundente desprecio a la autoridad convencional y a toda forma de superstición.

Con todo, había algo profundamente irónico en la elección de Kropotkin de Siberia como lugar para llevar una vida «útil». Fue ahí donde encontró a algunos de los campesinos con ideas más independientes de Rusia, viviendo y trabajando junto a prisioneros políticos y marginados sociales que estaban sometidos a la vigilancia continua de las autoridades del Estado. El hecho de que fuera allí donde Kropotkin también formuló algunas de las creencias fundacionales del «anarquismo científico» hizo que su decisión de servir al emperador en los páramos de Siberia resultara más irónica si cabe. Para apreciar esa ironía, merece la pena recordar que en la Grecia clásica, «anarquía» significaba originalmente «sin un jefe», específicamente sin un líder militar, y con posterioridad abarcó a todos aquellos que vivían «sin gobierno» en zonas desmilitarizadas más allá de las ciudades-Estado del mundo antiguo. Sin embargo, lejos de ser una zona «desmilitarizada» o «sin gobierno», la Siberia del siglo XIX estaba gobernada, con mucha frecuencia, por intransigentes autoridades militares. Pero la ambivalente geografía de esa región periférica la convertía en un lugar intermedio, ubicado en algún punto entre el mundo «civilizado» de la Rusia europea y el «semibarbarismo» del mundo asiático. Como tal, era vigilado de cerca y administrado con cautela por las autoridades en la capital y por sus representantes en las ciudades de las provincias periféricas como Irkutsk y Chitá. Los funcionarios destinados más allá de los límites de la civilización urbana en Siberia Oriental vivían entre gentes que carecían de la parafernalia de la «civilización» y llevaban vidas sin regular, o «anárquicas», fuera del alcance de las leyes artificiales

rusas y el buen orden. Con todo, la Siberia que conoció Kropotkin no era en absoluto una zona desmilitarizada. Ni tampoco un mundo «anárquico» poblado por «anarquistas naturales» y «rebeldes primitivos». En la década de 1860, ya estaba sometida en todos los sentidos al dominio de Moscú y San Petersburgo y se había ido vinculando progresivamente a una vasta red cada vez más coordinada de varios cientos de distritos gubernamentales que coexistían junto a un número menor de unidades administrativas más pequeñas, puestos militares avanzados y remotas áreas yermas que sólo por entonces empezaba a controlar la autoridad del Estado.⁵⁷ Todas esas zonas eran gobernadas desde la capital rusa y sus extensiones administrativas a lo largo de la Transbaikalia. A mediados del siglo XIX, mientras los militares reunían volúmenes ingentes de datos científicos sobre la geografía del imperio, la nobleza seguía residiendo en suntuosos palacios, sobre todo en la espaciosa y nueva capital de San Petersburgo. Ahí reunían refinadas y extravagantes colecciones de arte que con frecuencia eran más grandiosas que las de sus colegas occidentales, y llevaban un estilo de vida en sintonía con tanto lujo. Tras dejar San Petersburgo y el mundo urbano de la nobleza, Kropotkin fue a parar a la que se estaba convirtiendo en una de las regiones de Rusia más rigurosamente supervisadas y férreamente administradas. Ahí aprendió «lo poco que de verdad necesita un hombre en cuanto sale de los círculos encantados de la civilización convencional».⁵⁸ Su amor por la vida sencilla y sin corromper de la Siberia rural sin duda contribuyó a un culto anarquista de lo primitivo. También es posible que influyera en un característico anticonsumismo que aparece en buena parte de sus textos sobre economía anarquista y autosuficiencia.

Anhelando «un lugar sin gente», en 1863 recibió permiso para viajar por el río Amur en una serie de barcas que proporcionaban suministros a asentamientos aislados. Al año siguiente participó en una expedición a Manchuria organizada por la Sociedad Geográfica Imperial y comenzó de hecho un trabajo geográfico serio. En 1866, exploró una ruta entre las minas de oro situadas a lo largo del río Lena y la ciudad administrativa de Chitá. A esas alturas, Kropotkin cuestionaba la imagen negativa de Siberia como una tierra de exiliados y un lugar que careciera de recursos naturales y de la «calidez de la naturaleza». Al acabar con el mito de que se trataba de un

yermo congelado y ayudar a poner a Siberia en el mapa de una Rusia en plena modernización, demostró tanto su capacidad para describir lo que le rodeaba como su conocimiento de esta vasta región. Así, escribió:

Siberia no es la tierra helada enterrada bajo la nieve y poblada sólo de exiliados que se imagina, incluso que imaginan los rusos. En sus regiones septentrionales es rica en recursos naturales, como lo son las regiones del sur de Canadá, a las que se parece en rasgos físicos; y, además de un millón de nativos, tiene una población de más de cuatro millones de rusos. Las zonas septentrionales de Siberia Occidental son tan completamente rusas como las provincias del norte de Moscú.⁵⁹

Los cosacos con los que Kropotkin pidió servir se contaban entre los regimientos más feroces e independientes, y menos elegantes, de la Rusia imperial. Esos jinetes errantes y criadores de ganado tenían una historia propia de bandidaje y caza. Se extendían a lo largo de casi todo «el territorio salvaje» de Rusia, donde «aprendieron a hacer frente a la vida peligrosa y dura de las estepas constituyendo entre ellos fraternidades militares y aprendiendo las habilidades que habían sido tan útiles a los tártaros en los siglos anteriores». Menospreciados y vinculados a los bárbaros por quienes vivían en Occidente, su nombre, «tártaros», significaba de hecho «hombres libres». Por eso, todos los auténticos cosacos consideraban una vida agrícola en asentamientos como algo indigno de ellos. Al mezclar el respeto a la autoridad con su democracia primitiva, su supervivencia dependía por entero de los demás. Su interés por la política carecía del menor vínculo con del Estado, así como de cualquier sentido de la responsabilidad por el bien público. De ahí que no fuera sorprendente que Kropotkin aprendiera en Siberia sus primeras lecciones sobre la ayuda mutua y la autosuficiencia. Geoffrey Hosking ha calificado a los cosacos de «etnia rusa alternativa».⁶⁰ Para el escritor radical Aleksandr Herzen representaban el embrión de una Rusia socialista e independiente. Históricamente, los tártaros fueron las «tropas de choque» de la expansión imperial, los «conquistadores» primitivos de Rusia, que llevaron los límites del imperio hasta los extremos más alejados de Siberia. En fecha tan temprana como el siglo XVI, habían formado comunidades autónomas alrededor del lago Baikal, la cuenca del Amur y el río Térek. Sin distinguirse mucho de las tribus tártaras indígenas que

dominaban esa vasta región, y de quienes habrían podido ser descendientes, su estilo de vida semiasiático no podría haber sido más distinto del estilo de vida privilegiado que Kropotkin había conocido en la finca de su padre y en la Corte del zar.

Herzen fue de los primeros en rechazar las descripciones racistas de los pueblos orientales de Rusia que los pintaban como el epítome del atraso, la tiranía y la barbarie. Tras la derrota del país en la guerra de Crimea, en la que los cosacos y los soldados siervos lucharon con valentía, Herzen sugirió que su juventud y fuerza podría dar nuevas energías a Rusia. Él, como Kropotkin, se enorgullecía de poder declararse bárbaro, al menos por convicción, que no por nacimiento. Para Gógol, los tártaros eran «un pueblo en que se unían las dos partes opuestas del mundo: la prudencia europea y el abandono asiático, un marcado impulso a la acción y la querencia por la holganza, un deseo de desarrollarse y perfeccionarse uno mismo y, al mismo tiempo, otro deseo de despreciar cualquier perfección».⁶¹ Como era un pueblo que carecía de tierras que hubieran de trabajar siervos, se constituían «*en dehors de la nation officielle ou légale*», es decir, fuera de los límites de la Rusia oficial. Como pueblo fronterizo, su espíritu aventurero y, sobre todo, su empeño en llevar un estilo de vida independiente y relativamente confortable lejos de las ciudades y las zonas agrícolas de la Rusia imperial, compensaba su carencia de refinamiento, al menos por lo que a Kropotkin se refería. La frontera, literalmente, hizo que los tártaros y los cosacos fueran lo que eran: los pueblos más independientes de Rusia que luchaban para dar forma a la frontera de la nación a su propia imagen y semejanza, no según las pautas de la nobleza terrateniente. Por eso se decía que un cosaco valía tanto como cien habitantes de una ciudad. Las vidas que vivían esos colonos eran una prueba de su determinación para sobrevivir y realizar grandes proezas de resistencia en uno de los rincones más remotos del imperio. Cuando Antón Chéjov recorrió en barco el río Amur unos treinta años después de que Kropotkin comprara comida y otras provisiones básicas en las comunidades aisladas de sus orillas, sintió que «ya no [estaba] en Rusia sino en algún lugar de Patagonia o Texas».⁶² Como muchos de los que eligieron servir ahí, Kropotkin y sus colegas oficiales eran a menudo vistos como intrusos o simples extranjeros.⁶³

En un muy respetado y paradigmático ensayo sobre la importancia de la frontera en la historia estadounidense, Frederick Jackson Turner sugería que la expansión de la frontera y el «retroceso de las tierras vírgenes y el salvajismo» permitió a los Estados Unidos del siglo XIX forjar un espacio habitable a partir de una naturaleza rebelde y poco hospitalaria.⁶⁴ Así, la expansión hacia el oeste de robustos pioneros e intrépidos colonos no sólo añadió nuevos territorios a Estados Unidos en el siglo XIX sino que, literalmente, añadió sangre nueva al cuerpo político de la sociedad norteamericana. Cada oleada de expansión hacia el oeste, consumada mediante la conquista de la naturaleza y la aniquilación del espacio, devolvía oleadas hacia el este y fomentaba el desarrollo de la democracia americana. La situación difícilmente podría haber sido más distinta en Siberia Oriental cuando Kropotkin estuvo destinado como asistente del general Kukel, el gobernador de Transbaikalia. Ahí, la expansión del imperio se lograba mediante una conquista de la naturaleza, llevada a cabo no por colonos independientes sino por minorías oprimidas, siervos y campesinos empobrecidos y prisioneros políticos. Lejos de fomentar el desarrollo de una sociedad civil y la democracia, la expansión fronteriza en la Rusia del siglo XIX se llevó a cabo a costa de comunidades locales y contribuyó a la consolidación de la autoridad estatal. Cuanto más extendía el Estado su alcance al otro lado del Cáucaso, menos autónomas y más subdesarrolladas se volvían las comunidades periféricas. Y, en esa situación, se esperaba que grupos como los cosacos y los *dujobores*, así como incontables etnias minoritarias en las tierras fronterizas meridionales de Rusia, sacrificasen su autonomía al altar del Estado para transformar una Rusia retrasada en una potencia global. Los *dujobores* de la región del Amur formaban parte de una secta religiosa del siglo XVIII que había rechazado toda autoridad exterior, incluida la de la Biblia. Llamaron por primera vez la atención de Kropotkin a principios de la década de 1860. Esos «anarquistas primitivos» creían que su líder era la reencarnación de Cristo. Tras haber rechazado la autoridad clerical y los sacramentos, la única ceremonia que reconocían era la de la *sobraniye*, o «reunión», en la que se decían oraciones alrededor de una mesa dispuesta con pan, sal y agua. Aunque sus convicciones igualitarias, autosuficiencia, pacifismo, oposición a la conscripción militar y otras

manifestaciones de la autoridad estatal atraían a Kropotkin, también dieron lugar a persecuciones esporádicas del grupo a lo largo de los siglos XVIII y XIX. En 1801, el zar Alejandro I había asentado a unos 4.000 *dujobores* en el río Molochna, cerca del mar de Azov. También se encontraban diversas comunidades de *dujobores* en Siberia en la segunda mitad del siglo XIX y Kropotkin se sintió profundamente impresionado por «las inmensas ventajas que obtienen de su organización fraternal semicomunista». Presenciar el éxito de su colonización de esa región agreste, sobre todo «a la par que los fracasos de las colonizaciones estatales», escribió, «fue aprender algo que no puede aprenderse en los libros».⁶⁵ Al vincular el éxito a los débiles en lugar de a los fuertes, Kropotkin cuestionaba los cimientos de toda la geografía imperial y la antropología social. Como veremos dentro de poco, éste iba a convertirse en un rasgo distintivo de sus textos sobre el mutualismo, la cooperación social y su crítica antiestatista del darwinismo social.

Hasta el siglo XIX, el Estado zarista se vio obligado a aceptar la independencia de las minorías indígenas en la Rusia «interior». Sin embargo, mediado el XIX, grupos como los tártaros eran considerados parte de unas tierras vírgenes rusas salvajes que debían ser domesticadas para que el progreso, la modernidad y una delgada capa de civilización se extendiera por los límites más alejados del imperio. La presencia de tales comunidades en la modernización de Rusia fue con frecuencia motivo de asombro tanto para los pensadores progresistas como para los diseñadores del Estado ruso. Su forma de existencia, en especial su comportamiento nómada, sus creencias religiosas, su falta de respeto a la Iglesia establecida, al Estado y las leyes, y sobre todo sus ritos religiosos poco convencionales, les parecían hábitos y costumbres más propios de los habitantes del «remoto interior» de la retrasada Asia que de los de la Rusia europea del siglo XIX. Como descendientes de los «tártaros» mongoles que habían amenazado Moscovia en el siglo XIII, se los consideraba una especie casi subhumana, bárbaros y crueles, cuyas prácticas supersticiosas no tenían cabida en la Rusia zarista. Aunque oficialmente vivían dentro de las fronteras del Imperio ruso, en realidad se los percibía como marginados de la Rusia oficial. Como los *highlanders* nómadas de los relatos históricos de Walter Scott, eran sujetos históricos de un lugar distinto y de una época anterior de la historia. Gentes a

las que literalmente había que erradicar o, como mínimo, «exprimir» en la narración que se estaba desplegando de la expansión del Estado. La *geografía del salvajismo* que se esconde debajo de las imágenes burguesas de la «Rusia oficial» implicaba que quienes se hallaban más lejos de los centros urbanos de la Rusia europea eran los más salvajes de todos.⁶⁶ Por esa razón, para mantenerlos dentro del orden, se necesitaba la mano firme de los administradores del Estado.

Kropotkin consideraba que el comportamiento de muchos de los representantes de la «Rusia oficial» era «simplemente desastroso». Un encargado de distrito, un oficial de policía «investidos de potestades muy amplias e indefinidas [...] robaban a los campesinos y los azotaban a diestro y siniestro, incluso a las mujeres, lo que iba contra la ley».⁶⁷ La policía local no investigaba las denuncias de crímenes cometidos por los funcionarios del Estado contra los prisioneros políticos y la población indígena. Los sospechosos nativos de haber cometido algún delito languidecían durante meses en la cárcel, o sólo eran liberados tras el pago de un soborno. Como en grandes zonas de la India y el África subsahariana contemporáneos, los pobres eran a menudo «aterrorizados» por las autoridades estatales, en especial por la policía local y los funcionarios de distrito. Pese a todo, cuando Kropotkin conoció a minorías étnicas y raciales como los tártaros, no se convirtió en un paladín de su derecho a la autodeterminación. En lugar de eso, encomió su espontaneidad y subrayó su autosuficiencia. Los presentó como un pueblo que, dado que había conservado su estilo de vida independiente contra toda lógica en uno de los entornos más hostiles de Europa, podría convertirse en modelo a imitar para una nueva forma de sociedad sin Estado.

Cuando Kropotkin sirvió como oficial cosaco en la en gran parte inexplorada región de Siberia Oriental entre 1862 y 1867, también emprendió el estudio de la vida animal y dirigió una amplia investigación de campo sobre la geografía física de la montañosa región del Amur. Una antigua fotografía tomada en 1864, cuando participaba en la primera de sus expediciones por esa región todavía muy poco cartografiada, le muestra vistiendo uniforme militar. Entre otros deberes, era el responsable de investigar las condiciones de los prisioneros encarcelados en colonias penales

de la zona. Y en esas funciones, inspeccionó las «trenas» donde dormían mineros y presos, y le horrorizaron no sólo sus penurias sino también la naturaleza primitiva del desarrollo capitalista en gran parte de Siberia. Comparó los campos de trabajo de Siberia con los que describía Dostoievski en su relato corto «Enterrado vivo».⁶⁸ También visitó las minas de oro del río Lena, donde los hombres trabajaban metidos en agua gélida hasta la cintura, e inspeccionó las minas de sal donde los presos polacos morían de escorbuto y tuberculosis. Si todo eso contribuía a su odio al gobierno aristocrático y al capitalismo primitivo, en la Siberia rural también disfrutó de la «buena voluntad y cordialidad» de campesinos y prisioneros políticos, y «apreció las relaciones de igualdad naturales que prevalecían entre ellos». Siempre geógrafo astuto, con palabras poderosas pintó imágenes de los ríos, montañas y paisajes que le cautivaron. Así, escribió:

Sólo los que han visto el Amur, o conocido el Misisipi o el Yangtsé, pueden imaginar lo inmenso que se vuelve el río tras unirse al Sungari y hacerse una idea de las tremendas olas que se alzan desde su lecho si hay tormenta. Cuando la estación de las lluvias, debido a los monzones, llega en julio, el Sungari, el Usuri y el Amur crecen y se ensanchan con cantidades inimaginables de agua; miles de islas bajas, casi siempre recubiertas de bosquecillos de tupidos sauces quedan inundadas y asoladas, y la anchura del río alcanza en algunos puntos los tres, cuatro y hasta los ocho kilómetros; las aguas irrumpen en los brazos del río y lagos que se esparcen por las tierras bajas a lo largo del cauce principal, y cuando sopla un viento fresco procedente del este, contracorriente, se levantan inmensas olas, mayores que las que se ven en el estuario del San Lorenzo, tanto en el cauce principal como en sus ramificaciones. Pero todavía es peor cuando irrumpe un tifón desde el mar de China y recorre la región del Amur.⁶⁹

Cuando el joven Kropotkin sirvió en Siberia Oriental, la vida rusa moderna era todavía completamente ajena a las comunidades indígenas de la región. A lo largo de las últimas etapas de su viaje de 4.000 kilómetros hasta Irkutsk, la capital administrativa, la belleza del paisaje, la fertilidad de la tierra y la prosperidad relativa del campesinado local fascinaron a Kropotkin. Sintiéndose fuerte, sano y animado tras más de tres semanas de viaje, escribió una carta a su hermano, a casa, describiendo el país como una región rica y a la gente como «inteligente» y «alegre», y añadía que «te miran directamente

a los ojos y no te evitan». Como no tardaría en descubrir, las actitudes hacia Siberia, y hacia la función administrativa del ejército en particular, iban a experimentar cambios importantes en las décadas de 1860 y 1870. Hasta esas alturas del siglo a la Rusia oficial no le había interesado gran cosa «el océano de nieve» que era Siberia. En parte por las dificultades del transporte, el régimen zarista utilizaba la región exclusivamente como un vertedero para presos políticos, indeseables, delincuentes y miembros de sectas religiosas perseguidas en el imperio. Sobre todo a partir de la década de 1820, fueron trasladados allí por miles, tras marchar durante semanas por páramos helados hasta su confinamiento en campos de presidiarios. Cuando Kropotkin llegó, ya en los años sesenta, reparó en que algunos presos políticos estaban condenados a trabajar en unas espantosas condiciones en salinas y minas de oro y plata. Algunos de los más cultivados encontraban empleo en puestos oficiales en la administración local.

A pesar de la gran distancia de Moscú y San Petersburgo, Siberia siguió apuntalando la seguridad interior de Rusia hasta mediados de siglo, y su importancia estratégica contaba mucho más para el Estado que su importancia económica. Sin embargo, las actitudes de los rusos hacia sus territorios fronterizos iban a tornarse progresivamente ambivalentes en la segunda mitad del siglo. Desde un punto de vista político, Rusia era tan imperialista como cualquier otro Estado europeo, y la «Rusia oficial» iba adquiriendo conciencia del potencial económico de sus vastas posesiones periféricas. Sin embargo, culturalmente, además de la habitual actitud de superioridad europea hacia lo «asiático» y lo «oriental», se daba una intensa fascinación y una creciente afinidad con las zonas fronterizas como Siberia. Como ha indicado Figes, esta geografía ambigua del Este fue una fuente de profunda inseguridad para muchos rusos que claramente se definían a sí mismos como europeos, pero que todavía eran considerados «asiáticos» por Occidente. En especial, los miembros de las elites urbanas del país apenas tenían ni idea de dónde empezaba Siberia y dónde acababa la Rusia europea. Aleksandr Herzen creía que Viatka [la actual Kírov], una ciudad provinciana a unos cientos de kilómetros al oeste de los Urales, se encontraba ya en Siberia. Otros pensaban que Perm, situada un poco más al este pero todavía lejos de los Urales, se ubicaba en las profundidades de éstos.⁷⁰

La anexión de la región del Amur por fuerzas del Estado justo antes de la llegada de Kropotkin fue motivada por los deseos paralelos de vincular la región al territorio nacional y de proporcionar a la flota rusa acceso al océano Pacífico a través del mar de China Oriental y el mar de Japón. Así Rusia había estado avanzando por el Amur mediada la década de 1850, y en 1860 Vladivostok se convirtió en la puerta para los territorios orientales de Rusia y la futura estación término del ferrocarril transiberiano. Al tomar posesión de la remota región en la víspera de la apertura de Japón a Europa Occidental, el conde ruso Muraviov-Amurski tuvo que depender de los exiguos medios que la escasamente poblada Siberia Oriental podía dedicar a esa iniciativa de construcción imperial. En el verano de 1863, Kropotkin visitó ese «inmenso dominio a lo largo de la costa del Pacífico», que, afirmó, había sido anexionado a Rusia «casi contra la voluntad de las autoridades de San Petersburgo». En la siguiente declaración comentaba con sagacidad las dificultades de colonizar la región:

Una ocupación nominal no habría servido de nada, y la intención era situar a lo largo de todo el cauce del gran río y de su afluente meridional, el Usuri —4.000 kilómetros en total— una cadena de asentamientos autosuficientes, y así establecer una comunicación regular entre Siberia y la costa del Pacífico. Esos asentamientos requerían gente, y como la escasa población de Siberia Oriental no podía proporcionarla, Muraviov no dudó en recurrir a cualquier medio para conseguir hombres. Convictos que, tras cumplir condena, se habían convertido en siervos en las minas imperiales, fueron liberados, se los organizó como cosacos transbaikalianos, y una parte de ellos fueron asentados a lo largo del Amur y el Usuri, formando dos comunidades cosacas. A continuación, Muraviov consiguió la liberación de un millar de condenados a trabajos forzados (sobre todo ladrones y asesinos), que se asentarían como hombres libres en el Amur inferior. Él en persona acudió a despedirlos y, cuando estaban a punto de partir, se dirigió a ellos en la playa: «Id, hijos míos, sed libres, cultivad la tierra, convertidla en suelo ruso, empezad una nueva vida», y demás. Las campesinas rusas casi siempre seguían a sus maridos, por voluntad propia, si a éstos los enviaban a trabajos forzados a Siberia, y muchos de los futuros colonos tenían así a sus familias con ellos... La abigarrada masa de cosacos transbaikalianos de expresidarios, e «hijos» que fueron asentados precipitada y, a menudo, caprichosamente, a lo largo de las orillas del Amur, ciertamente no consiguieron prosperar, sobre todo en las zonas bajas del río y en el Usuri, donde cada metro cuadrado de tierra había que arrebatárselo a un bosque subtropical virgen, y las lluvias torrenciales traídas por los monzones en julio, las inundaciones de una escala

gigantesca, los millones de aves migratorias y desastres por el estilo, destruían las cosechas, hasta que finalmente sumían a poblaciones enteras en la desesperación y la apatía.⁷¹

El Estado zarista se había expandido hacia el este, hasta el borde más lejano de Siberia, llegando a los límites de lo que podían dominar los grupos de presos y las comunidades pioneras de tártaros y cosacos. En los siglos XVII y XVIII, el Estado, consciente de las inmensas distancias que separaban Siberia de la Rusia metropolitana, y de la precaria situación de sus escasas y dispersas comunidades de colonos, adoptó un enfoque muy pragmático para el gobierno de esta región en expansión. Se permitió que las comunidades locales mantuvieran sus estilos de vida tradicionales en tanto pudieran sustentarse por sí solas sin ayuda del Estado y contribuir al mantenimiento de la administración local. Si la Siberia meridional proporcionaba a Rusia un vasto *lebensraum* [espacio vital] y una tranquilizadora sensación de espacio abierto, también parecía más que suficiente para satisfacer el deseo del joven Kropotkin de «ser útil» a los sectores menos privilegiados de la sociedad rusa. Ahí, recordaría más adelante, esperaba encontrar «un campo inmenso para la aplicación de las grandes reformas que ya se han realizado o están por venir: aquí debe haber pocos trabajadores y encontraré un campo de acción de mi gusto».⁷² Fue en la década de 1860 cuando empezó en serio la explotación de las riquezas minerales y los inmensos recursos materiales de esta región. En ese momento, Siberia se convirtió en «un ejemplo evidente del modo en que el imperio se regía por consideraciones que tenían que ver con su estatus de gran potencia y no por razones económicas». El potencial agrícola del sur y el oeste seguía prácticamente desaprovechado todavía a mediados del siglo XIX. De manera similar, y pese a las numerosas expediciones geológicas, los depósitos de sal, oro y plata apenas habían sido explotados. Con la mirada perspicaz de un geógrafo económico, Kropotkin aludía al reciente despertar del interés del Estado por la navegación, las pesquerías y el comercio en la parte rusa del océano Ártico en los años sesenta. Siempre propenso a dar crédito a los «héroes locales» que abrían la región al comercio exterior, elogió los esfuerzos de un comerciante siberiano y de los mineros que extraían oro «que perseveraban en su empeño de despertar ese interés [y] preveían que con un poco ayuda concretada en

escuelas navales [...] las pesquerías y la navegación rusas podían desarrollarse sumamente». Por desgracia, añadía, «incluso ese poco debe hacerse a través de San Petersburgo y los gobernantes de esa ciudad cortesana, burocrática, funcionarial, literaria, artística y cosmopolita no se sienten interesados por nada “provinciano”». ⁷³

Por tanto, ya en fecha tan temprana como 1863, Kropotkin estaba perdiendo la fe en la capacidad del Estado para responder a las iniciativas locales y administrar con eficacia sus posesiones imperiales. Implícito en su crítica del Estado había un cuestionamiento mordaz del imperialismo y la expansión imperial. En Siberia Oriental se mostró especialmente crítico con los administradores locales y los científicos a sueldo del gobierno que se comportaban como caciques feudales. Si por un lado criticaba a la comunidad científica por no ver el potencial económico de la región, por el otro elogiaba el ingenio de las comunidades locales que abrían rutas comerciales y se ganaban la vida en la frontera de la Rusia imperial. Al referirse al por entonces reciente desarrollo de las pesquerías costeras de Siberia, comentaba que se había despertado «un interés general en la exploración ártica» gracias a los descubrimientos de un puñado de cazadores de focas locales. Eso llevó a una nueva era de «entusiasmo ártico», que culminó en «la circunnavegación de Asia por Nordenskjöld, el establecimiento permanente del paso del noreste a Siberia, el descubrimiento de Peary del norte de Groenlandia y la expedición del *Fram* de Nansen». ⁷⁴ Decepcionado por su papel como empleado del Estado y administrador regional, Kropotkin se concentró cada vez más en la geografía como una vía de escape para sus inquietudes intelectuales. Durante sus últimos años en Siberia, dirigió concienzudas investigaciones científicas sobre la geografía física de la región. En 1866, bajo los auspicios de la Sociedad Geográfica Imperial, exploró la región de las cuencas de los ríos Oliokma y Vitim para recoger datos sobre geología, geografía física e historia glacial de ese remoto rincón.

Describir los años que transcurrieron entre la graduación de Kropotkin del Cuerpo de Pajes en 1862 y la muerte de su colega anarquista Mijaíl Bakunin en 1876 como trascendentales, estimulantes y turbulentos sería ciertamente decir muy poco. El simple listado de los principales acontecimientos que vivió durante esos años corrobora que era una figura

histórica de proporciones míticas cuya vida se transformó radicalmente precisamente en ese periodo. De 1862 a 1867 exploró las cadenas montañosas de Siberia Oriental, viajó más de 80.000 kilómetros «en carretas, a bordo de vapores, en barcos, pero sobre todo a caballo» a lo largo de inmensos trechos de territorio casi deshabitado, navegó ríos que no aparecían en los mapas, a menudo durante riadas, para llevar artículos de primera necesidad a comunidades aisladas a lo largo del Amur, el «Misisipi del Este» ruso. En compañía de Iván Poliakov, un prometedor joven naturalista, exploró un largo tramo del río Lena al norte de Irkutsk y se pasó tres meses recorriendo los casi totalmente deshabitados desiertos montañosos y mesetas pantanosas de Transbaikalia. Tras abandonar el servicio al ejército en 1867, pasó los siguientes cinco años de su vida en San Petersburgo, donde se dedicó casi por entero a la investigación geográfica. En ese periodo fue también miembro de la Comisión Estadística Central del Ministerio del Interior. Al descubrir que sus funciones no le requerían demasiada atención, se matriculó como estudiante de primero en la Facultad de Matemáticas y Ciencias Físicas de la Universidad de San Petersburgo. Ahí, recordaría más adelante, se «sentaba en los bancos entre jóvenes, casi muchachos, mucho menores que yo».⁷⁵ En 1872, Kropotkin renunció formalmente a su legado aristocrático, visitó Europa Occidental por primera vez, conoció, como es bien sabido, las pequeñas comunidades de artesanos y relojeros de las montañas del Jura y decidió dedicar su vida a la teoría y práctica del anarquismo.

En 1873-1874 se convirtió en una de las figuras principales del Círculo Chaikovski, uno de los más famosos grupos *narodniki* rusos cuya filosofía de «ir al pueblo» le llevó a ponerse en contacto con obreros, campesinos y estudiantes, así como con intelectuales radicales de San Petersburgo. En 1874 fue detenido en una redada policial y encarcelado durante dos años en la tristemente famosa iglesia fortaleza de San Pedro y San Pablo, en San Petersburgo. En 1876, en una de las más osadas fugas de la prisión del siglo XIX, se escapó del ala hospital de la cárcel y huyó a Inglaterra.⁷⁶ Al año siguiente estaba de vuelta en Suiza, colaborando en la edición del periódico anarquista bakuninista *L'Avant-garde*. La publicación se pasaba de contrabando a Francia con la esperanza de fomentar el crecimiento del

anarquismo en ese país. Cuando Bakunin murió en 1876, Kropotkin ya era admirado como un prominente intelectual izquierdista en los principales círculos radicales de Europa. Sin embargo, durante ese periodo el movimiento anarquista dio muestras de división. Kropotkin, Malatesta y Élisée Reclus celebraron congresos en los que se abordaron cuestiones organizativas y el problema de la propiedad en la futura sociedad anarquista. También empezaron a publicar panfletos políticos y textos filosóficos esbozando la naturaleza del anarquismo y de la sociedad anarcocomunista. Sin embargo, al mismo tiempo por toda Europa y América del Norte se iban fundando pequeños grupos, sin despachos, secretaría ni salones, grupos que con frecuencia no estaban formados más que por dos o tres personas, determinados a demostrar su oposición a la autoridad mediante actos políticos violentos. Resultó quizá inevitable que destacados anarquistas, entre ellos Kropotkin y Malatesta, fueran considerados sospechosos de inspirar esos actos apocalípticos de venganza simbólica contra el Estado, muchos de los cuales eran acciones de represalia por la ejecución de otros camaradas.

A lo largo de las décadas de 1870 y 1880, Kropotkin empezó a criticar a aquellos socialistas marxistas que afirmaban estar implicados en la revolución pero que dudaban de las capacidades revolucionarias de las masas. Argumentaba que los que defendían la opinión de que los campesinos y los pequeños agricultores representaban poco menos que masas humanas inertes estaban destinados a repetir la historia más que a hacerla al condenar a trabajadores y campesinos a la autoridad política de una estructura estatal reformada. Por tanto, a finales de la década de 1870, había cambiado de marcha política pasando del populismo agrario, que había sido uno de los principales rasgos distintivos del radicalismo ruso a lo largo de la década previa, a un anarquismo internacional mucho más amplio, comprometido con la destrucción de la autoridad política del Estado moderno, no sólo del zarista, y su sustitución por comunas descentralizadas y autónomas que compartirían los recursos de la tierra, de los que no serían propietarias. A esas alturas, también se dirigía a unos lectores mucho más numerosos y mucho menos visibles que el pequeño número de delegados que asistían a los congresos de la Federación anarquista del Jura, entre ellos los relativamente escasos lectores de su Boletín.

Durante las décadas de 1880 y 1890, Kropotkin adquirió el estatus de un «sabio y erudito» cuando emprendió el camino solitario de teórico anarquista internacional. A principios de la década de 1880, era cada vez más consciente de que las revoluciones no se hacían sólo con palabras, sino con la acción y el compromiso político con las causas populares. Dividido entre, por un lado, la vida contemplativa del científico, y, por el otro, la del teórico y activista anarquista, el persistente deseo de ser útil a los menos privilegiados fue lo bastante intenso para alejarlo de una vida dedicada exclusivamente a la contemplación filosófica. En lugar de eso, emprendió la tarea de crear pequeños grupos de anarquistas afines que más tarde formarían el núcleo del movimiento anarquista en Europa. También se implicó a fondo en el movimiento sindical y las luchas obreras, y participó como delegado ruso en el Congreso Internacional Socialista de Gante. Tras la prohibición y cierre de *L'Avant-Garde* en 1878, fundó *Le Révolté*.⁷⁷ Al desaparecer *Le Peuple* de Proudhon en 1850, la suya se convirtió en la principal publicación anarquista de Europa. Poco después del asesinato del zar Alejandro II, lo expulsaron de Suiza y a partir de entonces vivió entre Inglaterra y Francia. En 1882 fue detenido con otros 53 anarquistas franceses y condenado, junto con otros destacados propagandistas anarquistas, a cinco años de cárcel en la Vieja Abadía de Saint Bernard de Clairvaux, una remota aldea de las montañas al noreste de Lyon. En prisión, sufrió escorbuto y ataques de malaria. Periódicos franceses moderados, entre ellos *Le Journal des économistes*, criticaron ruidosamente su condena. Varios prominentes intelectuales, escritores, académicos y funcionarios del Museo Británico firmaron una petición reclamando su liberación. Entre quienes se implicaron en las campañas para su liberación se contaban Victor Hugo, William Morris, Patrick Geddes, Alfred Russell Wallace, A. C. Swinburne y James Runciman. Tras su liberación en 1886, se instaló en Inglaterra, que iba a convertirse en su hogar durante los siguientes treinta años. Sergéi Stepniak, de orígenes familiares nobles, que era también colega de Malatesta, lo describe como sigue:

Sus grandes talentos le facultan especialmente para actuar en la gran plaza pública y no en las regiones clandestinas de las sociedades secretas. [...] Es un fervoroso buscador de la verdad, un fundador de escuela, no un hombre práctico. Se propone

conseguir que se impongan algunas ideas, a cualquier coste [...] Estando muy versado en la ciencia histórica, sobre todo en lo relacionado con los movimientos populares, recurre con un efecto maravilloso a los vastos depósitos de su erudición para apoyar y reforzar sus afirmaciones con ejemplos y analogías, muy originales e inesperadas. Sus palabras adquieren así un poder de persuasión extraordinario, que se ve aumentado por la sencillez y seriedad de sus explicaciones, tal vez debido a sus profundos estudios matemáticos. [...] Es un excelente periodista, fervoroso, entusiasta, serio. Ni siquiera en sus textos deja de ser un agitador.⁷⁸

El marxista inglés H. M. Hyndman describía al Kropotkin de esa época como un hombre «que desbordaba entusiasmo y vigor». Creía «bastante inútil» discutir sus convicciones anarquistas. Para Hyndman, éstas parecían «entrar en completa contradicción con su inteligencia y su encantadora disposición natural». Recordaba que «no podías echarle nada en cara porque su capacidad para la tergiversación afable del pensamiento y los principios socialdemócratas trascendía la creencia».⁷⁹ Pero fue en las décadas de 1870 y 1880 cuando Kropotkin se convirtió en el principal crítico de quienes habían remodelado los textos de Darwin sobre la evolución para dar una versión del darwinismo social que justificaba algunas de las peores prácticas del imperialismo moderno y del capitalismo estatal. El principal intelectual anarquista europeo concibió entonces la evolución de una forma de sociedad radicalmente nueva que surgiría tras la destrucción de las naciones-Estado que emergían en Europa. Su visión de una sociedad anarquista se basaba en la aparición de organizaciones comunales federadas de trabajadores y campesinos siguiendo el ejemplo que había dado por primera vez la Comuna de París de 1871, al que, como veremos más adelante, Kropotkin consideró un acontecimiento transformador fundamental en la historia de las luchas populares. También estaba convencido de que las comunas rurales y urbanas revitalizadas acabarían sustituyendo con el tiempo a los centros urbanos de producción capitalista que habían dominado Europa durante siglos, y que él creía que no tardarían en desaparecer. Así, concebía un paisaje económico y político radicalmente nuevo que emergía ya en las últimas décadas del siglo XIX.

Durante todo este periodo se mostró igualmente optimista sobre la posibilidad de que los nuevos métodos de producción, sobre todo las innovaciones tecnológicas en la producción de energía, en el transporte y las comunicaciones, tenían la capacidad de echar abajo las distinciones entre la ciudad y el campo, y entre el trabajo manual y el intelectual. Eso, a su vez, sostenía, motivaría a los trabajadores agrícolas e industriales a crear espacios para vivir radicalmente nuevos y daría lugar a nuevas unidades económicas, por iniciativa de los propios interesados. También creía que los anarquistas, al contrario que los socialistas, no debían formar partidos políticos, ni aunque éstos fueran para aumentar el apoyo popular a objetivos anarquistas. Así que, en esta fase, se estableció una clara división en la geografía política entre el socialismo y el anarquismo. Las economías más industrializadas de la Europa septentrional seguirían una trayectoria revolucionaria distinta de la que estaban a punto de adoptar los trabajadores y campesinos del sur. Kropotkin iba a desempeñar un papel importante en la creación de esa pauta divergente de políticas revolucionarias en los albores del siglo xx. Mientras que los seguidores alemanes de Marx adoptaban una estrategia política de «conquistar el poder dentro del Estado existente», Kropotkin animaba a las secciones belga, francesa, española, italiana y suiza de la Internacional a oponerse a esa tendencia reformista hacia el socialismo estatista. Como Bakunin, insistía en que la revolución tenía que implicar la negación del Estado, y en que debía producirse mediante la apropiación colectiva y espontánea de la tierra y otros medios de producción por los campesinos y los obreros industriales que pudieran resistirse a la tentación de tomar el Estado. Al subrayar la necesidad de que los propios campesinos y obreros «hicieran la revolución», limitaba el papel de los anarquistas a «acentuar» la conciencia revolucionaria de las masas, a agitar el «espíritu de rebelión» y avivar las esperanzas para el éxito de la revolución.⁸⁰ Junto con James Guillaume reafirmó el compromiso de la Federación del Jura con los principios de la acción espontánea, el antiautoritarismo colectivo y la autonomía regional. No obstante, también era consciente de que al hacerlo se arriesgaba a perder el contacto con la realidad de la vida de la clase trabajadora en los enclaves industriales de la Europa septentrional, donde la izquierda radical creía que sólo un Estado obrero podía promover la causa del socialismo.

Kropotkin y la legitimación del anarquismo

La historia natural del anarquismo

Suele aceptarse como un axioma de la historia y de las ciencias sociales que los movimientos políticos han requerido de unos sólidos cimientos intelectuales para sus afirmaciones sobre la verdad. En la Europa y la América del Norte del siglo XIX se recurrió a menudo a las ciencias, en especial a las naturales y ambientales, para que cumplieran ese papel y sirvieran de legitimación de las ideologías políticas en las sociedades-Estado. Los vínculos entre las ciencias sociales y ambientales por un lado y las ideologías y movimientos políticos por el otro han sido especialmente evidentes en la relación entre el marxismo y el materialismo histórico, entre el darwinismo social y el conservadurismo político y entre el Derecho y el Estado islámicos. De manera semejante, si nos remontamos aún más en la historia, podemos discernir lazos todavía más nítidos entre la monarquía y el *establishment* religioso en la Europa del siglo XVI y entre la autoridad imperial y los «filósofos cortesanos» de la antigua China, Grecia y Roma.¹

Kropotkin estaba convencido de que las verdades del anarquismo eran científicamente verificables. Tanto si abordaba la evolución del Estado moderno como si analizaba los orígenes sociales y el código ético del anarquismo, constantemente relacionaba los descubrimientos de las ciencias sociales y ambientales con las teorías anarquistas de progreso y cambio social gradual, o, dado el caso, revolucionario. Dicho esto, hay que añadir que nunca utilizó la categoría «anarquismo científico» con el mismo tono de certidumbre, ni con tanta frecuencia, como los marxistas utilizaban el término «socialismo científico» para proclamar estentóreamente la legitimidad del

marxismo. Sin embargo, Kropotkin defendió sistemáticamente la legitimidad científica del anarquismo demostrando que los seres humanos son, por definición, animales sociales y que la sociedad y la naturaleza humanas están entretejidas en una compleja trama de relaciones dinámicas e indisolubles que nunca deben romperse por leyes dictadas por los hombres o por la autoridad artificial del Estado. Si las sociedades y los hombres llegaran algún día a darse cuenta de su potencial creativo, las «tendencias» naturales que él afirmaba haber descubierto con la aplicación del razonamiento deductivo serían respetadas por todos los verdaderos anarquistas.

Pero Kropotkin distaba de ser el único que buscaba apuntalar su versión del «anarquismo científico» con verdades reveladas por disciplinas como la historia, la arqueología, la antropología, la criminología, la geografía y las ciencias ambientales. Empezando por las Ilustraciones francesa, escocesa e inglesa del siglo XVIII y culminando con el florecimiento de las ciencias sociales y ambientales a mediados del XIX, los científicos y los filósofos sociales reubicaron, con mayor o menor fortuna, los sentimientos morales de los seres humanos, desplazándolos desde las esferas sobrenaturales de lo divino y lo metafísico al ámbito secular del individuo y la sociedad. La naturaleza y la sociedad, sostenían, eran fenómenos ordenados y racionales, y el razonamiento deductivo era la llave que abriría la puerta de las leyes cada vez más legibles que parecían regir la sociedad y el resto de la naturaleza orgánica. Llevando esa argumentación un paso más allá al desenmascarar la base ideológica y las «falsedades» científicas en el núcleo del darwinismo social, Kropotkin se propuso confirmar que la cooperación mutua y la sociabilidad eran elementos fundamentales en la evolución de todas las especies, incluida la humana.² Insistía en que la tendencia *natural*, e históricamente demostrada, a cooperar para sobrevivir también constituía la única base sólida sobre la que construir un código ético que fomentara, más que obstaculizara, el avance natural hacia el progreso social. Utilizando las pruebas que le ofrecían la teoría de la evolución, la historia y la antropología en especial, sostenía que las sociedades «se movían, por etapas, de lo simple a lo complejo, del primitivismo a la sofisticación, de condiciones y situaciones de sufrimiento hacia la posibilidad de una felicidad general de las masas».³ La consecución de la mayor felicidad por el mayor número de

personas sólo podía lograrse, afirmaba, incrementando la sociabilidad humana, desarrollando la tendencia al apoyo mutuo en la sociedad y viviendo en un estado dinámico de armonía con el mundo orgánico de la naturaleza en lugar de pretender conquistarlo con el fin de obtener beneficios parciales. Si en el pasado primigenio, la supervivencia humana dependía en última instancia de la habilidad de la gente para cooperar y vivir en armonía con la naturaleza y la sociedad, los descubrimientos científicos y el progreso intelectual ofrecían la promesa de una felicidad generalizada y una justicia social factibles, siempre, por descontado, que la gente no estuviera sometida a leyes injustas ni autoridades intelectuales o políticas.

Al buscar las raíces del anarquismo en la teoría de la evolución y las tradiciones populares de sociabilidad y apoyo mutuo, en lugar de en la filosofía metafísica o la teoría política, Kropotkin hizo más que la mayoría por el avance de la causa de la sociedad sin Estado. Pretendía así dotar al anarquismo de base científica y pedigrí histórico. Los anarquistas, afirmaba, no buscaban la inspiración «en las alturas».⁴ Por el contrario, los sentimientos humanos de compasión, comprensión y apoyo mutuo eran la base natural de la moral política y social. Esos mismos sentimientos, que hombres y mujeres podían corroborar «mediante la observación de sus congéneres», eran también los puntos de partida de cualquier empeño por «perfeccionar poco a poco la experiencia de la vida social». Así, para Kropotkin, el anarquismo no era simplemente una ideología política. Era, indicaba:

una concepción del universo basada en la interpretación mecánica de... la Naturaleza en su conjunto, incluida la vida de las sociedades humanas y sus problemas morales, políticos y económicos... Su método es el de las ciencias naturales, y cada conclusión a la que llega debe ser verificada por ese método si pretende ser científico. Su intención es fundar una filosofía sintética que abarque todos los hechos de la Naturaleza, incluida la vida de las sociedades... Se niega a que se le impongan la metafísica de Hegel, Schelling y Kant, las explicaciones del derecho romano o canónico, los profesores eruditos del derecho del Estado, o la economía política de los metafísicos...⁵

Tras insistir en que sus raíces podían remontarse «al curso seguido por la vida práctica», Kropotkin pasaba a sugerir que el anarquismo era «más que una... mera concepción de una sociedad libre». Inspirado por el derecho natural y el racionalismo de la Ilustración francesa en particular, en su anarquismo científico influyó la convicción teleológica de que una sociedad sin Estado en la que los ciudadanos vivirían en armonía con «leyes» sociales y naturales era el ideal social del futuro. En cuanto concepción del universo basada en la «interpretación mecánica» de la naturaleza y la sociedad humana, el anarquismo derivaba su legitimidad de la teoría de la evolución. Al contrario que otras doctrinas políticas, no recurría a la metafísica para explicar su crecimiento y desarrollo, sino que se remitía a las ciencias sociales y ambientales, en especial a la historia, donde buscaba ejemplos prácticos de sociabilidad y apoyo mutuo. Basados en los sólidos cimientos del razonamiento inductivo más que en los «terrenos resbaladizos de las meras analogías», la sociabilidad y el apoyo mutuo que Kropotkin detectaba en las sociedades humanas, guardaban claros paralelismos con similares «tendencias» en la naturaleza orgánica.⁶ Así, para él, el «sentido moral del hombre» tenía su origen en «el mayor desarrollo de los instintos de apoyo mutuo que habían evolucionado en sociedades animales mucho antes de que las primeras criaturas humanoides aparecieran sobre la tierra».⁷

Independientemente de las vicisitudes de la historia, la sociabilidad y la «tendencia al apoyo mutuo» estaban tan profundamente imbricadas en la evolución de la raza humana que llegaron hasta los tiempos modernos. Cada vez que los humanos querían adaptarse a una nueva etapa de desarrollo, su genio constructivo siempre echaba mano de las tendencias primigenias de la sociabilidad, la cooperación y el apoyo mutuo. En la medida en que eran creación de las masas y no de sus amos, los auténticos sistemas éticos, incluidas las nuevas religiones, tenían también a menudo sus orígenes en esas mismas «tendencias». Por tanto, concluía, el progreso ético de la raza humana, en especial en la *longue durée*, no representaba otra cosa que la extensión gradual de las tendencias a la sociabilidad y al apoyo mutuo de los animales y la «tribu primitiva» a las grandes «aglomeraciones» de personas en las sociedades modernas.

A quienes creían que presentaba a los humanos y los animales bajo «una luz demasiado favorecedora», que exageraba las cualidades sociables de los humanos y otros animales hasta negar sus «instintos autoritarios» y antisociales, él respondía diciendo que «ya estamos hartos de esa visión de la naturaleza y el hombre con sangre en garras y colmillos». Había llegado la hora, añadía, de subrayar la:

abrumadora importancia que los hábitos sociables tienen en la naturaleza y en la evolución progresiva tanto de las especies animales como de los seres humanos para demostrar que garantizan a las criaturas una mejor protección contra sus enemigos, con mucha frecuencia les facilitan conseguir alimento (provisiones para el invierno, migraciones, etc.), ser más longevas, y por tanto una mayor facilidad para el desarrollo de facultades intelectuales que, a su vez, han dado a los hombres, además de esas mismas ventajas, la posibilidad de crear las instituciones que han permitido sobrevivir a la humanidad en su enconada lucha con la naturaleza.⁸

Desde finales de la década de 1860 defendió incansablemente que la cooperación y no la lucha competitiva era el principio rector de la evolución. Difundidas primero en folletos y publicaciones académicas, sus ideas sobre las relaciones entre la teoría de la evolución y el anarquismo moderno fueron con posterioridad recogidas y ordenadas en su tratado más importante de 1902, *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. Éste se convertiría en un texto canónico del «anarquismo científico», y hasta hoy sigue siendo una de las obras anarquistas más consultadas. Como se esforzó mucho en señalar, esta obra trataba de «la ley del apoyo mutuo considerado como uno de los factores principales de la evolución». No estaba planteado como un debate sobre «todos los factores de la evolución y sus valores respectivos». A quienes aducían que los anarquistas esperaban demasiado de la naturaleza humana, replicaba:

sean cuales sean los actos inmorales de hombres aislados, el sentido moral de la humanidad pervivirá necesariamente en ella mientras la especie humana no se suma en un periodo de decadencia [...] en la ineludible reacción de los hombres contra los actos antisociales de algunos de ellos radica la fuerza que mantiene vivos los hábitos y el sentido moral de las sociedades humanas, en tanto preserva la sociabilidad y

cierto sentido del autocontrol. En todas las sociedades animales [...] esta fuerza es infinitamente más poderosa que los mandatos de cualquier religión o de cualquier legislador.⁹

Kropotkin insistía en que el sistema de «no gobierno» del socialismo no era un sueño que sólo pudiera cumplirse en un futuro remoto. Tampoco se trataba de una etapa a la que se llegara sólo después de pasar previamente por otras etapas. Más bien, insistía, consistía en el fruto de «procesos de la vida que nos rodea, que podemos hacer avanzar o obstaculizar».¹⁰ También sostenía que el sistema de socialismo «no gubernamental», es decir, el anarcocomunismo, era fruto de los dos grandes movimientos del pensamiento político y económico que caracterizaron la segunda mitad del siglo XIX. Como todos los demás socialistas, creía que a la propiedad privada de la tierra, del capital y de los medios de producción le había «llegado la hora», y que estaba destinada a desaparecer. En segundo lugar, creía que el gobierno también estaba condenado a desvanecerse cuando «todos los requisitos para la producción» fueran propiedad común de la sociedad y los gestionaran exclusivamente los productores de riqueza. Una vez aseverado que el apoyo mutuo y la sociabilidad eran las bases para el crecimiento y el desarrollo moral tanto de individuos como de sociedades, Kropotkin pasaba a argumentar que la competencia entre los miembros de la misma especie, fueran humanos o animales, no era la mejor alternativa para ellos. La competencia, afirmaba, no creaba las condiciones para que se diera un progreso real. Para contrarrestar las acusaciones de quienes todavía consideraban utópicos a los anarquistas, se propuso demostrar que la sociedad anarcocomunista del futuro sería, en última instancia, consecuencia de «tendencias que ya son evidentes ahora en la sociedad y podrían indicar su evolución futura».¹¹ Por último, en respuesta a quienes le acusaban de depositar demasiada confianza en la teoría de la evolución y muy poca en la acción revolucionaria, llamaba a sus compañeros anarquistas a «difundir [de manera activa] sus ideas directamente entre las organizaciones obreras para inducirlas a un combate directo contra el capital, sin confiar en la legislación parlamentaria».¹² Eso resultaba especialmente importante en la segunda mitad del siglo XIX, cuando las ideas hegemónicas sobre el cambio social y el progreso político subrayaban la contribución de la competencia, la

imposición de los propios valores y la lucha al *ethos* del capitalismo y al desarrollo y la implantación de una autoridad imperial y neoimperial en el escenario mundial.

Al enfatizar la «profundidad» histórica del asociacionismo y del mutualismo antiautoritario, Kropotkin pretendía transformar el anarquismo en un proyecto político legítimo. Ofrecía su versión del anarquismo científico como una alternativa a la violencia política y el caos social que, acertada o equivocadamente, sus enemigos asociaron a los anarquistas a lo largo de gran parte de su historia. Al contrario que las caricaturas convencionales, Kropotkin insistía en que los anarquistas no se oponían a todas las expresiones de la autoridad. Rechazaban sólo las formas específicas de la misma vinculadas a las jerarquías y los privilegios socioeconómicos.¹³ Aunque reconocía las diferencias de las diversas versiones del anarquismo, subrayaba que todas compartían una característica común que las distinguía de otras creencias políticas: al proclamar la ilegitimidad del «principio de autoridad en las organizaciones sociales», los anarquistas de todas las tendencias profesaban el mismo «aborrecimiento a todas las restricciones que se originan en instituciones fundadas en ese principio».¹⁴ Esta oposición al principio de autoridad la compartían tanto los activistas como los filósofos del anarquismo. Independientemente de su posición en el movimiento o del calibre de su pensamiento político, a ningún individuo o grupo anarquista se le permitía formular un «credo» libertario que pudiera propiciar el desarrollo de un pensamiento canónico. Tampoco podían concebir un «catecismo» anarquista que obstaculizara la libertad de acción en el presente o el futuro. Por esa razón, la mayoría de los anarquistas cuestionaban cualquier identificación demasiado estrecha del movimiento con sus más conocidos teóricos y escritores, entre ellos Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Tolstói y Élisée Reclus. A diferencia del marxismo, el marxismo-leninismo y el maoísmo, el anarquismo no canonizaba a quienes dedicaban sus vidas a la causa de la sociedad sin Estado.

Al basar su anarquismo en las pruebas «científicas» de la sociabilidad y el apoyo mutuo en la naturaleza y en la sociedad humana, Kropotkin mantenía que las convenciones sociales y la tradición histórica eran también cimientos sobre los que podían erigirse las sociedades igualitarias y

autónomas. Es más, para Kropotkin, los usos sociales y la tradición histórica eran análogos al comportamiento instintivo en el mundo animal. También demostró que el cambio social en la sociedad humana tenía claros paralelismos en el cambio evolutivo en la naturaleza orgánica. Tras argumentar que el mutualismo y la sociabilidad eran factores importantes de la evolución en el pasado precientífico, pasaba a sugerir que serían infinitamente más importantes en el futuro, sobre todo si se sustentaban en un nuevo humanismo basado en principios anarquistas y en la investigación científica que sirviera al bien común más que a los intereses parciales de una clase o del Estado autoritario.

La legitimidad histórica del mutualismo

La prolongada supervivencia de la aristocracia latifundista rusa tras la abolición de la servidumbre en 1861 animó la investigación inicial de Kropotkin de una alternativa sin Estado a los proyectos estatistas de la emergente izquierda comunista rusa y de la derecha autoritaria. En su opinión, el anarquismo no sólo era una alternativa política realista al Estado autoritario, también constituía una alternativa ecológica y socioeconómica sostenible a los procesos de modernización capitalista que entonces se extendían por toda Europa. Al subrayar la legitimidad histórica y política del anarquismo, al redefinirlo como una expresión antiautoritaria del apoyo mutuo y la cooperación, Kropotkin lo rescató del vertedero de la historia y lo reasentó sólidamente dentro de la tradición intelectual occidental. Así mostró que, lejos de ser un sueño utópico, el anarquismo era una fuerza histórica socialmente progresiva que podían utilizar los movimientos antiautoritarios en el presente para construir comunidades sostenibles y más genuinamente democráticas en el futuro. Al reubicar el antiautoritarismo en línea con las tradiciones de mutualismo y cooperación, y presentar el anarquismo como una fuerza histórica progresista, subrayaba la legitimidad intelectual de éste en un momento en el que la mayoría de los anarquistas eran percibidos como portadores del caos político y social. Así, señalaba, el ideal «no gubernamental» de los anarquistas modernos era legítimo en tanto contaba

con la sanción de la teoría de la evolución. Y no sólo de ésta: también se sustentaba en las investigaciones antropológicas e históricas que atestiguaban la importancia de arraigadas tradiciones de sociabilidad y apoyo mutuo en sociedades antiguas y actuales.

Obviamente, el argumento de Kropotkin de que el anarquismo derivaba su legitimidad política de las expresiones de sociabilidad y apoyo mutuo en diversos emplazamientos sociales e históricos —entre ellos, las comunidades rurales, las ciudades medievales, las comunas urbanas, los clanes, los gremios de artesanos y los pueblos medievales— tenía sus puntos débiles. Kropotkin era reacio a limitar su búsqueda de pruebas de la sociabilidad a los estrechos confines del siglo XIX o a los logros, obvios, del sindicalismo y el movimiento obrero moderno. Al subrayar la longevidad histórica de las «tendencias» al apoyo mutuo, tanto en Europa como entre las tribus «primitivas» de África, América del Norte y el sudeste de Asia, demostraba la centralidad de estas «tendencias» para la evolución histórica de la humanidad.¹⁵ Y con eso cuestionaba los rasgos más crudos del determinismo ambiental e histórico, demostrando que el apoyo mutuo y la cooperación permitían que las comunidades sobrevivieran a problemas sociales y ambientales casi insalvables en algunos de los entornos más hostiles del mundo.

Sin embargo, el recurso de Kropotkin a los usos sociales y la tradición como bases para el desarrollo de la sociedad sin Estado del futuro pasaba por alto los efectos dañinos de esos usos y tradiciones históricas en el desarrollo intelectual y la libertad personal. Incluso en su época, las pruebas antropológicas e históricas dejaban patente que la idealización de la sociedad campesina, las tradiciones rurales y los usos sociales arcaicos había obstaculizado gravemente el progreso y la iniciativa individual. También había fomentado el desarrollo de un conservadurismo muy arraigado, especialmente nocivo para las mujeres en las sociedades y familias patriarcales. Dicho esto, buen conocedor como era de la vida aldeana de la Rusia rural, Kropotkin insistía en que la «estrechez» del entorno no tenía por qué poner trabas al desarrollo personal. En una carta a Nettlau de la primavera de 1902, escribía:

En la vida comunal en Rusia, conocí a personas que, aunque seguían siendo lo que los rusos llamaban *mirskoi chelovek* (hombre de la comuna) en el más pleno de los sentidos de la expresión, también eran personalidades individuales que rompían con la estrechez de miras de su aldea e iban solos, aislados y *a su aire...*, aunque eso implicara una rebelión política personal, moral o contra la religión.¹⁶

Ni siquiera un escritor de la talla de su amado Goethe, afirmaba, habría encontrado trabajo que pusiera cortapisas a su desarrollo artístico en una pequeña comunidad. En lugar de eso, sostenía, «habría sido un deleite para sus compañeros; habría aportado tal entusiasmo, alegría, placer y un espíritu sociable y comunista». A la vez, argumentaba, Goethe, con su «gran filosofía o poesía personal» incluso «habría salido ganando con el disfrute de las cosas corrientes en un *trabajo* comunitario, a la par que aprendía sobre una nueva faceta del genio humano (¡piénsese en su gozo al descubrir la confianza mutua!). Con todo su ser y su personalidad desarrollándose en esa nueva dirección, otro rasgo de lo humano se habría sumado a su genio».¹⁷ Pero Kropotkin a todas luces obviaba el que algunas tradiciones históricas a menudo se revivían —o incluso se reinventaban— en el presente con la intención precisa de confinar a las mujeres en la esfera doméstica o de limitar su autonomía. Así, aunque estaba profundamente impresionado por la forma en que las comunidades precoloniales de «salvajes» se gobernaban a sí mismas, pasaba completamente por alto el sesgo sexista en los procesos de toma de decisión de muchas de esas sociedades. Cuando se refiere a las cabilas del norte de África, que «no conocían más autoridad que la de la *dejmmáa*, o asamblea de la comunidad», describía cómo:

Todos los hombres adultos participan, al aire libre [...] y las decisiones de la *djemmáa* se toman evidentemente por unanimidad: es decir, las discusiones se prolongan hasta que todos los presentes convienen en aceptar o someterse a una decisión. Dado que no hay autoridad en la aldea que imponga una decisión, este sistema ha sido practicado por la humanidad siempre que han existido pequeñas comunidades, y todavía se utiliza donde éstas existen, es decir, lo emplean varios cientos de millones de hombres de todo el mundo.¹⁸

Pese a todos sus esfuerzos para transformar el anarquismo en una fuerza progresista de la historia, Kropotkin prestó escasa atención a las estrategias de apoyo mutuo de las mujeres, aunque éstas a menudos sostuvieran a toda la comunidad y contribuyeran a la supervivencia económica y social de sociedades enteras. A pesar de que el «trabajo de las mujeres» durante siglos se ha caracterizado por un elevado grado de sociabilidad y cooperación, la inmensa mayoría de los ejemplos que da Kropotkin de apoyo mutuo en la práctica se referían a los mundos laborales de los hombres. Cuando abordó la brecha política que se abrió entre las generaciones de jóvenes y mayores en Rusia en la década de 1870, describía cómo «los jóvenes liberales» estaban completamente alejados de sus padres y sus hermanos mayores. Sin embargo, añadía, esta «pandilla juvenil [...] de hombres se ha tomado en serio, y ha intentado realizar en la vida, el legado intelectual de esos mismos padres y hermanos».¹⁹ No obstante, Kropotkin, no era ni de lejos feminista y Emma Goldman le reprochó sistemáticamente sus opiniones sexistas acerca del papel de las mujeres en el proceso revolucionario. Así describía cómo las jóvenes estudiantes:

*iban por ahí como típicas nihilistas, con el cabello muy corto, desdeñando la crinolina y delatando su espíritu democrático en cuanto hacían. [...] El verdadero secreto de su sabia y exitosa actitud radicaba en que ninguna de las mujeres que fueron el alma de aquel movimiento era una simple «feminista» deseosa de conseguir su porción de los privilegios de las clases altas de la sociedad y el Estado. Las simpatías de la mayoría de ellas estaban con las masas. [...] Los derechos por los que luchaban —tanto las líderes como la mayoría de las demás— no eran sólo el individual a una instrucción superior, sino uno mucho más importante, el de ser trabajadoras útiles entre el pueblo, entre las masas. Por eso alcanzaron el éxito que alcanzaron.*²⁰

La autenticidad del anarquismo ruso

Ya hemos visto que, incluso de joven, a Kropotkin le impulsaba una poderosa voluntad para servir que sólo era comparable con su deseo de entender y cambiar el mundo en el que había nacido. También desde temprana edad, consideraba la civilización humilde y «orgánica» de la Rusia rural

infinitamente superior a las «falsas» expresiones culturales del capitalismo occidental. Pese a todo, como a Tolstói, le horrorizaba el retraso y la pobreza de las comunidades de familias campesinas conocidas como *mir* que pervivían en el siglo XIX. Hasta en fecha tan tardía como mediados del XIX, esas comunidades elegían sus propios representantes y controlaban el acceso a la tierra comunal, las pesquerías locales, los bosques y las zonas de caza. Impresionado por su resistencia histórica y su potencial socialista, Kropotkin las consideraba, con cautela, como cimientos sociales sobre los que podría erigirse el edificio de la sociedad sin Estado del futuro. Sin embargo, a lo largo de los siglos XVII y XVIII los campesinos habían ido pasando cada vez más a la condición de siervos y estaban sometidos a la autoridad de poderosos terratenientes, con lo que era evidente que sus potestades y ámbito de autogobierno se había restringido en gran medida. A mediados del siglo XIX, el sistema de *mir* o gobierno de aldea se redujo a apenas un recuerdo de lo que había sido en tiempos en vastos territorios de la Rusia occidental. Tras la abolición de la servidumbre en 1861, el Estado zarista conservó una versión mutilada de los *mir* como un sistema de explotación de las tierras comunales y los transformó en órganos administrativos del Estado. Eso colocó a miles de comunidades rurales previamente autónomas y sumamente empobrecidas dentro de la «jaula de hierro» del Estado zarista. También las encajó en una red nacional de control autoritario, reduciendo de ese modo a sus cargos electos al estatus de funcionarios del Estado y recaudadores de impuestos. Tanto los eslavófilos pannacionalistas como los terratenientes conservadores eran partidarios de estos mutilados *mir* rusos.²¹ Ambos grupos consideraban las aldeas campesinas como garantes y guardianes de los valores de la Vieja Rusia, depositarios de la sabiduría rural ancestral del país. Para la nobleza latifundista, el culto al campesino sencillo se asentaba en nociones profundamente conservadoras de la pureza moral y la humildad histórica del campesinado. En cuanto parangones de la virtud rusa, los pobres sin instruir también podían ser movilizados en luchas contrarrevolucionarias para mantener la hegemonía zarista y proteger a Rusia de las influencias «extranjeras» que procedían no sólo de Europa Occidental, sino también de las grandes ciudades del propio país. Así, el protagonista del clásico de Pushkin *Borís Godunov* instaba a los pobres de Rusia a «permanecer en

silencio» mientras el zar y la nobleza mantenían el control de todas las facetas de la vida social en el campo del país.²² Sin embargo, el sistema tradicional de los *mir* también llamó la atención de los revolucionarios *narodniki* y, no menos, de pequeños grupos de anarquistas rusos que veían al *mir* revigorizado como un potencial pilar de una revitalizada sociedad anarcocomunista. Como un eco del romanticismo de los intelectuales europeos, autores como Kropotkin, Tolstói, Herzen y Gorki sugirieron que los «lugares indómitos» y los humildes habitantes de la Rusia feudal podían contribuir al renacimiento del espíritu de su país.²³ Eso, indicaban, proporcionaría a la Rusia rural el *lebensraum* que necesitaba para sobrevivir en la lucha contra la modernidad foránea. El énfasis de Kropotkin en la colectividad rural tradicional como base de un orden revolucionario futuro sufrió un cambio significativo tras la Comuna de París. A partir de 1871, también él reconoció el potencial revolucionario de la colectividad urbana en el orden social del anarquismo moderno.

Cuanto más sólidamente se arraigaba la identidad rusa en los paisajes «puros» de la Rusia campesina, más consideraban los anarquistas como Kropotkin y Tolstói a los pobres rurales como legítimos modelos para su nueva sociedad sin Estado. Ambos creían que la resistencia del apoyo mutuo y otras expresiones de la sociabilidad de origen rural permitirían a los pequeños agricultores y a una amplia gama de obreros marginados oponerse tanto a las fuerzas homogeneizadoras del capitalismo como a las centralizadoras del Estado moderno. Desde los esclavófilos en la década de 1830 hasta los *narodniki* en la de 1870, muchos de los hijos —e hijas— radicales de la nobleza «rendían culto en el altar del campesinado».²⁴ Para Kropotkin, las aldeas de su infancia no eran meramente remansos de vida sencilla rural, sino la prueba fehaciente de la importancia del apoyo mutuo y del autogobierno para la supervivencia e independencia de las comunidades rurales. Por esa razón, indicaba, eran más sostenibles que las aglomeraciones urbanas que, incluso ya entonces, se multiplicaban por todo el país, hasta en los más remotos rincones de su querida Siberia. Si para Kropotkin el *mir* era un potencial pilar de una sociedad anarcocomunista, las florecientes ciudades de su país eran excrecencias parasitarias sobre un paisaje que, de otro modo, sería fértil y productivo. Hogares de los ociosos y los ricos aristócratas,

también eran antros de inmoralidad que apestaban a la falsedad y vanidad de los acaudalados por un lado y al hedor de la pobreza por el otro. Estas ciudades y pueblos en crecimiento rápido estaban cada vez más sobrecargados de multitudes de pequeños funcionarios, empleados del Estado, trabajadores administrativos y religiosos, todos los cuales chupaban la sangre del campo productivo. Por eso el anarquismo de Kropotkin puede verse como una tentativa de resistencia frente a la penetración del Estado en los asuntos internos de las comunidades autónomas que se autogobernaban, situadas entre la espada y la pared de un pasado rural y un futuro industrializado. Pretendía defender, y extender, la autonomía social y política de las comunidades que se autogobernaban en el mismo momento en que el Estado emprendía una serie de reformas agrícolas que, en los primeros años del siglo xx, había obligado a millones de campesinos a abandonar sus comunidades rurales e instalarse en la ciudad. Quienes se quedaron atrás se dedicaron a privatizar la tierra y otros recursos que previamente habían trabajado en común. Sin embargo, lejos de idealizar el pasado o defender el ascetismo de una economía de la «edad de piedra», Kropotkin quería animar a los miembros electos del *mir* a ampliar el alcance del autogobierno al control local sobre la política educativa, la formación profesional y la investigación aplicada. Más que interrumpir el presente o buscar un sencillo *rapprochement* entre el pasado y el presente, quería informar a los habitantes rurales de la Rusia y la Europa del siglo xix de los logros muy reales de las comunidades subalternas del pasado. Eso, argumentaba, no sólo los acercaría a la sociedad sin Estado del futuro; también les permitiría alcanzar ese futuro a través del pasado.

El deseo de juventud de Kropotkin de ser «útil», como su «necesidad apremiante de servir», se ajustaba a todas luces a la tradición populista *naródnik* de «ir al pueblo» para ganarse el corazón de los campesinos. Convencidos, a diferencia de sus colegas marxistas, de la superioridad del campesinado, Kropotkin, Tolstói y Bakunin se contaban entre los líderes más destacados del anarquismo que consideraban a los pobres rurales una fuerza revolucionaria capaz de forjar las sociedades igualitarias y autónomas del futuro. Como Aleksandr Herzen y Nikolái Chernyshevski —ambos, como hemos visto, figuras que influyeron en su pensamiento cuando era un joven

cadete militar—, Kropotkin creía que los campesinos de Rusia también estaban imbuidos del espíritu del socialismo natural. Al pedir la abolición de la oligarquía y el final de la autocracia, creía que Rusia podría saltarse el capitalismo industrial y la revolución proletaria para convertirse en una consumada sociedad socialista y sin Estado. Al contrario que los revolucionarios estatistas que consideraban que la toma del poder era un prelude indispensable para la transformación radical de la sociedad, Kropotkin defendía una forma descentralizada de comunismo agrario, organizada sobre la base de comunidades y pueblos autónomos con la propiedad colectiva de la tierra, las fábricas y los talleres. La característica más llamativa del grupo de intelectuales con el que más se identificaba no era su inventiva, sino la seriedad con la que adoptaban las ideas de otros y las incorporaban en una «*mission civilatrice*» para poner fin a la opresión social y política en Rusia. En su pretensión de unir la elite instruida con la gente corriente, luchaban por «rehacer el tejido cívico y étnico desgarrado de la sociedad rusa [...] y así crear una Rusia que fuera a la vez más humana y más auténticamente rusa». ²⁵

Aunque con frecuencia intercambiables, los términos «intelectual» e «*intelligentsia*» no deben confundirse cuando se emplean en referencia a la Rusia del siglo XIX. A diferencia de los intelectuales, que eran educados en prestigiosos centros estatales y academias militares, los miembros de la *intelligentsia* rusa solían proceder de los *raznochinsty*, es decir, «gente de todos los niveles». A partir de la década de 1860, muchos de estos «*intelligents*», entre ellos Kropotkin, se unieron en laxas «fraternidades» intelectuales dedicadas a la causa del *narod*, o «el pueblo». ²⁶ Uno de esos grupos, al que Herzen pertenecía, era descrito como «una orden de caballeros activistas que carecía de acta de fundación [pero aun así] atraviesa de lado a lado la corriente entera de la vida contemporánea». ²⁷ Las cualidades cabalísticas y caballerescas de los miembros de estas fraternidades debían mucho a su juventud, su querencia por las intrigas, sus convicciones políticas compartidas y su conciencia cívica radical. Así, a diferencia de los licenciados más conservadores de las universidades y las academias militares, los «*intelligentry*» radicales con los que claramente se asociaba Kropotkin no estaban alienados por entero del resto de la sociedad rusa. Como a él, los

movía un intenso deseo de servir. Al renegar de la inactividad y de la estrechez de miras del sentido de servicio de sus padres militaristas, muchos de los nuevos hombres y mujeres de la generación de Kropotkin repudiaban la autoridad del Estado zarista y se oponían a los estilos de vida artificiales de sus pares sociales. Por esa razón se implicaron en una amplia variedad de causas políticas, entre ellas el socialismo, el anarquismo, el marxismo y las doctrinas utilitaristas de Bentham y Mill.²⁸ Al abandonar un mundo en el que el rango militar y el servicio al Estado definían el estatus social, jóvenes como Kropotkin también se rebelaban contra el mezquino *ethos* de servicio del Estado zarista. No se trataba de nada nuevo. Antes del mediados del siglo XIX, los latifundistas más liberales habían fundado escuelas y creado bancos para dar cantidades limitadas de crédito a los pobres rurales, habían animado a los monasterios a proporcionar alimento cuando las cosechas eran malas, habían reducido las requisas impuestas a los campesinos en sus fincas y hasta se habían dedicado a la causa de la reforma rural. Así, sus fincas se convirtieron en mucho más que unidades económicas, meras islas de privilegios aristocráticos en un mar de pobreza campesina. Fueron auténticos centros experimentales para probar nuevas formas de relacionarse con la tierra, lugares donde la nobleza ilustrada ponía en práctica la ingeniería ambiental y social.

La *intelligentsia* liberal de la que Kropotkin extrajo tantas ideas para su «anarquismo científico» no se limitaba a reformadores sociales. Algunos, como los eslavófilos y los paneslavos protonacionalistas, pretendían salvar la brecha abierta entre las elites y las masas subrayando la afinidad entre los círculos de debate informales, o *kruzhki*, y las comunidades aldeanas rusas. Uno de los objetivos básicos de la educación anarquista era inculcar a los jóvenes el amor a los paisajes, la historia y las costumbres rusas, y promover el valor de la verdad, la honestidad y el trabajo duro. Para muchos miembros de la *intelligentsia*, la Iglesia ortodoxa rusa hacía mucho que había dejado de ser una autoridad espiritual merecedora de respeto. Los más radicales se consideraban superiores al clero, muchos de cuyos sacerdotes eran tan iletrados como los campesinos, mientras que la aristocracia tendía a mostrarse apática hacia la religión y su devoción religiosa era meramente nominal. Para eliminar las disparidades en la educación, los hábitos mentales

y las disposiciones sociales, la *intelligentsia* liberal estableció «comunidades de pensadores» cuyos miembros estaban dispuestos a subordinar sus propios gustos y pasiones en interés del bien común. En la década de 1860, Herzen describía uno de esos círculos de este modo:

Estaban vinculados por una religión común, un idioma común y, más si cabe, un odio común. Aquellos para los que esa religión no era una cuestión de vida o muerte, fueron abandonando poco a poco mientras otros ocupaban su lugar, y tanto nuestras ideas como nuestro círculo salieron reforzados por la libre intervención de afinidades selectivas y de una convicción compartida y vinculante.²⁹

Sin embargo, pese a esas influencias liberales, cuando Kropotkin se licenció del Cuerpo de Pajes en 1862, todavía no se había declarado anarquista. «A esa edad», explicaba en sus memorias, «¿qué otra cosa habría podido ser más que constitucionalista?». ³⁰ En otras palabras, buscaba reformar —no derrocar— el Estado zarista, en la creencia de que el zar sólo podía iniciar el proceso de reforma desviando los fondos del Estado malgastados en la vida cortesana para mejorar la vida del campo. De hecho, Kropotkin todavía estaba fascinado por el zar Alejandro II, sobre todo tras la emancipación de los siervos. Como asistente de la Corte en el palacio del zar, él

miraba a Alejandro II como una especie de héroe; un hombre que no daba ninguna importancia a las ceremonias de la Corte, sino que [...] empezaba su jornada laboral a las seis de la mañana y estaba enzarzado en una reñida lucha con un poderoso partido reaccionario para llevar a cabo una serie de reformas de las que la abolición de la servidumbre sólo era el primer paso.³¹

Aunque crítico con «los gastos descabellados de la Corte y las sumas de dinero que se gastaban en Niza para mantener un escuadrón de la Armada como asistencia de la emperatriz viuda», Kropotkin todavía encontraba argumentos para defender al zar Alejandro de sus oponentes. Esperaba que llegara a convertirse en un «rey filósofo» ilustrado que pudiera emprender la reforma política y social desde arriba.³² Esa defensa del zar adoptaba en ocasiones la forma de un panegírico que atribuía sus fracasos «al mal consejo» que recibía de «tribunales sin reformar» y miembros corruptos de

los ayuntamientos urbanos. Así, pese a sus críticas al Estado zarista y sus instituciones jerárquicas, Kropotkin, en esa fase de su desarrollo intelectual, era reacio a renunciar a los valores del régimen que le había formado. Al licenciarse de la academia militar, sirvió durante un año como paje personal del zar Alejandro. Fascinado por la magnificencia y el refinamiento de la vida cortesana, recordaría con posterioridad que su cargo como «actor en las ceremonias de la Corte, asistiendo a los personajes principales, ofrecía algo más que el mero interés de satisfacer la curiosidad para un chico de mi edad».³³ No fue hasta muchos años después de dejar el Cuerpo de Pajes cuando su decepción con el régimen zarista alcanzó tal intensidad que le hizo perder la fe en el potencial de desarrollo del Estado. Lejos de ser un equivalente decimonónico de un James Dean en rebelión contra todas las formas de autoridad patriarcal, él todavía seguía impregnado del militarismo de la vida política y social de Rusia. Su anarquismo nunca fue meramente una revuelta individualista contra las manifestaciones de la autoridad y los abusos de poder. Se desarrolló a partir de un compromiso intelectual maduro con las ciencias, en especial con el darwinismo y un surtido completo de disciplinas académicas.

En una explicación abiertamente psicoanalítica de su conversión al anarquismo, George Woodcock ha indicado que las experiencias que vivió el joven Kropotkin de las extravagancias y derroches de la vida en la Corte fueron las responsables de que cultivara su «puritanismo innato». Fue éste el que hizo que el «protoanarquista» «huyera ante el despilfarro de la vida cortesana».³⁴ No obstante, podría argumentarse más convincentemente que el puritanismo laico de Kropotkin y su decepción con la vida de la Corte eran también fruto de una crítica sostenida al Estado zarista y a la autoridad del zar por parte de un hombre que estaba a punto de convertirse en un destacado intelectual anarquista. Nunca fueron simplemente los rasgos personales de una juventud privilegiada los que le hicieron contemplar con desagrado el mal gusto de los excesos de la vida cortesana. Los enfoques psicoanalíticos y autobiográficos sobre las influencias en el desarrollo de Kropotkin como anarquista quizá sean más útiles para explicar a qué se oponía que lo que defendía. Su anarquismo derivaba en buena parte de su legitimidad de las imágenes de nación soberana generadas en los círculos de debate

igualitaristas de los jóvenes intelectuales rusos en la primera mitad del siglo XIX. De hecho, él fue un paso más allá que la mayoría de los socialistas al pedir la formación de comunas anarquistas que quedaran fuera del alcance del Estado autoritario. Se trataría de comunidades igualitarias en las que no existiría distinción entre el trabajo manual y el intelectual. Aunque sus primeras inclinaciones anarquistas eran, en parte, destiladas de sus vivencias juveniles del militarismo, el patriarcado, la servidumbre, el zarismo y los abusos de autoridad en general, siempre fueron esencialmente de naturaleza política.

El anarquismo científico frente a la violencia política

Desde la década de 1870 hasta los primeros años del siglo XX, pequeños grupos de anarquistas sin una estructura organizada —a menudo formados por sólo dos o tres personas— se fueron creando y estableciendo por toda Europa y Rusia. Muchos de sus miembros estaban resueltos a demostrar su desprecio absoluto tanto a la sociedad burguesa como a la aristocrática mediante actos de violencia política y autoinmolación, el acto definitivo de desafío político. Eso ha hecho difícil distinguir entre el comprometido militante anarquista que estaba motivado por la pasión por la justicia social y el oscuro psicópata cuyas «voces» podrían haberle impulsado a tomarse la justicia por su mano contra la sociedad. En consecuencia, inevitablemente, muchos destacados anarquistas, entre ellos Kropotkin, Bakunin y Malatesta, fueron considerados sospechosos de inspirar atrocidades que tal vez no aprobaran o de las que ni siquiera estaban enterados. Provocadores y agentes de policía se infiltraban sistemáticamente en esos pequeños grupos y formaban sus propias células anarquistas falsas para cazar a incautos activistas. La policía francesa incluso publicaba un diario anarquista, y el gobierno italiano mantenía agentes en París que «informaban a sus asombrados y fascinados superiores con escabrosos detalles de orgías anarquistas en las que se practicaba el amor libre y de tramas anarquistas».³⁵ Incluso para los estándares actuales, el número de atentados contra líderes políticos prominentes entre 1880 y 1914 resultaba asombroso. Aunque los

anarquistas no fueron ni de lejos responsables de todos ellos, las técnicas utilizadas solían ser similares a las que ellos empleaban. Los asesinatos del zar Alejandro II en 1881 y el archiduque Francisco Fernando en 1914 son dos de los ejemplos más famosos. Los asesinatos del presidente Carnot en Francia y el presidente William McKinley en Estados Unidos, así como los de notables como la emperatriz de Austria, el rey de Italia y el primer ministro de España, además de numerosos intentos frustrados contra las vidas de otros soberanos, reflejaban la fe anarquista en el valor inmediato y apocalíptico del asesinato político como estrategia legítima para eliminar los símbolos de la autoridad del escenario político. Había quienes consideraban que el asesinato de un monarca u otra figura de autoridad prominente era una estrategia legítima para acelerar el debilitamiento del Estado. Aunque Kropotkin rechazaba categóricamente a quienes utilizaban la violencia política para lograr sus objetivos anarquistas, creía que la violencia estaba justificada en ciertas circunstancias, y que tal vez podría ser la única vía para consumar la revolución. Escribiendo a un amigo inglés en 1893, afirmaba:

Podemos decir que la venganza no es un fin en sí misma. Está claro que no lo es. Sin embargo, es *humana*, y todas las revueltas habidas y por haber todavía tendrán ese carácter durante mucho tiempo. De hecho, *nosotros* no hemos sufrido la persecución como ellos, los trabajadores, la sufrieron; nosotros que, en nuestras casas, nos aislamos de los gritos o la simple visión de los sufrimientos humanos, *no somos quiénes para juzgar* a los que viven en medio de todo ese sufrimiento... Personalmente, detesto esas explosiones, pero no puedo erigirme en juez que condene a quienes han sido arrastrados a la desesperación.³⁶

Así, Kropotkin creía que «para conquistar se requiere algo más que guillotinas». La idea revolucionaria, más que la violencia, sería lo que, argumentaba, reduciría a la impotencia a los enemigos de los trabajadores y los campesinos «inutilizando todos los instrumentos con los que han gobernado hasta ahora». El papel del pueblo en toda lucha revolucionaria, añadía, «debe ser creativo a la vez que es destructivo». Los anarquistas, insistía, preferían confiar en el talante rebelde del «pueblo alzado» antes que permitir que lo guiaran revolucionarios violentos o intelectuales disidentes. Sin embargo, estaba igualmente determinado a garantizar que la venganza «no se erija en una *teoría*», y sostenía que nadie tenía derecho a incitar a los

demás al ejercicio de la violencia política.³⁷ No obstante, estaba convencido que aquellos que vivían el «infierno» en su vida cotidiana y se veían empujados a cometer actos «desesperados» para conseguir ciertos fines políticos, sólo debían ser juzgados por sus pares que vivían los mismos «sufrimientos de los parias». En un panfleto político sobre la moral anarquista publicado en 1898, escribía:

Al proclamar nuestra moral de igualdad, o anarquismo, nos negamos a asumir un derecho que los moralistas siempre se han arrogado: el de mutilar al individuo en nombre de la justicia social. Debe entenderse que todo esto no es aplicable por completo hasta que las grandes causas de la depravación moral —el capitalismo, la religión, la ley, el gobierno— hayan dejado de existir.³⁸

El constante temor de Kropotkin era que los anarquistas, como otros revolucionarios, se vieran forzados a adoptar los mismos métodos que utilizaba el Estado que pretendían desmontar para oprimirlos a ellos en su lucha contra él. En *La gran Revolución francesa*^{*} insistía en que «el terrorismo es siempre un método de gobierno» y que «gobierno revolucionario» era un oxímoron.³⁹ Aun así, y a diferencia de Tolstói y Gandhi, no defendía que la no-violencia fuera un principio básico de la acción política. Había momentos, afirmaba, en que la lucha de clases y la violencia política podían considerarse un mal menor. De ahí que su apoyo a la causa aliada en la primera guerra mundial no contradijera sus opiniones, por lo demás ambiguas, sobre la violencia política. Aunque no conoció a Kropotkin, Tolstói, al tanto de su postura ambivalente sobre la violencia, afirmó que «sus argumentos a favor de la violencia no parecen ser una expresión de sus opiniones, sino sólo de su fidelidad al estandarte bajo el cual ha servido con tanta honestidad durante toda su vida».⁴⁰

Los medios impresos y la legitimación del anarquismo

Diez años después de licenciarse en la academia militar, Kropotkin ya difundía su versión del «anarquismo científico» como alternativa racional a la violencia política que iba a hostigar a los anarquistas a ambos lados del

Atlántico a lo largo de finales del siglo XIX y principios del XX. Su anarquismo era también una estrategia política que podía utilizarse para defender a los sectores más marginados y subordinados de la sociedad europea frente a los ataques frontales de la revolución capitalista que por entonces borraba del mapa siglos de viejas tradiciones plebeyas que habían contribuido a la supervivencia de la economía moral de campesinos, artesanos y obreros rurales y urbanos. Sus cartas a *The Times*, junto con sus artículos en publicaciones tan prestigiosas como la *Encyclopaedia Britannica*, *The Nineteenth Century* y *The Journal of the Royal Geographical Society*, eran respetados por todo el mundo académico. Pero, a partir de la década de 1870, fue implacable en el cuestionamiento de las estructuras y los valores del Estado moderno en una época en que el capitalismo y el colonialismo estaban, literalmente, reordenando la faz de la tierra, desde las estepas rusas a la costa del Pacífico americana. Aunque evitó las doctrinas religiosas y la metafísica, y adoptaba el hábito del científico para defender la legitimidad del anarquismo, también se resistió a las tentaciones de la teorización erudita y se negó a formar parte del *establishment* educativo. Aunque no se le tenga en mucha consideración en los textos de historia intelectual, sus enseñanzas podrían ser una fuente de inspiración para quienes todavía se oponen a las manifestaciones contemporáneas del gobierno autoritario y la globalización. Su obra *El apoyo mutuo* (1902), junto con la de William Godwin *Investigación acerca de la justicia política* (1793) y la de Pierre-Joseph Proudhon *La idea de la revolución en el siglo XIX* (1851), que todavía se cuentan entre los textos más importantes del anarquismo, merecen mucha más atención de la que actualmente se les presta.

En las últimas décadas del siglo XIX continuó realizando un considerable número de contribuciones a publicaciones científicas. También emprendió el esbozo de los principios del comunismo anarquista en panfletos políticos, diarios izquierdistas y publicaciones radicales. Convencido de que la prensa de izquierdas de gran parte de Europa estaba controlada por socialistas que eran fieles a sus partidos, que defendían la toma del poder en lugar de la abolición del Estado, Kropotkin pasó a adoptar la nueva táctica de «la propaganda por el hecho». A partir de ese momento su verdadero empeño

sería la «*propagande par le mot*». ⁴¹ Para Kropotkin, el panfleto político no sólo era un medio de comunicación, sino un arma de la lucha de clases. Su preferencia por el panfleto sobre las monografía académica se arraigaba en la cultura política plebeya. Más concretamente, procedía de su convicción de que los libros y las monografías eruditas de izquierdas sólo contenían «argumentos científicos a favor de aspiraciones socialistas». No proporcionaban ninguna explicación de «cómo los trabajadores asumían las ideas socialistas ni de cómo podían llevarlas a la práctica». Prefería los panfletos políticos porque estaban «escritos para trabajadores, para quienes un céntimo es dinero». ⁴² También ofrecían a Kropotkin una comprensión más a fondo de las vidas de la clase obrera, incluido el auténtico pensamiento de los artesanos radicales y la emergente clase obrera. Así, sostenía que le proporcionaban una visión de algo «que no puede encontrarse en ningún otro sitio, a saber, la profundidad de ideas y la fuerza moral del movimiento, el grado en que los hombres están imbuidos de las nuevas teorías, su disposición a llevarlas a su vida diaria y a sufrir por ellas». Kropotkin era consciente de que el medio era el mensaje y de que el mensaje era esencialmente político.

Por descontado, los panfletos políticos también le ofrecían un espacio para dar forma al pensamiento social radical. Como los activistas políticos y los panfletistas radicales de la Inglaterra de Winstanley, Kropotkin consideraba el panfleto barato como un medio «que le permitía» acceder al lector y popularizar sus enseñanzas anarquistas. Desde que, mediada la década de 1870, empezaron a aparecer, sus panfletos se vendieron por centenares de miles en casi todos los idiomas europeos, sobre todo francés, inglés y español. Tras su traducción al chino y al japonés también circularon por Asia, y eran accesibles en Suecia y Alemania después de la primera guerra mundial. Una bibliografía completa de sus escritos, que incluye más de 500 títulos, se publicó en 1926. Los panfletos de Kropotkin no sólo abordaban cuestiones relativas a las luchas revolucionarias que se desarrollaban en su tiempo sino que, como ha sugerido Baldwin, supusieron «una duradera contribución al pensamiento en los confusos conflictos que señalan la larga transición a una economía socialista y a la libertad que radica en ella y más allá». ⁴³ Dos de las obras principales de Kropotkin,

Paroles d'un Revolté y *La conquista del pan*, aparecieron inicialmente como una serie de artículos en *Le Révolté*. *Campos, fábricas y talleres* cobró vida como otra serie de artículos en *The Nineteenth Century*, entre 1888 y 1890. Este prestigioso diario, fundado por sir James Knowles en 1877, animaba el debate sobre cuestiones importantes en la sociedad moderna. Impresionado por la amplitud de sus lecturas y el alcance de sus referencias, un crítico de *The Times* atribuyó a Kropotkin «un genuino carácter científico». Panfletos políticos fundamentales como *A los jóvenes*, *El gobierno revolucionario* y *El espíritu de rebelión* también aparecieron por primera vez en medios impresos populares. Su influyente panfleto *El comunismo anarquista*, descrito por Baldwin como «la defensa más sencilla y clara del comunismo libre», se publicó por primera vez en dos partes, como dos artículos en 1887, en *The Nineteenth Century*.⁴⁴ En 1905 redactó otro artículo más académico sobre el anarquismo para la undécima edición de *The Encyclopaedia Britannica*. Ése fue el resumen más escueto jamás publicado en idioma inglés sobre el desarrollo histórico y la legitimidad política del anarquismo moderno.

De esa manera, a partir de la década de 1870 empezó a defender la legitimidad del anarcocomunismo en panfletos políticos y en la prensa progresista. En 1879, ocho años después del violento aplastamiento de la Comuna de París, fundó la publicación anarcocomunista *Le Révolté*. Financiado en parte por su colega geógrafo y anarquista Élisée Reclus, el diario consiguió rápidamente un considerable número de lectores en Suiza y el sur de Francia, sobre todo en Lyon y sus alrededores. Desde el principio, Kropotkin lo llenó de artículos eruditos sobre temas económicos y sociales escritos en un estilo que atraía a los trabajadores inteligentes. Inmediatamente se propuso hacer *Le Révolté* «moderado en el tono y revolucionario en la sustancia», utilizándolo para difundir y ensalzar la legitimidad política del anarquismo. Kropotkin, que había criticado la falta de preocupación por los siervos y los pobres urbanos en la Rusia zarista de su juventud, lamentaba en ese momento la falta del menor contacto humano real entre las clases sociales de las ciudades industriales de Europa Occidental. Aunque las décadas que siguieron a la Comuna de París no eran precisamente las más propicias para los anarquistas y socialistas en Francia y Alemania, en esos años se produjo la emergencia de una nueva generación de radicales sociales, hombres y

mujeres que imaginaban formas alternativas de vivir y organizar la vida social y económica en Europa y fuera de ella. Kropotkin aprovechó *Le Révolté* para estudiar los orígenes del Estado, la historia de las protestas populares, la filosofía del anarquismo y los principios del anarcocomunismo. Como el poeta y filósofo socialista inglés Edward Carpenter, pretendía desarrollar «una cultura vibrante a partir de una combinación de deseo, necesidad y una decisión de [...] disfrutar de una vida más plena aquí y ahora».⁴⁵

Del mismo modo que Siberia había enseñado a Kropotkin que el apoyo mutuo y la cooperación eran más importantes, para la supervivencia de la especie, que la competencia y la lucha, sus encuentros con radicales de clase obrera, antiguos comuneros y los famosos relojeros de las montañas del Jura le convencieron de que la cooperación mutua había sido un principio fundamental de la vida social en Europa durante siglos. Aunque llegó a esas conclusiones ya en un momento temprano de su carrera como activista, no desarrolló su base «científica» hasta mediados de 1880, cuando, establecido en Inglaterra, emprendió el estudio de las raíces históricas y los fundamentos científicos del anarcocomunismo. A partir de 1886, Kropotkin llevó en Inglaterra una vida respetable y de estudioso, y a lo largo de aproximadamente los treinta años siguientes se convirtió en consejero y filósofo de cabecera de todo el movimiento anarquista. Al describir lo que podría denominarse como su «periodo inglés», Woodcock ha sugerido que su llegada al país «señaló el final de su vida como explorador y revolucionario». Y añadía:

Cierto es que participó en el movimiento anarquista inglés, colaborando en la fundación de la publicación periódica *Freedom* y en *The Freedom Group*, y también realizó algunas giras de conferencias por Inglaterra e, incluso, en dos ocasiones, por América del Norte, además de intervenir en la fundación de varias publicaciones de exiliados rusos. Pero se trataba de actividades esporádicas, y ya nunca volvió a asumir el papel de líder militante que había tenido cuando editaba *Le Révolté*. Más bien lo que hizo fue retirarse a una vida de teórico y estudioso, combinando un examen de los aspectos sociológicos y más generales del anarquismo con un regreso a sus anteriores intereses científicos. Durante un largo periodo vivió en el relativo aislamiento de las afueras de Londres, donde cultivaba jardines que eran la envidia de sus vecinos y

durante los fines de semana recibía en casa a una sucesión de visitantes, entre ellos no sólo colegas geógrafos y camaradas anarquistas sino también radicales ingleses e intelectuales de muchas clases.⁴⁶

También podría argumentarse que éste fue el periodo en que Kropotkin se convirtió en el «gran sabio profético» del anarquismo, su erudito y teórico más complejo. Sus *Memorias de un revolucionario* y sus monografías sobre la sociedad anarcocomunista, la economía anarquista y la teoría del desarrollo anarquista fueron aceptadas de buena gana como obras clásicas en sus respectivas especialidades. A diferencia de Godwin, él siempre se enorgulleció de considerarse anarquista, pese a las connotaciones negativas que el término volvió a adquirir tras la violenta represión de la Comuna de París. Mientras que Proudhon desconfiaba de los revolucionarios porque podían incitar a la «anarquía» en el sentido peyorativo, Kropotkin daba la bienvenida a la revolución porque podía liberar la capacidad reprimida de la gente para la autoorganización. De un modo semejante, mientras los intelectuales del siglo XIX podían despotricar contra «la multitud» y temer la llegada inminente del «sufragio universal», Kropotkin apreciaba mucho más positivamente el potencial constructivo de «las masas». Así, escribió:

Dad carta blanca al pueblo y, en diez días, el abastecimiento de alimentos funcionará con admirable regularidad. Sólo aquellos que nunca han visto trabajar duro a la gente [...] pueden dudarle. Hablad del genio organizativo del «Gran Incomprendido», el pueblo, a aquellos que lo han visto en París durante los días de las barricadas, o en Londres durante la gran huelga de los estibadores, cuando medio millón de personas hambrientas tuvieron que ser alimentadas, y ellos os contarán qué superiores son a la ineptitud oficial del reino de los chupatintas.⁴⁷

A diferencia de Tolstói, Kropotkin hablaba como una anarquista desde la autoridad que le confería su conocimiento de las filas del radicalismo rural y de clase obrera. Su tratamiento filosófico del anarquismo quería transformar a éste, que pasara de una reacción irracional frente a la autoridad del Estado a una respuesta racional al autoritarismo jerárquico. Durante los años que vivió en Inglaterra, Kropotkin remontó las raíces populares del anarquismo a las revueltas de esclavos de la Roma antigua, a los alzamientos campesinos de la Europa medieval, la agitación política de los cavadores

durante la Revolución inglesa, la revuelta de los *sans culottes* y los *enragés* en la «Gran Revolución francesa» y la Comuna de París de 1871.⁴⁸ La amplitud de su pensamiento le distinguía de la mayoría de sus contemporáneos anarquistas. Abarcaba tantos temas y tan diversos como los orígenes del Estado, la historia natural, la criminología y el sistema carcelario, la moralidad social, la ética de la ciencia, la teoría económica y los fundamentos históricos de la sociedad europea. Tras la muerte de Bakunin en 1876, los textos de Kropotkin, junto con los de Malatesta y Reclus, cobraron creciente influencia en España, Francia e Italia. No transcurrió mucho tiempo para que su versión del anarcocomunismo, que especificaba que tanto el producto como los medios de producción pertenecían a todos, se convirtiera en el ideal asumido de los anarquistas rurales del sur de España e Italia.

Aunque contamos con pocas pruebas documentales del impacto de sus textos en los campesinos y trabajadores de otras partes de Europa en las décadas de 1870 y 1880, el concienzudo estudio de Mintz de las raíces autóctonas del anarquismo rural en España en las primeras décadas del siglo xx ha mostrado que los habitantes de las aldeas más remotas de Andalucía estaban ya familiarizados con las enseñanzas de Kropotkin sobre la historia social del apoyo mutuo y la cooperación. Junto con obras literarias como *Un enemigo del pueblo* de Ibsen, *El proletariado militante* de Anselmo Lorenzo, los textos de Kropotkin aparecieron por capítulos en publicaciones como *Tierra y Libertad*, *El Rebelde*, *La Anarquía* y *El Productor*. Los textos eran leídos por —o, más a menudo, se les leían— campesinos y trabajadores por toda Cataluña, Andalucía, Extremadura y Murcia en las décadas anteriores a la guerra civil. *La conquista del pan* parece haber tenido un éxito especial en Andalucía, donde «no había un *obrero consciente*, incluso entre los socialistas, que no lo conociera».⁴⁹ Ahí, como también sin duda en la Francia y la Suiza rurales, los anarquistas plebeyos fueron sumamente receptivos a la filosofía del anarcocomunismo de Kropotkin, sobre todo porque se ajustaba bien a las antiguas tradiciones de apoyo mutuo y cooperación que permitían a los pobres sin tierra combatir las desigualdades del cultivo de fincas privadas y cuestionar la autoridad política y moral de los terratenientes. Las opiniones de Kropotkin sobre el apoyo mutuo y la cooperación han adquirido aún más legitimidad con la reciente publicación de la exploración de David Graeber

de las relaciones históricas entre la deuda y el tejido completo de la vida social desde los tiempos prehistóricos. Al analizar la historia del dinero, el trueque, la vida comunitaria, el matrimonio, las relaciones de parentesco, la codicia, el comercio, la caridad, la guerra y el gobierno, este icónico estudio mantiene que el endeudamiento informal, creador de comunidad, de las «economías humanas» en el pasado ha sido sustituido por las disposiciones de amortización de la deuda actuales, matemáticamente precisas e impuestas con firmeza. Esto, sostiene Graeber, ha contribuido a propagar la pobreza y la violencia de una forma que muy pocas sociedades han conseguido eludir. Uno de los principales argumentos de la obra de Graeber, con el que Kropotkin ciertamente habría coincidido, es que el endeudamiento mutuo de «alta confianza» era un estimulante básico para el comercio que también funcionaba como aglutinante social que vinculaba a comunidades incluso a través de largas distancias.⁵⁰

Aunque Kropotkin y Malatesta fueron los principales impulsores del desarrollo de las teorías anarquistas tras la muerte de Bakunin, los trabajadores y campesinos pobres, entre la década de 1870 y hasta bien entrada la de 1930, también aportaban su propia versión del anarquismo en grandes zonas de Europa, Latinoamérica, China y Japón. Pese a no estar influidos por los gigantes de la teoría, el suyo era un anarquismo que recordaba prácticas previas de cooperación y trabajo comunal que habían estado profundamente arraigadas en el paisaje agrícola mundial desde fechas tan tempranas como el siglo XVIII. Así, los anarquistas españoles subrayaban que los individuos en vastas zonas de la España precristiana raramente eran propietarios de la tierra, y que ésta era con mucha frecuencia cultivada por familias y comunidades enteras. Las labores agrícolas y la cosecha se compartían por igual. Ahí, como en la Irlanda y la Escocia del siglo XIX, las parcelas hereditarias de las familias individuales formaban parte de una estructura consensuada de relaciones comunitarias y se redistribuían con regularidad para salvaguardar la calidad de la tierra y la igualdad de las cosechas. De un modo similar, en la dilatada Reconquista (c. 718-1498), los pueblos de los rincones más remotos de España recibían derechos comunales para animar a los nuevos colonos a repoblar las tierras arrebatadas a los campesinos y latifundistas moros. De hecho, la longevidad del mutualismo y

el asociacionismo en la España post-Reconquista sirve en gran medida para explicar la excepcional fuerza del anarquismo en el país mucho antes de que estallara la guerra civil. Tras la ruptura entre Marx, por un lado, y Bakunin y Kropotkin, por el otro, los revolucionarios españoles optaron por las libertades descentralizadas de los anarquistas rusos en lugar del autoritarismo revolucionario del marxismo y el marxismo-leninismo. Al exigir la resucitación de las redes de cooperación e intercambio, los anarquistas plebeyos de toda Europa no buscaban más que la restauración de formas primitivas de anarquismo y federalismo rural que habían sido diezmadas mediante la privatización de la propiedad y la implantación de la economía del dinero y el latifundismo en los siglos XVII y XVIII. Muchos pueblos, sobre todo en el sur de España, todavía conservaron vestigios de prácticas comunales hasta bien entrado el siglo XX. Ahí, como en la Rusia rural, Irlanda, Escocia, Francia, Italia y Polonia, los valores campesinos y la vida rural eran a menudo considerados moralmente superiores al cultivo de grandes fincas y los sistemas latifundistas de propiedad de la tierra. Los bienes se intercambiaban y con frecuencia se compartían; el dinero, un lujo siempre escaso, desempeñaba un papel limitado en la vida diaria de los pobres; las familias indigentes compartían sus moradas con los animales de granja, y muchas de ellas incluso comían de un único cuenco común de comida. Los controles sociales no se ejercían mediante la regulación del gobierno o la vigilancia de la Iglesia o la policía, sino a través de los canales más laxos pero no menos efectivos del cotilleo, el ridículo público y las prácticas informales de censura social.⁵¹

Aunque Kropotkin siempre afirmó que su anarquismo se basaba en los principios científicos de la teoría de la evolución, también le impresionaban profundamente los esfuerzos de líderes plebeyos de base para proteger la autonomía de las comunidades rurales y de clase obrera. Lejos de concentrarse en la retrógrada restauración de un paraíso perdido que, para empezar, nunca había existido, sus ideas políticas, como las de Edward Carpenter y William Morris, reflejaban un vehemente anhelo de relaciones humanas iguales y libres que permitirían desarrollar a los individuos aquellas facetas de su carácter que se les negaban en las condiciones impuestas por un capitalismo unidimensional. Esto, de por sí, planteaba un gran dilema al que

debían enfrentarse todos los pensadores anarquistas: cómo imaginar una sociedad libre alternativa sin quedar atrapados en el proceso de «prescribir en exceso» la forma que debería adoptar la sociedad sin Estado. Para eludir el sectarismo más estrecho del movimiento político de la clase obrera, Kropotkin, como Carpenter, también buscó nuevas formas de camaradería interclasista. Así, deseaba superar el *ennui* de la vida en la metrópolis y acabar de una vez y para siempre con la degradación que se había convertido en el ubicuo acompañante de la vida urbana y rural en casi toda Europa en las últimas décadas del siglo XIX. Para hacerlo, primero tenía que concebir un nuevo «vocabulario del deseo» que tuviera sentido para los pobres, un vocabulario que hiciera que la supuestamente utópica alternativa anarquista al capitalismo pareciera, de una forma u otra, siempre a punto de realizarse en el presente.

La emergencia del «anarquismo científico»

Volviendo a la investigación de campo que había realizado en Siberia en la década de 1860, Kropotkin recordaba dos aspectos de la vida que le «impresionaron sumamente» durante sus viajes por los rincones más remotos de Rusia y la Manchuria septentrional. En primer lugar, le había asombrado «la severidad extrema de la lucha por la existencia que la mayoría de las especies animales tienen que afrontar contra una naturaleza inclemente; la enorme destrucción de vida que tiene lugar periódicamente como consecuencia de hechos naturales; y la consiguiente escasez de vida en el vasto territorio que pude observar». En segundo lugar, incluso en «aquellos pocos lugares donde la vida animal era abundante», no pudo encontrar, pese a «buscarla afanosamente», «la enconada lucha por los medios de existencia entre animales pertenecientes a la misma especie, que la mayoría de los darwinistas (aunque no siempre el propio Darwin) consideraban como el rasgo dominante de la lucha por la vida y el factor principal de la evolución».⁵² Más aún, sus observaciones de la vida animal le habían enseñado que «ninguna evolución que suponga un avance de la especie puede basarse en [...] periodos de enconada competencia». Por entonces también

empezó a albergar serias dudas en cuanto a la realidad de «esa temible competencia» por el alimento y la vida en cada especie. Eso era un artículo de fe para la mayoría de los darwinistas, y el papel dominante que se suponía que desempeñaba una competencia intensa en la evolución de nuevas especies era reiteradamente subrayado en los nuevos textos de los darwinistas sociales.⁵³

En su empeño por dotar al anarquismo de legitimidad científica, Kropotkin se basó en gran medida en las ciencias naturales tanto para cuestionar el darwinismo social en su propio terreno como para convencer a sus críticos de la centralidad de la cooperación mutua para la supervivencia de las especies. No obstante, sus analogías con el mundo animal no implicaban que extrajera sus pruebas sobre la sociabilidad y el apoyo mutuo únicamente de las ciencias naturales. También recurría a la experiencia popular y a las nuevas investigaciones de historiadores, antropólogos, científicos sociales y geógrafos para demostrar que la cooperación mutua era un rasgo siempre presente en todas las sociedades. Con la pretensión de hacer que las ciencias sirvieran a los sectores subalternos en lugar de a los dominantes en las sociedades con Estado, quiso exponer las connotaciones ideológicas de la investigación científica y reubicar la teoría de la evolución en sintonía con la causa del cambio social y ecológico radical. Convencido de que estaba cerca del «pulso del presente», Kropotkin también creía que los «anarquistas científicos» avanzaban por «la vía rápida» hacia el futuro. Sus textos querían dar forma a la manera en que la gente percibía y vivía en el mundo, y convertir el anarquismo en algo aceptable para grandes sectores de la sociedad europea.⁵⁴ Dándole la espalda a las teorías grandilocuentes y a las metanarrativas de la modernidad, fue rehuendo cada vez más las confrontaciones directas con las autoridades del Estado. Como Morris y Carpenter, era un utópico sólo en la medida en que consideraba la política como un medio para un fin, consistiendo éste en una forma radicalmente nueva de relacionarse con el mundo y vivir en él. Junto con Reclus, pedía «la supresión de los privilegios y el reconocimiento de los derechos» porque «preferirían no vivir» si los «goces de la vida» sólo pudieran disfrutarlos ellos. En 1884, Reclus se quejaba de su buena suerte si no podía compartirla con otros, y añadía:

para nosotros es más agradable vagar con los desdichados y los marginados que sentarnos, coronados de rosas, en los banquetes de los ricos. Estamos hartos de las desigualdades que nos convierten en enemigos unos de otros; pondríamos fin a las injusticias que siempre empujan a la gente al choque hostil, y todas las cuales surgen del sometimiento de los débiles por los fuertes bajo la forma de esclavitud, servidumbre y servicio. Después de tanto odio, anhelamos amarnos los unos a los otros y por esa razón somos enemigos de la propiedad privada y despreciamos la ley.⁵⁵

Concentrándose en los vínculos entre el darwinismo y la sociología moderna, Kropotkin no aceptaba la opinión generalizada de la «lucha por los medios de existencia de cada hombre contra todos los demás hombres era “una ley de la naturaleza”». Rechazaba esa concepción hobbesiana de la condición humana, tanto porque ésta asumía «una implacable guerra interna por la vida en cada especie» como porque ponía una enconada lucha por la existencia como condición del progreso social. Eso, insistía, no era más que una proposición hipotética que nunca se había demostrado y ni siquiera se basaba en la «observación directa» de la naturaleza orgánica. Kropotkin criticaba la imagen de los hombres primitivos «como bestias salvajes que vivían en pequeñas familias aisladas y luchaban entre sí por los alimentos y las mujeres hasta que una amable autoridad se estableció entre ellos para imponer la paz». Tal era la fuerza del «prejuicio establecido», insistía, que incluso un «darwinista instruido» como Huxley no veía que «la sociedad, lejos de haber sido creada por el hombre, ya existía entre los animales mucho antes de la aparición de éste en la tierra». Y añadía:

Ya hace mucho tiempo, en esas remotas eras que se pierden en la noche oscura del periodo glacial, que el hombre ha vivido en sociedades. Y en esas sociedades se creó una serie entera de instituciones, con normas observadas rigurosamente, para hacer posible la vida en común. Y más adelante, a través del curso entero de la evolución humana, el mismo poder creativo de las multitudes anónimas siempre concibió nuevas formas de vida social, de apoyo mutuo, de garantías de paz, en cuanto surgían nuevas condiciones.⁵⁶

Pese a todo, esa creencia en la «perversidad natural» del hombre seguía siendo un tópico del *establishment* educativo de toda Europa en las últimas décadas del siglo XIX. Por eso afirmaba:

El Estado, en sus escuelas y universidades, mantenía, y sigue manteniendo, la misma fe en la perversidad natural del hombre. Sus maestros y profesores enseñan en todas partes la necesidad de que exista un poder por encima del hombre, y de implantar un elemento moral en la sociedad por medio del castigo, infligido si se viola la «ley moral». [...] Si se dejan a su aire [sostienen], los seres humanos volverán a caer en el salvajismo; sin autoridad, los hombres se devorarían entre ellos; porque nada, dicen, puede esperarse de «la multitud» salvo la animalidad y la beligerancia del todos contra todos. Los hombres perecerían si sobre ellos no se cernieran los elegidos: el sacerdote y el juez, con sus dos ayudantes, el policía y el verdugo. Estos salvadores impiden, se nos dice, la batalla de todos contra todos [...] enseñan disciplina y guían a los hombres con mano firme, hasta que concepciones más elevadas se desarrollen en sus «corazones endurecidos», de manera que el látigo, la prisión y el patíbulo sean menos necesarios de lo que lo son hoy.⁵⁷

En lugar de simplemente rechazar el darwinismo porque «naturalizaba» la competencia y la lucha, Kropotkin adaptó la metodología inductiva de las nuevas ciencias para cuestionar las afirmaciones de los darwinistas sociales. «Aplicada al conjunto del conocimiento humano», afirmaba, la metodología inductiva de las nuevas ciencias como la biología, la geología, la zoología y la anatomía comparada permitirían a los científicos «construir una concepción íntegra del universo con una base científica, y desechar los prejuicios que la oscurecen».⁵⁸

Incluso antes de su encuentro con el darwinismo, a Kropotkin le habían impresionado los esfuerzos por «expresarse con sencillez» de los pensadores de la Ilustración, en especial los enciclopedistas franceses, para dar explicaciones seculares sobre los orígenes de los sentimientos morales «sin recurrir a la inspiración de las alturas». Sin embargo, como consecuencia de sus vivencias siberianas, sólo podía coincidir parcialmente con Diderot cuando éste afirmaba que «el consentimiento de la nación» era el pilar de todo poder civil y político.⁵⁹ Yendo un paso más lejos que Diderot, él afirmaba que la comunidad independiente y autogobernada debía ser el espacio último y definitivo de toda toma de decisiones. Ansiosos por evitar la revolución plebeya desde abajo, estos defensores estatistas de la reforma ilustrada habían insistido en que el progreso social debía, literalmente, emprenderse desde arriba, y que los reformadores tenían que ganarse la confianza de los grandes y los buenos antes de buscar reformas generales. Al

negarse a reconocer el papel del «filósofo rey» en el proceso de reforma, Kropotkin y sus colegas anarquistas afirmaban que las enseñanzas de la Iglesia y el Estado eran «una maraña de absurdos» que mantenían a la gente en la ignorancia y protegían a la autoridad. De ese modo, los anarquistas defendían la razón científica como enemiga tanto de la fe como de la autoridad.

Había varias razones por las que Kropotkin se sentía atraído por los defensores de los valores de la Ilustración que se expresaban con sencillez, como Diderot, Rousseau, Buffon, Montesquieu, Adam Smith y Francis Hutcheson. En primer lugar, situaban al ser humano en el centro de sus investigaciones al buscar los orígenes de los sentimientos morales remontándose a la capacidad humana de identificarse empáticamente con otros humanos y, a veces, incluso con otros seres orgánicos. Así, la primera obra importante de Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759, se basaba en textos de autores que compartían sus opiniones sobre la pertinencia de las opiniones ilustradas, y en un entorno ilustrado, para el progreso social y el bienestar público. De manera similar, la teoría ética de Hutcheson, esbozada por primera vez en su *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud* unos treinta años antes, era un estudio detallado de los sentidos como fuente del poder civil y político y base para la «acción correcta».⁶⁰ Y más importante aún, al menos por lo que a Kropotkin concernía, esas y otras figuras de la Ilustración crearon una metodología científica, forjándola a partir de una combinación de razón y observación empírica para proporcionar explicaciones sin juicios de valor sobre los sentimientos morales y los usos sociales de los pueblos primitivos, sin recurrir al escolasticismo religioso ni a la filosofía metafísica. Así, Rousseau remontaba los orígenes de las instituciones políticas modernas a los contratos sociales libremente acordados por ciudadanos del Estado y representantes de la autoridad estatal. A Kropotkin también le impresionaban los intentos pioneros de estos autores de «recopilar todo el conocimiento esparcido sobre la faz de la tierra para presentar sus normas y estructuras generales a los hombres con los que vivimos y transmitir las a quienes vendrán detrás de nosotros, de forma que la obra de los siglos pasados pueda ser útil en los siglos venideros».⁶¹

Partiendo de observaciones de hechos bien conocidos sobre el mundo de la naturaleza y la sociedad humana, estos autores, sostenía Kropotkin, avanzaron hasta reunir un corpus de *conocimiento universal* que les permitió realizar generalizaciones documentadas sobre una amplia gama de fenómenos sociales y naturales. Sus primeras iniciativas científicas prestaron una atención especial a los orígenes de la riqueza y la propiedad privada, la naturaleza del poder, las fuentes de los sentimientos morales, las consecuencias de la opresión política y el significado del progreso. Lo que más impresionó a Kropotkin fue el hecho de que ellos

no cambiaran de método cuando pasaban de las estrellas y los cuerpos físicos al mundo [...] a la vida de las plantas y los animales, al hombre y al desarrollo de las formas políticas y económicas de la sociedad humana, y, por último, a la evolución del sentido moral, las religiones y demás. El método permanecía invariable. Para todas las ramas de la ciencia aplicaban el método inductivo.⁶²

Kropotkin era muy consciente de que gran parte de lo que pasaba por conocimiento científico «objetivo» en el siglo XIX no era más que un constructo cultural y sociopolítico. Creía firmemente que los científicos modernos no debían tener «la última palabra» en debates sobre cuestiones políticas y sociales de calado, y que la ciencia podía utilizarse también, imaginativamente, para legitimar el anarquismo y como apoyo del ideal de una sociedad anarcocomunista. Al adoptar los mismos métodos científicos que los enciclopedistas y una minoría de defensores de la teoría de la evolución, sostenía que los darwinistas sociales habían tergiversado la teoría de la evolución, que seguían «el camino equivocado», que la naturaleza «nos enseña una lección muy distinta», y que la interpretación que hacía el darwinismo social de la lucha por la existencia no era «científica se mirase por donde se mirase». Lo mismo podía aplicarse a las afirmaciones de los economistas, quienes, sostenía, «intentaban hacernos creer [...] que “la desigualdad de la riqueza” [era] una ley de la naturaleza [...] y que la explotación capitalista representa la forma más beneficiosa de organización social».

Dado que ellos percibían el mundo animal como un reino en lucha perpetua, un lugar donde criaturas medio muertas de hambre estaban sedientas de la sangre de las demás, muchos de estos autores sólo consiguieron «que la literatura moderna resonara con el dolido grito de ¡ay de los vencidos!, como si fuera la última palabra de la biología moderna». De ese modo, sostenía Kropotkin, elevaron la lucha «implacable» por los beneficios personales a la categoría de principio fundacional de las ciencias biológicas y sociales. De ahí que se sugiriera que los humanos tenían que someterse a la autoridad y luchar por los medios de subsistencia si no querían sucumbir «en un mundo basado en el exterminio mutuo».⁶³ Para contrarrestar esos argumentos, Kropotkin recurrió a la teoría de la evolución para defender «la perfectibilidad de la naturaleza humana». «La ética humana», indicaba, evolucionó «a partir de los hábitos sociables de los ancestros animales del hombre». En su tratado inacabado sobre el desarrollo histórico de los sistemas éticos escribió:

«La naturaleza [...] tiene que ser reconocida como el primer maestro de ética del hombre. El instinto social, innato en el hombre al igual que en todos los animales sociales, es el origen de todas las concepciones éticas y todo el desarrollo posterior de la moral». A quienes pensaban que confiaba demasiado en la perfectibilidad de los seres humanos, y que erróneamente creían que equiparaba la sociabilidad con el amor y consideraba a éste un factor de la supervivencia, respondía:

No es el amor, ni siquiera la empatía, lo que lleva a un rebaño de rumiantes o caballos a formar un círculo para resistir un ataque de lobos; no es el amor lo que induce a los lobos a formar una manada para atacar; no es el amor lo que induce a las crías de gatos o corderos a jugar, o a las crías de docenas de especies de pájaros a pasar juntas los días de otoño; ni tampoco es amor ni empatía personal lo que induce a muchos miles de gamos dispersos por un territorio tan inmenso como Francia a formar una veintena de manadas distintas y a marchar todas hacia un punto específico para cruzar un río. Se trata de un sentimiento infinitamente más amplio que el amor o la empatía personal, es un instinto que se ha ido desarrollando lentamente entre animales y hombres en el curso de una evolución extremadamente larga, y que ha enseñado tanto a hombres como a animales la fuerza que pueden extraer de la práctica del apoyo y la ayuda mutua, y las alegrías que pueden encontrar en la vida social... El amor, la empatía y la abnegación sin duda desempeñan un papel fundamental en el desarrollo

progresivo de nuestros sentimientos morales. *Pero, en el caso humano, ciertamente la Sociedad no se erige sobre el amor, ni siquiera sobre la empatía. Es la conciencia — aunque sea en la fase de mero instinto— de la solidaridad humana. Es el reconocimiento inconsciente de la fuerza que extrae cada hombre de la práctica del apoyo mutuo; de la íntima dependencia de la felicidad de cada uno en la felicidad de todos; y del sentido de la justicia, o igualdad, que lleva al individuo a considerar los derechos de todos los demás individuos iguales a los suyos. Sobre ese amplio y necesario fundamento se desarrollan los todavía más elevados sentimientos morales.*⁶⁴

Al rechazar los supuestos convencionalmente aceptados de la economía política del siglo XIX, Kropotkin también mostraba que la integración de funciones en la sociedad, en lugar de su segregación, mejoraba las posibilidades de la supervivencia colectiva e individual. En toda la naturaleza orgánica, argumentaba, «las capacidades para la vida en común aumentan en la proporción en que la integración de organismos en colectivos compuestos se va haciendo mayor».⁶⁵ A largo plazo, añadía, se demostrará que las comunidades «más aptas» serán aquellas que «combinen el conocimiento intelectual con el conocimiento requerido para la producción de riqueza», lo que hoy día denominaríamos «capital social». En otras palabras, los «más aptos» ya no serían los individuos cuya lucha por la supervivencia les obligara a especializarse y aguzar el ingenio contra todos los demás miembros de la sociedad. Por el contrario, incluiría grupos sociales, comunidades y sociedades enteras que consiguieran integrar el trabajo manual y el intelectual para la satisfacción en común de las necesidades materiales y culturales de la vida.

Kropotkin también señalaba que las grandes aglomeraciones humanas, cuanto más avanzaran, más se fragmentarían en comunidades más pequeñas a medida que quienes vivían en las regiones más desarrolladas de esas aglomeraciones quisieran «empezar una vida independiente». Entonces, éstas convertirían a las zonas más atrasadas de la nación mediante el ejemplo, «en lugar de imponer sus opiniones por la ley y la fuerza, o someterse al gobierno de la mayoría, que es siempre el gobierno de la mediocridad». Con la intención de recalcar la legitimidad científica del anarquismo, Kropotkin también minimizaba «el papel infinitesimal» desempeñado por el derecho positivo en la evolución moral de las sociedades humanas. Y lo contrastaba

con «el papel inmenso desempeñado por el crecimiento natural de los sentimientos altruistas» que empezaron a desarrollarse en cuanto las condiciones sociales favorecieron su emergencia y crecimiento. El apoyo mutuo, por tanto, era un factor fundamental del desarrollo humano, al modo en que el innato sentido moral de los seres humanos era la fuente de todos los «sentimientos altruistas». En ese nuevo guión, la ética nacería y se desarrollaría a partir del crecimiento natural de la cooperación social en todas las facetas de la vida humana. En términos que recuerdan las concepciones de Robert Putnam sobre la importancia del capital social para el desarrollo y la cohesión social de la comunidad, y el énfasis de Pierre Bourdieu en el papel del capital cultural en la diferenciación de las más recientes sociedades modernas, Kropotkin mantenía que la lucha por la existencia ya no sería meramente una «cuestión de pan [...] sino una cuestión de economía social [que abarcaría] el ámbito entero de la actividad humana».⁶⁶ La filosofía evolucionista, sostenía, demostraba también que, como hemos visto, la capacidad para la vida en común en «la naturaleza orgánica» se incrementaba en la proporción en que «la integración de organismos en colectivos compuestos se va haciendo mayor». Aunque las divisiones temporales en trabajo manual y trabajo intelectual hubieran dado resultados significativos en las primeras fases del desarrollo del capitalismo moderno, éstas serían reemplazadas en una sociedad anarquista «sin gobierno» por la integración de las iniciativas agrícolas, industriales e intelectuales según las capacidades de los trabajadores individuales y la diversidad de aptitudes disponibles dentro de sus «aglomeraciones» sociales. Al apartarse de la «escolástica de manual» para abordar la división del trabajo en la sociedad, Kropotkin afirmaba que «había llegado la hora» de afirmar las ventajas de la integración. Así, mientras que los economistas políticos insistían en imponer una estricta división del trabajo entre tareas manuales e intelectuales —y hasta en el interior de éstas—, él mantenía que el ideal hacia el que evolucionaban todas las sociedades era una organización en la que «cada individuo es un productor tanto de obra manual como intelectual, y en la que cada uno trabaja tanto en el campo como en el taller industrial, donde la suma de individuos [...] produce y consume la mayor parte de sus propios artículos agrícolas y manufacturados». Por tanto, a largo plazo, las sociedades con más

posibilidades de supervivencia serían aquellas que combinaban el trabajo manual y el intelectual, no las «que ahora son más ricas porque [...] han sido pasajera­mente las más fuertes». Infiriendo «leyes de ciencia moral» a partir de las necesidades sociales y los hábitos de la naturaleza orgánica, Kropotkin afirmaba:

Entre los animales, el apoyo mutuo es [...] no sólo el arma más eficaz en la lucha por la existencia [...] sino también el instrumento principal de la evolución progresiva. Incluso para los animales que, de otro modo, serían más débiles, garantiza longevidad (y, en consecuencia, acumulación de experiencia), seguridad para criar a su descendencia y progreso intelectual. Por eso, las especies animales que más practican el apoyo mutuo no sólo sobreviven mejor en la lucha por la existencia que aquellas que llevan una vida aislada, sino que también ocupan una posición más elevada en sus respectivas clases (de aves, insectos o mamíferos) debido a la superioridad de su estructura física y a su inteligencia.⁶⁷

Al no tener en cuenta este «hecho fundamental de la naturaleza», añadía, los científicos habían «manchado la naturaleza con la sangre del gladiador» y aceptado «una enconada lucha por la vida dentro de cada especie como un hecho establecido que no necesitaba ninguna demostración». Como consecuencia, «darwinistas instruidos» como Huxley no supieron reconocer que la sociabilidad entre los animales, y más aún en la humanidad, era una fuerza social primordial tan antigua como la vida misma.⁶⁸

La reforma social y la administración social

En Siberia, Kropotkin había sido responsable de varios proyectos administrativos y técnicos que raramente se le encomendaban a un joven de su edad. Ahí aprendió a «organizar empresas serias y a tratar con los hombres». Recordando sus primeros años en Siberia, escribió: «Habiéndome criado en el seno de una familia que poseía siervos, entré en la vida, como todos los jóvenes de mi tiempo, con la convicción de la necesidad de mandar, ordenar, reprender, castigar y demás».⁶⁹ El personal instruido, sobre todo hombres con iniciativa que tuvieran la capacidad de actuar por su cuenta, era muy escaso en las tierras rusas recientemente colonizadas en el este. Eso

significó que sus superiores solicitaban regularmente las opiniones de Kropotkin sobre la reforma administrativa y el gobierno local. Como joven oficial de un regimiento cosaco en Siberia, procuraba humanizar las relaciones entre oficiales y administradores por un lado y quienes estaban a su cargo por el otro. Sin embargo, al regresar a San Petersburgo iba a dedicar su vida a derrocar las instituciones que dominaban las vidas de la gente y fomentaban la apatía que le impedía hacerse con el control de su propio futuro. Más adelante admitiría que la experiencia le había enseñado a considerar Siberia como un destino por el que «todos los legisladores de la disciplina del Estado» deberían pasar antes de empezar a diseñar sus «utopías estatistas». No tardó en darse cuenta de que ahí a los oficiales les preocupaban menos las deficiencias de la administración militar que su reputación como representantes del Estado. No es sorprendente, por tanto, que Siberia socavara cualquier fe remanente que pudiera conservar Kropotkin en la eficacia de «las organizaciones militares y piramidales de la sociedad». Las ideas que extrajo de los conflictos de intereses entre, por una parte, la población indígena de la región y los presos políticos, y, por la otra, los funcionarios del Estado, convencieron incluso al joven Kropotkin de «la imposibilidad de hacer nada verdaderamente útil para las masas del pueblo mediante la maquinaria administrativa».⁷⁰ Descubrió que la administración local del Estado podía hacer poca cosa para aliviar los padecimientos económicos y sociales entre las comunidades semiautónomas precariamente asentadas en los márgenes metafóricos y geográficos del Estado imperial. Con todo, cuanto más se alejaba de Moscú, más «civilizados» y eficaces parecían algunos sectores de la administración local. Incluso en una fecha tan temprana como 1862, ya había observado que los escalones superiores de la administración en los rincones más remotos de Siberia eran «mucho más ilustrados que los de cualquier provincia de la propia Rusia». Cuando llegó a Irkutsk, descubrió que la oleada reaccionaria que había visto en San Petersburgo «todavía no había alcanzado estos distantes dominios». El gobernador local, el conde N. N. Muraviov, era un «personaje notable [...] muy inteligente, muy activo, extremadamente amable y ansioso por trabajar por el bien del país». Sin embargo, «como todos los hombres de acción de la escuela gubernamental», era «un déspota en el fondo de su corazón».⁷¹

No obstante, el conde había reunido a su alrededor a un conjunto de jóvenes oficiales honestos, entre ellos Kropotkin, que anhelaban mejorar la suerte de los habitantes locales. Al hacerlo, el conde dirigía una administración que «era mucho mejor, mucho más ilustrada y [estaba] mucho más interesada por el bienestar de la gente que las administraciones de cualquier otra provincia de Rusia». Muraviov también había logrado «deshacerse de la vieja plantilla de funcionarios que trataban a Siberia como “un campo que saquear”». ⁷² Aun así, pese a sus «excelentes intenciones» y dado que pertenecían a un sistema administrativo nacional, los escalones superiores del Estado en Siberia sólo podían «interferir y acabar con toda la incipiente vida local y el progreso». Así, los administradores miraban con desconfianza las iniciativas pensadas por la gente de la zona para aliviar el sufrimiento social. Tales iniciativas eran «inmediatamente paralizadas por montones de dificultades que surgían, no tanto de la mala intención de los administradores, sino simplemente del hecho de que esos funcionarios pertenecían a una administración centralizada y piramidal». La mera pertenencia a un gobierno que «emanaba de una remota capital» implicaba que los representantes del Estado locales contemplaban todo «desde el punto de vista de funcionarios del gobierno». En otras palabras, siempre tenían en cuenta, antes que nada, «lo que dirían sus superiores, y cómo encajaría esto o lo otro en la maquinaria administrativa». Tras haber llegado a la conclusión de que la suerte de las masas no podía mejorarse mediante los planes del Estado administrativo, Kropotkin empezó a buscar «los resortes internos de la vida de la sociedad humana». Fue entonces cuando sus convicciones políticas, aunque todavía no sus concepciones sobre el anarquismo científico, empezaron a cobrar forma. Así, incluso antes de dejar Siberia, empezó «a apreciar las diferencias entre actuar siguiendo el principio del mando y la disciplina, y hacerlo según el principio del sentido común». El primero, aducía, «funciona admirablemente bien en un desfile militar, pero no vale para nada allá donde la vida tiene algo que ver y el objetivo sólo puede alcanzarse mediante el esfuerzo riguroso y conjunto de muchas voluntades».

Cuando llegó el momento de dejar Siberia, ya había «perdido toda la fe en la disciplina del Estado» y estaba «preparado para convertirse en anarquista». ⁷³ También fue por esa época cuando empezó a valorar el

«trabajo constructivo» de las masas desconocidas «que tan raramente se encuentra mencionado en los libros y la importancia de ese trabajo constructivo en el crecimiento de formas de sociedad». Uno tenía que «vivir con los nativos [...] ver en funcionamiento las formas complejas de organización social que han elaborado muy lejos de la influencia de cualquier civilización». La observación directa de la contribución del capital social a la supervivencia de las comunidades indígenas permitió al joven Kropotkin «acumular montones de luz que iluminaron lecturas posteriores». Así, el papel desempeñado por las «masas desconocidas» en importantes acontecimientos históricos sólo se hizo evidente a partir de la observación directa. Sus observaciones sobre la relación entre los líderes y el pueblo también alimentó una nueva valoración del papel de las masas en la historia de Rusia que Tolstói retrataría más tarde en su monumental *Guerra y paz*.

Los anarquistas han tenido que rebatir reiteradamente la acusación de que «viven en un mundo de sueños por venir, y no ven las cosas que pasan hoy». Como respuesta a esa crítica, Kropotkin sostenía que, en realidad, «las ven con demasiada claridad, tal como son, y es eso lo que nos hace llevar el hacha al bosque de prejuicios que nos rodea».⁷⁴ De hecho, estaba convencido de que eran sus rivales quienes hacían las afirmaciones más grandilocuentes sobre la naturaleza humana cuando sostenían que eran «los gobernantes, los patronos [y] los líderes quienes [...] impedían que [...] los gobernados, los explotados [y] los subordinados fueran todavía peores». Por su parte, los anarquistas mantenían que «la autoridad corrompía» tanto a gobernantes como a gobernados. Así, al admitir la imperfección de la naturaleza humana, Kropotkin no hacía diferencias ni excepciones entre gobernantes y gobernados; con ello cuestionaba un dogma fundamental de la filosofía de la Ilustración que estipulaba que sólo los mejores podían gobernar al resto de la sociedad, y que el derecho a gobernar era prerrogativa exclusiva de los miembros con más talento de la sociedad. También sostenía que toda la cháchara sobre «la imposibilidad de llevar el socialismo a la práctica y la necesaria lentitud de la evolución tenía poco valor porque la velocidad de la evolución sólo puede juzgarse a partir de un conocimiento íntimo de los seres humanos». Cuanto más leía, más veía ante sí «un nuevo mundo», desconocido para él, y «totalmente desconocido para los creadores de las

teorías sociológicas». Se trataba de un mundo al que podría acceder «sólo viviendo en la Asociación de Trabajadores y compartiendo la vida cotidiana de los obreros». ⁷⁵ Despojándose de su dinero y de su posición social, Kropotkin ocupó su lugar junto a los trabajadores y los campesinos pobres, compartiendo sus vidas y sus enseñanzas con la intención de convertirse en un «profeta social», un heraldo del cambio social radical. La sencillez igualitaria de las vidas de los presos y los campesinos que conoció en Siberia le enseñó los valores de la humildad y la vida autosuficiente. Si, en el pasado, Siberia había sido un semillero de anarquistas cristianos y místicos utópicos, para Kropotkin fue la cuna en la que se incubaron sus creencias seculares y su imaginación científica.

Junto con los representantes más avanzados del radicalismo político, Kropotkin sostenía que en la forma ideal de organización política las funciones de gobierno se reducirían al mínimo. Sólo entonces, afirmaba, podría el individuo recuperar «su plena libertad de iniciativa y acción para satisfacer, mediante grupos y federaciones libres —libremente constituidos—, todas las necesidades infinitamente variadas del ser humano». El objetivo último de la sociedad, argumentaba, debe ser «la reducción de las funciones de gobierno a cero». Para lograr ese objetivo, los anarquistas no tenían que recurrir a concepciones metafísicas como «derechos naturales» y «deberes del Estado» con la pretensión de alcanzar «la mayor felicidad de la humanidad». ⁷⁶ Sencillamente debían seguir «el curso señalado por la moderna filosofía de la evolución, estudiar la sociedad humana tal como era en ese momento y lo había sido en el pasado; y no atribuir, ni a la humanidad como un todo, ni a algunos individuos separados, cualidades superiores que no poseen». La ruta hacia el futuro anarcocomunista estaba pergeñada en las «tendencias» que ya existían en la sociedad. En cuanto «agregaciones» o masas de individuos, las sociedades siempre «intentaban descubrir las mejores formas de combinar los deseos del individuo con los de la cooperación para el bienestar de la especie». En su empeño por satisfacer las necesidades económicas y sociales de estas «agregaciones» sociales, los anarquistas no hacían más que señalar en la dirección que la evolución ya estaba marcando a la sociedad. Kropotkin también distinguía entre las necesidades y deseos reales de las agregaciones humanas y los «accidentes»,

como la falta de conocimiento, las migraciones, las guerras, las conquistas y las hambrunas, que han impedido que esas tendencias se consumaran. Concluía que las dos tendencias más destacadas que se habían dado en la historia eran, una, hacia «la integración del trabajo para la producción de todos los bienes en común», y la otra, hacia «la libertad más plena del individuo en su búsqueda de satisfacer todos sus objetivos, beneficiosos tanto para sí mismo como para la sociedad en su conjunto».⁷⁷

Al centrarse en sociedades no europeas, a Kropotkin le impresionó su carencia de controles gubernamentales y el gran número de instituciones para el apoyo mutuo que eran fruto del «genio creativo de las masas salvajes y semisalvajes durante los periodos de vida en clanes de los principios de la humanidad». Insistía en que no era posible estudiar la «humanidad primitiva» sin sentirse profundamente impresionado por «la sociabilidad que ha exhibido desde sus primeros pasos en la vida».⁷⁸ Tras afirmar que aquellos que vivían más allá de Europa como «salvajes cuyas formas de vida son todavía las del hombre neolítico», daba un paso más e indicaba que «estaban estrechamente vinculados entre sí mediante una organización de clan sumamente antigua». Eso les permitió combinar sus «escasas fuerzas como individuos» para avanzar y disfrutar de la vida en común. Los humanos, sostenía, «no [eran] ninguna excepción en la naturaleza» y estaban sometidos al «principio del apoyo mutuo». Como el teórico social contemporáneo Robert Putnam, señalaba que las sociedades avanzaban cuando sus miembros no dependían exclusivamente del gobierno sino que se apoyaban unos a otros cooperando juntos en la lucha por la mejora social.⁷⁹ Eso, sostenía, era una idea engañosamente simple pero, por más que se la cuestionara, tenía, pese a todo, implicaciones profundas para la salud mental y el bienestar social de individuos, comunidades y sociedades enteras. Dando todavía un paso más, Kropotkin sugería que «contradiría todo lo que sabemos de la naturaleza» el que los humanos constituyeran una excepción a la «ley del apoyo mutuo». También contradiría la naturaleza el que «una criatura tan indefensa como el hombre» encontrara su «protección y su modo de progresar no en el apoyo mutuo, como otros animales, sino en la competición implacable en busca de ventajas personales [...] sin tener en cuenta el interés de la especie». Por lo

que a él se refería, ésa era una proposición completamente indefendible porque no reconocía la esencial «unidad en la naturaleza» que convertía a los humanos en parte integral del mundo natural.⁸⁰

A pesar de que, hasta la publicación de la monumental *Justicia política* de Godwin, no hubo «escritores que dieran expresión literaria al anarquismo social», el anarquismo era una «tendencia» histórica crucial en la sociedad europea.⁸¹ Eso se hacía especialmente evidente en el crecimiento de las «ciudades libres» en los siglos XV y XVI, cuando «asociaciones libres de trabajadores» se unieron para construir «monumentos sin parangón» que todavía «son testimonio del renacimiento de la inteligencia y el bienestar de los ciudadanos». «El gobierno autónomo» era entonces, literalmente, una necesidad creciente incluso para la más pequeña unidad territorial o grupo social, mientras el acuerdo libre entre individuos sustituyó a la ley, y la cooperación se convirtió en un sustituto del gobierno. Si en el pasado, el anarquismo fue una fuerza constructiva de las masas, a finales del siglo XIX se veía «impulsado por toda la fuerza de la ciencia y la tecnología modernas». Por eso los anarquistas querían «establecer instituciones [...] indispensables para el desarrollo de la sociedad, en oposición a aquellos que depositaban sus esperanzas en leyes emitidas por las minorías que gobernaban». Dado que el movimiento anarquista tenía su origen en «las enseñanzas de la vida misma», se renovaba «cada vez que recibía una impresión de una lección práctica general».

La inmensa influencia que el apoyo mutuo y la sociabilidad ejercieron en el desarrollo de las épocas más tempranas de la humanidad indujo a Kropotkin a ampliar sus investigaciones a periodos históricos posteriores. Le llamaron especialmente la atención las «ciudades-república» de la Europa medieval cuya influencia en la civilización moderna no había sido, sostenía, valorada en su justa medida. Las ciudades medievales, afirmaba, no estaban:

organizadas según un plan preconcebido obedeciendo la voluntad de un legislador externo. Cada una de ellas era una evolución natural en todo el sentido de la palabra: un resultado siempre variable de la lucha entre diversas fuerzas que se ajustaban y reajustaban según sus energías relativas, los azares del conflicto y el apoyo que

encontraban en sus alrededores. Por tanto, no hay dos ciudades cuya organización interna y densidad sean idénticas. Cada una, tomada por separado, varía de un siglo a otro.⁸²

Sus investigaciones de historia medieval parecían confirmar la centralidad de los «instintos de apoyo mutuo» en la sociedad europea. Los gremios de artesanos de la ciudad medieval demostraban a la perfección la importancia del «trabajo integrado» y la sociabilidad en la civilización medieval, y ningún otro periodo histórico ilustraba mejor las facultades constructivas de las masas populares. A medida que los pueblos fortificados y con mercados, que representaban muchos «oasis en medio del bosque feudal», empezaron a liberarse del yugo de sus señores, fueron dando forma gradualmente al carácter espacial y social de la ciudad futura. Fue en esta fase cuando muchas de las ciudades costeras de Escandinavia y el Mediterráneo formularon el derecho consuetudinario marítimo y comercial que más tarde se convertiría en modelo de la organización para ciudades de todo el continente. Los habitantes de estas primeras ciudades se liberaron de las obligaciones para con sus antiguos señores y amos mediante «actos imperceptibles de devoción a la causa común». Sus «luchas de liberación» las dirigían «hombres que salían de las masas, héroes desconocidos cuyos nombres no ha preservado la historia».⁸³

En cuanto a la composición social de la ciudad medieval, Kropotkin concedía que, aunque la Iglesia era un institución poderosa con su propio aparato político y su programa social, la comunidad ciudadana abarcaba una amplia variedad de clases y categorías sociales. Para existir en esa sociedad, uno tenía que pertenecer a un clan familiar, un monasterio, un gremio o un señorío. El individuo aislado estaba condenado al exilio o a la excomunión. La seguridad se obtenía con la protección del grupo al que uno pertenecía, y no había «ninguna libertad que no reconociera las obligaciones constantes de una vida en un grupo».⁸⁴ Los contratos sociales sobre los que se erigían instituciones como la familia, el señorío o el gremio eran tan importantes como sus formas físicas. Al menos en un primer momento, los gremios eran cofradías religiosas formadas bajo el patronazgo de un santo que concedía a sus miembros cierto grado de «confort y alegría fraternal». También los aseguraba contra los accidentes de la vida, y les garantizaba un entierro

decente. Aunque nunca perdieron de vista sus funciones religiosas, los gremios medievales también se comprometían a apoyar a sus miembros en tiempos de necesidad, y ofrecían socorro mutuo a todos sus componentes en épocas atribuladas. A Kropotkin le atraían las ciudades medievales y los gremios artesanales precisamente porque ofrecían ejemplos concretos y en la práctica de apoyo mutuo y sociabilidad. Los miembros del gremio comían y bebían juntos cada cierto tiempo. Proponían normas y reglas para la actuación del grupo y de sus miembros. Organizaban actos sociales, entre ellos los «misterios» medievales, para edificación y entretenimiento tanto de sus miembros como de sus conciudadanos. En tiempos de bonanza, construían capillas en honor de sus santos patronos, fundaban escuelas y, en el momento álgido de su poder, incluso construían edificios majestuosos que servían de sede a la organización (*guildhalls*). Con su trabajo como centro de su existencia económica y social, los gremios dieron lugar a una forma de vida completa que era más o menos independiente de los controles del Estado.⁸⁵

Kropotkin adoptó una perspectiva marcadamente acrítica de las relaciones sociales en la ciudad medieval y tenía una imagen especialmente idealizada del sistema de gremios de la época. Sin duda, los gremios de artesanos en concreto se crearon como instituciones para proteger a sus miembros frente a su propia destrucción económica. Un poco como versiones medievales de las modernas aristocracias obreras, integraban todas las tareas de un oficio en un único cuerpo en el que los deberes, los ascensos, los beneficios y las horas de trabajo los definían los maestros del oficio en un contrato que pretendía regir las carreras completas de sus trabajadores-hermanos. Cada gremio se cuidaba también de la salud de los trabajadores, así como de viudas y huérfanos. Si, por ejemplo, se incendiaba la casa de un hermano, o éste perdía su barca en una tormenta, o sufría un accidente durante un peregrinaje, todos los demás hermanos tenían que acudir en su ayuda. Si un hermano enfermaba, otros dos tenían que atenderle hasta que saliera de peligro. Si moría, tenían que mantener a sus hijos, de ser necesario; y con frecuencia la viuda del fallecido se convertía en hermana del gremio. Si los parientes de una persona perjudicada buscaban venganza contra un

miembro del gremio con «una nueva agresión», la cofradía estaba obligada a proporcionarle los recursos para irse de casa y, si optaba por quedarse en la ciudad, doce hermanos le acompañarían como protección.

Sin embargo, los gremios tenían intereses contrapuestos y sus reglas y normas podían resultar adversas para los que se encontraban en los peldaños inferiores de la estructura social de la ciudad medieval. En pueblos y ciudades donde los gremios relacionados con el cultivo y el abastecimiento de alimentos estaban bien organizados podían funcionar como corporaciones e influir en el precio de los productos. Los gremios también estaban atentos a los peligros de una competencia descontrolada en el mercado medieval. Además de controlar los precios, a menudo pretendían controlar la cantidad de bienes producidos de manera que la competencia la determinara la calidad del trabajo. De manera similar, en ciudades donde los oficios relacionados con los alimentos eran importantes, las tentativas de mantener bajos los precios de los productos básicos eran menos eficaces que en aquellas donde los gremios de mercaderes eran capaces de reducir los precios para bajar los salarios. De igual modo, en las ciudades portuarias donde los gremios movían los bienes que eran embarcados para hacer largos trayectos, los miembros individuales de éstos a veces intentaban hacer negocios por su cuenta y no trabajaban por el interés del gremio en su conjunto. Cuando algunos miembros conseguían salirse con la suya en este tipo de comportamiento egoísta, otros se apresuraban a imitarlos.⁸⁶

Kropotkin también concebía la arquitectura de la ciudad medieval como una composición orgánica que era resultado del «desarrollo natural» del sistema de gremios artesanos. Desde su punto de vista, los edificios, los monumentos y las decoraciones arquitectónicas fueron diseñados sin excepción por hombres que conocían por su experiencia personal qué efectos artísticos podían obtenerse a partir de la piedra, la madera o la argamasa. Por tanto, los grandiosos edificios medievales se consideraban el producto de la experiencia colectiva de trabajadores de los gremios muy motivados y bien organizados, más que fruto simplemente de la «gran idea» de cualquier individuo poderoso o mecenas acaudalado. Como tales, surgieron de una concepción comunitaria medieval de fraternidad y de una tradición de sociabilidad urbana que era fomentada por la ciudad entera. Las cofradías de

marineros, canteros, metalúrgicos y carpinteros no sólo financiaban la construcción de edificios y monumentos medievales sino que, literalmente, contribuían a su construcción con el resultado de que las habilidades de cada gremio artesano quedaran bien evidentes en el producto final. Con menos frecuencia, esas estructuras eran obra de trabajadores esclavizados que estaban obligados a seguir las instrucciones de un supervisor individual. Así, para Kropotkin:

El alto campanario se alzaba sobre un edificio, grandioso ya por sí mismo, en el que palpitaba la vida de la ciudad, no sobre un andamio sin sentido como el de la torre de hierro de París, ni como una estructura falsa de piedra pensada para ocultar la fealdad de un armazón de hierro, como se ha hecho en el Tower Bridge. Como la Acrópolis de Atenas, la catedral de una ciudad medieval pretendía glorificar a la ciudad victoriosa, simbolizar la unión de sus oficios, expresar el orgullo de cada ciudadano en una ciudad de su propia creación.⁸⁷

Al remontar la arqueología del anarquismo a estas expresiones de la sociabilidad de los trabajadores en la ciudad medieval, Kropotkin demostraba el papel de los denominados sectores subalternos de la sociedad urbana en la creación de su propia historia y paisajes. Avanzando hasta el siglo XVIII, también mostraba que en el momento álgido de la Revolución francesa, mientras los jacobinos «hacían cuanto podían para centralizar todo en manos del gobierno [...] las masas populares, en sus municipios y “secciones” [...] se apropiaban de la elección de jueces, de la organización del abastecimiento y equipo para el ejército y también para las ciudades, del trabajo para los desempleados [y] de la gestión de las obras de caridad».⁸⁸

El Estado y la autoridad política

Ya hemos visto que Kropotkin consideraba que los Estados de Europa eran creaciones históricas que, a partir del siglo XVI, invadieron los universos vitales de la gente y se atribuyeron a sí mismos muchos de los papeles que previamente eran responsabilidad de comunidades locales autónomas. El ascenso posterior del Estado centralizado constituyó una ruptura radical con la por entonces tendencia natural hacia el apoyo mutuo y la cooperación en la

Europa medieval. Una vez establecido, el Estado moderno consideró que cuantos vivían bajo su jurisdicción estaban sometidos a su autoridad. Ya no reconoció las formas solidarias y cooperativas libremente constituidas que antes eran ajenas a cualquier otra autoridad general. Para Kropotkin, los siglos XIV y XV fueron una Edad Dorada de «democracia del pueblo».⁸⁹ Ésta se vio seguida de dos siglos de centralización estatal que concluiría con el nacimiento del Estado moderno. Cuando los últimos vestigios de «la libertad bárbara parecieron desaparecer» de la Europa de la Alta Edad Media, y el continente estaba a punto de caer bajo el dominio de miles de mezquinos y pequeños gobernantes que querían establecer «teocracias y Estados despóticos», la vida política tomó una dirección radicalmente distinta. Como las ciudades de la «Antigua Grecia», pequeñas y grandes aglomeraciones urbanas de toda Europa votaron unánimemente «librarse del yugo de sus señores mundanos y clericales». Frente a los castillos de los señores se alzaron villas fortificadas, desafiándolos al principio, luego atacándolos y finalmente destruyéndolos. Este movimiento por la autonomía local se propagó rápidamente de región en región, «implicando a todas las ciudades del territorio europeo». En menos de cien años, habían aparecido «ciudades libres» en la costa del Mediterráneo, el mar del Norte, el Báltico y el océano Atlántico, extendiéndose incluso por los fiordos de Escandinavia. De ahí se propagaron a las llanuras de Rusia, Hungría, Francia y España, y hasta las laderas de los Apeninos, los Alpes, la Selva Negra, los Grampianos y los Cárpatos. Allá donde el pueblo «se unía bajo una idea común» encontraba, o esperaba encontrar, alguna protección detrás de los muros de las ciudades, e instituyeron sus propias «conjuraciones» (*co-jurations*) fraternidades sociales y sociedades «de amistad». «Avanzando con valentía hacia una nueva vida de apoyo mutuo y libertad», se propusieron entonces cambiar la faz de Europa, cubriéndola con «edificios bellos y suntuosos» que expresaban el genio de las uniones libres de hombres libres. Ése fue su legado a las generaciones posteriores, junto con «todas las artes [e] industrias de las que nuestra civilización actual, con todos sus logros y promesas para el futuro, no es más que un desarrollo adicional». Así, se construyeron miles de centros fortificados gracias a las «energías de comunidades de pueblos». Tras levantar los muros de sus ciudades, no tardaron en percatarse de que también

podían resistir la intrusión de sus «enemigos interiores», es decir, de los señores, tanto como de invasores «extranjeros». En consecuencia, una nueva vida de libertad empezó a desarrollarse dentro de esos recintos fortificados y nació la ciudad medieval.⁹⁰

El anarquismo de Kropotkin se afirmaba en distinciones claramente definidas entre el Estado moderno y el gobierno representativo. Ambos eran «ideas de distinta clase». Del mismo modo que la sociedad era producto de fuerzas históricas que precedieron al establecimiento del Estado autoritario, éste representaba la centralización histórica de las funciones gubernamentales en manos de una minoría. Eso dio lugar a una plétora de legislación diseñada para proteger la propiedad y reforzar la autoridad estatal. De lo anterior se seguía que el Estado moderno era «un íncubo» impuesto a la sociedad, un factor deformante que, en última instancia asfixiaba la iniciativa local e impedía el progreso social.⁹¹ Tras defender la legitimidad del anarquismo y la sociedad sin Estado y «no gubernamental», Kropotkin pasaba a subrayar la artificialidad y contingencia histórica del Estado centralizado. Antes de someterse a la autoridad omnímoda del Estado, las masas populares realizaron una formidable tentativa de reestructurar la sociedad sobre la vieja base de la colaboración y el apoyo mutuos. Sin embargo, en el siglo XIX, sólo el Estado, y la «Iglesia del Estado» se ocupaban ya de los asuntos de interés general. Los sometidos a su autoridad eran aglomeraciones laxas de individuos «sin conectar por ningún lazo en particular», que se veían obligados a recurrir al gobierno para satisfacer sus necesidades comunes. Las sociedades comerciales e industriales que previamente organizaban los asuntos económicos y sociales eran tratadas con suspicacia, mientras que las uniones sociales que representaban los intereses de los artesanos y otros trabajadores pasaron a considerarse ilegales. Para Kropotkin, la asunción por parte del Estado de papeles sociales que habían sido propios de los gremios, los municipios y las fraternidades «favoreció necesariamente el desarrollo de un individualismo descontrolado y estrecho de miras». A medida que se multiplicaban las obligaciones de los ciudadanos con el Estado, éstos se veían liberados de sus obligaciones para con los demás. El Estado autoritario y centralizado había nacido.

Este nuevo Estado, argumentaba Kropotkin, adquirió rápidamente los rasgos de «una sociedad de garantías mutuas entre el latifundista, el mando militar, el juez, el sacerdote y, más tarde, el capitalista, para apuntalar la autoridad de unos y otros sobre el pueblo y para explotar la pobreza de las masas y enriquecerse ellos mismos».⁹² De lo cual se seguía que cada paso hacia la libertad económica, cada victoria sobre el capitalismo, era un paso hacia «la liberación política [...] mediante el libre acuerdo territorial, profesional y funcional». En *El Estado: su papel histórico* (1897), éste es retratado como sólo una forma más de organización política adoptada por la sociedad a lo largo de la historia. Kropotkin insistía en que «los hombres vivieron en sociedades sin Estado durante miles de años antes de conocerlo». Las comunidades aldeanas y los municipios urbanos florecieron a partir de la Baja Edad Media hasta el Renacimiento. El crecimiento posterior del Estado coincidió con la emergencia de «minorías dominantes» que combinaban el poder militar de guerreros designados para defender comunidades con el poder judicial de aquellos «con un conocimiento especializado del derecho consuetudinario». Con el tiempo, el Estado desarrolló su propio culto a la autoridad, a medida que los hombres «se enamoraban de la autoridad» y, poco a poco, se fiaban de «césares municipales» para resolver sus disputas. La historia había demostrado que el Estado se desarrolló para «impedir la asociación directa entre los hombres, para obstaculizar el desarrollo de la iniciativa individual y local, para aplastar las libertades existentes, para impedir su nuevo florecimiento, y todo para someter a las masas a la voluntad de unas minorías».⁹³

Como Marx, Kropotkin también reconocía que «el régimen político al que se someten las sociedades humanas es siempre una expresión del régimen económico que existe en la sociedad». Por tanto, cada nueva forma de organización política «correspondía a una nueva forma de organización económica». Sin embargo, la relación entre ambas no era la de una base determinante que rigiera una superestructura política. Se trataba de una relación simbólica en la que la organización política de la sociedad dependía dialécticamente de su organización económica. Lejos de ser un fatalista

propenso a esperar que el proceso evolutivo se librara del Estado a su debido tiempo, Kropotkin creía que la sociedad moderna se enfrentaba a la elección entre muerte o renovación:

O bien el Estado para siempre, aplastando la vida individual y local, adueñándose de las esferas de actividad humana, trayendo consigo guerras y luchas internas por el poder, sus revoluciones palaciegas que sólo sustituyen un tirano por otro, e inevitablemente, al final de su desarrollo, no hay más que [...] ¡la muerte! O bien la destrucción de los Estados, y una nueva vida que vuelve a empezar en miles de centros según el principio de la iniciativa dinámica del individuo y los grupos y del libre acuerdo.⁹⁴

Como mencioné en el capítulo 1, la idea que tenía Kropotkin del Estado no era muy distinta de la de Weber, que lo definía en términos de jurisdicción territorial, administración burocrática y monopolio legal de la fuerza. Con su énfasis en la legalidad del monopolio estatal de la autoridad, la definición de Kropotkin excluía las colonias y otras formaciones sociales que estaban sometidas a un dominio arbitrario. Aunque insistía en que era en gran medida una creación del siglo XVI, también sostenía que el Imperio romano tenía ya todas las características de un super-Estado. Mostraba que los antiguos conceptos de derecho y soberanía heredados de Roma seguían ejerciendo una gran influencia en la evolución de las estructuras legales y burocráticas de los Estados nación del siglo XIX. Como a De Tocqueville, le preocupaba el creciente centralismo burocrático en Europa y América del Norte y se resistía a la provisión de medidas de bienestar por parte del Estado así como a que administrase los servicios civiles porque debilitaban la iniciativa de la comunidad y, en última instancia, llevaban a un sistema de provisión de servicios que era inflexible, intrusivo e insensible.

En su cuestionamiento tanto del Estado como del gobierno, Kropotkin los sometía al mismo grado de crítica que otros aplicaban al capital privado. En *La ciencia moderna y la anarquía* sostenía que el Estado y el capitalismo eran «hechos y concepciones que no podemos separar».⁹⁵ A lo largo de la historia reciente, añadía, se apoyaban y se reforzaban mutuamente hasta tal punto que habían acabado uniéndose por los vínculos de causa y efecto. Mientras otros demócratas y radicales de clase obrera del siglo XIX

consideraban el sufragio universal y las instituciones republicanas «la última palabra en sabiduría política», Kropotkin iba un paso más lejos y sometía al Estado y al gobierno a una crítica más profunda. Tras haber sido puesto en práctica en una esfera ya muy amplia, el gobierno representativo, afirmaba, había revelado sus defectos. Al menos para él, era obvio que estas fallas «no eran meramente accidentales sino inherentes al sistema mismo». El Parlamento y sus ramas ejecutivas se demostraron incapaces de atender las necesidades de la gente común en los pueblos, ciudades y villas rurales dispersas por el país. Tampoco podían mediar entre diversos, y a menudo diametralmente opuestos, grupos de interés diseminados por la jurisdicción del Estado. De manera similar, las elecciones no destapaban ni sacaban a la luz a líderes capaces de representar a la nación entera, ni de gestionar, más que con espíritu partidista, los asuntos sobre los que debían legislar. Aunque distinguía entre el Estado y el gobierno, afirmaba que ambos eran opresores y urgía a los reformadores sociales a no contemporizar con ellos. El gobierno representativo quedaba siempre al alcance de individuos poderosos que podían manipular al electorado. Su «tendencia inherente» siempre apuntaba hacia la centralización y la unificación de las funciones estatales. No se podía depender de las elecciones para «descubrir, como por arte de magia, a los hombres» que representaran genuinamente a la nación, mientras que el gobierno parlamentario era «sobre todo un gobierno de clase media» y el gobierno de la mayoría siempre concluía en «el gobierno de la mediocridad». ⁹⁶ Por esa razón, sostenía, los revolucionarios no debían buscar el poder sino despertar la conciencia del pueblo y recordarle sus objetivos fundamentales. Por su parte, los socialistas no entendían del todo las limitaciones del gobierno representativo. Convencidos como estaban de la necesidad de reformas económicas, no le prestaron atención al impacto del gobierno en la libertad del individuo. Muchos de ellos deseaban someter a la sociedad a cualquier tipo de dictadura si ésta conseguía llevar a la práctica su programa socialista.

Kropotkin también indicaba que, aunque el gobierno representativo había resultado útil en la lucha contra la autocracia, ya había dejado de constituir una forma ideal de organización política. El progreso, sostenía, era «más efectivo cuando [...] no lo constreñía la interferencia estatal», y el

futuro progreso social no se hallaba «en la dirección de una mayor concentración de poder y de funciones reguladoras en manos de un cuerpo gubernamental, sino en la dirección de la descentralización, tanto territorial como de funciones».⁹⁷ Así, la primera fomentaría la balcanización del Estado territorial, mientras que la segunda animaría la creación de nuevas formas radicales de autogobierno que devolverían la toma de decisiones a las comunidades y sus representantes en instituciones federales y democráticamente constituidas.

La defensa de Kropotkin del «no gobierno» se basaba en dos supuestos más. En primer lugar, creía que la creciente complejidad y la mayor integración de la vida económica y social se traduciría en *gobernanza* política y haría que el Estado resultara cada vez más insostenible y, en última instancia, redundante. En el mejor de los casos, este tipo de *gobernanza* simplemente en una fuente represiva e innecesaria de interferencias en la vida económica y social de las sociedades modernas; en el peor, constituiría un obstáculo para el futuro progreso. En segundo lugar, sugería que el crecimiento demográfico y la concentración de la producción en ciudades cada vez más grandes fomentaría el mayor desarrollo de la «aglomeración humana» y haría que el gobierno cumpliera con menor eficacia las funciones que históricamente desempeñaba. Por eso, la emancipación de las fuerzas represivas del capitalismo y del Estado se veía estimulada por tendencias poderosas que ya existían en el interior de las sociedades capitalistas avanzadas. Estas tendencias, afirmaba, ya estaban posibilitando la descentralización del poder y el gobierno, y acabarían contribuyendo a la fragmentación del Estado territorial en comunidades autónomas y municipios vinculados en complejas y nuevas estructuras federales pensadas para optimizar la autonomía regional y social. Así, los anarquistas visualizaban una sociedad en la que las relaciones mutuas de sus miembros no serían reguladas por leyes ni por autoridades electas sino por el acuerdo mutuo y por los usos y costumbres sociales tradicionales. Esa sociedad ya no quedaría «petrificada por la ley, la rutina o las imposiciones desde arriba».⁹⁸ Al contrario, estaría desarrollándose continuamente y reajustándose a las circunstancias según los requisitos siempre crecientes de una vida estimulada por la ciencia, la invención y «el crecimiento sostenido de ideales más

elevados». Eso implicaría una forma radicalmente nueva de organización política que sería «*más popular, más descentralizada y más cercana a la asamblea que se autogobierna*» de lo que podría serlo jamás el gobierno representativo. Al defender un autogobierno radical como ideal social para el futuro, Kropotkin también reconocía a éste como un rasgo progresista de la sociedad europea en el pasado. Era una fuerza constructiva que fomentaba el desarrollo de instituciones de derecho consuetudinario para proteger a la mayoría frente a una minoría dominante. Floreció cuando «pequeñas partes de la humanidad acabaron con el poder de sus gobernantes y recuperaron sus libertades». A lo largo de la historia, este tipo de asociacionismo mutuo primitivo se reafirmaba continuamente. En un homenaje a sus logros del pasado, describía cómo:

El puente cuyo cruce hay que pagar desaparece antes que el puente público; y la carretera de peaje antes que la carretera pública. El mismo espíritu impregna miles de otras instituciones, museos, bibliotecas y escuelas públicas gratuitas; parques y zonas de juegos, calles iluminadas y asfaltadas, libres para que todos las usen; agua suministrada para los hogares, con una creciente tendencia hacia no tener en cuenta la cantidad exacta utilizada por el individuo; líneas de tranvía y ferrocarril que ya han empezado a utilizar el billete de temporada o el pago uniforme [...] todos esos son ejemplos que muestran en qué dirección se esperan más progresos.⁹⁹

Incluso cuando el trabajador individual parecía reinar incontestable, las familias todavía tenían que depender de la cooperación de no miembros de la misma para limpiar bosques y matorrales, para construir carreteras y puentes, para conservar las cosechas y suministrar atención sanitaria durante las emergencias. Incluso el «genio inventivo» del magnate de la industria dependía de la energía y las habilidades de hombres y mujeres trabajadoras. O, en palabras de Kropotkin:

Podemos admirar el genio inventivo o las capacidades organizativas de un magnate del acero; pero debemos reconocer que todo su genio y energía no conseguiría una décima parte de sus logros aquí si los invirtiera en tratar con pastores mongoles o campesinos siberianos en lugar de con trabajadores británicos, ingenieros británicos y capataces dignos de confianza.¹⁰⁰

A pesar del carácter egoísta del capitalismo del siglo XIX, la tendencia del pueblo a cooperar para lograr un objetivo común se reafirmaba de nuevo, y estaba continuamente intentando «volver a infiltrarse» como principio de la vida pública, tras una ausencia de cuatro siglos o más.

El «anarquismo científico» y la teoría de la evolución: hacia una ontología de la ética y el altruismo anarquistas

La marginación del anarquismo en las ciencias sociales

Históricamente al menos, podría decirse que las explicaciones convencionales de los orígenes y el desarrollo de las disciplinas académicas han compartido con el crítico de teatro una fijación por las que han tenido éxito, sobre todo aquellas con las que los académicos profesionales contribuían al desarrollo político y económico de «sus» sociedades estatistas. Por esas y otras razones, los historiadores de las disciplinas han tendido a omitir a aquellos investigadores que no se amoldaban al *establishment* académico, incluidos quienes por diversos motivos políticos y sociales quedaban excluidos, o se excluían a sí mismos, de las instituciones educativas de su época. Entre este último grupo se contaban ciertamente figuras prominentes como Piotr Kropotkin y Élisée Reclus. A pesar de sus más que notables contribuciones a la historia, la antropología, la geografía y las ciencias sociales, han sido en gran medida excluidas, o relegadas a notas al pie, en la mayoría de las historias de esas especialidades. Pese a las contribuciones de Kropotkin al conocimiento académico, la filosofía política y la teoría social, también se lo ha marginado en muchas de las historias estándar del pensamiento político. Desde las décadas de 1960 y 1970, las ciencias sociales radicales han estado tan impregnadas de las categorías conceptuales y metodológicas del marxismo que han sido, en todos los sentidos, sinónimos de lo que podríamos denominar «marxismo académico».¹ Así, Eric Hobsbawm, uno de los críticos más severos del

anarquismo, pasaba por alto su largo pedigrí histórico y sostenía que las raíces de éste se hallaban en la agitación revolucionaria plebeya de la década de 1840 y que sólo alcanzó un mínimo grado de madurez intelectual en las décadas de 1860 y 1870. Olvidando la enorme contribución de Kropotkin a la teoría y práctica del anarquismo, Hobsbawm mencionaba a Proudhon («un impresor autodidacta y prolífico escritor») y Bakunin («un peripatético aristócrata ruso que iba a por todas a la menor oportunidad») como fundadores del anarquismo moderno. Sin prestar la menor atención a la voluminosa obra creada por Kropotkin y Reclus entre 1870 y 1920, llegaba al extremo de sugerir que el «pedigrí intelectual» del anarquismo no «merecía estudiarse porque tenía poco que ver con el desarrollo del movimiento anarquista actual». Despachando a Bakunin como un anarquista que «añadió poco a Proudhon como pensador, salvo una insaciable pasión por la revolución real», concluía que su «teoría asistemática, cargada de prejuicios y profundamente antiliberal [...] no era de gran interés por sí misma». Sólo merecía atención porque «aportó dos temas al pensamiento anarquista: la creencia en los pequeños grupos de apoyo mutuo de productores frente a las fábricas deshumanizadas, y el odio al gobierno en cuanto tal, a *cualquier* gobierno». Según Hobsbawm, el anarquismo sólo atrajo a comunidades aisladas de pequeños artesanos independientes en las décadas de 1850 y 1860, que «no habían olvidado su infancia campesina o de ciudad provinciana». Estos grupos, indicaba, consideraban el anarquismo exclusivamente como un medio para resistirse al proceso de su propia proletarización y migración a las ciudades en crecimiento y cada vez más deshumanizadas de la Europa Occidental. En su diatriba contra el anarquismo, Hobsbawm llegaba a la conclusión de que Bakunin, que podía considerarse incuestionablemente uno de los principales anarquistas europeos, no era «tanto un pensador [...] como un profeta, un agitador [...] y un espléndido organizador de conspiraciones».²

El deseo de conseguir relevancia que motivó a buena parte de la vida académica en las décadas de 1960 y 1970 no sirvió para reavivar el interés hacia el muy sustancioso corpus de literatura anarquista que se había creado en la segunda mitad del siglo XIX. Cuando un relativamente reducido número de destacados académicos izquierdistas pudieron impulsar un nuevo canon

radical de las ciencias sociales en el marco de sus respectivas disciplinas, recurrieron como inspiración al marxismo clásico más que al anarquismo. Al menos en un primer momento, este tipo de «marxismo de las disciplinas» se cimentó en las universidades, sobre todo gracias a académicos y eruditos cada vez más conscientes de la crisis epistemológica a la que se enfrentaban sus especialidades. O bien desconocían el anarquismo del siglo XIX o no les hacía gracia verse asociados con una filosofía política a la que sus críticos vinculaban con la violencia política y el caos social. Así, mientras la tradición anarquista quedó en gran medida relegada, el «marxismo aplicado a diversas disciplinas» se divulgó mediante interesantes ciclos de conferencias, libros, publicaciones y, de vez en cuando, entrevistas televisivas con los nuevos mandarines del radicalismo académico. Muchos de éstos pasaron a adquirir posteriormente estatus de famosos en sus respectivas disciplinas. Si previamente las ciencias sociales y ambientales habían sido divididas, de manera más o menos laxa, en ramas «puras» y «aplicadas», a partir de ese momento se fragmentaron en una vagamente reconocible tradición radical/izquierdista de erudición y una tradición académica «aplicada» y estatista. Incluso en las disciplinas más impensables, emergieron en ese periodo nuevas y estimulantes escuelas de pensamiento radical cuyas raíces podían remontarse al marxismo del siglo XIX, el socialismo europeo, el feminismo y el ecologismo. Cada escuela poseía su propio conjunto de académicos emblemáticos con obras que ejercieron una tremenda influencia en la popularización de las ciencias sociales y en el desarrollo del radicalismo académico. Nombrar sólo unos pocos ellos es recordar su desproporcionada influencia en una generación entera de académicos desde la década de 1960. Entre ellos se contaban Jürgen Habermas, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Immanuel Wallerstein y Charles Tilly en sociología; Eric Hobsbawm y E. P. Thompson en historia; Germaine Greer, Simone de Beauvoir y Sheila Rowbotham en estudios feministas; David Harvey y Richard Peet en geografía; y Frederic Jameson, Herbert Marcuse, Francis Fukuyama, Ernesto Laclau y Gilles Deleuze en teoría crítica y ciencias políticas. En paralelo a esa evolución dentro de las disciplinas establecidas emergieron nuevas e interesantes ramas subdisciplinarias, cada una encabezada por un pequeño número de académicos muy influyentes. Así, en

esos años emergieron nuevas perspectivas en estudios posmodernos, teoría de los sistemas mundiales, estudios subalternos, teoría poscolonial, estudios afroamericanos, teoría de los movimientos sociales, teoría del desarrollo y teoría social crítica. Varios de estos académicos han contribuido casi inadvertidamente a una deconstrucción anarquista de las metanarrativas de la modernidad. Entre ellos se cuentan Klaus Eder, Alberto Melucci, Henri Lefebvre y Jean-François Lyotard.

El absoluto olvido en el que cayó Kropotkin se debió a una combinación de una antigua tendencia histórica a equiparar el anarquismo con el utopismo y el caos político y a asociar a los anarquistas con actos deliberados de terrorismo político. Pocas minorías en la tradición radical han sufrido tanto una crisis de identidad, o han sido tan erróneamente representadas, como los anarquistas. En 1907, Errico Malatesta comentaba que el término *anarquía* era «utilizado universalmente en el sentido de desorden y confusión, y todavía lo adoptan con esas connotaciones los ignorantes y los adversarios interesados en distorsionar la realidad».³ Pese al respeto que anarquistas destacados como Kropotkin, Tolstói, Reclus y Malatesta contaban entre sus pares intelectuales, sus textos nunca han ocupado el lugar de honor en el altar de las obras canónicas que los fieles reservan para los textos sagrados del marxismo y el marxismo leninismo. Hasta hoy mismo, los anarquistas siguen sufriendo las consecuencias de su caricaturización —y de su criminalización— por parte de los rivales del anarquismo del siglo XIX. Escribiendo mucho antes de la aparición de los medios de comunicación de masas, Reclus era ya consciente de que sus enemigos siempre encontraban en los anarquistas blancos fáciles para la crítica. En su opinión:

Los oradores públicos sobre temas sociales y políticos creen que el insulto a los anarquistas es un pasaporte infalible para ganarse el favor de la audiencia. Se nos responsabiliza de todo crimen concebible, y la opinión pública, demasiado indolente para interesarse por la verdad, es persuadida con facilidad de que la anarquía no es más que otro nombre de la maldad y el caos. Abrumados por el oprobio y mostrados con odio, se nos trata según el principio de atribuirnos todas las barbaridades, que algo quedará.⁴

Sin duda, en la Europa del siglo XIX, la violencia política y el «terrorismo por el hecho» perpetrado por una minoría de activistas anarquistas fueron exagerados para despreciar la solidez intelectual del anarquismo. Kropotkin, que fue de los que más hizo para dar al movimiento credenciales científicas, también realizó varias contribuciones importantes al periodismo científico. Presentó sus análisis eruditos sobre el antiautoritarismo y el mutualismo cooperativo en la prensa popular, y en conferencias abiertas en las que se mezclaban anarquistas, socialistas y activistas de clase obrera.

Podría decirse que el desprecio sufrido por la contribución anarquista a la historia intelectual del siglo XIX se ha debido en parte a un error de los académicos profesionales, que no han sabido reconocer la base histórica y geográfica del «anarquismo científico» de Kropotkin. Para muchos, el anarquismo era de hecho demasiado ideológico para poder equipararlo a una ciencia, y demasiado utópico para tomárselo en serio. Para sus enemigos, era, simplemente, una fuerza social destructiva e irracional, no una filosofía política constructiva. Considerado demasiado despectivo hacia la autoridad del Estado y las escuelas e instituciones académicas estatales, parecía preferir la violencia política a la razón política. Pero el olvido del anarquismo en la historia del saber institucionalizado también puede atribuirse al *ethos* subjetivo de esas mismas historias. Escritas habitualmente por profesionales con una amplia experiencia docente e investigadora, las historias clásicas del pensamiento siempre se han concentrado en los detalles biográficos y cronológicos.⁵ Con anterioridad, al menos, a la década de 1970, tendían a prestar poca atención a las relaciones dialécticas entre las trayectorias de las disciplinas académicas y los contextos sociales y políticos en los que éstas se desarrollaban. Redactadas por académicos que habían recurrido a la historia sólo para trazar la evolución de sus disciplinas, los autores a menudo carecían de formación en sociología y filosofía del conocimiento. Por tanto, no es sorprendente que produjeran lo que, de hecho, eran poco más que relatos idólatras y para consumo interno del progreso académico, escritos casi siempre para otros colegas profesionales. En el mejor de los casos, subrayaban la deuda de los «practicantes» contemporáneos con los «padres fundadores» de sus disciplinas. Al hacerlo, dieron lugar a «filiaciones de ideas» que exageraban «las líneas principales» en la evolución histórica de

sus especialidades mientras a menudo pasaban por alto las líneas divergentes que no se ajustaban al curso principal, o contribuían de otro modo al pensamiento canónico de la disciplina en cuestión. El anarquismo del siglo XIX y, en mucho menor grado, el marxismo, son ejemplos paradigmáticos de este tipo de descuido académico institucionalizado. Mientras que el marxismo clásico tuvo incuestionablemente una profunda repercusión en el pensamiento de varias disciplinas a lo largo de buena parte del siglo XX, el anarquismo recibió mucha menos atención de los académicos profesionales, incluidos aquellos que han sido responsables de la radicalización de las ciencias ambientales y sociales desde los años sesenta.

A pesar de los esfuerzos de Kropotkin por dotar al anarquismo de una base científica y un pedigrí histórico complejo, la forma en que se construía la historia de las disciplinas implicaba que la tradición disidente y antitética del anarquismo científico de Kropotkin quedara excluida de la mayoría de las historias del pensamiento y de las ideas científicas. Los historiadores convencionales de las disciplinas académicas asumían que el cambio en las mismas era una cuestión endógena ajena a los entornos geopolíticos, económicos y sociales en que ocurría. Eso ha sido igualmente cierto también para los análisis kuhnianos de las revoluciones científicas desde la década de 1960. Ignorando los contextos sociales de la empresa científica, éstos han atribuido las revoluciones en el pensamiento científico a «cambios de paradigma» en el interior de las propias disciplinas y, en gran medida, sin salir de los confines de la academia.⁶ Al desvincularlas de sus contextos sociales, la mayoría de esas historias simplemente nos han ofrecido interpretaciones idealistas del cambio en las disciplinas que tratan de la producción de conocimiento y de la elucidación de la teoría científica, como producto de procesos intelectuales endogámicos y en gran medida autónomos. Pasan por alto el hecho de que las disciplinas siempre han estado engastadas en las sociedades con Estado, y que los científicos y académicos son «personas reales» de carne y hueso, que están igualmente integrados en espacios históricos, políticos y sociales muy reales.⁷ Por eso, su conocimiento «objetivo» y sus argumentos «científicos» nunca han sido neutrales y con frecuencia han resultado sumamente parciales. Eso fue a todas luces lo que ocurrió en la Europa y la América del Norte del siglo XIX,

donde, como veremos enseguida, geógrafos, cartógrafos, geólogos, científicos naturales, antropólogos y una generación entera de administradores públicos y legisladores estuvieron profundamente implicados en política y participaron activamente en la formación del Estado y la construcción nacional. Su vulnerabilidad a la influencia política, no menos que su ansia de reconocimiento entre las ciencias «duras» en las universidades y otras instituciones de investigación, llevó a que muchas disciplinas defendieran la construcción nacional y legitimaran el imperialismo y la globalización del capitalismo de libre empresa. Pese a sus nocivos efectos medioambientales y sociales sobre la sociedad colonial y el ecosistema mundial, los geógrafos en particular fueron fervorosos defensores del imperialismo ecológico. Como sus colegas en antropología y disciplinas similares, estaban convencidos de que los avances en las ciencias en general crearían un mundo de abundancia material, progreso social e ilustración moral. Muchas de esas disciplinas se impartían en academias militares y adquirieron estatus universitario, así como financiación estatal, precisamente por los servicios que podían prestar al Estado y al imperio.⁸ Aunque algunos académicos podían basarse en «los hechos de la naturaleza» para ocultar sus opiniones partidistas tras el velo de la objetividad, otros alardeaban abiertamente de su compromiso con los proyectos políticos autoritarios de sus respectivos Estados. Es más, muchos consideraban que sus servicios al Estado eran tan importantes como sus servicios a la academia.

En los ambientes políticamente saturados de la segunda mitad del siglo XIX —la mitad darwinista, por así llamarla—, los temas y cuestiones que preocupaban a los científicos y académicos eran a menudo objeto de apasionado debate político. Eso implicaba que también eran propensos a sufrir cambios y nunca dejaban de estar en disputa. Incluso cuando insistían en que su investigación no estaba influida por consideraciones comerciales ni políticas, muchos de los colegas de Kropotkin en el *establishment* educativo manifestaban sus opiniones sobre una amplia variedad de polémicas cuestiones políticas, sociales y raciales. Dado que se los consideraba entendidos y bien informados precisamente por su formación científica y su experiencia académica, se recurría a su criterio cada vez que se discutían cuestiones complejas sobre el gobierno del Estado y la autoridad política.

Aunque su estatus como académicos parecía dotarlos de las cualidades de la equidad, la objetividad, la sensatez y la comprensión, también ocultaba el hecho de que sus interpretaciones de la naturaleza y el cambio social eran siempre fruto de una construcción social en el interior de una academia y, más importante, también en el interior del espacio en disputa de sociedades con Estado estructuradas por la raza y la clase.

El anarquismo y la academia estatista

Los marxistas, sobre todo los marxistas-leninistas, han sugerido que las debilidades en los enfoques «internos» de la producción histórica de conocimiento por disciplinas puede descubrirse iluminando las relaciones dialécticas entre las instituciones de investigación y enseñanza por un lado, y los entornos políticos y socioeconómicos dentro de los que funcionan por el otro. Eso a menudo puede tener como consecuencia una simplificación excesiva de las teorías de Marx sobre el materialismo histórico y un retrato de los académicos y los científicos como meros «lacayos del Estado» e instrumentos del poder de éste.⁹ Para muchos, sin duda, este tipo de reduccionismo económico, basado como se basa en un desprecio de las dimensiones culturales de las estructuras de poder y una simplificación excesiva del materialismo histórico, se ha convertido en un principio fundamental de una rama doctrinaria del marxismo. Por eso no pocos de sus dogmáticos seguidores han aceptado acríticamente la afirmación de Marx de que:

Las ideas de la clase dominante son, en todas las épocas, las ideas dominantes: es decir, la clase que es la fuerza material dominante en la sociedad es al mismo tiempo su fuerza intelectual dominante. La clase que tiene los medios de producción material a su disposición tiene a su vez el control sobre los medios de producción intelectual, de manera que, en consecuencia, las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción intelectual están, *en general*, sometidos a ella. *Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes*, las mismas relaciones materiales dominantes aprehendidas como ideas.¹⁰

Para evitar el rudimentario reduccionismo y el crudo instrumentalismo de este tipo de teorías, historiadores marxistas como E. P. Thompson y marxistas culturales como Raymond Williams han planteado coherentemente una recalibración de las categorías marxistas de «base» y «superestructura» y una reconfiguración del término *determinar* para privar a tales categorías de las connotaciones mecanicistas que tienen para los marxistas-leninistas en especial. El intento sin duda les infundiría el dinamismo de su sentido original y ayudaría a contrarrestar el exceso de estructuralismo implicado en algunas explicaciones marxistas de las complejas interrelaciones entre ideología, ciencia y Estado. Aquellos que han «dogmatizado» el marxismo de ese modo harían bien en prestar atención a Raymond Williams cuando sugería, hace ya mucho, en 1973, que «Tenemos que reevaluar “la base”, alejándola de la noción de una abstracción ideológica o económica fijada, llevándola hacia las actividades específicas de los hombres en relaciones económicas y sociales reales, que contienen contradicciones y variaciones fundamentales y por tanto se encuentran siempre en un estado de proceso dinámico».¹¹ La perspectiva marxista cultural de Williams indicaría que, para ser más convincente, un enfoque dialéctico de la construcción social del conocimiento debería tener en cuenta la naturaleza divisiva de las comunidades académicas a la vez que, simultáneamente, debería reconocer sus relaciones complejas y dinámicas con las sociedades con Estado. Eso incluiría no sólo los vínculos directos entre las universidades y otras instituciones de enseñanza e investigación, por un lado, y sus patrocinadores políticos y financieros, por el otro, sino que abarcaría también el mucho más amplio entorno ideológico dentro del que las disciplinas académicas han funcionado y evolucionado. Un enfoque así también daría cuenta, por ejemplo, del hecho de que el mundo histórico de la academia del siglo XIX estaba muy fragmentado, y que muchos científicos ambientales y sociales optaban por mantenerse fuera de la academia mientras llevaban a cabo sus investigaciones. Kropotkin y, en menor medida, Reclus, que al fin y al cabo sí ocupó un cargo académico, pertenecían claramente a esa categoría. En el curso de su larga vida, Kropotkin siempre mantuvo una relación muy ambivalente con los miembros de la comunidad académica y las instituciones de enseñanza. Como respetado intelectual por derecho propio, participaba en

debates científicos y colaboraba en algunas de las principales publicaciones académicas de su tiempo. Sin embargo, desde el principio, nunca comprometió sus principios anarquistas y siempre protegió su independencia intelectual negándose a aceptar un puesto de privilegio entre las filas del *establishment* académico. En consecuencia, carecía del capital cultural del académico institucionalizado, y ha sido borrado casi por completo de la historia de la tradición cultural europea.¹²

A efectos de este debate puede ser útil distinguir entre dos tradiciones muy generales, aunque desarrolladas de forma desigual y con frecuencia diametralmente opuestas, en las ciencias ambientales y sociales. Dicho llanamente, la tradición «estadística» que constituía la «corriente principal» que hemos estado abordando hasta ahora ha recibido un abundante tratamiento en las historias clásicas de las disciplinas académicas. Su crecimiento y desarrollo coincidieron con el ascenso de poderosas naciones que tenían una aguda conciencia de lo que, para ellas, era el lugar que por derecho les correspondía en el nuevo orden mundial. La segunda mitad del siglo XIX está marcada, como bien se sabe, por la ascendencia del darwinismo sobre las ciencias naturales y la intrusión del darwinismo social en el discurso político y las ciencias sociales. Sobre todo en décadas recientes, se ha reconocido de manera general que esta tradición «estadística» de la iniciativa académica contribuyó directa e indirectamente al crecimiento del Estado controlador, a la creación de los imperios, a la emergencia del Estado nación y a la globalización del capitalismo empresarial. Como Kropotkin no se cansaba de subrayar, gran parte del trabajo teórico de esta tradición consideraba la construcción y expansión de la autoridad del Estado como un desarrollo natural que guardaba evidentes paralelismos con los procesos naturales que tenían lugar en la biosfera y en el mundo natural. Así, legitimaba la centralización estatal y fomentaba el nacionalismo de «grandes naciones» en Europa y América del Norte mientras que, a la par, facilitaba el crecimiento y expansión del comercio exterior y el imperialismo de las potencias coloniales.¹³ En las ciencias ambientales y sociales de las líneas de pensamiento principales, el ascenso del militarismo, el colonialismo y el nacionalismo, acompañados como iban de un creciente poder del Estado, era considerado no tanto un acto de agresión de un Estado cuanto una indicación

del vigor nacional. De ese modo, Kropotkin fue capaz de demostrar que las ciencias ambientales y sociales habían adoptado crudas formulaciones de la teoría de la evolución de Darwin para enmascarar su sesgo ideológico y justificar el pensamiento racista, la centralización del Estado, el patriarcado, la expansión imperial y la intensificación de la explotación colonial. Para sus rivales, la lucha por la supervivencia era un proceso en marcha que, literalmente, estaba transformando la faz de la tierra y revelando nuevas y emocionantes formas de explotar sus recursos naturales. Escribiendo ya a mediados de la década de 1950, J. D. Bernal indicaba que esta sección del *establishment* académico en Europa Occidental era meramente un eco en el plano «científico» de la predominante y persuasiva hipocresía de la sociedad burguesa. Así, sugería:

Del mismo modo que había facetas de la vida que se sabía que existían pero nunca se mencionaban, en las ciencias sociales, las referencias a la existencia de clases o la explotación se consideraban inaceptables. Las explicaciones de fenómenos sociales tenían que ser elaboradas para que no aludieran a esos hechos incómodos y, si no se podía, era mejor no dar ninguna explicación en absoluto.¹⁴

Aunque hoy en día no resulte muy sorprendente que esta tradición estatista de la ciencia no fuera discutida, en los entornos muy politizados de la Europa de finales del siglo XIX sólo una minoría relativamente pequeña se planteó siquiera la posibilidad de hacerlo. Intelectuales disidentes, entre ellos destacados anarquistas del calibre de Kropotkin y Reclus, ofrecieron sus coherentes alternativas anticapitalistas al Estado autoritario y al capitalismo de libre empresa. Estos anarquistas rechazaban la naturalización del capitalismo industrial y la normalización de la autoridad del Estado y la ética del trabajo del capitalismo. Kropotkin y Reclus, en especial, cuestionaron la simplificación excesiva de la teoría de la evolución de Darwin y criticaron a los darwinistas sociales por defender ciegamente la autoridad del Estado y la globalización de la empresa privada competitiva. También se encontraban claramente a la vanguardia de los pensadores anarquistas avanzados que reconocían la necesidad de plantear el anarquismo como un proyecto intelectual y político. A lo largo de más de cincuenta años, los textos de Kropotkin criticaron la centralización de la autoridad del Estado, defendieron

el pluralismo cultural, esbozaron alternativas radicales a la educación estatal, promovieron la sanidad comunitaria y la administración social, apoyaron proyectos de desarrollo ecológicamente sensatos, defendieron la autonomía regional y la desintegración de las naciones. Y eso precisamente cuando poderosas naciones como Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia y Alemania emprendían guerras coloniales de expansión imperial y participaban activamente en actos de imperialismo ecológico global. Unas federaciones libres que funcionaran a escala regional, nacional y global, sostenía, no sólo sustituirían a la autoridad central del Estado imperial sino que también devolverían la potestad para la toma de decisiones a las comunidades locales y así «restaurarían el proceso natural de crecimiento». Por eso Kropotkin mantenía que la «diversidad es vida, la uniformidad es muerte», subrayaba que «la diversidad es el rasgo distintivo del territorio y los habitantes de todas las naciones [y que] la diversidad también se expresaba en una inmensa variedad de ocupaciones».¹⁵ Aunque se oponía al imperialismo basándose en que diezmaba las sociedades tradicionales con sus antiguas tradiciones de apoyo mutuo y cooperación social, no cuestionaba los nacionalismos ahistóricos del mundo colonial siempre que no defendieran la centralización estatal o introdujeran valores occidentales que socavaran aún más las estructuras de las comunidades indígenas autónomas.

A diferencia del marxismo, que convencía a la clase obrera organizada de Inglaterra, Alemania y Francia en especial, el anarquismo antiautoritario de Kropotkin atraía sobre todo a los campesinos y jornaleros de todo el sur de Europa. Recientes investigaciones han subrayado el atractivo global del anarquismo a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando los anarquistas se pusieron a la vanguardia de las luchas anticoloniales en China, Japón y el sudeste de Asia.¹⁶ Aunque tomó mucho prestado del «imponente edificio» del socialismo marxista, Kropotkin nunca ignoró el papel histórico ni el potencial revolucionario de campesinos y jornaleros como hicieron a menudo muchos marxistas del XIX (y sobre todo los posteriores marxistas-leninistas). Esa postura era fácil de mantener para los anarquistas en una época en que la clase obrera industrial, la vanguardia predilecta de la revolución para muchos marxistas y socialistas anteriores a la emergencia del maoísmo en las décadas de 1950 y 1960, estaba en buena medida confinada a un puñado de regiones

muy industrializadas de la Europa septentrional del siglo XIX. Así, por ejemplo, en marcado contraste con Marx y Engels, Kropotkin introducía al campesinado y a los agricultores de subsistencia en su análisis del cambio histórico. También era muy consciente del potencial revolucionario de los pobres rurales y otros sectores subalternos que no estaban directamente vinculados con la clase obrera industrial. En un esfuerzo para entender el aparente conservadurismo de los pobres rurales frente al activismo revolucionario de la clase obrera, se centró en las formas de asimilación legal, política y cultural adoptadas por los sectores dominantes para mantener su autoridad política y evitar que los sectores subalternos como campesinos, artesanos y otros grupos marginales se convirtieran en subordinados política y socialmente. En su estudio, demostró que la hegemonía de la clase gobernante —que, en regímenes autoritarios como la Rusia zarista, el Japón y la China imperiales, y la Europa monárquica, dominaba casi todas las facetas de la vida social— muy raramente apabullaba las vidas de estos grupos sociales subalternos hasta el punto de impedirles articular y defender sus propios modos de trabajo, ocio y comportamiento político. Tampoco podía el Estado controlador, ni siquiera en las condiciones de la más estricta hegemonía de la clase gobernante, evitar que los oprimidos pensaran, al menos, sobre su propia alternativa heterotópica a una realidad económica y social existente, a todas luces injusta. Nunca podría impedirse que los pisoteados desarrollaran sus formas radicalmente distintas de relacionarse entre ellos, con la naturaleza y con los entornos locales y globalizados. Y menos aún, no podría evitarse que los oprimidos articularan su propio código ético, sus propias opiniones sobre lo que constituía la justicia social, la economía moral y la «vida buena». Pese a la intensidad de la opresión estatal, y pese a la naturaleza hermética del Estado autoritario, siempre había, como dice la letra de la sublime canción *Anthem* de Leonard Cohen, «una grieta en todo, así es como entra la luz».

En opinión de Kropotkin, la hegemonía de los sectores gobernantes incluso en la sociedad más opresiva simplemente definía los límites de lo que parecía posible. Aunque esta limitada percepción de la realidad social pudiera entorpecer el desarrollo de perspectivas alternativas sobre el progreso social y el cambio histórico, la hegemonía de la clase dominante no tenía nada de

absoluto, determinado o inevitable. Como último recurso, la hegemonía podía sostenerse en cualquier sociedad mediante el recurso a la violencia por parte del Estado, así como mediante el abuso encubierto de la fuerza física y la persuasión moral. Incluso en las sociedades con Estado más liberales de Europa y América del Norte, tenía que mantenerse con gran habilidad, sutileza y diplomacia, en particular por el *establishment* educativo y religioso, y mediante la supervisión constante de instituciones estatales que en última instancia se habían diseñado para proteger a los poderosos de los que carecían de poder. Ésa era la razón por la que Kropotkin insistía en la abolición de la autoridad religiosa y la transformación de la enseñanza y la investigación científica, que pasarían de ser iniciativas estatistas a actividades subversivas.

También sabía que incluso en una sociedad muy autoritaria como la Rusia zarista, la hegemonía de los poderosos raramente conseguía que los pobres aceptaran plenamente el paternalismo y la autoridad en los términos marcados por las clases dominantes. Aunque, a lo largo de la historia, los oprimidos parecían asumir el paternalismo de los poderosos en los términos impuestos por la Iglesia y el Estado, el precio de tal obediencia estaba siempre sujeto a negociación, nunca estuvo predeterminado ni menos aún grabado a fuego o lacrado en draconianos códigos legales. La hegemonía de las elites gobernantes podía poner anteojeras que evitaran que los grupos sociales subalternos vislumbraran que podían unirse para abolir la autoridad de las castas dominantes y establecer su propia alternativa moral a la de los poderosos. Sin embargo, como Kropotkin no se cansaba de repetir, la historia mostraba que tanto la hegemonía de la Iglesia como la del Estado raramente eran lo bastante poderosas para anular por completo la posibilidad de que los pobres alcanzaran la conciencia de su propio potencial económico, cultural y político. Eso explica en gran medida el atractivo histórico del anarquismo para las comunidades rurales y el campesinado oprimido de la Europa mediterránea y en países tan alejados como la Rusia zarista y el Japón imperial del siglo XIX. Ahí, creía Kropotkin, los anarquistas podían situarse, al modo de Jano, a la vanguardia de las fuerzas antiestatistas y convertirse en una *intelligentsia* orgánica y antiestatista concentrada en derribar la hegemonía de la clase gobernante y en establecer una sociedad sin Estado.

La base ontológica del altruismo anarquista

La solidaridad de Kropotkin con aquellos a los que Fanon denominaba «los condenados de la tierra» derivaba de un sentido moral innato de la justicia, más que de cualquier deseo aristocrático o filantrópico de «hacer el bien» a aquellos menos afortunados que él mismo.¹⁷ Es más, albergaba serias dudas sobre el egoísmo y el hedonismo que justificaba las expresiones de filantropía social del siglo XIX. Como muchos de sus jóvenes pares rusos instruidos de la década de 1870, se había sentido inspirado a «ir al pueblo» para acercarlo a una vida mejor. De joven, cuando formaba parte del Cuerpo de Pajes, había participado en al menos un proyecto «para dotar escuelas con personal voluntario para los recién liberados siervos». Esa iniciativa altruista concreta acabó en nada cuando despertó las sospechas de las autoridades zaristas, que consideraban cualquier tentativa de ilustrar a los pobres rurales como, en última instancia, subversiva y nociva para la autoridad del Estado. Pese a que se manifestó a temprana edad, el altruismo de Kropotkin nunca fue meramente una versión sentimental rusa de la *noblesse oblige* que caracterizó a la sociedad europea durante largos periodos de la historia. En su caso, derivaba de la energía emocional e intelectual que sintió como científico en medio de la profusión de vida en una variedad de contextos europeos, sobre todo en la Rusia rural de su infancia y en Siberia a principios de la década de 1860. A diferencia de sus pares aristócratas, el deseo de Kropotkin de «ser útil» nunca se dejó reducir a un impulso filantrópico para aliviar la pobreza. Como Godwin, creía que la benevolencia traía consigo sus propios placeres y que esa gratificación personal derivaba en última instancia de la gratificación de otros. Por eso argumentaba:

Si un hombre que regala su última camisa no sintiera ningún placer al hacerlo, no lo haría. Si le produjera placer quitarle pan a un niño, lo haría, pero le resulta desagradable. El placer lo encuentra en dar y por eso da. [...] Cuando una mujer se priva de su último trozo de pan para dárselo al primero que llega, cuando se quita sus propios y pobres harapos para tapar a otra mujer que tiene frío, mientras ella tiembla, lo hace porque sufriría infinitamente más al ver a un hombre hambriento o a una mujer helada de frío, que temblando o pasando hambre ella misma. Se libra de un dolor cuya intensidad sólo conocen aquellos que lo han sentido.¹⁸

El código ético de Kropotkin rechazaba, por un lado, las enseñanzas religiosas de la Iglesia y el Estado y, por el otro, los valores utilitaristas de los seguidores de Bentham. Los actos morales, sostenía, eran «una mera necesidad» que obligaba al individuo «a disfrutar de las alegrías de sus hermanos, a sufrir cuando algunos de ellos sufren». Con el tiempo, se convertían en simples hábitos, una segunda naturaleza humana, que podía, poco a poco, «elaborarse y perfeccionarse por la vida en sociedad». Así, por ejemplo, apelamos al principio de igualdad sobre todo en «momentos de duda» mientras que en «el noventa y nueve por ciento de los casos» actuamos moralmente por mor de la costumbre. Más adelante resumía su código ético para los jóvenes exhortándolos a «propagar vuestra inteligencia, vuestro amor, vuestra energía [...] entre los demás».¹⁹ Como indicaré enseguida, esto también condensaba su filosofía del conocimiento y constituía la base de su filosofía de la educación.

Cien años antes de que Foucault afirmara como es de sobra conocido que «conocimiento es poder», Kropotkin era consciente del «inmenso poder» del conocimiento para alcanzar el cambio social revolucionario. Tras la muerte de Bakunin en 1876, los textos teóricos de Kropotkin iban a dar al anarquismo un estatus intelectual además de una nueva dirección. Como Bakunin, también él deseaba convertirse en un portavoz «del proletariado del campo, el marginado de la historia, esos millones de personas sin civilizar, desheredadas, condenadas y analfabetas» que todavía no habían sido, en un grado u otro, «contaminadas por la civilización plenamente burguesa».²⁰ Sin embargo, a diferencia de Bakunin, el héroe de las barricadas y apasionado demagogo anarquista, la carrera como militante y activista revolucionario de Kropotkin en las décadas de 1870 y 1880 era mucho menos importante para la causa anarquista que sus famosos escritos sobre el Estado, la educación, la moral social, el desarrollo regional y la cooperación socioeconómica. Su código ético concebía una democratización radical de la educación y la enseñanza, que aspiraba a que las ciencias fueran «propiedad de todos». Criticaba a los académicos por implicarse en la investigación y la especialización literalmente por su propio gusto, a la vez que también los condenaba por su negativa a participar en la práctica de las actividades políticas de las masas y la organización política en general. Como muchos de

sus contemporáneos socialistas y anarquistas, Kropotkin disponía de poco tiempo para las formalidades de las disciplinas académicas y prefería el «conocimiento útil» que, creía, mejoraría las vidas de los subordinados socialmente. Un siglo antes de que Paulo Freire esbozara su «pedagogía de los oprimidos» para los pobres de Brasil, Kropotkin, como Tolstói, quería que las escuelas y las universidades atendieran las necesidades de los sectores más pobres de la sociedad. Repitiendo la fórmula de Proudhon que pergeñaba el currículo de las escuelas, universidades y academias de formación anarquistas, Kropotkin afirmaba:

Si una academia naval no es en sí un barco con marineros que disfrutan de iguales derechos y reciben educación teórica, entonces no producirá marineros sino oficiales que los supervisen; si una academia técnica no es en sí una fábrica ni una escuela de oficios, entonces producirá capataces y gestores y no trabajadores. No necesitamos esas instituciones privilegiadas, tampoco necesitamos universidades ni academias técnicas creadas para los pocos; lo que necesitamos es el hospital, la fábrica, la industria química, el barco, la escuela de oficios productiva para los trabajadores, unos centros que, tras estar al alcance y disposición de todos, con inimaginable rapidez superarán el nivel de las universidades y academias actuales.²¹

La educación popular, sostenía, también serviría para dar poder a los pobres y los iletrados, proporcionándoles los instrumentos para interpretar y reconstruir el mundo que los rodeaba a su imagen y semejanza y no a la de sus gobernantes. El punto central inicial para las masas recién formadas serían las comunas rurales (*obshchiny*), cada una con sus propias escuelas y centros de formación, y cada una con la capacidad de producir lo necesario para el bienestar material y cultural de la sociedad en conjunto. Estas pequeñas unidades se unirían voluntariamente para comerciar y realizar intercambios culturales, sin ninguna interferencia del gobierno o las autoridades legales. De este modo, los anarquistas garantizarían que la formación escolar «se fundiría con el aprendizaje laboral», que los estudiantes aprenderían de la experiencia práctica y de programas de estudio concebidos por y para las comunidades locales de trabajadores y campesinos. Eso eliminaría la innecesaria separación del trabajo manual y el intelectual en la vida cotidiana y en la práctica de la gente común. Kropotkin, como Godwin, sugería que si los hombres y las mujeres trabajaran con las manos,

además de con las cabezas, «cinco horas al día desde los veinticinco años a los cuarenta y cinco o cincuenta» bastarían para asegurar el confort material y físico del conjunto de la sociedad. Habiendo conocido los «goces» del aprendizaje y el descubrimiento científico, sostenía que el estudio y el ocio eran tan importantes como el alimento y la vivienda para el crecimiento y desarrollo del espíritu humano. Así, igual que las vidas laborales de hombres y mujeres se organizarían mediante asociaciones cooperativas, su ocio se enriquecería con la proliferación de organizaciones que compartían intereses y se ayudaban entre sí y «que llegarían a una población de fervorosos aficionados». En un texto que recuerda la denuncia de Herbert Marcuse de la unidimensionalidad del capitalismo de consumo del siglo xx, escribió:

El hombre no es un ser cuyo fin exclusivo en la vida sea comer, beber y proveerse de cobijo. En cuanto sus necesidades materiales estén cubiertas, otras necesidades que, en términos generales, podrían describirse como de naturaleza artística, se harán presentes por sí solas. Estas necesidades son muy diversas, varían en todos y cada uno de los individuos, y, cuanto más civilizada es una sociedad, más se desarrollará individualmente, y más diversos serán los deseos.²²

También sostenía que un ser humano no debería verse sujeto «durante toda su vida a un lugar determinado, en un taller o una mina». Nada se ganaba privando a hombres y mujeres de otro trabajo si los introducía «en el libre intercambio con la naturaleza, los convertía en parte consciente del gran todo, partícipes en los más elevados goces de la ciencia y el arte, del trabajo libre y la creación».²³ Por último y a diferencia de muchos de sus contemporáneos aristócratas, Kropotkin rechazaba las categorizaciones, que bordeaban el racismo, de campesinos y siervos como meros objetos a los que se creía desprovistos de todo sentimiento humano. Al humanizar a los pobres rurales de esta manera, iba mucho más allá que la mayoría de los marxistas, que simplemente se lamentaban del atraso de los campesinos y ponían todas sus esperanzas para el cambio revolucionario en el proletariado urbano. En la década de 1880, cuando la educación primaria consistía en poco más que la repetición mecánica de datos y cifras, por lo general bajo la dirección de severos maestros de escuela, Kropotkin insistía en que el propósito de la enseñanza era «interesar al niño en los grandes fenómenos de la naturaleza,

despertar su deseo de conocerlos y entenderlos», También estaba convencido de que una «historia universal» de inspiración anarquista evitaría el excepcionalismo en las historias nacionalistas y trascendería el eurocentrismo de los académicos occidentales. Para Kropotkin esto era importante porque las escuelas y universidades mantenían una fe dogmática en la «perversidad natural del hombre». Por eso, sostenía, los maestros y profesores «enseñan en todas partes la necesidad de que exista un poder por encima del hombre y de implantar un elemento moral en la sociedad mediante el castigo, infligido por la violación de la “ley moral”». Si se dejaban a su aire, argumentaban, los seres humanos volverían al salvajismo, y la sociedad quedaría reducida a un estado de «brutalidad» si sacerdotes, jueces, policías y verdugos no inculcaran el respeto por las «concepciones más nobles» del comportamiento civilizado.²⁴

De manera semejante, señalaba que la enseñanza de la historia tendría que poner énfasis en la contingencia histórica y la artificialidad de categorías como la raza, la clase social y, ciertamente, también los límites geográficos y políticos. Al evitar el «excepcionalismo nacional», con su énfasis en la unicidad cultural que definiría a los pueblos, también quería fomentar una nueva y vibrante imaginación histórica que se centraría en los universos vitales de la mayoría explotada, sin tener en cuenta las distinciones de raza, clase, religión y género. Eso era fundamental en los entornos muy politizados de la Europa del siglo XIX, donde, sostenía, incluso el historiador mejor intencionado:

traza inconscientemente una imagen distorsionada de la época que intenta describir; [...] para restaurar las proporciones reales entre el conflicto y la unión que existía en la vida [los eruditos anarquistas] están obligados a realizar un análisis minucioso de miles de hechos y leves indicios que se han conservado por accidente entre los vestigios del pasado; interpretarlos con la ayuda de la etnología comparativa, y después de haber escuchado tantas cosas sobre lo que dividía a los hombres, reconstruir piedra por piedra las instituciones que los unían.²⁵

Allá donde los jóvenes eran llamados a apoyar los objetivos nacionalistas e imperialistas de sus respectivos Estados nación, Kropotkin urgía a los geógrafos, los científicos sociales y los historiadores en particular

a enseñar a los estudiantes que:

todos somos hermanos, sea cual sea nuestra nacionalidad. La geografía debe ser —en la medida en que la escuela pueda hacer algo para contrarrestar las influencias hostiles — un medio de disipar [...] el prejuicio y de crear otros sentimientos más dignos de la humanidad. Debe mostrar que cada nacionalidad aporta su piedra para contribuir al desarrollo general del bien común, y que sólo pequeñas porciones de cada nación están interesadas en mantener los odios y los celos nacionales.²⁶

En su crítica a las políticas educativas del Estado por promover el militarismo y fomentar el nacionalismo patriotero y el imperialismo, convocaba a los profesores de todas partes a alertar a sus estudiantes de los males de «la vanidad nacional». Así, sostenía:

Las pequeñas diferencias que percibimos en los usos y costumbres de las diferentes nacionalidades, así como las diferencias de carácter nacional que aparecen sobre todo entre las clases medias, nos hacen pasar por alto la inmensa semejanza que existe entre las clases trabajadoras de todas las nacionalidades. [...] Corresponde a la geografía presentar esa verdad, en todo su esplendor, en medio de las mentiras acumuladas por la ignorancia, la presunción y el egoísmo.²⁷

En contraste con los darwinistas sociales, él pretendía demostrar que el registro histórico contenía evidencias sobradas del triunfo de la cooperación intertribal e internacional sobre los intereses sectoriales y los *ethos* autoritario e individualista de, respectivamente, el Estado y el capitalismo modernos. Así, había implícita una crítica del nacionalismo en su oposición al capitalismo industrial y la centralización de la autoridad del Estado. Por lo que a Kropotkin atañía, el nacionalismo no era más que otra ideología patrocinada por el Estado, promovida por la *intelligentsia*, para servir a los intereses nacionales del Estado y satisfacer las necesidades del capitalismo industrial. Desde su punto de vista, el nacionalismo defendía los intereses de clase de la burguesía nacional y, simultáneamente, fomentaba la supremacía global de las naciones de raza blanca. Por tanto, no es sorprendente que la *intelligentsia* nacionalista, y sobre todo los académicos nacionalistas, desempeñaran importantes funciones propagandísticas en el entorno geopolítico de la Europa del siglo XIX. Tras la Revolución francesa, y sobre

todo después de las revueltas nacionales de la década de 1830, el *establishment* académico y político literalmente nacionalizó las imaginaciones históricas y sociogeográficas de sus pueblos. Así reverenciaron las tradiciones *volk* de sus naciones, recontaron las hazañas de sus héroes patrios, subrayaron la centralidad del legado étnico para la supervivencia cultural de sus pueblos y proporcionaron contundentes justificaciones historicistas y casi racistas de los objetivos de la construcción nacional de la burguesía. En la década de 1870, la creencia de que las naciones, como los individuos, tenían derecho a ser libres y a no ser gobernadas ni por monarcas ni por líderes extranjeros se había convertido en una doctrina central del liberalismo europeo. A lo largo del último cuarto del siglo XIX, la idea evolucionó hasta constituirse en un principio básico del pensamiento político en toda Europa Occidental. Fue entonces cuando un amplio surtido de nuevas ideas sobre la autoridad del Estado y el derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo se había adueñado de tal forma de las mentes de las masas que se fusionó en lo que Gramsci calificó de «fuerza material».²⁸ La ideología nacionalista acabó dominando el pensamiento social de un «bloque histórico» entero —la totalidad de la estructura y superestructura en términos marxistas—, uniendo la sociedad nacional desde dentro y manteniendo el control político sobre todas las clases sociales.

La crítica que hace Kropotkin del darwinismo social iba a convertirse en un «polo de oposición por principios» a estas ideas hegemónicas.²⁹ No obstante, más que priorizar el desarrollo de la teoría sobre la tarea práctica de organizar y politizar a las masas, llamó a los anarquistas a mantener una relación activa e íntima con los pobres, y a sumergirse ellos mismos en las prácticas populares de las actividades políticas del campesinado y la clase trabajadora. Era especialmente crítico con los intelectuales radicales cuya preocupación por los debates teóricos y las cuestiones ideológicas los llevaba a alejarse de las vidas cotidianas de los pobres rurales y los obreros. Alejándose de debates bizantinos sobre la política social y del elevado filosofar sobre la historia y la naturaleza del progreso social, se centró en la tarea mundana de despertar la conciencia política de campesinos y trabajadores y convocó a sus colegas anarquistas a enseñarles a leer y

escribir. En *A los jóvenes*, escrito en 1899 cuando la juventud de Europa estaba siendo animada a someterse a la autoridad moral y política de sus superiores intelectuales y sociales, se preguntaba:

¿En qué sentido se diferencia el filósofo, que estudia la ciencia para pasar él mismo una vida agradable, del borracho, que sólo busca la gratificación inmediata que le produce la ginebra? No cabe duda de que el filósofo ha elegido su goce con más sensatez, dado que le permite un placer mucho más profundo y duradero que el del borracho. Pero ¡nada más! Tanto el uno como el otro tienen el mismo objetivo egoísta en la cabeza, [a saber] la gratificación personal.³⁰

La madurez del científico anarquista

En la década de 1870, Kropotkin se identificaba claramente con quienes querían convertirse en portavoces de los pobres rurales que, tras la abolición de la servidumbre en 1862, estaban siendo obligados a instalarse en las ciudades o se veían condenados a vidas de pobreza y exclusión social en el relativo aislamiento del campo. Sin embargo, más que dar la espalda a las ciencias para convertirse en un activista anarquista, iba a pasar el resto de su vida dotando de una base científica al anarquismo y presentando su propia crítica anarquista a las hegemónicas explicaciones darwinistas del progreso social y del desarrollo de la autoridad del Estado. En ese empeño, demostró que el conocimiento científico había sido un constructo social y siempre era susceptible de manipulación ideológica. También apuntaba que era perfectamente posible reconstruir el conocimiento y utilizar el razonamiento deductivo de la ciencia para apuntalar la legitimidad política de una sociedad sin Estado. Pero su versión del anarquismo científico provocó las críticas de muchos de sus colegas anarquistas. Emma Goldman no sólo le echó en cara el ya mencionado silencio ensordecedor sobre la cuestión de la liberación de las mujeres y la libertad sexual: también lo acusó de ser demasiado ascético y demasiado «ratón de biblioteca».³¹ Aunque reconocía que los escritos de Kropotkin eran una potente defensa teórica de la sociedad sin Estado, Malatesta creía que tendía a «utilizar la ciencia “para apoyar sus aspiraciones

sociales”». Lo criticaba además por llevar el anarquismo a alturas intelectuales desde las cuales resultaba difícil discernir el menor papel significativo del «acto insurreccional» y de la propaganda anarquista.³²

La conversión formal de Kropotkin al anarquismo se ha remontado a sus encuentros con el joven maestro anarquista James Guillaume y los relojeros de mentalidad abierta de las aldeas del Jura a principios de la década de 1870. Su renuncia al servicio al Estado en esta fase coincidió prácticamente con la muerte de su padre, que le dio más libertad para seguir los dictados de su naciente conciencia revolucionaria. A principios de esa década había entrado en contacto con la Asociación Internacional de Trabajadores. Ya estaba en vías de convertirse en uno de los filósofos más persuasivos del anarquismo cuando éste era la fuerza dominante en la izquierda europea tímidamente internacionalista. En Zúrich se relacionó con radicales de clase obrera, tomó parte en acaloradas discusiones sobre la guerra franco-prusiana y leyó «febrilmente durante noches enteras» sobre el anarquismo social y la lucha de clases en otros países europeos. Describiendo el despertar político que siguió a esas experiencias, escribió: «Cuanto más leía, más comprendía que se abría ante mí un nuevo mundo, desconocido para mí, y totalmente ignoto para los creadores instruidos de las teorías sociológicas, un mundo que sólo podía conocer viviendo en la Asociación de Trabajadores y conociendo a los obreros en su vida cotidiana».³³ Cuando se trasladó a Ginebra asistió con regularidad a las reuniones de la radical Federación del Jura, donde encontró a muchos excomuneros de la Comuna de París. Al escribir años más tarde sobre las reuniones a las que asistió en Salones Masónicos de la ciudad, recordaba que él

prefería de largo estar en el entorno de los propios trabajadores. Con un vaso de vino amargo, me sentaba hasta bien entrada la noche en una mesa del salón, entre ellos, y pronto entablé amistad con algunos, sobre todo con un albañil que había huido de Francia después de la Comuna. [...] Ahora podía observar la vida del movimiento [la Internacional] desde dentro y comprender mejor cómo lo veían los propios trabajadores.³⁴

Incluso antes de eso, sobre todo durante el periodo que pasó en Siberia y Finlandia, se había convencido de que su vida estaba fuera del *establishment* militar y fuera de la academia. Siberia, escribió, le había puesto

en contacto con hombres de todas las clases; los mejores y los peores; los peores: aquellos que estaban en la cima de la sociedad y los que vegetaban en su fondo —los vagabundos y los denominados criminales incorregibles—. Tuve oportunidades de sobra para observar los hábitos y costumbres de los campesinos en su vida cotidiana y todavía más oportunidades para apreciar lo poco que podía darles la administración del Estado, incluso cuando la movieran las mejores intenciones.³⁵

Tras haber observado las condiciones de vida en las prisiones y las colonias penitenciarias de Siberia, le horrorizaba la indiferencia del gobierno autocrático centralizado y sus sucursales provinciales en lugares como Siberia. Se desencantó todavía más cuando se dio cuenta de que la indiferencia política en San Petersburgo y la corrupción política en Siberia se habían confabulado para frustrar los esfuerzos locales de mejorar las vidas de los convictos y la población indígena de campesinos pobres. También en ese periodo acabó detestando la brutalidad, la corrupción y la incompetencia de los funcionarios del Estado, mientras valoraba el buen sentido natural, la iniciativa y la capacidad para la cooperación espontánea de los habitantes «sin civilizar» de esa remota avanzada de la Rusia imperial. En Siberia, Kropotkin reconoció que las estructuras administrativas tendían a paralizar las «excelentes intenciones» de incluso los más benévolo administradores, del mismo modo que podían acabar con las iniciativas locales y frustrar los esfuerzos de base para mejorar la vida económica y social. Dado que en última instancia se identificaban con un sistema administrativo central y piramidal que «emanaba de la remota capital», los administradores tendían a examinar todo desde el punto de vista de funcionarios y oficiales de un Estado centralizado.³⁶ Tras sus reuniones con miembros de la Asociación Internacional de Trabajadores, Kropotkin se fue convenciendo de que los grupos organizados de artesanos independientes, artesanos especializados, campesinos, maestros pobres y la clase obrera urbana poseían la conciencia

política y el poder que esperaba instilar entre los campesinos y trabajadores de su propio país. Refiriéndose específicamente a los relojeros que conoció en los montes del Jura, escribió:

La misma organización del oficio de relojero, que permite a los hombres conocerse a fondo entre ellos y trabajar en sus propias casas, donde pueden hablar con libertad, explica que el nivel de desarrollo intelectual de esta gente sea más elevado que el de los trabajadores que se pasan la vida, desde la primera infancia, en fábricas. Hay mayor independencia y originalidad entre los pequeños oficios artesanos. [...] La claridad de ideas, la sensatez de juicio, la capacidad para desenmarañar complejas cuestiones sociales que descubrí entre esos trabajadores [...] me impresionó profundamente. [...] Pero las relaciones igualitarias que encontré [...] apelaron todavía más a mis sentimientos.³⁷

Las relaciones igualitarias que observó entre esos trabajadores, en especial su «independencia de pensamiento y expresión», «apelaron todavía más» a su naciente pensamiento anarquista. Recordando ese periodo, años más tarde, describió cómo «cuando me alejé de los montes, tras pasar una semana con los relojeros, mis opiniones sobre el socialismo se habían asentado: yo era un anarquista».³⁸

Tras rechazar un puesto académico que le había ofrecido la Sociedad Geográfica Rusa, Kropotkin volvió a San Petersburgo, donde se implicó en la lucha revolucionaria para abolir el régimen autocrático de la Rusia zarista. Reconociendo «el inmenso poder» del conocimiento científico, empezó a levantar el edificio intelectual del anarquismo científico. Lejos de abandonar la investigación científica para seguir una peligrosa e incierta carrera como activista anarquista, continuó recurriendo a sus experiencias siberianas para desarrollar una alternativa radical al darwinismo social y los paradigmas positivista y estatista que entonces dominaban las ciencias sociales y ambientales en muchos centros de enseñanza de Europa y América del Norte. En concreto, arremetió contra el retrato de «una naturaleza ensangrentada de garras y colmillos» de Thomas H. Huxley, considerándola una caricatura del mundo natural que se utilizaba para dar una justificación pseudocientífica a la lucha competitiva y el gobierno autoritario.³⁹ Huxley había sido el profesor de historia natural de la Royal School of Mines de Londres desde 1854. Iba a convertirse en el principal divulgador del darwinismo en Gran Bretaña desde

la década de 1870 hasta su muerte en 1895. Era especialmente respetado en la comunidad científica por haber fundido la teoría de la evolución darwinista con la antropología, proporcionando una perspectiva marcadamente determinista y racista sobre «el lugar del hombre en la naturaleza». Ése era el título de una de sus más famosas obras, publicada en 1863, el año después de que el joven Kropotkin se licenciara del Cuerpo de Pajes. Huxley expuso su visión darwinista social con especial acierto en su artículo «*The Struggle for Existence and Its Bearing on Human Society*» [«La lucha por la existencia y su influencia en la sociedad humana»], publicado en 1888. Éste impulsó a Kropotkin a escribir una respuesta y, en 1890, empezó a publicar una serie de minuciosos textos en *The Nineteenth Century* sobre el apoyo mutuo entre los animales, entre los «salvajes», entre los «bárbaros» y entre los habitantes de la ciudad medieval. Estos acabarían siendo la base de su obra más eficaz y reconocida: *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*, que fue finalmente publicado como libro en 1902. Se había topado por primera vez con el concepto «apoyo mutuo» en un artículo del zoólogo ruso K. Kessler que había publicado la Sociedad Naturalista de San Petersburgo en 1880. Kessler había sido decano de la Universidad de San Petersburgo y desarrolló sus ideas sobre el apoyo mutuo en una conferencia que impartió en enero de aquel año, pocos meses antes de morir. «Como viejo zoólogo», se quejaba de «sobervalorar la importancia» de la expresión «lucha por la existencia».⁴⁰ De manera que fue Kessler, no Kropotkin, el primero que señaló que los individuos de una especie, cuanto más «se mantengan juntos, cuanto más se apoyen mutuamente entre ellos [...] mayores serán las posibilidades de la especie de sobrevivir [y] seguir avanzando». «Todas las clases de animales, sobre todo la más elevada», argumentaba Kessler, «practican el apoyo mutuo». En términos que más adelante adoptaría Kropotkin para subrayar la importancia del apoyo mutuo como un factor en la supervivencia de las especies, Kessler proseguía afirmando:

Obviamente, no niego la lucha por la existencia, pero mantengo que el desarrollo progresivo del reino animal, y específicamente de la humanidad, se ve mucho más favorecido por el apoyo mutuo que por la lucha mutua. [...] Todos los seres orgánicos tienen dos necesidades esenciales: la de la nutrición y la de propagar la especie. La primera los lleva a la lucha y el exterminio mutuo, mientras que las necesidades de

mantener la especie los impulsa a acercarse y apoyarse. Pero tiendo a pensar que, en la evolución del mundo orgánico —en la modificación progresiva de los seres orgánicos—, el apoyo entre los individuos desempeña un papel mucho más importante que el de la lucha entre ellos.⁴¹

Afirmaciones como ésta demuestran que el darwinismo social nunca se desarrolló con tanta fuerza en la Rusia zarista como en las sociedades con Estado de Europa y América del Norte. Kropotkin adoptaría el «principio del apoyo mutuo» como dogma fundacional del anarquismo europeo y como principio central de su anarquismo científico.

La base biológica de la moral social

En *El apoyo mutuo*, Kropotkin desarrolló su tesis de que la «facultad intelectual» en animales y humanos era «eminentemente social» y que estimulaba las habilidades comunicativas y el comportamiento imitativo que permitían a las especies aprender de la experiencia. Como hemos visto, sostenía que el apoyo mutuo y la libre cooperación entre humanos alcanzó su apogeo en la rica vida comunal de las ciudades medievales europeas. Pese a las tentativas de las instituciones coercitivas del Estado de eliminar la cooperación y sustituir las organizaciones voluntarias por organismos dirigidos por éste, la tendencia al apoyo mutuo en la sociedad pervivió hasta finales del siglo XIX en incontables intersticios de la sociedad europea y colonial. La investigación histórica había mostrado que ni siquiera el Estado más coercitivo y bien organizado había conseguido eliminar la tendencia al apoyo mutuo y la sociabilidad humana. Una vez subrayada su centralidad en el proceso evolutivo, Kropotkin pasaba a demostrar que la propensión humana al mutualismo y la cooperación constituían, además, el cimiento de toda ética social.

Una y otra vez reiteraba la importancia de la «cooperación íntima entre los miembros de cada nivel de seres vivos como un factor fundamental para su supervivencia». Así, sugería que un sentido moral innato se manifestaba en las necesidades naturales de todos los animales, incluidos los humanos, al luchar juntos para sobrevivir y evolucionar. En su rechazo de los códigos

morales autoritarios de la Iglesia, el Estado y el *establishment* intelectual, argumentaba que sus dogmáticas apelaciones a la verdad nunca deberían reemplazar el sentido de la justicia intrínseco que impregnaba a las comunidades rurales y urbanas que practicaban el apoyo mutuo en Europa y en las sociedades precapitalistas del resto del mundo. El altruismo, sostenía, estaba arraigado en este sentido moral innato de la humanidad, que también sería la base de la moral anarquista. Dado que él consideraba que el sentido moral que sustentaba el comportamiento social era, en último término, instintivo, las leyes artificiales de las regulaciones del gobierno no debían ponerle trabas. Las leyes, argumentaba, pervertían el sentido moral natural del hombre y obstaculizaban el progreso social. Las leyes también distaban de estar a la altura del sentido innato de justicia, que, pese a los estragos del capitalismo y la atomización de la sociedad que implicaba, todavía podía encontrarse en comunidades rurales y barrios obreros de toda Europa y América del Norte. Así, afirmaba:

Los millones de leyes que existen para la regulación de la humanidad parecen, tras estudiarlas, dividirse en tres categorías principales: la protección de la propiedad, la protección de las personas y la protección del gobierno. [...] La mitad de nuestras leyes —el código civil de cada país— no sirve a otro propósito que el de mantener esta apropiación (de la propiedad), este monopolio para el beneficio de ciertos individuos contra el conjunto de la humanidad. [...] Y una gran mayoría de nuestra legislación penal tiene el mismo objetivo a la vista, pues su fin es mantener al trabajador en una posición subordinada frente a su patrón, y así dar un marco de seguridad a su explotación.⁴²

En sus abundantes textos sobre temas como el papel del apoyo mutuo en la supervivencia de las sociedades, la naturaleza de la ética anticapitalista y antiestatista, la economía política de la sociedad anarquista y la necesidad de la espontaneidad en el proceso revolucionario, Kropotkin se distanció de los principales partidos marxistas y otros grupos revolucionarios de su tiempo. Éstos, argumentaba, eran inherentemente elitistas y dictatoriales, y pretendían sustituir una forma de control estatal con otra que suponía todavía mayores peligros para la autonomía y la iniciativa local. Insistía en que los seres humanos dan lo mejor de sí cuando están en condiciones de «aplicar sus diversas capacidades a varias actividades».⁴³ En un texto clarividente en el

que predecía la amenaza a las libertades individuales que planteaban el fascismo y el bolchevismo, afirmaba que en una sociedad organizada según principios anarquistas:

el hombre no estaría limitado en el libre ejercicio de sus facultades en el trabajo productivo por un monopolio capitalista sostenido por el Estado; tampoco estaría limitado el ejercicio de su voluntad por el miedo a un castigo, o por la obediencia hacia individuos o entidades metafísicas, que conducen tanto al decaimiento de la iniciativa como a la servidumbre intelectual. Sus actos serían guiados por su propio entendimiento, que necesariamente sería un reflejo de una acción y reacción libres entre su propio yo y las concepciones éticas de su entorno. El hombre estaría así en condiciones de conseguir el pleno desarrollo de sus facultades intelectuales, artísticas y morales, sin verse obstaculizado por el trabajo excesivo para los monopolios, o por el servilismo y la inercia mental de las mayorías. Así podría alcanzar la plena *individualización*, algo que no es posible ni bajo el sistema actual de *individualismo* ni bajo cualquier sistema de socialismo de Estado en el denominado *Volskstaat* (Estado popular).⁴⁴

Así, Kropotkin, el científico, insistía en que la sociedad sin Estado no era tanto una aspiración utópica cuanto un «imperativo» evolutivo, y una «realidad histórica inmanente». Desde esa perspectiva, el anarquismo era la «fuerza creativa de las masas» que habían concebido instituciones de derecho consuetudinario para defenderse contra una minoría autoritaria. Nació entre el pueblo y preservaría su moral y su potencial creativo en tanto siguiera siendo un movimiento popular. Desde su punto de vista, el anarquismo se resistía a verse entorpecido por «la metafísica de Hegel, Schelling y Kant, o las exposiciones del derecho romano o el canónico, [la autoridad moral] de profesores instruidos en el derecho de Estado, o la economía política de los metafísicos». En cuanto fuerza constructiva del pueblo, intentaba proteger y ampliar las instituciones de apoyo mutuo que eran indispensables para el desarrollo libre de la sociedad, en oposición a «aquellos que depositan su esperanza en leyes dictadas por las minorías gobernantes». Los anarquistas, añadía:

conciben una sociedad en la que todas las relaciones mutuas de sus miembros están reguladas, no por leyes, no por autoridades, sean electas o impuestas, sino por el acuerdo mutuo entre los miembros de esta sociedad y por el conjunto de usos y

costumbres sociales, no petrificados por la ley, la rutina o la imposición desde arriba, sino en desarrollo y reajuste continuos, según los requisitos siempre crecientes de una vida libre, estimulada por el progreso de la ciencia, la invención y el crecimiento constante de ideales más elevados.⁴⁵

También creía que el anarquismo podía revolucionar las actitudes hacia la moralidad pública y el comportamiento social y así socavar el papel de la Iglesia y el Estado como árbitros principales de la conducta. El código moral del anarquismo científico se arraigaba en la sociabilidad de la sociedad humana, no en un corpus de creencias sobrenaturales ni en doctrinas metafísicas. Con su característica tendencia a confiar en la propensión natural del hombre a la responsabilidad social, Kropotkin sugería además que la sociedad, a diferencia del gobierno, era un fenómeno natural. Si las restricciones artificiales impuestas a la sociedad por las leyes y normas del Estado se eliminaran, los hombres y mujeres se comportarían con responsabilidad. En su argumentación pasaba por alto el hecho de que los individuos se ven a menudo condicionados para depender del Estado y pueden mostrarse reacios a asumir la responsabilidad de sus propios actos cuando el Estado se ha desmantelado. Así, reconocía que una minoría de individuos «asociales» podría rechazar los efectos beneficiosos del trabajo y afirmaba que la sociedad tenía el derecho a utilizar la condena moral y la opinión pública para obligarlos a aceptar sus responsabilidades sociales. De este manera, Kropotkin, como Godwin, no era inmune a las tentaciones de la aplicación de la justicia. Afirmaba que la solidaridad y el trabajo comunal «fortalecían a la especie para su pervivencia frente a las fuerzas adversas de la naturaleza». Su puritanismo innato, que tenía raíces seculares más que religiosas, lo convertía en un convencido defensor de las cualidades benéficas del «trabajo atractivo», que él, como William Morris, consideraba esencial para el éxito de una sociedad anarquista. Así queda claro en el siguiente texto en el que aborda la difícil situación de un «inútil» imaginario en cualquier futura sociedad anarquista:

Si eres completamente incapaz de producir nada útil, o te niegas a hacerlo, entonces vive como un hombre aislado o como un inválido. Si somos lo bastante ricos para darte lo necesario para vivir, con gusto te lo daremos. [...] Eres un hombre y tienes derecho a vivir. Pero, dado que quieres hacerlo en unas condiciones especiales, y no

como los demás, es muy probable que se resientan tus relaciones cotidianas con los demás ciudadanos. Se te mirará como a un espectro de la sociedad burguesa, a no ser que tus amigos, tomándote por un genio, te liberen amablemente de todas las obligaciones morales encargándose de hacer por ti todo el trabajo necesario.⁴⁶

En sintonía con esta visión holística de la naturaleza, Kropotkin también demostraba que el mundo orgánico de las plantas y los animales y el universo físico «inorgánico» estaban sometidos a los mismos principios organizativos. Por esa razón experimentaban aproximadamente ciclos idénticos de crecimiento y decadencia. El mundo entero era susceptible de «vibraciones» revolucionarias que a su vez daban lugar a una evolución progresiva —y, en los momentos propicios, revolucionaria— en el cambio social. Los principios evolutivos de crecimiento y decadencia que eran tan fácilmente discernibles en la naturaleza lo eran por igual en la historia humana. Dondequiera que uno mirara, el universo se hallaba en un estado perpetuo de flujo. Lejos de ser la tendencia natural hacia la que gravitaban todos los fenómenos, la armonía en la naturaleza y en la sociedad humana «no era más que el equilibrio establecido en un momento del tiempo por la disposición accidental de fuerzas».⁴⁷ Así, un equilibrio en cambio constante es preferible a una vida social regulada por las leyes fijas de la Iglesia, el Estado y el *establishment* académico. Con todo en un constante estado de cambio, se seguía que había poca necesidad de jerarquías sociales estáticas para mantener la disciplina y el control del proceso evolutivo tanto en la sociedad humana como en el reino animal. Tras subrayar el carácter dinámico de la armonía en la sociedad «sin gobierno», Kropotkin pasaba a afirmar:

Anarquismo es el nombre dado a un principio o teoría de la vida y la conducta con el que se concibe a la sociedad sin gobierno; la armonía es la sociedad así conseguida, no mediante la sumisión a la autoridad sino por acuerdos libres a los que llegan los diversos grupos, territoriales y profesionales, libremente constituidos para la producción y el consumo, así como para la satisfacción de la variedad infinita de necesidades y aspiraciones de un ser civilizado.⁴⁸

A pesar del incremento y la progresiva centralización de la autoridad del Estado nación y del *ethos* competitivo del capitalismo moderno desde el siglo XVI, Kropotkin mostraba que la tendencia al apoyo mutuo había reaparecido

continuamente y se había reafirmado una y otra vez en la sociedad. Incluso en la segunda mitad del siglo XIX, todavía se manifestaba en la «infinidad de asociaciones que [...] abarcaban todas las facetas de la vida [y] se habían adueñado de cuanto es necesario para la vida del hombre».⁴⁹ En su crítica a los darwinistas sociales, Kropotkin mantenía que la teoría de la evolución no respaldaba la suposición de que la lucha competitiva y el Estado autoritario fueran inevitables en ningún sentido ni, menos aún, rasgos esenciales o permanentes de la sociedad humana. Por el contrario, la longeva pervivencia del apoyo mutuo y de la cooperación social señalaban más bien en dirección a una sociedad sin Estado que comprendería miríadas de «microsociedades» autónomas situadas en el interior de estructuras federales que se beneficiarían mutuamente. El progreso social se basaba en la resolución del conflicto y en el triunfo de la cooperación más que en la lucha de clases o en la permanente síntesis dialéctica de fuerzas sociales opuestas. En cuanto estrategia necesaria para la *preservación del bienestar* y el *desarrollo* progresivo de cada especie, el instinto del apoyo mutuo era lo que Darwin describía como «un *instinto permanente*».⁵⁰ Como tal, estaba «*siempre presente y activo* en todos los animales sociales, y especialmente en el hombre». Dado que emergió ya en «el principio mismo de la evolución del mundo animal», estaba «muy asentado en los animales, simples y complejos», y era más poderoso incluso que el instinto del amor maternal, ya que «está presente en animales como los moluscos, algunos insectos y la mayoría de los peces, que apenas poseen instinto maternal». Por eso Darwin consideraba acertadamente que el instinto de la «simpatía mutua» estaba «*más permanentemente activo* en los animales sociales que incluso el instinto puramente egoísta de supervivencia personal». Eso le llevaba a defender que el estudio de la sociedad humana revelaba «leyes de la ciencia moral» y que éstas se basaban en los «hábitos y necesidades sociales de la humanidad». Los códigos éticos y la moral social, sugería, derivaban de necesidades biológicas cotidianas de los individuos socializados en comunidades, mientras que los instintos sociales eran tan innatos en los humanos como en todos los demás animales sociales. Los humanos, sostenía, estaban integrados en la naturaleza, del mismo modo que los individuos también son miembros de la sociedad. «El hombre no crea la sociedad, ésta ha existido antes que él»; esta afirmación se convirtió en un

principio axiomático para el anarquismo científico. En la sociedad humana, como en el mundo animal, la «ley del apoyo mutuo» era «la ley del progreso». Al contrario que los darwinistas sociales, Kropotkin no estaba de acuerdo con la opinión de que el hombre era «socialmente agresivo»: «El hombre siempre ha preferido la paz y la tranquilidad. Pendenciero más que feroz, prefiere su ganado, tierra y su cabaña a hacer de soldado». Además, la noción del bien y el mal, «no tiene nada que ver con la religión o la conciencia mística. Es una necesidad natural de las especies animales. Y cuando los fundadores de religiones, los filósofos y los moralistas nos hablan de entidades divinas y metafísicas, no hacen más que dar nueva forma a lo que cada hormiga, cada gorrión practican ya en su pequeña sociedad».⁵¹

Así vista, la naturaleza dictaba que los humanos eran seres esencialmente morales cuya sociabilidad propiciaba su sentido de la justicia colectivo. Al final, sus actos justos se transformaban en hábitos sociales integrados en la praxis cotidiana de aprender a vivir, estudiar, trabajar y socializar juntos. Los humanos, sostenía, tenían su propia concepción del «bien» y el «mal», y confiaban en el «triunfo gradual del principio del bien». Estas nociones estaban tan profundamente integradas en la naturaleza humana que podían convertirse en una base fiable para una nueva moral secular. Así, Kropotkin afirmaba que el mundo moderno necesitaba «una ciencia moral realista» y libre de supersticiones, dogmatismos religiosos y mitologías metafísicas. Esta nueva moral, añadía, también debía incluir los «sentimientos más elevados» y las «esperanzas más luminosas» que habían inspirado a los que depositaban su confianza en los logros de la ciencia moderna. Una ciencia moral así, añadía, es «lo que pide insistentemente la humanidad», y era a todas luces alcanzable en el entorno científico de la Europa de finales del siglo XIX. Por primera vez en la historia, la humanidad había llegado a «un punto en el que los medios para satisfacer sus necesidades superan a las necesidades mismas». La ciencia moderna, argumentaba, había alcanzado un «doble objetivo»:

Por un lado le ha dado al hombre una muy valiosa lección de humildad. Le ha enseñado a considerarse una diminuta partícula casi infinitesimal del universo. Lo ha sacado de su pequeño y egoísta aislamiento y ha disipado la presunción con la que él se consideraba el centro del universo y objeto de las especiales atenciones del Creador.

Le ha enseñado que, sin el todo, el «ego» no es nada, que nuestro «yo» no puede ser ni siquiera una autodefinición sin el «tú». Pero, al mismo tiempo, la ciencia le ha enseñado lo poderosa que es la humanidad en su avance progresivo si utiliza con habilidad las energías ilimitadas de la naturaleza.⁵²

Aunque reconocía la necesidad de un acercamiento escéptico a la autoridad ética de las ciencias, Kropotkin estaba convencido de que la teoría de la evolución contenía los elementos de un sistema de ética. Así, admitía que un exceso de voluntad y sed de acción sería moralmente deficiente si iba acompañado de una pobreza de sentimiento y de un intelecto incapaz de creación. De manera similar, la «fertilidad mental» desprovista de una «sensibilidad bien desarrollada» rendiría «frutos tan estériles como pedantes literarios y científicos que sólo entorpecen el avance del conocimiento». Sin embargo, debidamente formulada, la nueva ética presentada por el anarquismo científico respondía a las necesidades de los tiempos que corrían. La mayor felicidad del mayor número de personas, insistía Kropotkin, era ahora posible y ya no sólo una mera utopía. Además, la prosperidad y la felicidad de ningún Estado nación o clase social podrían basarse jamás, ni siquiera temporalmente, en el envilecimiento de otras clases, naciones o razas. Para Kropotkin, por tanto, el problema al que se enfrentaban quienes querían desarrollar un código ético apropiado para la nueva era científica era asegurar que la *moral* se arraigaba en las realidades internacionales del mundo de su tiempo. Los conceptos morales, argumentaba, nunca deben ser «trascendentales», como deseaban los idealistas, sino «reales». En otras palabras, la satisfacción moral debía encontrarse en esta vida y no en «alguna forma de condición extravital». Aunque los valores morales y los códigos éticos pudieran estar en un movimiento permanente, siempre tenían que estar integrados en el mutualismo y la sociabilidad humana, y no basarse en las restricciones coercitivas tanto de la Iglesia como del Estado. De esto se seguía que los seres humanos no sólo eran morales de forma natural, sino también poseedores de una moral progresiva. Además, su moral y su sentido de la justicia innatos se irían refinando, generalizándose, con el desarrollo y evolución de la propia civilización. Kropotkin creía que la capacidad humana

para comprender y sentir empatía con los sufrimientos ajenos aumentaba cuando más intensos y delicados se hicieran nuestros sentidos morales. De ahí que dijera:

Cuanto más poderosa es tu imaginación, mejor puedes representarte lo que siente cualquier ser cuando se le hace sufrir. [...] Cuanto más te pongas en el lugar de otra persona, más sientes el dolor que se le inflige [...] y más te sientes compelido a actuar para impedir el dolor, el insulto o la injusticia.⁵³

Él creía que la irreductible resistencia histórica de las tendencias humanas del mutualismo y la sociabilidad las habían convertido en los rasgos más perdurables del proceso evolutivo en la sociedad humana y en la naturaleza orgánica en general. También afirmaba que el limitado éxito de los sistemas éticos desde la Ilustración indicaban que los seres humanos nunca se daban por contentos con una mera *explicación de los orígenes del instinto moral* naturalista. Exigían una *justificación* de por qué debían aceptar cualquier explicación particular de los orígenes y la dirección futura de los códigos morales. Por eso, no bastaba simplemente con trazar el origen de los sentimientos morales o señalar las causas que han contribuido al crecimiento y afinamiento del sentido moral. La gente necesitaba tener un criterio para juzgar el instinto moral, saber adónde le conduciría. Y, más importante, necesitaba que le aseguraran que su código moral no «tendría como consecuencia el debilitamiento de la especie y su decadencia definitiva». De este modo, Kropotkin mantenía que el propósito de la ética «no es aconsejar a los hombres por separado, [sino] colocar ante ellos, como un todo, un propósito más elevado, un ideal que, mejor que cualquier consejo, los haría actuar instintivamente en la dirección apropiada». Del mismo modo que la «instrucción intelectual» acostumbraba a la gente a realizar «un número enorme de operaciones mentales casi inconscientemente», el objetivo de la ética era «crear una atmósfera en la sociedad que generaría en gran número, exclusivamente por el impulso, aquellos actos que mejor lleven al bienestar de todos y a la felicidad más plena de cada ser». Ése, sostenía, era «el objetivo final de la moral» y para alcanzarlo la gente debe liberar su formación moral de cuantas contradicciones pueda contener. Las lecturas de Kropotkin sobre historia natural y humana indicaban «la presencia

permanente de una *tendencia doble*», que apunta, en una dirección, hacia el mayor desarrollo de la *vida social*, y, en la otra, hacia un aumento consiguiente en la intensidad total de la vida. Eso resultaba en un aumento de la felicidad para los *individuos*, mientras, simultáneamente, contribuía al desarrollo moral, intelectual y físico de la sociedad en su conjunto.⁵⁴ Fomentar el desarrollo de estas tendencias sociales naturales es la misión práctica de todos los anarquistas. Dado que el sentido moral está tan estrechamente vinculado a la tendencia al apoyo mutuo y la sociabilidad, la sociedad no puede evolucionar, o ni siquiera sobrevivir, sin él.

El anarquismo y el radicalismo antifundacionalista

Para Kropotkin, el apoyo mutuo, la justicia y la moral no eran simplemente conceptos metafísicos abstractos. Eran «pasos consecutivos de una serie ascendente, que nos ha revelado el estudio del mundo animal y del hombre». Constituían una *necesidad orgánica*, «que lleva en sí su propia justificación, confirmada por el conjunto de la evolución del reino animal, empezando por sus fases más tempranas [...] y alzándose gradualmente hasta nuestras comunidades humanas civilizadas». Por tanto, la noción del bien y el mal existe en el interior de la humanidad misma, e, independientemente del nivel de desarrollo intelectual que haya alcanzado, o del grado de prejuicios e intereses personales que predominan en la sociedad en su conjunto, los seres humanos siempre han definido el «bien» como aquello que es útil para el individuo y la sociedad, y el «mal» como aquello que «es dañino para ellos». La moral anarquista nos impele a que, conscientemente, «hagamos a los demás lo que nosotros habríamos querido que nos *hicieran* ellos en circunstancias similares». Al concluir que «Todos los actos conscientes y deliberados de los humanos tienen la misma fuente», Kropotkin sugería que:

Aquellos que son llamados virtuosos y aquellos otros a los que se designa como perversos, las grandes devociones y las pequeñas granujadas, los actos que atraen y los que repelen [...] todos se realizan como respuesta a una necesidad de la naturaleza individual. Todos tienen como fin la búsqueda del placer y el deseo de evitar el dolor.⁵⁵

Para pergeñar un código ético independiente de la sanción estatal o de la obligación legal, Kropotkin afirmaba que, en última instancia, el altruismo derivaba de la conciencia de sociabilidad y de la abundancia de la vida en la tierra. La moral anarquista busca el desarrollo libre de todas las facultades del individuo en la plenitud de la existencia social. Lo que admiramos en un verdadero hombre moral es «su energía, la exuberancia de vida que le impele a dar su inteligencia, sus sentimientos, sus actos, sin pedir nada a cambio». Por tanto, la fuerza del anarquismo reside en su gran consideración del valor de las facultades y pasiones humanas, y en el hecho de que no descarta a ninguna de ellas. Así, argumentaba: «El sentimiento de solidaridad es el rasgo principal de todos los animales que viven en sociedad. [...] En todas las sociedades animales, la solidaridad es una ley natural de mucha mayor importancia que la lucha por la existencia, cuyas virtudes tanto cantan las clases gobernantes en cada ocasión que pueda servirles mejor para atrofiarnos».⁵⁶ Para los anarquistas sociales en especial esto llevaba a un «desbordamiento» de sentimientos de camaradería hacia los demás que iban acompañados de una intensificación de la energía intelectual y emocional. Buscar el placer y evitar el dolor era, tanto para Kropotkin como para todos los seguidores de Bentham, la «línea básica de acción» en la sociedad humana y en el mundo natural. Si los humanos interrumpieran alguna vez su búsqueda de lo que es placentero para el individuo y la comunidad, la sociedad se desintegraría en un estado de anarquía en el sentido peyorativo. En esas condiciones, la vida social se tornaría imposible y la muerte se abatiría sobre todas las formas de vida orgánica. Al proclamarse anarquistas, los seguidores de Kropotkin también rechazaban «cualquier forma de tratar a los demás como no nos gustaría que ellos nos trataran». También declaraban que «ya no tolerarían la desigualdad que permite que algunos entre nosotros recurran a su fuerza, su astucia o sus capacidades en nuestra contra, de forma exasperante». Así vista, la igualdad en todas las cosas era «el sinónimo de justicia» que acababa definiendo cada acto del anarquista. Asimismo, para Kropotkin, las buenas acciones y los ideales elevados incitaban a los humanos a lograr objetivos aún mayores. Así, sostenía, una vez el ser humano

vislumbra lo maravillosa que podría ser la vida si existieran mejores relaciones entre los hombres, siente en su interior la fuerza para establecer esas mejores relaciones con aquellos que encuentre en su camino. Concibe lo que se denomina un ideal. [...] La vida es vigorosa, fértil, rica en sensaciones sólo con la condición de responder a ese sentimiento del ideal. Si te resistes a ese sentimiento, sentirás que tu vida se pliega sobre sí misma. Ya no es armónica, pierde su vigor. Sé infiel con frecuencia a tu ideal y acabarás paralizando tu voluntad, tu energía activa. Al poco, no podrás recuperar el vigor, la espontaneidad de la toma de decisiones que antes tenías. Acabas siendo un hombre roto.⁵⁷

Si Kropotkin consideraba el apoyo mutuo como un factor fundamental de la evolución, Huxley sostenía que la vida del hombre «primitivo» era un «ininterrumpido combate de lucha», y que la lucha era un rasgo eterno de la sociedad primitiva. Para Huxley, esta lucha no era solamente una condición del progreso, sino también uno de sus rasgos inevitables. Escribiendo en el momento álgido del «reparto de África» entre las potencias europeas, cuando las civilizaciones nativas de América del Norte estaban siendo prácticamente aniquiladas, Huxley contribuyó a dar carta de naturaleza a la guerra colonial reduciéndola a:

el mismo nivel de un espectáculo de gladiadores. Las criaturas son tratadas bastante bien y preparadas para pelear, con lo cual las más fuertes, las más ágiles y las más astutas viven para luchar otro día. El espectador no tiene necesidad de bajar los pulgares, porque no hay piedad. Debe admitir que la habilidad y la formación exhibidas son espléndidas. Pero debe cerrar los ojos si no quiere ver que un sufrimiento más o menos prolongado es el aguamiel tanto del vencido como del vencedor.⁵⁸

Kropotkin criticaba este retrato de la naturaleza como «un campo de batalla ilimitado», sobre todo porque situaba a la lucha y el combate como base de la existencia social y parecía proporcionar legitimidad científica a las afirmaciones nietzscheanas de que la sociedad moderna estaba siendo testigo del fin de la moral y el ascenso de una nueva especie de «superhombres» amorales. En una notable serie de observaciones basada en sus propias investigaciones y las de otros científicos, cuestionó la imagen de la naturaleza de Huxley como un lugar «de garras y colmillos ensangrentados». Centrándose en el mundo natural, sugería que «las especies que viven en

solitario o en pequeñas familias son relativamente pocas, y su cantidad es limitada». ⁵⁹ Se trata de especies que o bien están en decadencia, o bien su existencia solitaria es consecuencia de condiciones artificiales creadas por la destrucción humana del equilibrio de la naturaleza. El apoyo mutuo, argumentaba, era básico para la supervivencia y el desarrollo progresivo de especies con más éxito, entre ellas los humanos, y constituía el factor más importante en su evolución. En un texto paradigmático sobre el papel de la cooperación y el apoyo mutuo en el proceso evolutivo completo, escribió:

La vida en sociedad permite que los animales más débiles, las aves más débiles y los mamíferos más débiles, resistan o se protejan de las aves y los depredadores más fuertes; facilita la longevidad; permite que la especie críe a su prole con el menor gasto de energía y que mantenga su número pese a una tasa de natalidad reducida; posibilita que los animales gregarios emigren en busca de nuevas moradas. Por tanto, aunque reconociendo sin duda que la fuerza, la rapidez, la coloración protectora, la astucia y la resistencia al hambre y al frío, que mencionan Darwin y Wallace, son cualidades que hacen que el individuo o la especie sean los más aptos en ciertas circunstancias, nosotros creemos que, en toda circunstancia, la sociabilidad es la mayor ventaja en la lucha por la vida. Aquellas especies que la abandonan voluntariamente están condenadas a la decadencia, mientras que los animales que saben cómo relacionarse mejor cuentan con mayores oportunidades de supervivencia y de seguir evolucionando, aunque sean inferiores a otros en *todas* las facultades enumeradas por Darwin y Wallace, salvo la intelectual. ⁶⁰

Sus experiencias en Siberia también volvieron a Kropotkin especialmente suspicaz hacia las ideas malthusianas sobre la relación entre los recursos de alimentos y el crecimiento de la población. Fue en Siberia donde adquirió consciencia de la abrumadora importancia en la naturaleza de lo que Darwin describía como «los controles naturales a la multiplicación excesiva». Sugería que la doctrina malthusiana de la sobrepoblación describía las condiciones demográficas en las sociedades capitalistas y sólo cuando el equilibrio entre los recursos y la población en esas sociedades se veía artificialmente alterado. La denominada «sobrepoblación» reflejaba las consecuencias de una división global del trabajo propia del capitalismo industrial. ⁶¹ En Siberia, Kropotkin había adquirido una comprensión científica de la importancia de la lucha y la competencia en el desarrollo

evolutivo de todas las especies, incluida la humana. Pero hasta en el hostil entorno siberiano, descubrió que la competencia nunca alcanzaba la importancia del apoyo mutuo y la cooperación para la supervivencia y evolución de la especie. En lugar de sobrepoblación y lucha, descubrió que «la escasez de vida» era el rasgo más distintivo de aquella inmensa parte del globo que él denominaba Asia Septentrional. Ahí Kropotkin se vio ante el carácter prolífico de la naturaleza, lo que le despertó «serias dudas [...] acerca de la realidad de la temible competencia por la comida y la vida dentro de cada especie que era artículo de fe para la mayoría de los darwinistas». ⁶²

El ataque de Kropotkin contra el darwinismo social sólo se basaba en parte en los atractivos económicos y políticos de las pequeñas comunidades autogobernadas como alternativa a las tendencias competitivas, unificadoras y centralizadoras del Estado y el capitalismo modernos. También se sustentaba en la legitimidad y la conveniencia política del pluralismo cultural. Por eso, él reconocía sin tapujos la potencialidad y la autoridad ética del sindicalismo, de las nuevas formas de organización obrera y de otras expresiones nacionales e internacionales de la solidaridad rural y de la clase trabajadora que por entonces emergían en algunas de las sociedades más avanzadas del mundo occidental. En lugar de rechazar el darwinismo o pasar por alto la defensa de los darwinistas sociales del *ethos* competitivo del capitalismo, sondeó las profundidades de la ciencia natural darwinista para fundir el anarquismo con la teoría de la evolución y así extraer sus implicaciones más críticas y radicales para el avance de la sociedad sin Estado. Animó a los anarquistas a estudiar la antigua tradición del siglo XIX de «asociacionismo» apolítico y a abordar las cuestiones sociales buscando el apoyo de las bases populares para el cambio radical. Así, identificaba una amplia gama de organizaciones de apoyo mutuo ya existentes, incluidos el movimiento cooperativista, las logias masónicas, las mutualidades de construcción y de crédito, las sociedades agrícolas, las organizaciones de apoyo mutuo rurales, las fraternidades obreras, las organizaciones de caridad y los gremios de artesanos, todos los cuales se constituirían en pilares de la sociedad sin Estado. En lugar de manipular o cooptar a sus líderes para aumentar el poder político de los anarquistas, Kropotkin insistía en que el asociacionismo y la preservación del mutualismo eran fines en sí mismos más

que medios para un fin estatista. Aunque reconocía el potencial del sindicalismo para convertirse en una poderosa expresión moderna del asociacionismo, creía que los sindicatos deberían funcionar como auténticas comunidades. Así pedía que los sindicatos obreros, que ya tenían fuertes vínculos con las comunidades locales y las regiones agrícolas cercanas, se ocuparan del bienestar social y de las necesidades educativas y culturales de esas comunidades, en lugar de limitarse a servir de base para partidos políticos nacionales. Apoyar estas prácticas solidarias locales frente a las organizaciones nacionales y al *Estado nacionalista* distinguiría a los anarquistas de base de la izquierda reformista en lugares tan alejados como Barcelona y el noroeste de Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del XX.

Tampoco fue el menor de los logros de Kropotkin el hecho de mantener viva la posibilidad de una sociedad sin Estado en una era triunfante de la construcción nacional patriótera. Como expresión históricamente fundada del empirismo radical, su concepción de la sociedad anarquista se basaba tanto en ejemplos históricos de apoyo mutuo y cooperación como en las tendencias inmanentes en las sociedades del siglo XIX que continuaban señalando en la dirección de ese apoyo mutuo, la cooperación y la colaboración. De ese modo, contrarrestaba el utopismo del anarquismo filosófico, el egoísmo del anarquismo individualista y el pesimismo del realismo burgués. Como vehículo para el pensamiento y la acción «antifundamentalistas» modernos reconocía la brecha que separaba a los anarquistas sociales o «prácticos» del anarquismo «individualista». Por eso distinguía entre el anarquismo «individualista» y «filosófico» de escritores existencialistas como Max Stirner (1806-1856) y los «anarquistas prácticos» para quienes el anarquismo era un medio político para un fin que en principio debía permanecer indefinido y sin rutas marcadas. El dilema al que se enfrentaban Kropotkin y todos los rebeldes era cómo imaginar una alternativa al Estado y al capitalismo moderno «sin acabar atrapado en un constructo prescriptivo» que pondría nuevas restricciones a las libertades sociales y económicas.⁶³ Es evidente que era agudamente consciente de los numerosos «ejemplos históricos desconcertantes» que ilustraban la facilidad con la que los ideales políticos podían acabar canonizados. Por eso, al reconocer que las protestas

radicales también podían anquilosarse y convertirse en «distopías represivas», se oponía a cuanto contribuyera a la institucionalización de la autoridad. Aunque nunca dejaba de tener presente su utopía anarquista cuando proponía cambios prácticos al orden social existente, insistía en que la alternativa anarquista al Estado moderno no era una imposibilidad utópica sino que estaba siempre «en cierto sentido, inmanente en el presente».⁶⁴ Así, su anarquismo científico se oponía desde sus principios a las tendencias unificadoras del capitalismo moderno que categorizaba a la gente como trabajadores o empleados, clasificaba a las sociedades en jerarquías raciales basándose en presuntas diferencias de inteligencia y potencial de desarrollo, y las distribuía en distintos agrupamientos nacionales y étnicos. En un intento de sortear el rígido absolutismo de esta estrecha perspectiva sobre la capacidad de los pueblos para participar en el cambio histórico y lograr el progreso social, Kropotkin concebía lo social como «pluralista». Partiendo de la teoría de la mutación de Darwin y de la noción de reciprocidad social de Proudhon, sugería que las sociedades no eran entidades sociales «cerradas» que los anarquistas pudieran dar por sentadas. Tampoco eran «tipologías» sociales ideales para las que pudieran trazar planes. Para Kropotkin, el darwinismo tenía repercusiones filosóficas y políticas mucho más amplias que las que reconocían quienes lo reducían a un conjunto de principios científicos inamovibles que demostraban, y justificaban, la competencia y la selección natural como únicas bases para el progreso en el mundo natural y en la sociedad humana. Como él mismo mostraba, tenía otras implicaciones políticas y filosóficas de mayor calado que apuntaban al papel del apoyo mutuo y de sucesos aparentemente accidentales para producir el cambio social radical. Frente al énfasis excesivo de los darwinistas sociales en la competencia y la lucha, él insistía en que el cambio evolutivo era un proceso generativo y *sin gobierno* que implicaba la suma de variaciones sociales que se producían en los «vibrantes intersticios» de los intercambios culturales, económicos y sociales sin restricciones.⁶⁵ Lo anterior es lo mismo que decir que la sociedad anarquista en un «suceso histórico» no planificado, el producto de hibridaciones descontroladas que, literalmente, unifican toda una variedad de acontecimientos que aparentemente no están relacionados tanto

en la materia prima de la experiencia social como en la conciencia social de los pueblos. Es un mosaico complejo encarnado en personas reales, en sus sistemas de valores, tradiciones culturales, usos sociales e ideales políticos:

Por eso el anarquismo, cuando sirve para destruir la autoridad en todas sus facetas, cuando pide la derogación de leyes y la abolición de los mecanismos que sirven para imponerlas, cuando rechaza toda organización jerárquica y predica el libre acuerdo, al mismo tiempo lucha por mantener y ampliar el núcleo precioso de los usos sociales sin los que ninguna sociedad humana o animal puede existir. Pero, en lugar de exigir que esos usos sociales se mantengan mediante la autoridad de unos pocos, pide que surjan de la acción continuada de todos.⁶⁶

Por tanto, a diferencia de otras sociedades, la anarquista nunca se encarnaría en la autoridad centralizada del Estado, ni, menos aún, en estructuras autoritarias o formas institucionales fijas. Así, para Kropotkin no podía haber ningún catecismo anarquista, ni dogma o credo libertario. Aunque defendía el anarquismo social, que él equiparaba al «anarquismo científico», era consciente de la gran variedad y dinamismo de la naturaleza. Nada estaba preconcebido en ella, todo era resultado de «colisiones y encuentros». El equilibrio que tal vez tarde millones de años en establecerse puede saltar hecho añicos en «una repentina redistribución de fuerzas» o en una «ruptura momentánea del equilibrio». La armonía no parece nada más que

un ajuste temporal que se da entre todas las fuerzas que actúan en un lugar determinado, una adaptación provisional. Y ese ajuste sólo durará con una condición: la de ser continuamente modificado; la de representar en cada instante la solución resultante de todas las acciones en conflicto. Con que sólo una de esas fuerzas se vea obstaculizada en sus actos durante cierto tiempo, la armonía desaparece. La fuerza acumula sus efectos, debe salir a la luz, debe ejercer sus actos, y si otras fuerzas entorpecen su manifestación, no será aniquilada, pero acabará alterando el ajuste existente, destruyendo la armonía, para encontrar una nueva forma de equilibrio y constituir una nueva adaptación.⁶⁷

Para Kropotkin, todos los anarquistas compartían una característica que los distinguía del resto de la humanidad. Ese punto de unión era su cuestionamiento del principio de autoridad en las organizaciones sociales y

su oposición a todas las restricciones impuestas por instituciones fundadas sobre los principios de la autoridad. Sobre todo era eso lo que daba cuenta de la originalidad del anarquismo: su dinamismo, espontaneidad y vitalidad. Así, la crítica de Kropotkin al Estado se basaba en una crítica previa a la autoridad intelectual y al *establishment* académico. Su cuestionamiento de la política estatista tanto de izquierdas como de derechas representaba un ataque oportuno e intelectualmente bien sustentado a las doctrinas fundacionales de la filosofía autoritaria y la ciencia estatista. En cuanto anarquista, él no sólo se propuso reescribir la historia del progreso social de abajo arriba. También demostró que el gobierno, fuera monárquico o democrático, era una estructura vertical que siempre se basaba en una serie de creencias precedentes o «principios fundadores» que ensalzaban las ventajas de la autoridad política e identificaban la ausencia de Estado con el caos social e incluso la barbarie. Así, el anarquismo, en este sentido más general, no sólo implicaba la oposición al Estado y al liderazgo político: también conllevaba una negación radical, aunque no necesariamente violenta, de todos «los primeros principios» de la autoridad política. Como tal, prescindía de la necesidad del Estado moderno y atacaba los principios fundacionales de la autoridad religiosa, del gobierno monárquico, de la democracia occidental y del socialismo estatista.

El anarquismo de Kropotkin y la imaginación geográfica del siglo XIX: hacia una geografía política anarquista*

Raza, Estado, nación y la política de la exploración geográfica

Poco había en la privilegiada infancia y adolescencia de Kropotkin en los alrededores rurales del Moscú del siglo XIX que sugiriera que iba a convertirse en el más destacado teórico anarquista. Todo en su educación, en especial su formación militar, sus viajes infantiles y sus expediciones geográficas en Siberia, la Rusia ártica y Escandinavia, parecían prepararle para una exitosa carrera como oficial del ejército, muy probablemente con responsabilidades administrativas regionales de alto rango. De no ser así, podría haber optado por una carrera como geógrafo ruso convencional, con intereses especializados en la geografía física o fisiografía. Sin duda, cuando se licenció de la academia militar a principios de la década de 1860, podría haber elegido una carrera en cualquier rama del servicio al ejército. Sin embargo, todavía no había cumplido los treinta cuando rechazó la oferta de un «cargo espléndido» en un ministerio. En su lugar, como hemos visto, optó por un puesto en un oscuro regimiento cosaco en un remoto rincón de Siberia Oriental. Eso, pensaba, sería infinitamente preferible a «dos años aburridos» de clases universitarias impartidas por «diversos idiotas».¹ Sin embargo, como también hemos señalado, los años que Kropotkin pasó en Siberia agudizaron en lugar de apagar su imaginación geográfica. Incluso dejando a un lado los informes geográficos sobre las expediciones que emprendió como oficial del ejército, sus textos sobre teoría de la evolución, historia medieval y antropología social son por sí solos prueba de que poseía una compleja

imaginación geográfica. Su interés por investigar especialidades como la zoología y la historia natural, junto con el trabajo de campo en geografía en Siberia y el Asia Septentrional, fueron precisamente los que convirtieron a más de un oficial y explorador del ejército del siglo XIX en geógrafo profesional.

Hay indicios de la presencia de un geógrafo en ciernes esparcidos por las *Memorias* de Kropotkin. La primera parte de esa obra en concreto está sembrada de ideas geográficas. Así, con la mirada penetrante de un geógrafo en formación, describía sus años de infancia en el barrio de los Viejos Caballerizos de Moscú y en la finca de su padre al sur de la ciudad, en un momento de inflexión crucial en la evolución de la Rusia moderna. La segunda parte relata sus experiencias como estudiante en la academia militar del Cuerpo de Pajes y también contiene material valioso sobre su formación en investigación de campo y cartografía. La tercera parte de estas memorias se lee como un relato de viajes del siglo XIX. Llena de descripciones detalladas de su trabajo de campo y expediciones geográficas, también muestra el profundo conocimiento que tenía de la geografía humana y física de Siberia, Manchuria y Asia Central. Kropotkin llegó a Siberia poco después de que el primo de Bakunin, el conde Muraviov-Amurski, hubiera añadido grandes trechos de esta inmensa región a la Rusia imperial. Refiriéndose específicamente a su descripción de Siberia, Colin Ward ha señalado que pocos escritores habrían transmitido con tanta precisión la «sensación de vivir no en un país sino en un continente inmenso».²

Para valorar la contribución radical de Kropotkin a la historia de la exploración geográfica, hay que comprender las racistas motivaciones geopolíticas y ciertamente también geográficas que impulsaban a muchos exploradores del siglo XIX a emprender arduas expediciones a algunos de los rincones más remotos del mundo. La categoría de «raza» era por entonces utilizada ampliamente como forma de menosprecio social y difamación moral que permitía a los exploradores blancos y a los creadores de imperios justificar su expansión colonial y atribuir una inferioridad económica y social a buena parte de la población mundial. También confería un sentido de pertenencia y superioridad al alimentar imágenes casi biológicas de pueblos, unas imágenes que, cuando se utilizaban peyorativamente, reflejaban las

tendencias negativas a la separación y la exclusión. Por tanto, no es sorprendente que la «raza», como la mucho más benevolente categoría de «etnia», dominaran el discurso académico y político europeo en la mitad darwinista del siglo XIX. Así utilizada, raza no sólo señalaba un conjunto de cualidades físicas y rasgos fenotípicos que contribuían a la caracterización como «simiescos» de pueblos enteros, sino que también connotaba una amalgama de propiedades imaginarias y despectivas que «fijaban» a los pueblos como inferiores o superiores, y colocaban a las sociedades coloniales, y especialmente a campesinos, trabajadores y otros grupos sociales marginados, en un plano distinto del de sus superiores metropolitanos. En tal sentido, el término se utilizaba para vigilar los límites entre los mundos «civilizados» de Europa y América del Norte y el mundo «bárbaro» que se extendía más allá. Por tanto, no fue nunca sólo una categoría ideológica ni un dispositivo teórico que podía emplearse de un modo abstracto para definir a los pueblos. Las elites gobernantes de toda Europa y América del Norte consideraban la inferioridad racial de secciones enteras de la sociedad global como algo que podía justificarse en términos de las condiciones ambientales, como un estado del mundo más o menos permanente. Vista de ese modo, la inferioridad racial estaba destinada a quedar fuera del alcance de lo que los líderes ilustrados pudieran controlar o mejorar. Por tanto, el racismo se convirtió en un elemento importante para justificar la formación y reproducción de relaciones de producción libres o no. No sólo proporcionaba una justificación casi científica para «la falta de libertad» de los pueblos oprimidos sino que también daba a los Estados la potestad para negar a los pobres el acceso a los salones del poder. Cuando se combinaba con el nacionalismo, este tipo de racismo reafirmaba la «pureza racial» de las patrias blancas ilegalizando la mezcla racial y controlando los movimientos de población entre el mundo colonial y la sociedad metropolitana, y entre los enclaves rurales «atrasados» y los centros urbanos refinados. Los anarquistas mostrarían que las raíces de este tipo de pensamiento racial estatista también podían rastrearse en una amplia gama de actitudes occidentales en el siglo XIX que vinculaban la cultura y el progreso a ideales de superación personal mediante la disciplina, la limpieza y el respeto a la autoridad.

El programa racista y estatista de la exploración del siglo XIX es un factor importante para entender la deriva del joven Kropotkin hacia el anarquismo en la década de 1860. Los relatos tradicionales de la exploración geográfica se han centrado en los valerosos esfuerzos de un puñado de exploradores intrépidos, en su inmensa mayoría varones, que satisfacían el orgullo nacional plantando la bandera de la patria en los límites exteriores del mundo «civilizado». Al relatar la épica de las proezas de resistencia humana, estas explicaciones celebraban el éxito de individuos heroicos que luchaban contra inimaginables vientos y mareas para abrir los territorios salvajes del mundo a la ciencia occidental. Aunque las rivalidades nacionales y las consideraciones geopolíticas influyeron claramente en sus decisiones de ampliar los límites del conocimiento geográfico, quienes participaban en esas expediciones también estaban comprometidos con la investigación científica como medio de defender los intereses nacionales. Así, el geólogo y geógrafo de origen escocés Roderick Murchison, que había nacido en el seno de una acaudalada familia de terratenientes de las Highlands y fue nombrado presidente de la British Association for the Advancement of Science [Asociación Británica para el Avance de la Ciencia] en 1846, consideraba a David Livingstone como el máximo explorador victoriano.³ Si las raíces escocesas de Livingstone, su infancia en la pobreza y su fervor misionero atraían a Murchison, el patriota escocés, su determinación para expandir los límites de la ciencia y el imperio británicos atraían a Murchison, el científico.

En una entrada sobre la exploración geográfica en la *Encyclopaedia Britannica*, en 1898, Clement Markham, un explorador polar y presidente de la Royal Geographical Society, insistía en que las consideraciones geopolíticas y comerciales tenían que ir de la mano con la conquista militar y la búsqueda de conocimiento en todas las expediciones patrocinadas por el Estado. El explorador británico Richard Burton recordaba a su colega explorador Henry Morton Stanley como un «hombre que disparaba a los negros como si fueran monos». En el ocaso del siglo XIX, muchos europeos habían acabado considerando África como el «Cementerio del Hombre Blanco», un continente donde sus congéneres sucumbían a enfermedades tropicales y morían porque no podían adaptarse a los entornos tropicales y subtropicales. También era tristemente famoso como el lugar donde los

hombres iban a morir en guerras contra los habitantes nativos de África para demostrar su virilidad. Francis Galton, presidente de la Royal Geographical Society y padre fundador de la pseudociencia de la eugenesia, consideraba la exploración geográfica un medio de despertar a la armada británica de la «pereza de la rutina» que la «salvaría de la gangrena de la paz prolongada». Cuando seleccionaba jefes para las expediciones importantes, prefería a jóvenes oficiales navales de buena cuna antes que a estudiosos curtidos, y creía que los oficiales, no los científicos, tenían que liderar esas expediciones. Convencido defensor de la exploración polar, creía que las expediciones a regiones remotas pondrían a prueba la resistencia de los oficiales y los endurecería preparándolos para la guerra.⁴ Como muchos de aquellos que pertenecían al *establishment* militar y geográfico de Gran Bretaña consideraba la exploración geográfica como sustancialmente «más saludable que unas pocas guerras insignificantes con los salvajes».

En una era en que el viaje literalmente convertía a los hombres en geógrafos mientras se esperaba que las mujeres permanecieran obedientemente en casa y criaran a las familias, las hazañas de los *übermensch* nietzscheanos como Scott, Shackleton y Amundsen sin duda levantaban la moral nacional. Kropotkin criticó este género de nietzscheanismo por fomentar una forma «espuria» de individualismo burgués que creció con espíritu de lacayo y respeto servil a la autoridad y el culto del superhéroe. En una carta a Max Nettlau de 1902, afirmaba que el individualismo que tanto respetaban el *establishment* militar y naval y que él asociaba a «la hermosa bestia rubia», se basaba en un «egoísmo idiota».⁵ No podía darse a no ser que las masas fueran oprimidas y reducidas a un estado de sumisión en el que sólo podían admirar las proezas heroicas de sus superiores sociales. Este tipo de culto al héroe, argumentaba, en realidad empequeñecía al individuo. No inspiraba a nadie, ni, menos aún, ofrecía «nada grandioso o edificante» a las masas.⁶ Sin negar la eficacia de los grandes exploradores para atraer la atención de las masas mediante sus hazañas y aventuras, tenía poca fe en hombres que podían ser «héroe por un día». El individualismo que Kropotkin respetaba alcanzaba su mayor desarrollo no en las exploraciones heroicas de individuos sobrehumanos como Scott, Amundsen y Shackleton, sino en los espacios de trabajo más

mundanos de los campesinos y trabajadores que cooperaban en sus tareas diarias para satisfacer sus necesidades sociales. Aun así, exploradores polares como Scott y Amundsen, los dos contemporáneos de Kropotkin, proporcionaron al *establishment* militar europeo los modelos a imitar idealizados que se esperaba que emularan hombres de menor categoría, sobre todo en tiempos de guerra. Exploradores y aventureros de esta índole eran héroes nacionales, celebridades que demostraban las virtudes varoniles del valor, la competencia, la inteligencia y el liderazgo autoritario en momentos críticos y entornos complicados. Se ganaron la categoría de héroes al emprender viajes épicos a lo desconocido y regresar con relatos heroicos de grandes descubrimientos. Al superar peligros insalvables, también eran responsables de establecer los criterios de excelencia y resistencia humanas en el mundo competitivo de la sociedad capitalista del siglo XIX.

La historia de la exploración geográfica en Rusia está poblada de individuos heroicos, entre quienes merece estar Kropotkin. En sus memorias, escribió:

Mis largos viajes [...] me enseñaron lo poco que en realidad necesita el hombre en cuanto sale del círculo encantado de la civilización convencional. Con unas pocas libras de pan y unas onzas de té en una bolsa de cuero, un hervidor y un hacha colgada del costado de mi silla de montar, y bajo ésta una manta para extender ante la hoguera del campamento sobre un lecho de ramas de picea recién cortadas, un hombre se siente maravillosamente independiente, incluso en medio de montañas desconocidas espesamente cubiertas de bosques o coronadas de nieve. Podría escribirse un libro sobre esa parte de mi vida.⁷

Fue durante estas expediciones patrocinadas por el Estado cuando Kropotkin recogió los datos que con posterioridad utilizaría para refutar las afirmaciones del darwinismo social sobre el papel de la competencia en la creación de «superhéroes» y la supervivencia de la especie. Al criticar el programa geopolítico de las expediciones promovidas por el Estado y negarse a comportarse como un agente pasivo del gobierno zarista, Kropotkin subvirtió la *raison d'être* de este tipo de exploración geográfica durante la mitad darwinista del siglo XIX.

Teniendo que asumir, como sus colegas oficiales, la responsabilidad de extender la influencia del Estado a los rincones más remotos del Imperio ruso, las exploraciones geográficas de Kropotkin en Siberia y el Asia Septentrional sin duda ampliaron los límites del conocimiento científico. Sin embargo, a diferencia de sus cofrades en el *establishment* militar y científico, él adaptó la exploración geográfica a nuevos propósitos, utilizándola para rebatir las afirmaciones estatistas del poder académico y cuestionar la legitimidad misma del Estado. Para el *establishment* geográfico y político, Siberia era un lugar que guardaba con mano firme y bajo su capa gélida las respuestas a una plétora de preguntas sobre la geografía, la geología y el clima de Rusia.⁸ Por otra parte, a Kropotkin le había confirmado la importancia de la sociabilidad y la cooperación mutua para la supervivencia, incluida la propia humanidad. Si establecer las configuraciones de los sistemas fluviales y las cordilleras eran preocupaciones fundamentales para el Estado imperial, los efectos ambientales y sociales de las acciones de ese Estado sobre los frágiles paisajes y la población indígena de Siberia no tardarían en convertirse en la preocupación principal del joven Kropotkin.

El éxito de sus exploraciones geográficas puede medirse a la manera convencional, poniendo a prueba los límites de la resistencia humana en uno de los entornos más hostiles de Rusia. Sin embargo, también puede calcularse en términos del concienzudo trabajo de campo que contribuyó al desarrollo de la geografía anarquista y la ciencia ambiental, que cuestionaban por entero las visiones estatistas del *establishment* académico de Rusia. Si sus experiencias en Siberia llevaron al límite la paciencia de Kropotkin con la vida militar y el Estado burocrático, también le ayudaron a socavar los supuestos básicos del darwinismo social y el determinismo ambiental. Pero también aprendió a apreciar los placeres de la investigación geográfica en esta fase de su carrera. Eso queda claro en su comentario sobre la emoción del descubrimiento científico. Elogiando los goces de la investigación científica, escribió:

No hay muchos placeres en la vida humana comparables al goce del repentino nacimiento de una generalización, que ilumina la mente tras un largo periodo de paciente investigación. [...] Entre la caótica confusión de hechos y desde detrás de la bruma de suposiciones —que quedan cuestionadas apenas se formulan—, una imagen

majestuosa hace su aparición, como una cadena alpina que de repente emergiera con toda su grandiosidad entre las nieblas que la ocultaban hacía apenas un momento, resplandeciendo bajo los rayos del sol en toda su sencillez y variedad, con todo su poderío y belleza. Y cuando la generalización es puesta a prueba aplicándola a cientos de hechos distintos que parecían irremediabilmente contradictorios un instante antes, cada uno de ellos ocupa su posición debida, aumentando la grandeza de la imagen, acentuando algún contorno característico o añadiendo un detalle insospechado lleno de sentido. La generalización cobra fuerza y amplitud; sus cimientos crecen en anchura y solidez; mientras que, a lo lejos, a través de la distante bruma del horizonte, el ojo detecta los contornos de nuevas y aún más amplias generalizaciones. Quien al menos una vez en la vida haya experimentado este goce de la creación científica nunca lo olvidará; anhelará renovarlo; y no puede evitar la pena que produce el saber que ese tipo de felicidad es privativa de la suerte de muy pocos de nosotros, cuando muchos otros podrían también vivirla —en mayor o menor medida— si los conocimientos científicos y el ocio no estuvieran sólo al alcance de un puñado de hombres.⁹

Emociones más profundas de una imaginación geográfica

Las investigaciones de campo que realizó Kropotkin en Siberia, Finlandia y Manchuria le dieron gran reputación en los círculos geográficos a finales de la década de 1860. Su explicación de la geografía y la fisiografía glaciales de la masa continental asiática fue un trabajo pionero de geografía física que podía ocupar un lugar por derecho propio entre estudios similares de la Europa y la América del Norte del siglo XIX. Al escribir sus memorias en la cincuentena, recordaba:

En la Sociedad Geográfica, pasaron por mis manos todo tipo de materiales valiosos relativos a la geografía de Rusia, y poco a poco se me fue ocurriendo la idea de escribir una geografía física exhaustiva de esa inmensa parte del mundo. Mi intención era dar una descripción geográfica completa del país, basándola en las líneas principales de la estructura de la superficie que yo empezaba a desenmarañar en la Rusia europea, y esbozar en esa descripción las diferentes formas de vida económica que deberían predominar en las diferentes regiones físicas. Tómense, por ejemplo, las grandes praderas de la Rusia meridional, que reciben con tanta frecuencia la visita de sequías y las consiguientes malas cosechas. Esas sequías y cosechas fallidas no deberían tratarse como desastres accidentales: son un rasgo natural tan propio de esas regiones como lo es su posición en una vertiente meridional y sus demás características; y toda la vida económica de esas praderas debería organizarse en

previsión de la recurrencia inevitable de sequías periódicas. Cada región del imperio ruso debería tratarse con ese mismo enfoque científico, del mismo modo que ha hecho Carl Ritter con partes de Asia en sus hermosas monografías.¹⁰

En la primavera de 1864, y contra las normas militares, Kropotkin ya publicaba artículos en los que exponía la naturaleza despótica del Estado en la región y de la administración social en Siberia. Esos primeros textos proporcionaban detalladas descripciones sociales y geográficas de las duras condiciones de vida en aquel remoto puesto avanzado de la Rusia imperial. Pero también fue en ese periodo, en el que todavía no se había hecho anarquista, cuando solicitó realizar estudios regionales de la Siberia Oriental con la intención de valorar su idoneidad para la futura colonización por parte de colonos procedentes de la Rusia europea. Aunque cada vez le resultaba más difícil conciliar sus preocupaciones por los granjeros, cazadores, pastores locales y presos políticos con sus deberes como oficial y funcionario del Estado, Kropotkin todavía no estaba preparado para abandonar la vida militar. En lugar de eso, optó por desvincularse progresivamente de sus deberes oficiales para dedicar más tiempo al estudio de la geografía física y la historia natural de la región. En un momento dado, participó en una expedición patrocinada por el Estado para abrir una ruta alternativa a través de un enclave triangular de Manchuria que se introducía en las profundidades de la Siberia sudoriental. Una ruta anterior había añadido varios cientos de kilómetros más al viaje desde Chita, la capital administrativa de la región, a Vladivostok, en las costas del mar de Japón. Fundado en 1860, el puerto, conocido por entonces como el Señor del Este, había sido un primitivo centro de pesca y caza de ballenas a lo largo de buena parte del siglo XVIII. En 1872, poco después de que Kropotkin dejara Siberia, fue elegido como base estratégica para la Flota del Pacífico rusa. De ahí que la apertura de una nueva ruta que uniera el puerto con el interior de Rusia era de suma importancia.

Durante sus últimos años en Siberia, Kropotkin también realizaba minuciosos estudios científicos sobre la historia natural de la región. En 1866, bajo los auspicios de la Sociedad Geográfica Imperial de Rusia, exploró la zona central del sur de Siberia para recoger datos sobre la geología, la geografía física y la historia glacial de la región. El siguiente

texto, en el que bosqueja sus propios motivos para participar en esta expedición, deja claro que él pretendía exclusivamente tomársela como un ejercicio de geografía física:

Descubrir los verdaderos principios regentes en la disposición de las montañas de Asia, la armonía de su formación, se convirtió en una cuestión que durante años absorbió mi atención. Durante un tiempo considerable, los viejos mapas y, todavía más, la generalización de Alexander von Humboldt, quien, tras un largo estudio de fuentes chinas, había cubierto Asia con una red de montañas que la recorrían a lo largo de meridianos y paralelos, entorpecieron mis investigaciones, hasta que al final me di cuenta de que ni siquiera las generalizaciones de Humboldt, estimulantes como habían sido, se ajustaban a los hechos.¹¹

El informe de 700 páginas sobre la exploración de las remotas cuencas de los ríos Oliokma y Vitim de Siberia, realizada a mediados de la década de 1860, cuando todavía era un veinteañero, se convirtió en un «libro de cabecera» de lectura obligada para una generación entera de geógrafos y geólogos rusos. Partiendo de esas amplias observaciones de campo y ejercicios cartográficos había conseguido bosquejar una teoría que explicaba la delineación estructural de las cordilleras de esa región. Con hallazgos que no se ajustaban a los de Humboldt, la principal autoridad sobre el tema, estableció que toda la Europa septentrional había estado en el pasado cubierta de una capa de hielo. Enfrentándose al saber geográfico convencional, sugirió que la masa continental de Eurasia había estado sometida a un prolongado periodo de desertificación. Su investigación señalaba además que capas de glaciales móviles se habían desplazado a lo largo de extensos trechos del norte de Europa, incluida Rusia, dejando tras de sí un denso paisaje glacial.¹² Aunque los geógrafos y geólogos modernos consideran esa idea una noción convencional, en la época de Kropotkin era una herejía científica.

En la década de 1860 se desarrolló una intensa exploración geográfica en Siberia y Manchuria. Buena parte de la misma se realizó bajo la tutela de la Sociedad Geográfica Imperial de Rusia, fundada en San Petersburgo en 1845. La Sociedad desempeñó un papel muy activo en la vida nacional del país y muchos de sus miembros, especialmente su fundador, K. I. Arséniev, tenían gran interés en la investigación de la geografía económica y regional de Rusia. Así, en ese periodo nació la geografía académica del país, dirigida

por Arséniev y sus colegas, hombres cuyos diversos intereses científicos no se diferenciaban mucho de los del propio Kropotkin. Esos hombres, muchos de los cuales eran curtidos exploradores y oficiales del ejército, se reunieron para establecer un marco institucional para la presentación y debate de las investigaciones geográficas. Además de la exploración, la Sociedad también promovía estudios en geología, meteorología, hidrografía, antropología y arqueología de Rusia. Entre 1845 y 1917, un periodo que abarcaba casi exactamente los mismos años de vida de Kropotkin, la Sociedad publicó no menos de 400 volúmenes de artículos y obras científicas sobre temas especializados que, en conjunto, entraban en el ámbito de lo que se conocía como «las ciencias geográficas».¹³ Como canal básico para la llegada de ideas científicas de Europa Occidental, incluidas las obras geográficas de Carl Ritter y Alexander von Humboldt, no es muy sorprendente que la Sociedad Geográfica Imperial atrajera un apoyo muy amplio del *establishment* político ruso. De manera no muy distinta a sus equivalentes en la Gran Bretaña victoriana y la Francia posnapoleónica, la Sociedad fomentó el desarrollo de la geografía comercial, patrocinó la exploración geográfica y apoyó activamente la expansión de la autoridad del Estado más allá de los límites externos de su imperio. Desde su punto de vista, el propósito de la ciencia consistía en establecer «el imperio de la humanidad». De ahí que el mundo no podía limitarse a «ser conocido» a través de la empresa científica: los científicos tenían que dominarlo y gestionarlo en interés del Estado y utilizarlo al servicio de la humanidad. Por consiguiente, no es de extrañar que la Sociedad atrajera la atención de muchos que buscaban la unificación nacional de Rusia bajo la hegemonía de la burguesía industrial y de una aristocracia revitalizada.

Sin embargo, la Sociedad Geográfica Imperial también acogía a un pequeño número de jóvenes reformistas que insistían en que la geografía no debería ocuparse meramente de cuestiones académicas, ni dedicarse en exclusiva al fomento de los intereses nacionales. Este grupo defendía que el trabajo de campo geográfico y la exploración debían utilizarse para que avanzase la reforma social en un país que todavía estaba dominado por un gobernante autocrático y una oligarquía conservadora. Kropotkin pertenecía claramente a esta escuela de pensamiento. Así, apremiaba a los geógrafos y a

otros científicos a no alejarse de la vida económica y política del campesinado ruso, sino a implicarse en la causa de la liberación social adoptando el papel de portavoces de los oprimidos. A diferencia de sus colegas aristócratas, él no estaba dispuesto a apartarse a un lado mientras los campesinos y antiguos siervos del país eran empujados a fábricas y barrios degradados de las ciudades en expansión, despreciados como desechos sociales y sacrificados a las causas gemelas de la centralización del Estado y la modernización capitalista. Su interés por la geografía física coincidió con un resurgimiento del interés del Estado ruso por las regiones polares. Este interés se le inculcó casi por la fuerza a la Sociedad Geográfica Imperial entre 1869 y 1871 cuando un puñado de «audaces cazadores de focas noruegas» había abierto, casi sin querer, el mar de Kara, en la costa de la Siberia septentrional, a la navegación. Para asombro de los gobernantes rusos y vergüenza de su *establishment* geográfico, se descubrió que esas aguas polares, que habían sido en el pasado y «confidencialmente» descritas como «una bodega helada permanentemente llena de hielo», habían sido «atravesadas por un pequeño número de goletas noruegas». El «Informe ártico» de Kropotkin llevó a su designación como jefe de una expedición de reconocimiento a la Rusia polar, un cargo que rechazó cuando optó por estudiar las formaciones de *eskers* en Finlandia.¹⁴ En una conferencia impartida en la Teacher's Guild Conference en Oxford casi veinte años más tarde, confirmaría que no podía «concebir una fisiografía de la que el hombre ha sido excluido».¹⁵ Incluso mientras realizaba investigaciones en paisajes glaciales, siempre tenía presente que éstos habían sido habitados por seres humanos, cuya mera supervivencia dependía de su capacidad para cooperar.

Las obras geográficas que Kropotkin consideraba más en sintonía con la diversidad regional y la majestuosidad natural de un mundo decimonónico sometido al asalto de las fuerzas del capitalismo global eran *Cosmos* (1849-1858) de Humboldt y la monumental *Geographie Universelle* (1876) de Élisée Reclus. Esta última es para la geografía política anarquista lo que *Das Kapital* es para la economía política marxista. Al elogiar la obra magna de Reclus, Kropotkin afirmaba que era «una descripción de la tierra tan estrechamente entrelazada con la del hombre, que si se eliminara a éste [...] la obra entera perdería [...] su alma».¹⁶ Inspirado por obras como éstas, se

propuso dar una base científica al anarquismo. Subrayando los vínculos lógicos entre la filosofía moderna de las ciencias naturales y el anarquismo moderno, pretendió integrar la moral con la dimensión material de la realidad, y hacer de esa integración su concepción de la geografía. Una vez más, consideraba la geografía como una empresa intelectual comprometida y práctica que podía y debía dar «un importante servicio» a la humanidad.

El temprano interés de Kropotkin por la geografía se desarrolló en una época en que los geógrafos rusos habían eludido en gran medida el darwinismo social que tanto había importunado en Alemania y América durante las últimas décadas del siglo. De ese modo, los geógrafos y los científicos sociales rusos estaban mucho menos impresionados por el determinismo ambiental y la teoría de la evolución que sus colegas en Gran Bretaña y América del Norte. Por esa misma razón, permanecieron ajenos a las tendencias cismáticas que sufrieron las ciencias ambientales en esos dos centros del darwinismo social. Tras la abolición de la servidumbre en 1861, muchos de los miembros de la Sociedad Geográfica Imperial vinculados al ala progresista se dedicaron a mejorar la suerte de los campesinos pobres y los siervos liberados. Aunque sin duda conocían la teoría de la evolución y las concepciones de Darwin, Spencer y Marx, tendían a escribir monografías intensamente evocadoras, cargadas de lirismo y color local. Al mantenerse alejados de la teoría de la evolución, los geógrafos rusos adoptaron un enfoque sumamente pragmático y funcional en su disciplina. A muchos les preocupaba más el impacto en los seres humanos del cambio económico en los entornos naturales de Rusia que los supuestos efectos de factores ambientales en el desarrollo económico y social. En ese mismo momento, esos factores eran recalcados por los darwinistas sociales en el resto de Europa y América del Norte. Así, V. V. Dokucháyev, que había sido nombrado primer profesor de geografía en la universidad de San Petersburgo en 1855, estaba muy interesado en investigar la geografía del suelo y el desarrollo agrícola.¹⁷ No obstante, como sus colegas en Gran Bretaña y Alemania, los geógrafos rusos también se educaron en un entorno de militarismo, expansión colonial y racismo. Su preocupación elitista por el papel de la geografía en la modernización económica de Rusia los introdujo en la órbita ideológica de la formación del Estado y la construcción imperial.

Además, si los geógrafos rusos tendían a rechazar parte de las formas más extremas del determinismo ambiental, los historiadores no tardaron en subrayar el papel de los factores ambientales en la formación del carácter nacional de Rusia.

Las memorias de Kropotkin no reflejan apenas la introspección y la religiosidad que examina su conciencia que encontramos en la obra de Tolstói. Kropotkin se presenta como un hombre metódico, trabajador, muy serio, seguro de sí mismo y absolutamente convencido de que sus propias opiniones eran ciertas. En cuanto moralista victoriano tardío, que se «dedicaba a vivir con sencillez y pensar con elevación», siempre estaba más preocupado por «ideas y caracteres» que por «caras o voces». En cuanto intelectual más destacado del anarquismo, seguiría manteniendo un contacto estrecho con la comunidad científica, sobre todo con la Royal Geographical Society de Gran Bretaña e Irlanda, a lo largo de su prolongada vida. Llegó a rumorearse que se le había ofrecido la cátedra de geografía en Cambridge a condición de que renunciara a sus convicciones anarquistas.¹⁸ Incluso mientras escribía artículos para el revolucionario *Bulletin de la Fédération Jurassienne* mediada la década de 1870, Kropotkin seguía trabajando como redactor de la sección de cartas al director de la publicación científica inglesa *Nature*. Su colega geógrafo y amigo James Scott Keltie, que más tarde se convertiría en presidente de la Royal Geographical Society, era por entonces director de la publicación. Kropotkin escribía artículos con regularidad sobre geofísica, geografía física, historia natural y climatología, y mantenía contacto con sociedades geográficas de Gran Bretaña, Francia y América del Norte. Aunque estaba implicado a fondo en la política revolucionaria como organizador anarquista, también mantenía una gran dedicación a la investigación geográfica. Es más, su labor como periodista científico le permitió restablecer lo que iba a convertirse en un compromiso dual durante toda su vida entre el mundo refinado del *establishment* geográfico y el mundo revolucionario de la agitación anarquista. Así, cuando la mayoría de los anarquistas contrarios al zarismo se vieron obligados a pasar a la clandestinidad por las autoridades estatales en la década de 1870, Kropotkin

asistía abiertamente a las reuniones de la Sociedad Geográfica Imperial de Rusia para presentar sus hallazgos en la investigación de la historia glacial de la Siberia Oriental.¹⁹

Mientras estuvo encarcelado en la fortaleza de alta seguridad de San Pedro y San Pablo de San Petersburgo acabó su ensayo en dos volúmenes sobre la formación de las principales cordilleras de Asia y la geografía glacial de Finlandia y Europa Central. Se le había concedido permiso para estudiar y escribir en la cárcel gracias a la presión de sus colegas de la comunidad científica internacional, entre ellos algunos de los geógrafos más prominentes de Europa.²⁰ En sus memorias recordaría que eso fue lo único que le hizo más llevadero su encarcelamiento. Sin embargo, aunque sus colegas académicos en el *establishment* educativo reconocían sus contribuciones a la geografía física y las ciencias de la tierra, no hacían el menor caso a sus contribuciones a la geografía anarquista y las ciencias sociales y ambientales.

Así, fue su larga asociación con geógrafos profesionales, además de sus contribuciones a la geografía física, lo que atrajo la atención de académicos en Gran Bretaña, Francia, Alemania y Bélgica hacia Kropotkin, y también hacia Reclus. En una necrológica de Kropotkin publicada en el *Geographical Journal* en 1921, escrita por Scott Keltie, que fue secretario de la Royal Geographical Society (RGS) entre 1892 y 1915, se leía:

No es éste espacio para abordar en detalle las opiniones políticas de Kropotkin, salvo para lamentar que lo mucho que le absorbieron menguó gravemente los servicios que, de otro modo, habría rendido a la geografía. Las contribuciones de Kropotkin a la geografía dejan constancia de sus grandes exploraciones en Siberia Oriental y del tratamiento de los grandes problemas que le plantearon, así como de sus investigaciones en la glaciología de Finlandia. Era un agudo observador, con una inteligencia muy fina. Estaba familiarizado con todas las ciencias que tenían que ver con su tema, y aunque sus conclusiones puede que no sean universalmente aceptadas, no hay la menor duda de que sus contribuciones a la ciencia geográfica son de gran valor.²¹

Keltie había entablado amistad con Kropotkin poco después de que éste llegara a Inglaterra en 1876. Ambos compartieron una larga y fructífera relación, y Keltie recordaba que Kropotkin se «sentía en casa» en las oficinas de la RGS, donde se implicó en muchas de sus actividades. Tradujo y publicó

artículos sobre la geografía de Rusia, y regularmente evaluaba los artículos que remitían para su publicación al prestigioso *Geographical Journal* de la sociedad. Lo notable de la valoración profesional que hace Scott de Kropotkin es que resulta llamativamente similar a la de sus biógrafos George Woodcock e Ivan Avakumović. Esos dos historiadores anarquistas también sugieren que la conversión de Kropotkin al anarquismo fue directamente responsable del fin de su carrera como «geógrafo original». Después de Siberia, argumentaban, Kropotkin «ya no emprendería más viajes ni exploraciones [...] escribió [...] muchos artículos en revistas científicas inglesas y extranjeras e impartió conferencias. [...] Pero nunca amplió su conocimiento de un modo original ni lo utilizó para la creación de más teorías geográficas».²²

Los tres autores anteriores no supieron ver la base geográfica que cimentaba los textos de Kropotkin sobre una amplia gama de temas, entre ellos la ecología humana, el desarrollo regional, la autonomía social y la distribución política del espacio. Aunque puede disculparse que los historiadores anarquistas no reconocieran los esfuerzos de Kropotkin por ampliar la trascendencia de la geografía como disciplina, resulta más difícil hacer otro tanto con su colega profesional y destacado geógrafo, Scott Keltie, que no supo identificar el papel que desempeñó Kropotkin al desarrollar radicalmente el alcance, así como al esbozar las funciones sociales, de la disciplina a finales del siglo XIX. Como ha afirmado tajantemente Breitbart: «Las contribuciones más importantes y originales de Kropotkin a la geografía [...] se produjeron *después* de que se fugara de la prisión en Rusia y marchara al exilio».²³ De hecho, en contra de la opinión expresada por Keltie y sus colegas, Kropotkin no renunció a una carrera en la geografía profesional para dedicar su vida al anarquismo. En cuanto teórico anarquista, criticó el darwinismo social por sus deficiencias científicas, y dejó al descubierto con toda claridad los supuestos ideológicos de la geografía académica, la historia, la economía política, la antropología, la sociología y la ciencia política.

Al buscar ampliar el alcance y el papel político de la investigación geográfica, se propuso construir una ciencia antitética y contrahegemónica de las relaciones ambientales y sociales que, esperaba, contribuiría al desarrollo

de una sociedad más igualitaria y sin Estado. Sin embargo, a diferencia de su colega anarquista y geógrafo Élisée Reclus, Kropotkin nunca recibió una Medalla del Patronato de la RGS.²⁴ El que su retrato, que había sido encargado por la Sociedad en 1904, todavía cuelgue en su sede central de Londres da fe de su posición como socio valioso de la RGS. Pero nunca se pretendió que fuera una muestra de respeto por sus contribuciones a la geografía anarquista y las ciencias sociales. Además, Kropotkin nunca dejaba pasar la ocasión de expresar su oposición al carácter elitista de la RGS. La Sociedad organizó en una ocasión un banquete en el que los invitados rendían homenaje a sus contribuciones a la geografía física de Rusia y el Asia Septentrional. El protocolo exigía que la ocasión empezara con un brindis por la reina. Fiel a sus principios anarquistas, Kropotkin se negó a hacer los honores a la monarca.²⁵ Pese a sus estrechas relaciones con muchos de los miembros de la RGS, también rechazó una oferta para convertirse en Miembro de la Sociedad de manera oficial. Ambos incidentes ilustran la ambivalencia entre «responsabilidad y respeto» que caracterizó la relación de Kropotkin con el mundo académico a lo largo de toda una vida que dedicó, a partes aproximadamente iguales, al progreso de la ciencia y a su rama del «anarquismo científico». Su irritación ante el mecenazgo real de las instituciones científicas no le impidió establecer estrechas relaciones de trabajo con académicos profesionales. Pero eso tampoco afectó a su compromiso con la investigación que buscaba mejorar la legitimidad científica del anarquismo.

Kropotkin y el canon geográfico del siglo XIX

Dado que el anarquismo de Kropotkin se formuló en un periodo de intensa rivalidad internacional e imperial, no es sorprendente que también articulara una geografía política radical de nación e imperio que sirviera como alternativa a la centralización del poder económico y político en la segunda mitad del siglo XIX. Así, los textos de Kropotkin sobre desarrollo económico y ecología humana esbozaron una geografía política y una ecología radicalmente distintas para un nuevo orden mundial que, cada vez más, se

sometía al dominio de las potencias occidentales. Una contundente defensa de la diversidad ecológica y el pluralismo cultural sustentaba su crítica del capitalismo patrocinado por el Estado y la expansión imperial. Como veremos, Kropotkin criticó tajantemente la mercantilización de la naturaleza y el trabajo en una era de agudizada construcción nacional e imperial. Como su colega geógrafo y anarquista, Élisée Reclus, fue un fervoroso defensor del «poder del pueblo», que luchó por la autonomía local y elogió todas las formas de diversidad ecológica y regional. En *Campos, fábricas y talleres* bosquejó las bases de una política regional anarquista. Sus textos sobre la producción de alimentos y la reforma agrícola, esbozados sobre todo en ese volumen y en *La conquista del pan*, todavía tienen relevancia en los debates actuales sobre seguridad alimentaria y desarrollo sostenible. Al cuestionar el desarrollo desigual del capitalismo y la concentración excesiva de capital económico y cultural en las principales zonas urbanizadas de la sociedad metropolitana, sentó las bases del movimiento antiglobalización.

Todo lo anterior hace que la orientación marxista de la geografía radical desde la década de 1960 resulte muy sorprendente. En su época, Kropotkin fue un respetado geógrafo físico, un explorador apreciado y un reconocido intelectual que hizo también importantes contribuciones al periodismo científico entre 1870 y 1920. Pese a todo, hasta hace poco, sólo un puñado de geógrafos —entre ellos Myrna Breitbart, Bob Galois, Richard Peet y Gary Dunbar— han buscado restablecer los vínculos entre la geografía radical de la década de 1970 y la tradición anarquista del siglo XIX. Al hacerlo, rescataron a Kropotkin y Reclus del vertedero donde los había abandonado la historia académica y realizaron importantes contribuciones a la geografía anarquista por sí mismos. Sin embargo, a diferencia de muchos académicos marxistas, nunca consiguieron reunir a los suficientes seguidores para formar algo parecido a una escuela sustancial que contrapesase la influencia preponderante del marxismo en la teoría y la práctica de la geografía radical. De hecho, Richard Peet, un merecidamente muy respetado geógrafo radical que también fue receptivo a la geografía anarquista en los años setenta del siglo pasado, dedicó menos de una página de su —por lo demás, iluminadora— historia del pensamiento geográfico a un debate sobre la contribución de Kropotkin a la disciplina.²⁶ Así que sigue siendo una figura marginal en la

mayoría de los textos estándar sobre geografía política, con la notable excepción de la obra de Gerry Kearns, quien recientemente ha contrastado los textos de Kropotkin sobre el Estado con los que escribió el geógrafo imperialista Halford Mackinder.²⁷

En un extremadamente breve y sarcástico resumen de la contribución de Kropotkin a la geografía académica, David Hooson lo describe como «uno de los más coloristas investigadores a tiempo parcial de la geografía rusa en la segunda mitad del siglo XIX». El relato de Hooson de la historia del pensamiento geográfico presoviético al menos reconocía que «su interés científico de por vida fue esencialmente la geografía». Sin embargo, según Hooson, «se desvió hacia la política por apremiantes convicciones y lo que veía como la situación apurada de sus compatriotas». A lo largo de los treinta años que pasó en Inglaterra, argumentaba Hooson, Kropotkin sobre todo «se concentró en la promoción de su propia rama del anarquismo», aunque también «consiguió labrarse una considerable reputación en geografía, sobre todo en la (¡un tanto monárquica!) Royal Geographical Society». Al apuntar que «escribió para *The Times* y otros diarios sobre temas como los avances de las expediciones rusas y el ferrocarril transiberiano», Hooson reconocía que Kropotkin había «desarrollado sus propias e interesantes, aunque frágiles, teorías de la “deseccación de Asia”». Hooson también concedía que los «muchos artículos sobre Rusia» que Kropotkin envió a la *Encyclopaedia Britannica* eran «por lo general muy completos en datos demográficos, económicos e históricos, además de físicos, con amplias bibliografías de la literatura rusa [sobre el tema] que todavía hoy tienen interés». Concluía con condescendencia que Kropotkin fue «un escritor excepcionalmente prolífico» sobre una gama de temas «que no tenían nada que ver» con la geografía y que su «amor tanto por la geografía como por Rusia no le abandonó durante su exilio».²⁸

Escribiendo cincuenta años después de la muerte de Kropotkin en 1921, los geógrafos americanos Preston James y Geoffrey Martin todavía relegaban a éste a una nota al pie en su versión «interna» de la historia de las ideas geográficas. Tras apuntar que «nunca ocupó un puesto universitario» se limitan a describirlo como «miembro de la aristocracia rusa» que era «un devoto anarquista e íntimo amigo del geógrafo anarquista francés Élisée

Reclus». Reconocen su «interés de por vida en el estudio de la geografía», mencionan su relación con la Royal Geographical Society de 1876 a 1917 y afirman que «la mayor parte de lo que Reclus podía decir de Rusia procedía de Kropotkin». Reclus salía un poco mejor parado que Kropotkin en esta historia del pensamiento geográfico, pero, con todo, sólo contenía seis referencias a la voluminosa obra de su vida. Así, se comentaba que Reclus había sido discípulo de Alexander von Humboldt, quien, a su vez, había estudiado con «el gran maestro de geografía alemán Carl Ritter». James y Martin también apuntaban que Reclus fue el director del Institut Géographique en la Université Nouvelle de Bruselas entre 1894 y 1905. Describían su obra magna, *L'Homme et La Terre*, como una «geografía sistemática y descriptiva» escrita «a la manera de Ritter, con un énfasis preponderante en la geografía física». Por último comentaban que Reclus había sido

identificado por el gobierno francés como uno de los principales promotores del anarquismo. [...] En 1892 fue nombrado profesor de geografía comparada en la Universidad de Bruselas, en Bélgica. Dada su continuada actividad como anarquista revolucionario, su nombramiento se anuló. Una de las razones de su inmunidad ante cualquier castigo, aparte de su deportación de Francia, fue su posición como erudito y los consiguientes esfuerzos de académicos europeos para protegerlo. [...] Su obra más importante fue el acabar un texto como los que Ritter había iniciado. Su «nueva geografía universal» en diecinueve volúmenes fue, en cierto sentido, el último eco del periodo clásico cuando un solo estudioso podía presentar todo el conocimiento disponible sobre la tierra como hogar del hombre. Reclus se esmeró en escribir con claridad. A diferencia de la *Erdkunde* de Ritter, que es bien conocida por sus abundantes pasajes oscuros, la obra de Reclus resultaba fácil de leer y de entender. [...] Su posición como erudito se vio reforzada por otros numerosos textos, incluida una detallada descripción de la historia de un río y otra obra similar sobre una montaña.²⁹

Sin embargo, Reclus ha recibido un tratamiento mucho más comprensivo del geógrafo radical Bob Galois, que lo ha declarado uno de los geógrafos más prolíficos del siglo XIX. Medida cuantitativamente, cierto es, su producción puede que superara incluso la de Humboldt, uno de los padres fundadores de la geografía académica moderna. A diferencia de muchos profesionales de su época, Reclus, como Kropotkin, se vio obligado a vivir en

buena medida de lo que escribía durante largos periodos. De hecho, eso puede servir para explicar el ingente volumen de su obra publicada. Al contrario que Kropotkin, se las apañó para conservar un puesto como profesor de geografía, aunque sólo fuese en los últimos once años de su vida académica. Pero su monumental *L'Homme et La Terre*, publicada entre 1868 y 1869, sentó las bases de la geografía social y asentó la reputación internacional de Reclus como geógrafo. Aunque muchas de sus obras geográficas hoy en día se considerarían excesivamente descriptivas y hasta periodísticas, no por ello dejaban de reiterar una profunda preocupación por las diferencias globales en la distribución y utilización de los recursos de la tierra, en un momento en que la mayoría de los académicos ponía toda su fe en que el mercado libre resolviera los problemas de la pobreza global y la desigualdad social. Como Kropotkin, Reclus también instaba a los geógrafos a concebir una organización geográfica de la economía global alternativa para lograr una redistribución más equitativa de las riquezas de la tierra. En una época en que los líderes políticos consideraban la teoría de la población malthusiana como referencia convencional, Reclus defendía que la mala distribución de la riqueza más que la sobrepoblación estaba en la raíz de la pobreza global. Reconociendo su relevancia actual, el *descentralista* político Kirkpatrick Sale ha descrito las obras geográficas de Reclus como «incuestionablemente científicas», afirmando que sus textos sobre la «interacción humanos-naturaleza» esbozaron los principios geográficos del biorregionalismo y el ecologismo de la actualidad.³⁰

Pese a todo, educados como estaban en la tradición empirista de «investigación de los hechos» y trabajo de campo, los geógrafos profesionales como Hooson, Scott Keltie, Preston James y Geoffrey Martin entendían la geografía académica como una disciplina apolítica cuyas raíces estaban bien plantadas en ciencias tan «objetivas» como la geología, la geografía física, la zoología, la climatología y la fisiografía. Nunca consideraron los textos de Kropotkin o de Reclus sobre geografía anarquista, desarrollo regional, antropología social y teoría política como otra cosa que «desviaciones» y variantes ideológicas que no tenían ninguna relación con su investigación geográfica. Para esos autores, como para la mayoría de los contemporáneos académicos de Kropotkin, la geografía era simplemente una

disciplina que dejaba que los hechos hablaran por sí solos. Como tal, insistían, no había espacio para las conjeturas filosóficas o las especulaciones normativas. Para esos geógrafos, como también para la mayoría de los actuales, Kropotkin era simplemente una figura secundaria en la evolución de la geografía física cuya «obsesión» con el anarquismo «menguó» los servicios que, de otro modo, podría haber prestado a la disciplina académica de la geografía.

El anarquismo contra la geografía académica estatista

Para entender por qué Kropotkin no eligió la vía profesional de la geografía académica puede resultar útil examinar brevemente los programas de investigación y la base política de ésta y de disciplinas emparentadas cuando fueron institucionalizadas en las universidades y las academias militares de Gran Bretaña, Francia, Alemania, Rusia y Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XIX. Tras habersele ofrecido varias oportunidades que sin duda le habrían llevado a una carrera prometedora y exitosa como geógrafo físico, Kropotkin se enfrentó, aunque sin atormentarse demasiado, a la decisión de no seguir el sendero del geógrafo de carrera. Pensó que:

Se da el caso con frecuencia de que algunos hombres se ajustan a cierto arnés político, social o familiar sencillamente porque nunca han tenido tiempo de plantearse si la posición que ocupan y el trabajo que realizan son correctos; si sus ocupaciones responden de verdad a sus inclinaciones y capacidades, y les proporcionan la satisfacción que todo el mundo tiene derecho a esperar de su trabajo. Los hombres activos son especialmente susceptibles de encontrarse en esa situación. [...] La vida va pasando y no hay tiempo para pensar, no hay tiempo para plantearse la dirección que está tomando la propia existencia. Eso me pasó a mí.³¹

Una de las razones básicas para no optar por una carrera académica en una disciplina que claramente amaba fue su tajante negativa a implicarse en los proyectos estatistas y de construcción nacional de sus colegas profesionales. A lo largo de su carrera como teórico anarquista, Kropotkin fue igualmente crítico tanto con el *ethos* como con la ética de la línea de pensamiento principal de la geografía estatista. Se trataba de una tradición

geográfica que había calado a fondo en el tejido social y político de la sociedad aristocrática del siglo XIX. Tenía sus raíces en los círculos patricios y los clubes de caballeros de Gran Bretaña, Francia y Rusia de finales del XVIII. Desde el principio, era una tradición de investigación y exploración geográfica que servía a los intereses del Estado y consiguió el apoyo generalizado de los miembros privilegiados de sociedades divididas en clases a las que también interesaban los avances en historia natural y filosofía social. Ya con una estructura formal se establecieron sociedades geográficas en Londres en 1830, en París en 1831 y en San Petersburgo en 1845. Sus miembros eran mayoritariamente «hombres instruidos» que también pertenecían al estrato de la sociedad aristocrática que Veblen había denominado «la clase ociosa». Parafraseando a Veblen, tendían a «vivir gracias a la comunidad industrial más que en ella», al menos así fue antes de las décadas de 1850 y 1860, y sus relaciones con el mundo comercial del capitalismo eran «más de tipo pecuniario que industrial».³² De ese modo, una obsesión por la historia natural, la exploración geográfica, el viaje al extranjero, los deportes físicos y las artes marciales caracterizó a los miembros de las sociedades geográficas no profesionales en el periodo previo a su institucionalización en las universidades y academias militares de Europa.

A lo largo de las décadas de 1830 y 1840 en particular, las sociedades geográficas tendían a mostrar una marcada preponderancia de clérigos, oficiales navales y miembros de la pequeña aristocracia terrateniente. Sin embargo, a partir de 1860 y hasta 1880, el perfil social de esas sociedades cambió drásticamente cuando empezaron a atraer cada vez más comerciantes, exploradores, administradores coloniales, industriales, oficiales del ejército y misioneros. En ese periodo, la geografía estaba estrechamente vinculada con especialidades «blandas» como la historia natural, la cartografía, la arqueología y la antropología, y con ciencias «duras» como la geología, la zoología, la anatomía comparada y la botánica. Aunque la disciplina de la geografía fue adquiriendo categoría universitaria entre 1860 y 1890, la formación geográfica ya había sido un elemento importante del currículo en las principales academias militares de Europa y América del Norte. De hecho, adquirió su categoría en un momento en que la burguesía de Gran

Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos se convenció de que los avances en las ciencias, así como en las artes, crearían un mundo de abundancia material, progreso social e ilustración moral. Llevadas por el impulso de controlar la naturaleza, regular el espacio y fomentar el triunfo global del comercio y el capitalismo, disciplinas como la geografía, la botánica, la zoología y la geología también se tornaron muy pragmáticas y tecnocráticas. En la segunda mitad del siglo XIX, eso contribuyó a la «mercantilización» de plantas, animales y entornos a medida que geógrafos y otros científicos ambientales clasificaban un caudal inmenso de información, gran parte de ella acumulada por exploradores y en expediciones geográficas patrocinadas por el Estado parecidas a aquellas en las que había participado el joven Kropotkin en la década de 1860.³³ A partir de ahí, «las disciplinas aplicadas» como la geografía, la geología y la cartografía se identificaron estrechamente con el *establishment* militar, las elites y administradores coloniales, y con los organismos burocráticos de los Estados nación expansionistas. Al adoptar el determinismo ambiental como filosofía básica, los geógrafos empezaron a atribuir las variaciones en las pautas globales del desarrollo económico y social a factores ambientales y raciales. En el entorno militarista de la Europa de mediados del XIX, casi todos admitían que las escuelas y facultades tenían que desempeñar un papel muy importante en el desarrollo del individualismo competitivo y el *ethos* del militarismo. Las guerras, se indicaba, se libraban tanto con mapas y conocimiento científico como con armamento convencional. Así, se apuntaba que la victoria de Alemania sobre Francia en la guerra franco-prusiana de 1870-1871 era atribuible a «los hábiles movimientos militares realizados por un ejército muy familiarizado con las características geográficas del país al que ha atacado».³⁴ En los territorios en disputa del mundo colonial, la formación geográfica recibida por los jóvenes cadetes en las academias militares resultaba con frecuencia crucial para la delineación de fronteras políticas y la resolución de las disputas sobre las mismas. Así, en un artículo paradigmático, «*Geographical Knowledge and Boundary Disputes*» [«Conocimiento geográfico y disputas fronterizas»], publicado en el *Geographical Journal* en 1899, sir Thomas Holdich, un experto británico en problemas fronterizos, contemporáneo de Kropotkin, insistía en que la

geografía debía ser útil para la resolución de disputas sobre fronteras. En 1884, sólo veinte años después de que Kropotkin iniciara su servicio militar en Siberia, Holdich encabezó un equipo de geógrafos responsable de demarcar la frontera entre Rusia y Afganistán. Ocupó el cargo de superintendente de «estudios fronterizos» en la India colonial entre 1892 y 1898 y más tarde delimitaría las fronteras políticas entre Chile y Argentina.

Muchos de los «padres fundadores» de la geografía y la cartografía modernas fueron contemporáneos de Kropotkin que se convirtieron en muy respetados miembros del *establishment* académico y político de Europa. No obstante, lejos de habitar las torres de marfil de la academia se implicaron a fondo en la política práctica y la *realpolitik* de sus respectivas naciones. Así, por ejemplo, los textos de destacados geógrafos como Alexander von Humboldt (1769-1859), Carl Ritter (1779-1859), Roderick Murchison (1792-1881), Friedrich Ratzel (1844-1904), Clements Markham (1830-1916), Ellsworth Huntington (1876-1947), Karl Haushofer (1869-1946) y Halford Mackinder (1861-1947), por citar sólo unos pocos, fueron muy influyentes más allá de los estrechos confines de la academia. Mackinder fue parlamentario, así como Alto Comisionado británico para la Rusia meridional y presidente del Comité de Transporte Imperial y del Comité Económico Imperial. Su *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*, publicado en 1919, fue muy leído y tuvo una gran influencia sobre el pensamiento geográfico durante toda la primera mitad del siglo xx.

Algunos académicos, sobre todo aquellos que habían encabezado con éxito expediciones geográficas a rincones remotos del mundo, eran pequeñas celebridades de su tiempo. Sus obras geográficas, en especial sus diarios de viaje, tenían muchos lectores y contribuyeron a crear una variante decimonónica de la cultura de las celebridades y el famoseo actual. Así, Simón Bolívar consideraba al barón Von Humboldt «el verdadero descubridor de América del Sur» que «había hecho más bien a América que todos sus conquistadores». El biógrafo más reciente de Humboldt ha afirmado que «ningún otro europeo ha ejercido una influencia comparable sobre la cultura de la América del siglo xix». Amigo de Goethe y Schiller, Humboldt era considerado por algunos «tan famoso como Napoleón». De manera similar, el paleontólogo Stephen Jay Gould le ha descrito como «el

intelectual más famoso e influyente del mundo [que ejerció] una enorme influencia sobre la vida y el pensamiento de una generación entera». «Nadie», añadía, «hizo más para cambiar y enriquecer la ciencia en la primera mitad del siglo XIX que Alexander von Humboldt, inspiración cardinal para hombres tan diversos como Charles Darwin, Alfred Russell Wallace, Louis Agassiz y Frederic Church».³⁵ Carl Ritter, otro científico de la tierra tremendamente influyente, fue profesor de geografía en Berlín de 1827 a 1859, y también director de estudios en la Escuela Militar. Sentó las bases de la geografía «científica» moderna con su obra ampliamente leída *Die Erdkunde*. Publicada en 1817, fue un estudio pionero en determinismo ambiental y como tal se convirtió en un texto fundacional para los darwinistas sociales que buscaban una justificación científica para la supremacía global de las razas blancas.

Friedrich Ratzel, un destacado geógrafo alemán y reputado darwinista social, llevó la «geografía aplicada» a nuevos límites promocionando la geopolítica como herramienta indispensable del arte de gobernar. Así no sólo politizó la geografía, sino que también hizo que constructores de imperios y naciones reajustaran sus agendas estatistas. En su paradigmático ensayo «*The Territorial Growth of States*» [«El crecimiento territorial de los Estados»], publicado en 1899, Ratzel defendía una teoría orgánica del Estado que comparaba los Estados nación en concreto con organismos que requerían *lebensraum* (es decir, «espacio vital») para desarrollarse. Así, sostenía que los Estados, específicamente los Estados nación blancos del hemisferio norte, eran como «organismos vivos».³⁶ Su crecimiento y desarrollo no podían verse amenazados por restricciones sobre su acceso a recursos y territorio. De ahí que indicara que el progreso de las naciones dependía de la capacidad expansionista de sus ciudadanos cuando se proponían hacerse con el territorio y explotar los recursos a una escala global nacional. Desde esa perspectiva, la capacidad de los colonos blancos para sobrevivir a los retos implicados en la exploración y colonización de zonas vírgenes y del mundo colonial era un indicador de su virilidad nacional y racial.

Avanzada su vida, Ratzel defendió esta simplona comparación entre Estados y organismos vivos indicando que la proponía no tanto como hipótesis científica sino como metáfora ilustrativa para despertar las

imaginaciones geográficas de estudiantes impresionables. Pese a todo, en el segundo volumen de su monumental *Anthropgeographie*, publicado en 1891, Ratzel fusionaba la geografía con la antropología para crear una «ciencia» geográfica estatista que documentaba las influencias de la geografía física y el entorno en el crecimiento o fracaso de pueblos definidos según criterios raciales.³⁷ Es importante subrayar que Ratzel se dedicó a la geografía precisamente cuando Kropotkin estaba desarrollando el anarquismo científico como alternativa al darwinismo social estatista que impregnaba muchos rincones de la academia fuera de Rusia a partir de la década de 1870.

Ratzel no se dio por satisfecho con definir la competencia «natural» entre naciones como una estrategia óptima para asegurar la supervivencia social y económica de las naciones «más aptas». También mantenía que la «militarización» de los Estados nacionales como consecuencia del gasto militar y el incremento de su poderío naval mejoraría en última instancia la seguridad internacional a la vez que aseguraría el triunfo global de la empresa privada competitiva. Así, loaba los logros de exploradores y geógrafos, y de todos aquellos que ayudaran a los Estados poderosos a mantener un firme control sobre su territorio nacional y sus posesiones coloniales mientras también afirmaban su poder y autoridad en un mundo global. Cuantos amenazaban la integridad territorial de la nación o del imperio eran considerados enemigos del Estado. De ahí que los separatistas nacionales y las minorías etno-nacionalistas en los Estados nación de Europa, así como los movimientos de liberación nacional en los mundos coloniales de la India, África y el sudeste de Asia fueran considerados fuerzas fragmentadoras ya que ponían en peligro la cohesión de la nación y la unidad de un mundo imperial. Eran especialmente denigrados por hacerlo en una época en que los hombres de Estado, los jefes militares y los magnates de la industria pedían la unidad nacional en casa y la estabilidad colonial en el extranjero. Reclamando el mundo para estos «señores de la humanidad», los darwinistas sociales como Ratzel y sus seguidores defendían un gobierno fuerte en las colonias y la mínima interferencia del Estado en las naciones avanzadas del mundo metropolitano como estrategia óptima para el desarrollo global.³⁸ De ese modo, su darwinismo tenía todos los rasgos distintivos de un anarquismo de los ricos y poderosos. Como filosofía fundacional del conservadurismo

político de finales del siglo XIX, promovía una visión del mundo casi secular que no mostraba la menor preocupación por los pobres y carecía casi por completo de compasión religiosa, sentimentalismo o cualquier vínculo emocional con los desamparados y los desfavorecidos. También carecía del menor respeto hacia la autoridad consuetudinaria o la tradición cultural. Ni en el mundo colonial, ni en lo que ha acabado siendo conocido como «Vieja Europa», el darwinismo social de este tipo ha mostrado demasiado respeto por la continuidad histórica. Por el contrario, los darwinistas, muchos de los cuales eran reputados geógrafos y científicos sociales, consideraban que las sociedades precapitalistas eran formaciones sociales políticamente atrasadas que estaban condenadas al fracaso. Para Kropotkin, esas mismas sociedades merecían ser protegidas, sobre todo si estaban imbuidas del *ethos* y la práctica del apoyo mutuo o si poseían el suficiente espíritu cooperativo para satisfacer las necesidades culturales y materiales de sus miembros desfavorecidos. Como tantos otros obstáculos a la expansión sin trabas de la libre empresa competitiva, los oponentes de Kropotkin afirmaban que estas sociedades podían ser justificadamente eliminadas por las fuerzas modernizadoras del colonialismo transformador y el individualismo competitivo bajo los auspicios de gobiernos autoritarios.

Sin embargo, no hubo ninguna conspiración por parte del Estado para «institucionalizar» el canon de la disciplina ajustándolo a una parte del *establishment* geográfico a costa de los pioneros «ex cátedra» de la ciencia ambiental y social radical como Kropotkin y Reclus. Lejos de ser meros «lacayos» del Estado, los académicos profesionales llevaron a cabo voluntariamente una amplia gama de servicios de interés nacional. Así, se consideraban a sí mismos, y eran así también considerados por buena parte de su cofrades culturales y políticos, como funcionarios que trabajaban por el bien público y ayudaban a definir los intereses nacionales. En otras palabras, eran «hombres de Estado» en el genuino sentido del término, hombres que, literalmente, conformaban el *establishment* intelectual, cultural y científico de sus naciones respectivas. Como el padre y varios de los tíos de Kropotkin, había una tradición de servicio al Estado que, en última instancia, tenía sus raíces en la Ilustración europea y se remontaba a las últimas décadas del siglo XVIII. Ése fue un periodo en que los filósofos sociales, muchos de los cuales

podrían describirse con más precisión como estudiosos de la geografía humana, empezaron a trazar analogías entre, por un lado, las transformaciones en la sociedad humana y, por el otro, el mundo cambiante de la naturaleza. A partir de la década de 1830, estos pensadores también establecieron comparaciones entre la Revolución industrial y la Revolución francesa. Si la primera alteró de manera drástica las formas de pensar acerca de la economía, la sociedad y el medio natural, la segunda había alterado radicalmente los límites y el escenario político de grandes zonas de Europa y sus apéndices coloniales. Ésa fue la época también en que la «teoría catastrofista» entró en la geología, la climatología y la geografía física, atrayendo a una generación entera de jóvenes académicos que se habían acostumbrado a las violentas convulsiones de la sociedad europea.

En este periodo también hubo claros paralelismos entre, por una parte, las tendencias intelectuales en las ciencias y las artes, y, por la otra, el pensamiento político y social. Conceptos aparentemente abstractos como «clasicismo», «romanticismo» y «medievalismo» se filtraron en las disciplinas «más blandas» como la historia, la geografía, la arqueología y la antropología donde tuvieron una profunda repercusión en las percepciones de los europeos de su lugar en el mundo. En la segunda mitad del siglo, conceptos darwinistas como «la supervivencia del más apto», «selección natural» y «el imperativo territorial» empezaron a desplazar a nociones estáticas del espacio, el tiempo y hasta la naturaleza humana.³⁹ En la década de 1870, la institucionalización y profesionalización de las ciencias ambientales y sociales contribuyeron a su nacionalización y a divisiones y subdivisiones que empezaron a aparecer en la academia, donde a menudo reflejaban la división del trabajo en el mundo del capitalismo industrial. Las preocupaciones sobre la eficiencia, el potencial comercial, la rentabilidad y el interés nacional, todas las cuales eran patentes fuera de la academia, empezaron a hacerse evidentes también dentro del mundillo de las disciplinas académicas. Esto a su vez incrementó la preparación como defensores de los intereses del Estado de los académicos profesionales y, sin duda, mejoró su posición social y política en sus respectivas sociedades.

Refiriéndose a los cambios educativos en la Europa de mediados del siglo XIX, Hobsbawm sugería que «el avance de las escuelas y universidades medía el del nacionalismo, así como las escuelas y especialmente las universidades se convirtieron en sus paladines más conspicuos».⁴⁰ Lo que Hobsbawm no apuntaba era que el nacionalismo también había contribuido al desarrollo de «escuelas nacionales» de geografía, historia, arqueología, antropología y economía política en Gran Bretaña, Francia, Prusia y Rusia desde 1850. Con el despliegue de un nuevo espíritu de academicismo hacia finales de siglo, se hicieron cada vez más marcadas las distinciones entre las superiores ciencias «puras» y las más mundanas ciencias «aplicadas». Eso dio lugar a que las ciencias, en especial las «ciencias de la tierra», se preocuparan todavía más por el avance de los intereses nacionales del Estado. Las nociones occidentales del progreso y la civilización permearon disciplinas como la geografía, la antropología y la arqueología y se convirtieron en «accesorios necesarios» de los Estados nación y los imperios en países tan alejados como la India y Estados Unidos.⁴¹ Eso tuvo como consecuencia que se dedicaran todavía mayores esfuerzos a legitimar la autoridad del Estado y a presentar a los Estados nación autoritarios como la única alternativa a un mundo neohobbesiano de desorden social, conflicto racial y caos político. Los sectores «ilustrados» de estas sociedades adoptaron la construcción nacional en parte como una respuesta a la amenaza de la revolución social que estallaba entre las filas de pobres urbanos y rurales.

Por tanto, no es de extrañar que muchos de esos empleados en universidades y academias militares estuvieran convencidos de que trabajaban para el beneficio final de «una masa inmensa y apática de gente común ignorante y engañada, que sin duda daría la bienvenida a la liberación cuando llegara, pero de la que no podía esperarse que participara a fondo en la preparación de la misma».⁴² Como sus colegas ilustrados de la industria y el comercio, creían que la evolución histórica de «su pueblo» era una fuerza moral progresiva socialmente, tan incontrolable y espontánea como el desarrollo evolutivo de los organismos vivos. También se obsesionaron con la psique y el ego nacionales, y concentraron su estudio geográfico en los territorios y los recursos naturales de su nación y sus apéndices imperiales. En su obra *Physics and Politics*, Walter Bagehot (1826-1877), director de la

influyente revista *Economist*, resumía la «centralidad del Estado» para muchos de sus contemporáneos cuando indicaba que «No podemos imaginarnos a aquellos para quienes el nacionalismo supone una dificultad; cuando nos lo preguntan, sabemos qué significa, aunque no podamos explicarlo ni definirlo de buenas a primeras». El filósofo y poeta de Harvard de origen español George Santayana, expresaba ese sentimiento con más convencimiento cuando sugería que «Nuestra nacionalidad es como nuestras relaciones con las mujeres: está demasiado implícita en nuestra naturaleza moral para cambiarla con honor, y es demasiado accidental para que merezca la pena cambiarla».⁴³ Afirmaciones como éstas llenaban los textos de nacionalistas culturales y académicos en la segunda mitad del siglo XIX. De hecho, las obras de científicos y académicos podían adquirir en ocasiones importancia nacional y se las colocaba entonces a la altura de las de los poetas, novelistas y periodistas que fomentaron «renacimientos» nacionalistas por toda Europa y el continente americano durante gran parte de ese periodo.

Con la excepción de unas pocas figuras marginales, entre ellas Kropotkin y Reclus, fueron escasos los científicos o académicos que mostraron el valor suficiente para cuestionar la «naturalidad» del nacionalismo o la intocabilidad de la autoridad del Estado. Quienes rechazaban las interpretaciones idólatras de la historia de «su pueblo», incluidos quienes se negaban a aceptar las previsiones nacionalistas para el progreso futuro, corrían el peligro de ser tachados, en el mejor de los casos, de antipatriotas, y, en el peor, de traidores. De ese modo, categorías legales originalmente pensadas para los considerados culpables de delitos contra el Estado podían aplicarse a partir de ese momento a quienes se oponían a la construcción nacional y a la burguesía nacionalista. El término *traidor* también podía emplearse contra una amplia gama de activistas políticos, incluidos los socialistas internacionales y los separatistas nacionales que amenazaban la integridad territorial del Estado nación. Sin embargo, y más que los anteriores, fueron los anarquistas los que sufrieron este tipo de crítica vitriólica porque rechazaban tanto el Estado como la nación. Es más, una de las razones por las que Kropotkin fue tan denigrado por sus colegas aristocráticos en el *establishment* educativo y político radicaba en que ubicara

los intereses de «los pueblos inferiores», como los campesinos y los pobres urbanos de Europa, así como los de los habitantes del «Tercer Mundo» histórico, por delante de los correspondientes a los capitalistas industriales y la burguesía global. Kropotkin, Reclus y sus seguidores anarquistas, a quienes se consideraba equivocados porque querían sustituir el *ethos* competitivo del capitalismo moderno por los valores comunitarios de campesinos y trabajadores, recibieron críticas generalizadas por defender las «economías morales» de estos sectores de la sociedad global y nacional frente a los paladines del capitalismo moderno.

Aunque Inglaterra dio el darwinismo al mundo, el darwinismo social alcanzó su mayor preeminencia en Estados Unidos, donde fue recibido con los brazos abiertos por los pioneros del capitalismo empresarial.⁴⁴ La descomunal escala de sus empresas y el ritmo del cambio social y económico en Estados Unidos permitió que conceptos como «lucha por la supervivencia» y «supervivencia de los más aptos» fueran venerados como principios fundacionales de la libre empresa norteamericana. El espíritu emprendedor del país y su ética del trabajo, junto con la mínima interferencia gubernamental en los asuntos económicos y sociales, impresionaban de ordinario tanto a los científicos como a los líderes políticos que lo visitaban. Ratzel recorrió Estados Unidos y México en 1874-1875, unos quince años después de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin. Le impresionaron especialmente los logros de los colonos de origen alemán en el Medio Oeste y el sudoeste, colonos que, sostenía, habían mejorado la vida cultural, económica y social de América en su conjunto. En sus estudios sobre la vida del colono en el interior del país, afirmaba distinguir la emergencia de una pauta reconocible en el contacto entre los pueblos «en expansión» por un lado, y las sociedades precapitalistas «en retirada» por el otro. En un texto emblemático que legitimaba explícitamente la expansión agresiva del capitalismo de libre empresa, argumentaba:

Un pueblo superior, al invadir el territorio de sus vecinos salvajes más débiles, les arrebató la tierra, los obliga a retirarse a rincones demasiado pequeños para que puedan sustentarse y aún estas exiguas posesiones acaba invadiendo, hasta que los

más débiles pierden finalmente los últimos restos de sus dominios y son literalmente echados de la tierra. [...] La superioridad de los que se expanden radica antes que nada en su mayor capacidad para apropiarse, explotar y poblar el territorio.⁴⁵

En otro texto que también tenía evidentes consecuencias para los pueblos minoritarios y las comunidades indígenas de América y Europa continental, se indicaba que: «La evolución necesita espacio, pero se encuentra con una superficie limitada de tierra. Por todas partes, las nuevas y viejas formas de vida conviven unas junto a otras enzarzadas en una competencia letal; pero la última variedad mejorada se multiplica y propaga a costa de los tipos menos favorecidos. La lucha por la existencia implica una lucha por el espacio».⁴⁶

Utilizando métodos «científicos» derivados de las ciencias naturales, en especial de la zoología y la anatomía comparada, Ratzel proponía una «forma de positivismo sin probar sus hipótesis que le permitió popularizar explicaciones geográficas del comportamiento del Estado». Eso le llevó a formular unas «leyes de la naturaleza» históricas y geográficas que, creía, regían la difusión de seres vivos tan distintos como plantas, animales y pueblos. Estas «leyes de la naturaleza» podían así utilizarse para justificar la limpieza étnica y la opresión racial en el mundo colonial. También sustentaban explicaciones «científicas» para la adaptación exitosa de las minorías blancas a los entornos rurales de América del Norte, Australia y el África colonial. Con este tipo de argumentación, los darwinistas sociales introdujeron la teoría de la evolución en las ciencias físicas y sociales y en el mundo de la construcción nacional y la expansión, llevándola mucho más lejos de lo que Darwin pretendiera jamás. Ellen Churchill Semple, que había estudiado con Ratzel en Leipzig, ha sugerido que la impresionante fecundidad de la imaginación geográfica de su profesor a menudo dejaba poco espacio para comprobar la validez de sus «principios científicos». En 1911 escribió:

Enuncia una brillante generalización tras otra. A veces se revela poseedor del intelecto de un vidente, proponiendo conclusiones que resultan muy estimulantes, a primera vista convincentes, pero que un examen demostrará insostenibles. [...]

Contempla las cosas desde las alturas, mantiene la mirada fija siempre en horizontes lejanos, y en el espléndido alcance de sus concepciones a veces pasa por alto los detalles que le quedan cerca, a mano. Ahí radican su grandeza y sus limitaciones.⁴⁷

Pese a todo, fueron generalizaciones «científicas» como éstas las que proporcionaron a muchos gobiernos occidentales un código geográfico de prácticas que legitimaba la construcción nacional y la expansión imperial. Geógrafos como Friedrich Ratzel y Karl Haushofer en Alemania, Isaiah Bowman y Ellsworth Huntington en Estados Unidos, Halford Mackinder en Gran Bretaña, y el determinista ambiental Thomas Griffith Taylor en Australia, junto con sus numerosos discípulos dentro y fuera de la geografía académica hicieron un uso frecuente de técnicas estadísticas y de modelos matemáticos para dar apariencia de objetividad científica a sus teorías. Así, tres años después de la muerte de Kropotkin, Ellsworth Huntington aprovechó su discurso como presidente de la Association of American Geographers para defender que «la cima de los logros geográficos» se alcanzaría cada vez que los científicos pudieran explicar las variaciones geográficas en el «carácter humano» remitiéndose a factores ambientales y climáticos.

La preocupación de Huntington por el estatus de la geografía y las numerosas asociaciones «científicas» que ayudó a establecer sólo fue comparable con su preocupación por cuestiones como la raza, la clase y el género en la medida en que afectaban a la sociedad americana. A pesar de sus muchos y fatigosos compromisos profesionales y una voluminosa producción de textos académicos así de como artículos revisados por sus pares, Huntington se implicó a fondo en más de 50 organizaciones políticas y profesionales de Estados Unidos. Entre 1934 y 1938 fue el presidente de la Junta Directiva de la Sociedad de Eugenesia Americana. Una de sus obras más importantes fue *The Pulse of Asia*, que se publicó en 1937 y pretendía explicar la historia del progreso humano esbozando su contexto geográfico. En *Civilización y clima*, publicado en 1915, hizo un abundante uso de la cartografía y de técnicas estadísticas para demostrar que el ascenso y decadencia de las civilizaciones estaba determinado en última instancia por factores climáticos. Su libro *World Power and Evolution*, publicado en 1919, fue aclamado en Estados Unidos y Europa Occidental como un clásico sobre

geografía política moderna. Como Kropotkin, publicó muchos de sus 242 artículos de investigación en revistas no sólo académicas sino también populares.⁴⁸ Sin embargo, y a diferencia de Kropotkin, Huntington creía que los académicos profesionales debían apoyar al Estado y ayudar al gobierno. Uno de los más destacados exponentes del determinismo climático, sostenía que la sociobiología podía explicar las disparidades económicas y sociales en América y la sociedad mundial. Y también a diferencia de Kropotkin, creía que los líderes «naturales» de las naciones desarrolladas y, por extensión, del mundo entero, debían surgir del *establishment* educativo y militar-industrial de la Europa Occidental y América del Norte. Le inquietaban especialmente las repercusiones de la inmigración masiva a la América Blanca Anglosajona. Uno de los primeros defensores de los controles de inmigración, solicitó medidas estrictas para limitar el número de inmigrantes que entraban en Estados Unidos procedentes de regiones pobres y con diversidad étnica de la Europa Oriental y Rusia. También creía que el mestizaje suponía una amenaza para el tejido moral y racial de la América Blanca. Se opuso con vehemencia a las demandas progresistas de una relajación de los controles de inmigración, argumentando que eso «diluiría» el carácter nacional de la América Blanca Anglosajona e introduciría «variantes más débiles» en el cuerpo político de la sociedad del país. Convencido de que sólo los mejores debían gobernar al resto de la sociedad, reprendía a las mujeres profesionales de clase media por no estar a la altura de su «responsabilidad social» al no producir el número suficiente de niños «bien criados» para contrapesar las masas de niños nacidos de madres «de color» y «genéticamente inferiores» de clase obrera. Asesor del gobierno australiano en los años previos a la primera guerra mundial, advirtió de los peligros de la inmigración de negros al país y aconsejó que otras naciones blancas harían bien siguiendo su ejemplo «inteligente» y cerrando las fronteras a los pobres y a los «de razas inferiores». Para Estados Unidos recomendaba «una regulación estricta y eficaz de la inmigración de manera que durante diez o veinte años nos aseguremos de que no admitimos a nadie salvo aquellos cuyas *capacidades innatas los hacen aptos para compartir nuestra ciudadanía*».⁴⁹

Mientras que Kropotkin se remitía a la historia precolonial y medieval buscando pruebas de que el apoyo mutuo y la cooperación social eran factores que intervenían en la supervivencia y la evolución, a Huntington le atraía la historia debido a la supuesta debilidad que percibía en los enfoques metodológicos y filosóficos de historiadores y otros académicos. El estudio de la historia, sostenía, requería un profundo conocimiento de la influencia dinámica de factores climáticos y ambientales en el ascenso y decadencia de las civilizaciones. Quienes carecían de ese conocimiento, afirmaba, eran «acientíficos». Aunque admitía la importancia de la ambición, la competencia, los logros científicos y «la habilidad política constructiva» para la supervivencia de la civilización blanca, criticaba a sus colegas científicos y académicos por otorgar sólo un papel secundario a los factores geográficos en el éxito y el fracaso de las sociedades históricas. Por eso sostenía que los historiadores sobre todo estaban «tan deslumbrados por la importancia de las consideraciones económicas, o por *cuestiones exclusivamente humanas*, como la ambición, el fervor religioso, la invención mecánica, la habilidad política constructiva, o los logros científicos, literarios y artísticos, que creían que otros asuntos no merecían apenas su atención».⁵⁰

Para Huntington, tanto como para Kropotkin, se trataba básicamente de un ejercicio cuantitativo de razonamiento deductivo. Sin embargo, su modelo de comportamiento humano distaba de ser simple, y ciertamente no suscribía la opinión de que los individuos carecieran de autonomía y fueran meras marionetas en manos de poderosas fuerzas biológicas y ambientales. No obstante, aunque muchos aceptarían que podría situarse a Kropotkin en el extremo «blando» de esta línea debido a su fe optimista en las capacidades humanas, Huntington ha sido ubicado por lo general en el extremo «duro». No es una posición que él mismo hubiera aprobado. Como erudito con reputación internacional y profesor de geografía en la Universidad de Yale, Huntington advertía con frecuencia contra la simplificación excesiva del papel de los factores ambientales en pautas globales de desarrollo y subdesarrollo. Insistía en que los científicos siempre debían esperar que sus hipótesis fueran sometidas a la rigurosa corroboración de las pruebas empíricas, y que las ciencias en general debían tener cimientos empíricos firmes. Si los historiadores, arqueólogos y antropólogos han criticado su

visión equivocada de la historia del mundo, los científicos sociales lo han acusado de meterse en complejos, rebuscados y «forzados» ejercicios para correlacionar las condiciones ambientales y climáticas con los «logros mentales» de distintos grupos raciales en la sociedad mundial. Sin embargo, podría argumentarse que las verdaderas debilidades de Huntington radicaban en otra parte. El núcleo ideológico que subyacía en el centro de sus explicaciones «científicas» de las variaciones en las pautas globales de desarrollo y subdesarrollo legitimaron abusos masivos de poder a escala global y también nacional. De hecho, después de Huntington, las «leyes de la naturaleza» se utilizaron para justificar la limpieza étnica, la segregación racial, el patriarcado, el conflicto de clases, la jerarquía social, los controles de inmigración, la supremacía blanca y, en última instancia, el sometimiento del discurso científico a criterios raciales.

La geografía anarquista y la búsqueda de relevancia social

El precedente tratamiento de las funciones institucionales de las disciplinas académicas es básico para una reevaluación radical de la posición de Kropotkin en la historia de disciplinas como la geografía, la antropología, la cartografía y las ciencias ambientales. También puede esperarse que ayudará a una reinterpretación de su crítica de la academia patrocinada por el Estado y sus disciplinas. Así mismo podría explicar el porqué de su empeño en dotar al anarquismo de pedigrí intelectual y base científica. La historia de la propia vida de Kropotkin es en sí una prueba de las insuficiencias del reduccionismo económico para dar cuenta de los orígenes y el desarrollo del pensamiento científico. Como hemos visto, todo en sus privilegiados orígenes y educación apuntaba hacia una vida al servicio del Estado zarista. Incluso después de su decepción con la vida cortesana en San Petersburgo y su posterior desilusión con la vida militar y la administración social en Siberia, bien podría haber optado por un prestigioso cargo académico y llegar a convertirse en un miembro de la elite científica de Rusia. Todavía no había cumplido los treinta cuando rechazó el puesto de secretario de la Sección de Física de la Sociedad Geográfica Imperial. El que optara por no seguir una carrera en ciencias

naturales tuvo más que ver con el *ethos* y la ética del *establishment* académico que con su propia percepción personal de las satisfacciones de la investigación científica y la vida docente. Tras su rechazo de una carrera académica, Kropotkin trasladó su sempiterno deseo de «hacer trabajo útil» a su carrera política como activista y científico anarquista y geógrafo político. En una época en que las ciencias en general y las ambientales y sociales en particular eran territorio de los privilegiados, Kropotkin sostenía que era responsabilidad de todos los científicos socialmente comprometidos servir a los desfavorecidos en el combate contra la pobreza, la injusticia social y la opresión política. Dado que se había opuesto personalmente al *ethos* y la ética de disciplinas como la geografía, la historia, la ciencia social y la antropología, esbozó un nuevo código moral, y una filosofía anarquista de la praxis, que no concordaban ni política ni filosóficamente con el *establishment* académico de su tiempo. Dado que defendía un anarquismo secular, y a diferencia de muchos de sus pares en la academia, su código ético carecía de las influencias metafísicas que seguían impregnando la teoría social en una era de revoluciones científicas.

Las opiniones de Kropotkin sobre la ética de la investigación académica partieron de sus observaciones de la vida de los convictos y de la administración social en Siberia. Más adelante, recordaría que Siberia le había enseñado las ventajas del federalismo, y en una «Carta a los trabajadores del mundo» que escribió hacia el final de su vida, predecía la ruptura de la Rusia imperial:

La Rusia imperial está muerta y nunca revivirá. El futuro de las diversas provincias que componían el Imperio se encaminará hacia una gran federación. Los territorios naturales de las diferentes secciones de esta federación no se diferencian en absoluto de aquellas que nos resultan familiares en la historia de Rusia, de su etnografía y su vida económica. Todas las tentativas de colocar a las partes constituyentes del Imperio ruso, como Finlandia, las provincias bálticas, Lituania, Ucrania, Georgia, Armenia, Siberia y otras, bajo una autoridad central están condenadas al fracaso.⁵¹

También fue en Siberia donde Kropotkin empezó a distinguir entre la moral innata de los presos políticos y los campesinos pobres por un lado, y la rígida moral de la Iglesia y el Estado, por el otro. Para Kropotkin, el gobierno

representativo, el logro más elevado de la democracia política del siglo XIX, era sinónimo de manipulación, fraude y corrupción. En 1887 creía que ese tipo de gobierno ya «había consumado su misión histórica» al propinar «un golpe letal al gobierno cortesano» y despertar «el interés público por cuestiones públicas». ⁵² Pero la oposición de Kropotkin al «cientificismo» oficial y al darwinismo social de su tiempo no se detenía en su crítica de la «ética oficial» de la Iglesia y el Estado; también se extendía al papel ideológico de los académicos al legitimar la autoridad del Estado y facilitar el desarrollo del capitalismo competitivo de libre empresa. Así, se oponía contundentemente a la institucionalización del conocimiento en facultades, universidades u otros centros de enseñanza elitistas. Mientras investigaba sobre los paisajes glaciales de Finlandia meridional en 1871, admitió que se había visto obligado a pensar «muy a fondo [...] sobre cuestiones sociales» y que había llegado a la conclusión de que, por más satisfactoria que fuese, ese tipo de investigación resultaba casi irrelevante para los campesinos que luchaban por sobrevivir en tiempos difíciles en aquellos entornos hostiles. Eso iba a tener una influencia decisiva sobre su posterior negativa a convertirse en geógrafo profesional.

La estancia de Kropotkin en Finlandia ciertamente le dio numerosas oportunidades para plantearse su papel futuro en la sociedad, obligándolo a elegir entre la vida privilegiada del científico natural y la vida difícil y peligrosa del activista anarquista. En una ocasión recordó que fue durante una caminata entre dos graveras en el sur de Finlandia, con su martillo de geólogo al hombro, cuando tuvo la aguda conciencia del «trabajo ingente que tiene el campesino finlandés para roturar el terreno y romper las duras rocas de arcilla». Aunque apreciaba la importancia de la maquinaria agrícola americana y los nuevos métodos de fertilización del suelo que entonces estaban llegando a aquel rincón de Finlandia, se cuestionaba:

la utilidad de hablarle a este campesino sobre las máquinas americanas, cuando apenas tiene pan suficiente para sobrevivir de una cosecha a la siguiente, cuando el alquiler que tiene que pagar por esta arcilla pedregosa crece en proporción a la medida en que él mejora el suelo. [...] Él roe su torta de harina de centeno. dura como una piedra, que hornea dos veces al año, acompañada con un bocado de bacalao terriblemente salado y

un trago de leche desnatada. ¿Cómo voy a atreverme a hablarle de máquinas americanas cuando todo lo que puede sacar debe gastárselo pagando el alquiler y los impuestos? Necesita que yo viva con él, que le ayude a convertirse en dueño u ocupante libre de esa tierra. Entonces leerá libros con aprovechamiento, pero ahora no.⁵³

Fue durante esta investigación cuando a Kropotkin, que todavía no había cumplido los treinta, le ofrecieron el prestigioso cargo de secretario de la rama de Ciencias Naturales de la Sociedad Geográfica Imperial de Rusia. Incapaz de concebir un paisaje natural sin describir las penosas condiciones de vida de los campesinos y otros trabajadores que eran sus empobrecidos custodios, declinó la oferta por las siguientes razones:

La ciencia es algo excelente. Conocí sus gozos y los aprecié, quizá más que muchos de mis colegas. Incluso en ese momento mientras contemplaba los lagos y lomas de Finlandia, nuevas y hermosas generalizaciones se alzaban ante mis ojos [...] una grandiosa imagen se iba formando y yo quería dibujarla, con los miles de detalles que veía en ella; [...] abrir nuevos horizontes para la geología y la geografía física. [...] Pero ¿qué derecho tenía yo a disfrutar de esos gozos cuando a mi alrededor no había más que miseria y lucha por un enmohecido pedazo de pan, cuando lo poco que fuera que gastara para permitirme vivir en ese mundo de emociones más elevadas debía ser arrancado de las bocas mismas de aquellos que cultivan el trigo y no tienen pan bastante para sus hijos? De la boca de alguien tiene que arrebatare porque la producción total del hombre todavía es muy baja. El conocimiento es un poder inmenso. El hombre debe conocer. Pero ¡ya sabemos mucho! ¿Y si ese conocimiento —aunque sólo fuera ése— pasara a ser posesión de todos? ¿Acaso la propia ciencia no avanzaría en saltos y haría que la humanidad progresara a grandes pasos en la producción, la invención y la creación social, pasos cuya rapidez ni siquiera estamos en condiciones de medir? Las masas quieren saber, desean aprender, y *son capaces* de hacerlo. Ahí, en la cresta de esa inmensa morrena que discurre entre los lagos como si unos gigantes la hubieran amontonado con prisas para conectar ambas orillas, está un campesino finlandés sumido en la contemplación de los hermosos lagos, tachonados de islotes, que se extienden ante él. Ninguno de esos campesinos, por pobre que sea y oprimido que esté, pasará por ese lugar sin detenerse a admirar el escenario. O ahí, en la orilla del lago, hay otro campesino, y canta algo tan hermoso que hasta el mejor músico envidiaría su melodía por su sentimiento y su fuerza reflexiva. Ambos sienten profundamente, ambos meditan, ambos piensan; sólo hay que darles los medios para que dispongan de tiempo de ocio. Ésa es la dirección en que debo trabajar, y ése es el tipo de gente para el que debo hacerlo. Todas esas frases rimbombantes sobre el

progreso de la humanidad, mientras que, al mismo tiempo, los encargados de ese progreso se alzan distantes de aquellos a quienes pretenden empujar hacia delante, no son más que meros sofismas inventados por intelectos que anhelan deshacerse de una contradicción inquietante. Así que mandé mi respuesta negativa a la Sociedad Geográfica.⁵⁴

Kropotkin creía que la geografía, en cuanto especialidad holista e interdisciplinaria, también debía ser una disciplina emancipadora. Como «gran integradora de conocimiento» podía ayudar a forjar los vínculos comunes compartidos por trabajadores y campesinos por encima de fronteras nacionales y raciales. Criticaba con énfasis las facultades y centros del Estado cuyos métodos de enseñanza estaban convirtiendo especialidades «atractivas y fascinantes» como la historia y la geografía, en unas de las «asignaturas más áridas y sin sentido». Lo mismo podía decirse, «con casi las mismas palabras, y sólo pocas excepciones, con referencia a la física y la química, a la botánica y la geología, a la historia y las matemáticas. Una reforma general de la enseñanza de todas las ciencias es tan necesaria como una reforma de la enseñanza de la geografía». Y añadía:

Probablemente haya pocas ciencias que podrían resultar tan atractivas para el niño como la geografía, además de ser un eficaz instrumento para el desarrollo general de la mente, para familiarizar al estudiante con el verdadero método de razonamiento científico y para despertar el gusto por las ciencias naturales en general. Los niños no son grandes admiradores de la naturaleza en sí misma en tanto ésta no tiene nada que ver con el hombre. La sensibilidad artística que tan presente está en el goce intelectual de un naturalista es todavía muy débil en el niño. Las armonías de la naturaleza, la belleza de su forma, la admirable adaptación de los organismos, la satisfacción que obtiene la mente en el estudio de las leyes físicas: todo eso puede llegar más adelante, pero no en la primera infancia. El niño busca al hombre por todas partes, busca su lucha contra los obstáculos, su actividad. Los minerales y las plantas lo dejan frío; pasa por una fase en que la imaginación domina. Quiere dramas humanos, y por tanto las historias de caza y pesca, de viajes marinos, de luchas contra peligros, de usos y costumbres, de tradiciones y migraciones son obviamente uno de los mejores medios de desarrollar en un niño el deseo de estudiar la naturaleza. Algunos «pedagogos» modernos han intentado matar la imaginación en los niños. Otros mejores comprenderán cuán valioso ayudante es la imaginación para el razonamiento científico.⁵⁵

Por tanto, no es sorprendente que Kropotkin también creyera que la geografía tenía un papel importante que desempeñar en «disipar los prejuicios en que se nos educa con respecto a las denominadas “razas inferiores”». En ese sentido, podía poner en cuestión la *mission civilatrice* de las naciones europeas donde se enseñaba a los estudiantes «desde su más tierna infancia [...] a despreciar a “los salvajes”, a considerar las virtudes de los paganos como delitos disfrazados y a mirar a las “razas inferiores” como un mero incordio en el planeta». Así, sostenía que uno de los mayores logros de los estudios etnográficos modernos era «demostrar que esos “salvajes” han sabido cómo desarrollar ampliamente en sus sociedades los mismos sentimientos sociables humanos de los que nosotros, los europeos, tanto nos enorgullecemos». A pesar de los escasos antecedentes de escuelas y facultades del Estado en la superación de los prejuicios raciales, la enseñanza de geografía e historia en especial, afirmaba, podía «hacer mucho para elevar el desarrollo moral de la mayoría al alto nivel que ya han alcanzado unos pocos». Los líderes políticos de la Europa de finales del XIX habían «comprendido la necesidad de una reforma en cuanto los denominados intereses “prácticos” de la colonización y la guerra pasaron a primer plano». Había llegado la hora, sostenía, de abordar la reforma de la enseñanza de la geografía y una «discusión a fondo necesariamente mostrará que nada serio puede lograrse en este sentido a no ser que emprendamos una reforma general paralela, pero mucho más amplia, de todo nuestro sistema educativo».⁵⁶ Liberadas de prejuicios eurocéntricos, disciplinas como la geografía, la historia y la antropología también podían relatar «biografías de vidas entregadas, de amor por la humanidad, no inventadas sino reales, no lejanas sino muy próximas, que [...] vemos cada día a nuestro alrededor». Como medio para convertir la educación en una experiencia divertida más que deprimente, los maestros de geografía e historia podían explicar el folclore y las costumbres de otras naciones de forma que estimulara la imaginación de los estudiantes de todas las edades. Así, indicaba que ningún mito griego podría «sustituir los delicadamente artísticos, honestos y muy humanitarios mitos y canciones de [...] lituanos o finlandeses». El folclore de todas las nacionalidades contenía «relatos tan elegantes, tan enérgicos, tan humanos en general que uno no puede dejar de lamentar que nuestros niños

se alimenten de tradiciones griegas y romanas, en lugar de familiarizarlos con los tesoros ocultos en el folclore de otras nacionalidades». Tras leer las obras de geógrafos y etnólogos progresistas reconocía que había «un amplio espacio para una ciencia segregada y más importante, y no meramente para una *grafía*, sino una *ología*». Así, el geógrafo del futuro, sostenía, «aprovecharía muchas ciencias emparentadas» recolectando muchos datos de investigación, y preveía que, como consecuencia, se desarrollarían «muchas especialidades». Algunas de éstas estarían «conectadas más íntimamente con la historia», mientras que otras se vincularían con las ciencias naturales. Sin embargo, sólo la geografía podía «abarcara *todo* este campo a la vez [...] y combinar en *una* vívida imagen todos los elementos separados de este conocimiento: representarlo como un todo armonioso, cuyas partes son consecuencia de unos pocos principios generales y se mantienen en pie gracias a sus relaciones mutuas». ⁵⁷

El compromiso de Kropotkin con la reforma de la estructura, la sustancia y los métodos de enseñanza de la geografía, y de las ciencias en general, no era ajeno a sus críticas más amplias a la fragmentación del conocimiento y la compartimentación de la vida social en el mundo desigual y desarticulado de la modernidad capitalista a finales del siglo XIX. En obras como *La conquista del pan y Campos, fábricas y talleres* y en panfletos como *Lo que la geografía debe ser y Anarquismo: su filosofía y su ideal*, esbozó su alternativa anarquista a la geografía política estatista del *establishment* académico. En éstos y otros textos reiteraba sus críticas de las jerarquías sociales y las perversas divisiones de clase del capitalismo industrial. Éstas, sostenía, estaban acentuando radicalmente la división antinatural entre el trabajo manual y el intelectual, y entre el campo y la ciudad. Al hacerlo, retrasaban el desarrollo tanto personal como social y, en última instancia, inhibían el progreso económico. También creía que la fragmentación laboral en las condiciones impuestas por el capitalismo industrial aumentaba en gran medida la mercantilización del trabajo. Al transformar el trabajo de una práctica cooperativa en un proceso competitivo se fomentaba el desarrollo de estructuras cada vez más autoritarias de vigilancia de los trabajadores y de control por parte de los directivos. Con un trabajo que ya no era la expresión de la sociabilidad y la cooperación de los

trabajadores, los directivos y la maquinaria dictaban los ritmos y el carácter de la vida laboral, tanto en la tierra como en pueblos y ciudades. Eso dio lugar a una «inanición del espíritu» que, a ojos de Kropotkin, era en todos los sentidos tan grave como las privaciones materiales en tanto suprimía todavía más todas las expresiones de individualismo y asfixiaba la vida misma de los trabajadores. Con su crítica del *ethos* competitivo del capitalismo, y también de sus consecuencias ambientales y sociales, Kropotkin rechazaba los argumentos que atribuían la atomización del trabajo y la aniquilación de la vida comunitaria a las fuerzas del mercado y a «leyes» económicas. Así, mantenía que no había nada «natural» en la decadencia de las comunidades tradicionales en la Europa rural o en sus centros urbanos. Atribuir la aniquilación de la vida en comunidad a «leyes económicas» era, añadía, un «chiste macabro». Del mismo modo que uno no podía describir la muerte de soldados en el campo de batalla como un acontecimiento «natural», tampoco podía describir la muerte de los pueblos urbanos o las aldeas como una consecuencia inevitable de la mecanización o de la industrialización.⁵⁸ Por eso Kropotkin clamaba contra las divisiones entre pueblo y ciudad con la misma fuerza que condenaba las perversas divisiones de clase, incluidas las distinciones entre el trabajo intelectual y el manual. Todo lo anterior fomentaba sentimientos de desvalimiento entre los trabajadores y pasaba por alto la necesidad de un desarrollo sostenible y un equilibrio ecológico. Esas divisiones espaciales y sociales promovían la alienación, animaban la centralización de la autoridad y contribuían a un grado excesivo de especialización para el trabajo intelectual y manual en el mercado.

El anarquismo y la descentralización del poder y la producción

En *Campos, fábricas y talleres* —una explicación fundamental y profética de su nueva versión de la geografía anarquista que vio la luz como una serie de artículos publicados entre 1888 y 1890—, Kropotkin esbozaba sus críticas de las consecuencias geográficas y sociales de los procesos de modernización capitalista que llevaban en marcha desde finales del siglo xv. Esa obra se proponía debatir la cuestión central de la economía moderna, a saber:

«¿Cómo debemos producir los artículos necesarios para la vida?». Reimpresa al final de la primera guerra mundial, se preocupaba especialmente del deterioro de la calidad de vida y de los entornos rurales y urbanos bajo el capitalismo monopolista. También planteaba importantes cuestiones sobre la seguridad alimentaria global y la sostenibilidad de las reservas de energía en una era de urbanización acelerada. *Campos, fábricas y talleres*, por tanto, desarrollaba en un tratado las causas y consecuencias de la centralización excesiva de los procesos productivos y la consiguiente deshumanización del trabajo manual e intelectual. Como respuesta, presentaba la alternativa anarquista a las sociedades capitalistas. Nuevas fuentes de energía, sobre todo la eléctrica y la eólica, implicaban que la centralización de la producción de energía ya no era necesaria. De modo similar, la concentración de la producción industrial en grandes unidades en zonas urbanas tampoco era esencial. Así, sostenía: «No hay absolutamente ninguna razón para que estas anomalías y otras parecidas persistan. Las industrias deben diseminarse por todo el mundo; y la dispersión de las industrias entre las naciones civilizadas se verá necesariamente seguida por una dispersión aún mayor de fábricas por los territorios de cada nación».⁵⁹

En ese texto, Kropotkin también discrepaba de Adam Smith y otros defensores de la división del trabajo. Asimismo criticaba la división internacional del trabajo en la emergente economía global. Debido a que estaban «deslumbrados por los resultados obtenidos tras un siglo de invenciones maravillosas», los economistas convencionales y los líderes políticos «proclamaban la necesidad de dividir a la humanidad entera en talleres nacionales cada uno con su propia especialidad». Mucho antes de la aparición del «People Before Profit Movement», criticó la «estrecha concepción de la vida que consistía en pensar que los beneficios son el único motivo que mueve a la sociedad humana y la visión obstinada que supone que lo que ha existido ayer perdurará para siempre». En su crítica de la especialización excesiva y la fragmentación del trabajo en las condiciones impuestas por el capitalismo avanzado, creía que muchos ya se habían dado cuenta de que la comunidad no sacaba ninguna ventaja clavando a los seres humanos durante toda su vida a una ocupación o profesión dadas. Con eso

sólo se privaba a hombres y mujeres del trabajo que les permitiría una relación más amplia y más libre con el mundo, un trabajo que los haría «socios» en el disfrute de la ciencia, la cultura y las artes.⁶⁰

También las naciones, sostenía, se resistían a especializarse y cada una buscaba «un conjunto de gustos e inclinaciones, de necesidades y recursos, de capacidades y facultades de invención». El nuevo orden espacial concebido por los anarquistas daría lugar a que cada nación se convirtiera en «su propia fabricante y campesina, cada individuo trabajaría en el campo y en algún oficio industrial; cada individuo combinaría el conocimiento científico con el de un oficio manual, y ésa es, afirmamos, la tendencia de las naciones civilizadas». Esto, indicaba, ya no era un sueño utópico:

Ya ahora nuestra comida se basa, incluso en los hogares humildes, en productos agrícolas recogidos en todo el mundo. Nuestra ropa está confeccionada con fibras que se han cultivado y lana que se ha esquilado por todos los rincones del mundo. Las praderas de América y Australia, las montañas y estepas de Asia, los helados suelos de las regiones árticas; los desiertos de África y las profundidades de los océanos; los trópicos y las tierras del sol de medianoche son nuestros afluentes. Todas las razas humanas contribuyen con su parte a proveernos de alimentos básicos y lujos, de ropa sencilla y elegante, mientras que a cambio les enviamos los productos de nuestra inteligencia más elevada, nuestro conocimiento técnico, nuestras impresionantes capacidades organizativas para el comercio y la industria. ¿Acaso no es una imagen grandiosa, este ajetreado y complejo intercambio de productos de toda la tierra que de repente ha florecido en cuestión de unos pocos años?⁶¹

En su momento, textos como *Campos, fábricas y talleres* y *La conquista del pan* se consideraron esbozos para «una nueva economía». Reconocían que «las energías utilizadas en satisfacer las necesidades de la vida humana, y la escala creciente de estas necesidades, no eran inagotables». En 1918, Bertrand Russell consideraba *Campos, fábricas y talleres* como una nueva vía en la planificación social anarquista y una nueva dirección en la teoría económica anarquista. «En general, socialistas y anarquistas», escribió,

son productos de la vida industrial y pocos entre ellos tienen el menor conocimiento práctico de la producción de alimentos. *La conquista del pan* y *Campos, fábricas y talleres* están repletos de información detallada e, incluso concediendo cierto sesgo

optimista, no creo que pueda negarse que demuestra posibilidades en las que pocos de nosotros habríamos creído.

Unos cincuenta años después de que se publicara *Campos, fábricas y talleres*, Herbert Read pensaba que sus «deducciones y propuestas» seguían siendo tan válidas «como en el día en que fueron escritas». ⁶²

En ese texto, Kropotkin también abordaba el papel de la innovación científica y la tecnología moderna en la descentralización de la producción agrícola e industrial de una amplia variedad de espacios. Más concretamente, examinaba la posibilidad de utilizar técnicas científicas y nuevas tecnologías para recrear los tradicionales vínculos orgánicos entre la ciudad y el campo por un lado, y el trabajo manual y el intelectual por el otro. Como Reclus, sostenía que las comunidades orgánicas y «colectivistas por naturaleza» de la Europa precapitalista, en las que la carencia de rígidas divisiones entre el campo y la ciudad implicaba que la gente viviera en mayor armonía con su entorno, habían sido aniquiladas por las fuerzas conjuntas de la construcción nacional y la modernización capitalista. De manera similar, en el mundo colonial, la expansión imperial y la privatización de los recursos globales habían diezmado las sociedades de pequeña escala y llevado a su integración forzosa en un orden mundial jerárquico que cada vez estaba más dominado por las fuerzas del mercado y las naciones metropolitanas blancas. Desde el principio, Kropotkin marcó el tono de la propuesta de una alternativa anarquista a la economía política del capitalismo en términos que serían recuperados por la crítica de Harry Braverman de la degradación de las condiciones laborales del capitalismo industrial. Así, esbozaba «las ventajas que las sociedades civilizadas podían obtener de una combinación de las iniciativas industriales con la agricultura intensiva, y de la capacidad intelectual con el trabajo manual». De hecho, la reacción de Kropotkin a la degradación y la subdivisión acentuada del proceso de trabajo sostenía que

la reducción del trabajador a no más que una fuente de fuerza de trabajo indiferenciada [...] es el rasgo esencial de un modo de producción históricamente específico. Los objetivos logrados por el sistema son una asombrosa proliferación de ciertos bienes, una concentración de poder económico y político en cada vez menos manos, y un empobrecimiento relativo —pese a los supuestos altos niveles de vida— de la población trabajadora. ⁶³

Eso tuvo como consecuencia una *ilotización* y una degradación del proceso de trabajo. De manera similar, la intensificación de este tipo de trabajo «degradado» atrofiaba a los trabajadores, «acostumbrándolos a una actividad repetitiva interminable» y así alejándolos de «la posibilidad de sentir respeto por sí mismos y tener iniciativa política en su calidad de hombres y ciudadanos». Como Henry George y Harry Braverman, Kropotkin reconocía las contradicciones de un sistema de producción que daba lugar a que un tercio de la población de Estados Unidos estuviera mal nutrida, insuficientemente vestida y habitara paupérrimas viviendas. La descentralización de la agricultura y el desarrollo de una economía mixta eran sus soluciones a la patente paradoja del desarrollo capitalista a finales del siglo XIX. Las repercusiones ambientales y sociales de éstas eran un rasgo central de su defensa de la economía mixta, porque las unidades de producción más pequeñas y descentralizadas eran consideradas propicias al desarrollo personal dado que sustituían la iniciativa individual por la regulación, y en última instancia influían en el tipo de organización política que los trabajadores apoyarían. En la práctica, los regímenes en cuestión habían sustituido, con el consentimiento de los gobernados, el principio de «representación virtual» que inventó el parlamento para beneficio de las colonias americanas.⁶⁴

Añadía, además, que Europa tenía la capacidad de transformar de manera fundamental la producción agrícola e industrial sentando las bases de un nuevo orden mundial que consistiría en múltiples «microsociedades» semiautónomas vinculadas en estructuras federales mutuamente acordadas. Así, argumentaba:

La dispersión de las industrias por el campo, como colocar la fábrica en medio de los cultivos, para hacer que la agricultura aproveche todas las ventajas que siempre encuentra al combinarse con la industria [...] y producir una combinación de la producción industrial con la agrícola, es probablemente el siguiente paso. [...] Este paso viene impuesto por la necesidad misma de producir para los propios productores; por la necesidad de todo hombre y mujer sanos de pasar parte de su vida realizando un trabajo manual al aire libre.⁶⁵

Además, sus razones para defender la descentralización de la industria eran muy distintas de los argumentos contemporáneos a favor de políticas regionales y la dispersión de la industria. Para Kropotkin «la diseminación de la industria» era un medio para un fin, es decir, para la creación de una sociedad sin Estado. Por su parte, en las modernas sociedades industriales, las políticas regionales se han utilizado como una estrategia para legitimar la autoridad del Estado apuntalando el apoyo al gobierno mediante la creación de oportunidades de empleo en zonas necesitadas y en distritos electorales donde ese apoyo habría sido, de otro modo, débil. En especial desde la década de 1960, los gobiernos han sido grandes inversores y reguladores importantes de la actividad socioeconómica en todas las sociedades-Estado modernas. De ahí que sus políticas regionales puedan tener impactos muy considerables en las variaciones espaciales en cuanto a los niveles de actividad económica y los estándares de bienestar social de sus ciudadanos. Es más, un creciente cuerpo de textos de geografía política y ciencias políticas considera ahora a los partidos políticos como agentes racionales del Estado que funcionan como capitalistas maximizando los beneficios cuando usan políticas regionales para *legitimar* su control sobre la autoridad del Estado en contextos espaciales así como sociopolíticos. Por esa razón los gobiernos se ven con tanta frecuencia obligados a plantearse sus futuros políticos, así como los deseos de sus electorados, cuando formulan y ponen en práctica políticas que puedan tener grandes consecuencias regionales y socioeconómicas.⁶⁶ Por su parte, para Kropotkin, la «diseminación de la industria» y de otras formas de actividad económica era un medio para reforzar la autonomía regional y la autoridad de los actores locales, y así reducir los atractivos del «gran gobierno» y la autoridad central. Eso se debía a que cualquier aumento de la autonomía de las comunidades locales y de las regiones se produciría a expensas de la autoridad central del Estado, lo que, a su vez, llevaría al debilitamiento progresivo de la autoridad de los gobiernos centrales en el ámbito espacial.

Por último, para Kropotkin la «dispersión de la industria por el campo» era también un medio para que se dieran las condiciones para un equilibrio ecológico y una mejora de la calidad de vida de los trabajadores al llevar los beneficios de una actividad económica sostenible a los desiertos culturales y

a las zonas retrasadas económicamente. De hecho, había, literalmente, un mundo de distancia entre sus argumentos a favor de la industrialización regional y los de aquellos que defendían la dispersión de la industria en las sociedades capitalistas. En las sociedades capitalistas con Estado, el acceso a una abundante reserva de mano de obra barata y no cualificada, junto con la facilidad para evitar las regulaciones medioambientales, han resultado de una importancia crucial para el éxito o fracaso de las políticas regionales industriales. Eso era exactamente lo contrario del argumento de Kropotkin a favor de la autonomía local y regional.

En *La ciudad en la historia*, publicado en 1961, Lewis Mumford se mostraba impresionado por la cualidad profética de las opiniones de Kropotkin sobre el desarrollo sostenible y la economía orgánica:

Adelantándose casi un siglo a las opiniones económicas y técnicas contemporáneas, [Kropotkin] había comprendido el hecho de que la flexibilidad y adaptabilidad de la comunicación electrónica y la energía eléctrica, junto con las posibilidades de la agricultura intensiva biodinámica, habían sentado las bases de un desarrollo urbano más descentralizado en pequeñas unidades, receptivas al contacto humano directo, y que disfrutarían a la vez de las ventajas urbanas y rurales.⁶⁷

Mumford elogiaba a Kropotkin por subrayar los vínculos orgánicos entre los pueblos, las ciudades y el campo antes del crecimiento de las poderosas ciudades industriales en el siglo XIX. Demostraba que los municipios en la Nueva Inglaterra colonial eran organizaciones políticas y socioeconómicas que incluían grupos de pueblos, aldeas y villas situados en el campo circundante. Éstos, sostenía, disfrutaban de una economía equilibrada, eran relativamente autosuficientes y poseían un alto grado de autonomía local. Realizaban las funciones de gobierno local, entre ellas la dotación de escuelas y el mantenimiento de carreteras. Históricamente al menos, los habitantes de esos municipios de Nueva Inglaterra reconocían la necesidad de «instalaciones descentralizadas». A diferencia del sistema político abstracto de la democracia política estatista que emergió a partir de finales del siglo XVIII, sus municipios estaban arraigados orgánicamente en el paisaje rural y urbano.

Influido por los textos de Kropotkin sobre el apoyo mutuo y la estructura gremial de las ciudades medievales, Mumford demostraba cómo los pueblos y aldeas de la América colonial de la primera época estaban también distribuidos a la manera de las aldeas medievales europeas de Kropotkin:

En un extremo se encontraban los graneros y cobertizos, y, en el otro, las fábricas y talleres; a cada lado se cultivaban huertos, viñedos y jardines; mientras que en las zonas que se extendían entre las comunidades, bosques esmeradamente plantados proveían de gran parte de la madera que se necesitaba para su industria de fabricación de muebles. [...] La arquitectura de estas aldeas, y su distribución general, de un bello y sencillo ladrillo local, era superior a los habituales edificios ordinarios de la segunda mitad del siglo XIX; rivalizaba con la de las primeras comunidades *shakers* en todo menos en inventiva arquitectónica.⁶⁸

En sintonía con la defensa de Kropotkin de la viabilidad de la pequeña comunidad, Mumford pasaba a sugerir que, pese a la reducida escala de un pueblo, había avances prácticos, de sentido común en el desarrollo urbano. Estas comunidades funcionaban bien en sus espacios rurales y podrían haber supuesto una contribución importante a la construcción de ciudades en los siglos XVIII y XIX, cuando fueron eliminadas mediante la centralización del poder político y la concentración masiva de la actividad económica en las urbes amorfas y en expansión descontrolada de la edad del carbón. Mumford describía los primeros asentamientos coloniales como centros de «cultura ecotécnica» porque utilizaban el agua y la energía eólica para generar energía y conseguir una economía equilibrada. Llegaba a afirmar que podrían haber sido competitivas frente al carbón y el hierro. Incluso mantuvieron un régimen político y socioeconómico el tiempo suficiente para aprovecharse del descubrimiento de la electricidad y la producción de metales ligeros. Kropotkin describió este tipo de comunidades como «organismos que bullían de vida».⁶⁹ Se desarrollaban de modos distintos en diferentes lugares, dependiendo de las condiciones geográficas y ambientales, la naturaleza del comercio externo y el grado de resistencia a la influencia externa. Todos esos factores daban a cada comunidad su propio carácter distintivo, su historia y geografía social. Éste era el tipo de paisaje urbano rural que, con la ayuda de la ciencia moderna y las innovaciones técnicas, Kropotkin quería resucitar de

las cenizas de una modernidad capitalista decadente. En términos que, una vez más, evocan la crítica de Marcuse de la unidimensionalidad del capitalismo moderno, sostenía que sólo los anarquistas tenían la capacidad de construir esta sociedad cualitativamente nueva dándole una forma federal sin Estado.⁷⁰ Sugería, además, que no había razones técnicas para que las máquinas no fueran distribuidas entre varios centros, y pedía la aplicación de la ciencia a la agricultura para elevar la producción y reducir el número de trabajadores en el sector agrícola.

Subrayando la influencia de Kropotkin en la planificación urbana desde el siglo XIX, Peter Hall también ha demostrado que sus textos, junto con los de Reclus y Proudhon, sustentan buena parte de la visión futurista de Patrick Geddes de un «orden neotécnico» para el mundo moderno. Como Kropotkin en especial, Geddes «adoptó la postura de que la sociedad tenía que reconstruirse pero no mediante medidas gubernamentales generales como la abolición de la propiedad privada, sino mediante los esfuerzos de millones de individuos: el “orden neotécnico” implicaba “la creación ciudad por ciudad, región por región, de una eutopía”». ⁷¹ A primera vista, sus orígenes rurales y su marcada preferencia por lo regional frente a las estrategias nacionales para el desarrollo económico y social, parecían predisponer a Kropotkin a desconfiar de la cultura metropolitana de una emergente modernidad capitalista. Dicho esto, él de ningún modo aprobaba el rígido *ethos* rural y la estructura autoritaria de grupos actuales como los amish. Sus comunas del futuro serían tanto urbanas como rurales. Nunca se concibieron simplemente como aglomeraciones territoriales, y se pretendía que se establecieran de modo que facilitaran las agrupaciones sociales de iguales que carecerían de límites y fronteras. Idealmente, también prescindirían de la división campo-ciudad, desarrollando una simbiosis de lo rural y lo urbano. De ahí que Kropotkin siempre se mostrara tan impresionado con las últimas innovaciones tecnológicas y quisiera que sus comunidades urbanas y rurales «bullendo de vida» se aprovecharan plenamente de esos descubrimientos. Mientras que Tolstói se crió detestando Moscú y la vida urbana en general, y en su juventud corría siempre que podía a la finca familiar de Yásnaia Poliana, Kropotkin pertenecía a esa generación de jóvenes rusos que no deseaba vivir «medias vidas» jugando, socializando, cazando y

administrando sus fincas. Para muchos hombres y mujeres de talento de su generación, la mansión rural y la finca familiar eran «jaulas agobiantes» que frustraban sus ambiciones políticas e intelectuales.⁷² Por eso admiraba con entusiasmo la tradición revolucionaria de París de 1789 a 1871, y apreciaba las ciudades por su radicalismo y diversidad social. Lejos de ser «antiurbana», su versión del anarquismo científico se sustentaba en una tesis histórica defendida con convencimiento que reivindicaba los estilos de vida urbanos. Aunque se oponía a la sordidez de la gran urbe, siempre estuvo dispuesto a defender nuevas formas de vida ciudadana que dieran rienda suelta a las potencialidades humanas. Incluso de joven en Moscú, había visitado varias de las fábricas de la ciudad y le había impresionado la «poesía de la máquina».⁷³ En Inglaterra visitó varios pequeños talleres de cuchillería en Sheffield y le «fascinó la supervivencia de antiguas formas de producción en medio del gigantesco sistema fabril». También creía que los talleres tenían una vitalidad y flexibilidad que merecía la pena salvaguardar, pese a las malas condiciones laborales. En un artículo publicado en *The Nineteenth Century* en octubre de 1888, con el título «*The Industrial Village of the Future*» [«El pueblo industrial del futuro»], empezó a esbozar sus argumentos a favor de una democracia participativa y las cooperativas a pequeña escala que desarrollaría diez años más tarde en *Campos, fábricas y talleres*.⁷⁴

Las investigaciones de Kropotkin sobre las pautas de la vida urbana en Europa le llevaron a la conclusión de que una revolución «comunista» del siglo XII había dado lugar a una proliferación de comunidades aldeanas y cofradías urbanas. Éstas, sostenía, se las apañaron para conservar sus libertades a lo largo del periodo medieval eludiendo los «pequeños reinos», las monarquías despóticas y sus aliados teocráticos. Sus libertades, que tanto habían costado, encontraron un terreno fértil en la ciudad medieval, donde cada enclave urbano, o cada parroquia, era el dominio de gremios que se autogobernaban. Se trataba de una disposición espacial en la que cada ciudad comprendía «una unión de calles, parroquias y gremios [que] celebraban su asamblea plenaria en el gran foro público, y [...] elegían sus jueces y tenían su estandarte para reunir a las milicias de los gremios y del distrito». Como un «Estado libre» en miniatura, cada ciudad se relacionaba con otras ciudades

como una entidad soberana por derecho propio, mantenía relaciones con quien quería y «establecía alianzas tanto nacionales como fuera del territorio nacional».⁷⁵ Al elogiar la libertad de la ciudad medieval, Kropotkin argumentaba que:

en esas ciudades, con la protección de sus libertades adquiridas con el impulso del acuerdo libre y la libre iniciativa, creció una nueva civilización entera y alcanzó tal expansión que no se ha vuelto a ver nada parecido hasta ahora. [...] Nunca, con la excepción de aquel otro glorioso periodo de la Grecia antigua, había dado la sociedad un paso adelante de tal magnitud. Nunca, durante dos o tres siglos, había el hombre experimentado un cambio tan profundo ni había extendido tanto su poder sobre las fuerzas de la naturaleza.⁷⁶

Sugería Kropotkin que las libertades que habían sustentado la vida social en la ciudad medieval se habían reafirmado en la Comuna de París, uno de los desafíos más drásticos a la organización capitalista del espacio urbano en la época moderna. Dirigidos por los anarquistas de Proudhon, los comuneros habían conseguido articular una visión descentralizada y discordante de la vida urbana que se oponía radicalmente a la compartimentación del espacio urbano y al control jerárquico de la vida urbana en París tras las tentativas de Haussmann de convertir la ciudad en un juguete del capital de los monopolios. Así, la Comuna contenía en sí matices de la Revolución de 1848 que se recuperaban de nuevo en la capital. Como ha sugerido Harvey, «procedía en parte de una nostalgia del mundo urbano que Haussmann había destruido [...] y del deseo de recuperar la ciudad por parte de aquellos desposeídos por las obras de Haussmann».⁷⁷ Sin embargo, para Kropotkin, era mucho más que eso. Mientras que Proudhon tendía a temer la revolución social porque podía conducir a la «anarquía» en el sentido peyorativo, Kropotkin le daba la bienvenida porque liberaba la capacidad reprimida de la gente para la autoorganización. Así, fue en medio de la Comuna cuando resurgió un principio de autoridad mucho más antiguo. Eso permitió que se formaran grupos sociales que se basaban en su propia iniciativa y espontaneidad en lugar de ceder el poder para que los gobernasen aquellos que afirmaban representarlos. De ese modo, Kropotkin mostraba que los comuneros no se limitaban a reaccionar contra la «haussmannización»

que había sufrido París desde la década de 1850. Ellos representaban una tradición anarquista de resistencia urbana al dominio autoritario que tenía su origen en la ciudad medieval. Kropotkin creía que las ciudades medievales europeas estaban divididas en «sectores» o parroquias que irradiaban hacia el exterior desde la ciudadela o la catedral hasta las murallas de la ciudad. Cada uno de esos sectores estaba habitado mayoritariamente por un «arte» u oficio, con los nuevos oficios —las «nuevas artes»— situados en las afueras, aunque, a su debido tiempo, también acabarían encerrados en las murallas fortificadas de la ciudad a medida que ésta se expandía. Cada calle o parroquia constituía una unidad territorial diferenciada que compartía muchas de las características de las comunidades aldeanas que se habían resistido a las intrusiones de la autoridad del Estado desde al menos el siglo XII.⁷⁸ Así, cada aldea urbana dentro de la ciudad contaba con su asamblea popular, su foro, tribunal, milicia y los símbolos de la autoridad local independiente. Cada ciudad estaba «federada» con otras pequeñas comunidades y «municipios menores» que se desplegaban en los alrededores de la «ciudad madre», cada uno de los cuales, a su vez, conservaba su propio estilo de vida y forma de trabajar, y defendía resueltamente su independencia cultural y social.⁷⁹ Era esta versión de la vida urbana la que, según Kropotkin, pretendían resucitar los comuneros de París en los intersticios que dejaba la modernidad capitalista de finales del siglo XIX. Llegaba a sugerir que, en 1871:

el pueblo de París, que había derrocado tantos gobiernos, sólo estaba haciendo su primer intento de rebelarse contra el sistema gubernamental mismo, por eso se dejaron llevar por el culto fetichista a los gobiernos y establecieron el suyo. [...] La Comuna misma, hija de un periodo de transición, nacida bajo las armas prusianas, estaba condenada a morir. Pero, gracias a su carácter eminentemente popular empezó una nueva serie de revoluciones, con sus ideas fue la predecesora de la revolución social. Su lección tiene que ser aprendida, y cuando Francia vuelva una vez más a estar sembrada de comunas rebeldes, no es probable que el pueblo se dé un gobierno y espere que éste inicie las medidas revolucionarias.⁸⁰

Vista así, la Comuna de París representaba un fase de transición en la evolución de una expresión radicalmente reforzada de modernidad urbana que hundía sus raíces en la estructura espacial de la ciudad medieval y se

inspiraba en los defensores de las libertades urbanas medievales. De ese modo, Kropotkin esperaba llegar a la ciudad anarquista del futuro después de reconsiderar las ciudades del pasado medieval. Las comunas de la siguiente revolución, sostenía, no sólo «derribarían el Estado y sustituirían el gobierno parlamentario por la federación libre» sino que se desembarazarían de una vez por todas de ese gobierno para convertirse en comunas anarquistas dentro de una sociedad anarquista mucho más amplia.

Como Proudhon, Kropotkin también creía que las ciudades modernas habían acabado simbolizando la artificialidad de la sociedad capitalista. Atribuía el deterioro de la calidad de vida urbana en las sociedades capitalistas avanzadas al predominio de la producción fabril, y de la industria pesada en particular. Ya desde Proudhon, las lealtades regionales y la oposición a las industrias manufactureras a gran escala habían predisuesto a los anarquistas a desconfiar de la cultura metropolitana y la degradación social de las grandes urbes. Por tanto, para Kropotkin, las ciudades representaban no sólo la artificialidad de la vida moderna sino también su dominio socioeconómico, político y cultural. De hecho, su oposición a las jerarquías sociales parece discurrir en paralelo a su oposición a la estructura jerárquica del mundo de ciudades, donde el municipio provinciano y la pequeña ciudad con varios miles de habitantes ocupaban un extremo de una línea ininterrumpida que llegaba hasta las populosas «aglomeraciones urbanas» de millones de personas. Sin embargo, y más aún que Proudhon, Kropotkin combinaba el respeto por los valores campesinos con la conciencia de la función liberadora y cultural de la ciudad medieval, que fomentaba la independencia y promovía el comercio, la prosperidad y las habilidades técnicas y artísticas. Su fe en el potencial emancipador de la ciencia y la técnica para propiciar la prosperidad cultural y material en un mundo sin Estado no cuestionaba los atractivos de las comunidades urbanas y rurales autónomas que podían ser vinculadas mediante estructuras federales fruto de acuerdos. Como el escritor homosexual socialista originario de Brighton Edward Carpenter, Kropotkin se oponía al capitalismo no sólo porque era crítico con la forma en que se producían, distribuían y consumían los bienes, sino por su presuposición ontológica de superioridad. Estos hombres «querían cambiar las formas en que los humanos se relacionaban con la

naturaleza y cómo se percibían a sí mismos». En la segunda mitad del siglo XIX, este cuestionamiento de la civilización capitalista no parecía «estrafalario»: «Cambiaban los paradigmas científicos de arriba abajo, los aspectos destructivos de la tecnología se hacían evidentes, la religión oriental y Schopenhauer estaban de moda, era creciente el interés por las motivaciones inconscientes, y los artistas y escritores afirmaban que también se encontraban valores positivos en sociedades despreciadas como “primitivas”». ⁸¹ Ambos eran acérrimos defensores de la descentralización y esperaban que nuevas y alteradas comunidades urbanas, no sólo rurales, llevaran a cabo un cambio social radical. En su tratamiento general sobre las ventajas del «trabajo armónico» y una «educación integral», Kropotkin sostenía que «el hombre muestra lo mejor de sí cuando está en una posición que le permite aplicar sus por lo general diversas capacidades a diferentes tareas en la granja, el taller, la fábrica, la investigación o el estudio, en lugar de verse sujeto de por vida a una de esas tareas exclusivamente». ⁸² Sin embargo, antes de mediados del siglo XIX, tal armónica unión entre las iniciativas industriales y agrícolas, así como entre el trabajo intelectual y el manual, y, por otro lado, el campo y la ciudad, «no podía ser más que un remoto desiderátum». Las condiciones en las que se había impuesto el sistema fabril, además de «las formas obsoletas de agricultura» que predominaban por entonces, habían impedido el desarrollo de una «síntesis» entre la industria y la agricultura, entre el trabajo manual y el intelectual, y entre el campo y la ciudad. No obstante, el cambio tecnológico y la aplicación de nuevas técnicas científicas habían dado lugar a la «maravillosa simplificación» de los procesos de producción tanto en la industria como en la agricultura. Eso propiciaba la posibilidad de «una tendencia distinta hacia una síntesis de las actividades humanas», que, a su vez, apuntaba hacia una dirección radicalmente nueva en la «evolución económica». En todas partes, sostenía Kropotkin, «vemos producirse la misma descentralización de las industrias, nuevas naciones que entran continuamente en las filas de las que manufacturan para el mercado mundial». Cada una de estas «recién llegadas» se esforzaba por desarrollar en su propio territorio las industrias principales, y liberarse de la explotación de «otras naciones más avanzadas en su evolución técnica». ⁸³

Kropotkin también reconocía que las revoluciones en la transmisión de la electricidad tenían el potencial de situar a las comunidades locales y las economías de pequeña escala a la altura, en términos de instalaciones culturales y socioeconómicas, de la «ciudad hipercongestionada». Por la misma razón, sostenía, las comunidades rurales podrían disfrutar de todas las ventajas de la «inteligencia científica, la organización grupal y las actividades animadas» que eran originalmente monopolio de las grandes ciudades. Esto tenía el potencial no sólo para echar abajo las divisiones entre el campo y la ciudad, entre el trabajo industrial y el rural, sino también para reducir las diferencias entre la metrópolis y la periferia y por tanto fomentar las pequeñas unidades responsables de su propio desarrollo, receptivas a las necesidades locales y las tradiciones culturales. Como se ha señalado antes, Mumford consideraba *Campos, fábricas y talleres* una obra visionaria que había «sentado las bases de un desarrollo urbano más descentralizado en pequeñas unidades, receptivas al contacto humano directo, y que disfrutarían a la vez de las ventajas urbanas y rurales».⁸⁴ No es sorprendente que *Campos, fábricas y talleres*, junto con *La conquista del pan*, ejercieran una gran influencia en las enseñanzas económicas y sociales de pensadores tan diversos como Mumford, Patrick Geddes, el Mahatma Gandhi, Peter Hall, Julius Nyerere y Mao Zedong. La primera obra en especial había sido muy popular entre los pioneros del movimiento de pequeños agricultores en Gran Bretaña en la década de 1950. En ambos textos, Kropotkin criticaba a aquellos que creían que la escala y la creciente centralización de la producción agrícola e industrial eran a la vez un desarrollo inevitable y racional porque se basaban en economías de escala y leyes científicas de eficacia técnica. Lejos de ser una obra polémica dirigida exclusivamente a lectores anarquistas, *Campos, fábricas y talleres* representaba la acumulación de más de veinte años de observaciones sobre la historia de la mecanización, la centralización de la producción y la deshumanización progresiva del trabajo desde el siglo XVI hasta finales del XIX.

Kropotkin también se adelantó a su época al esbozar los peligros de la dependencia excesiva de alimentos importados. Eso, sostenía, podría amenazar la seguridad nacional y llevar a que las naciones fueran sometidas por el hambre por sus enemigos en tiempos de conflicto internacional. Así,

defendía la dispersión de la producción de alimentos y la descentralización de la industria, argumentando que una reconfiguración de los métodos y la escala de la producción también podía satisfacer las necesidades propias y las tradiciones culturales tanto de los países desarrollados como de los subdesarrollados. A partir de un análisis de la historia del cambio económico y social, concluía que la tendencia de la industria manufacturera a diseminarse a lo largo y ancho del mundo ya estaba muy avanzada. También demostraba que la mayor parte de la producción industrial en muchas economías avanzadas de su tiempo todavía se generaba en pequeños talleres más que en grandes fábricas. Mucho antes de la emergencia de la «economía verde» y los partidos políticos Verdes, se dio cuenta de las ventajas de combinar industria y agricultura, una práctica adoptada por varias sociedades poscoloniales africanas en las décadas de 1960 y 1970. Es interesante apuntar que la persistencia del desempleo masivo en las áreas centrales de la economía global ha revivido el interés por las empresas de pequeña escala como alternativas a la industria de capital intensivo de la alta tecnología precisamente porque generan empleo con costes per cápita comparativamente inferiores frente a la industria a gran escala, en la que inversiones ingentes crean empleos con un coste enorme.

Epílogo

Entre 1872 y 1874, mientras era miembro del revolucionario «Círculo Chaikovski» de San Petersburgo, Kropotkin se había visto obligado a vestir como un campesino y adoptar el apodo de «Borodin» para evitar que lo reconociera la policía. Acababa de heredar por entonces la finca de su familia y en ese periodo de su vida repartía su tiempo entre establecer una liga agraria de campesinos y presentar los hallazgos de sus investigaciones en geografía física y geomorfología del paisaje glacial de Finlandia meridional en las reuniones de la Sociedad Geográfica Imperial. Para Lev Tijomírov, otro miembro del círculo, Kropotkin, que ya se había confesado anarquista, era una figura intimidante. También era un revolucionario insólito. A diferencia de otros miembros del círculo, era «europeo de la cabeza a los pies». Poseedor de la confianza en sí mismo del «aristócrata puro», era aun así «un revolucionario hasta el tuétano» que se interesaba por muchas cosas. Aunque parecía sentirse «sinceramente halagado» de que le asociaran con sus colegas revolucionarios plebeyos, los otros miembros del círculo se sentían igualmente halagados de contar con ese «príncipe con la sangre de Rurik» como camarada de armas. Como todos esos pequeños grupos, el Círculo Chaikovski tenía sus pragmáticos de clase obrera y sus idealistas revolucionarios. El de Kropotkin podía identificarse con ambos grupos, pero su europeísmo, todavía en sus fases iniciales por entonces, junto con sus avanzadas concepciones teóricas sobre el anarquismo científico, implicaban que no fuera tanto «querido» como un «camarada» cuanto «apreciado como una persona inteligente y educada». También tenía infinitamente más experiencia que otros miembros del círculo. En 1873, los miembros del Círculo Chaikovski debatieron las propuestas de Kropotkin para una sociedad futura «sin gobierno». Entre ellas estaba su demanda de una disciplina revolucionaria y un llamamiento a levantamientos armados a lo largo del

Volga, donde las leyendas sobre Pugachov y sus seguidores todavía permanecían vivas. Fue en ese periodo cuando la policía, con la ayuda de colaboradores entre los campesinos y los obreros en la ciudad, inició una serie de redadas que acabaron de hecho con esta organización revolucionaria.

Durante las primeras semanas de 1874, Kropotkin estuvo haciendo planes para irse de San Petersburgo, pero fue detenido porque deseaba formar antes a un puñado de miembros nuevos para prolongar la existencia del círculo. También se quedó en la ciudad para impartir una conferencia en una reunión de la Sociedad Geográfica Imperial, el 21 de marzo, sobre los orígenes de la edad de hielo en Rusia y sus consecuencias en la geografía física de Siberia y Finlandia. Antes de dirigirse a la conferencia, ya había quemado todas las cartas incriminatorias y empaquetado todas sus obras científicas como preparativo para una apresurada partida al sur rural del país. Después de la conferencia, temiendo que la policía hubiera descubierto su verdadera identidad, volvió tarde a casa y esperó hasta el alba antes de salir de su apartamento. Pese a todo, fue arrestado por la policía, que descubrió que el respetado científico, el príncipe Kropotkin, y el revolucionario perseguido «Borodin» eran la misma persona.¹ Tenía treinta y dos años cuando entró en la tristemente famosa Fortaleza de Pedro y Pablo de San Petersburgo. Dos años más tarde, en una audaz fuga, Kropotkin se escondió en el campo en los alrededores de la ciudad, antes de dejar Rusia con un pasaporte falso por uno de los puestos fronterizos a lo largo de la frontera ruso-finlandesa. En un remoto puerto pesquero del golfo de Botnia, consiguió subir a un vapor que se dirigía a Christiania, en Suecia. De allí, en un vapor británico, se dirigió a Inglaterra y, un mes después de su fuga de la prisión, desembarcó en Hull. Así empezó un periodo de exilio que duró unos cuarenta y dos años. Había pretendido quedarse sólo brevemente en Inglaterra mientras planeaba su regreso a Rusia para emprender la tarea de organizar un movimiento campesino y preparar los levantamientos campesinos en el sur del país. Pero en Rusia habría sido demasiado conocido para implicarse en la «propaganda abierta» con el propósito de despertar la conciencia social y política de los trabajadores y campesinos y así profundizar y ampliar los ideales y principios de la revolución social que, según insistía siempre, debían preceder a cualquier tentativa de revolución política. En Europa

Occidental creyó que podría «ser más útil» ayudando al movimiento anarquista a «encontrar su expresión apropiada» y «pronto se vio inmerso en la oleada del movimiento anarquista que empezaba a formarse en ese mismo momento» en Francia y Suiza especialmente.² Al principio al menos, Inglaterra le pareció muy deprimente. Incapaz de trabajar en un cielo sin sol, en un país que parecía carecer de «color, atmósfera y aire», se mudó a Suiza, donde vivió cinco años, hasta los treinta y nueve.³ Lo expulsaron del país tras el asesinato del zar Alejandro II en las calles de San Petersburgo en 1881 por una bomba que arrojó un miembro de la organización revolucionaria Voluntad del Pueblo.

Tras encontrar refugio una vez más en Inglaterra, siguió trabajando como propagandista anarquista y es posible que se planteara establecerse allí. La atmósfera de apatía que predominaba en el país lo desanimó de nuevo. Con su «ojo perspicaz para la conciencia de las clases populares» llegó a la conclusión de que la actividad política de la clase obrera se caracterizaba por «periodos de inactividad y periodos de avance repentinos».⁴ En 1882, decidió instalarse en Thonon-les-Bains, en el departamento de la Alta Saboya, en el este de Francia. Su llegada coincidió con un estallido de violencia política en la región, y el 3 de enero de 1883, junto con otros 33 anarquistas, se presentó ante el Tribunal Penal de Lyon. Kropotkin aprovechó la oportunidad que le brindaba el juicio para exponer las opiniones de sus compañeros anarquistas y esbozó una declaración que resumía los principios que todos suscribían. Sin embargo, ni su elocuencia como filósofo anarquista ni sus orígenes aristocráticos tuvieron la menor influencia en el tribunal. Otros tres destacados propagandistas anarquistas y él fueron condenados a cinco años de cárcel en la prisión de Claraval en la antigua Abadía de San Bernardo donde se les concedió el trato privilegiado de prisioneros políticos. Pese a las apelaciones para que lo liberaran realizadas por una distinguida lista de escritores, académicos y líderes políticos, cumplió tres años de su sentencia y fue liberado sólo el 15 de enero de 1886.⁵ En marzo de ese año desembarcó una vez más en Inglaterra, que iba a convertirse en su hogar durante los treinta años siguientes. A partir de principios de la década de 1890, empezó a alejarse cada vez más de la violencia política que continuaba obsesionando al movimiento anarquista europeo. En un discurso que dio en fecha tan

temprana como 1891, indicaba que la sociedad «sin gobierno» debía surgir «con el menor alboroto posible», como consecuencia de un cambio evolutivo y «la maduración de la opinión pública». ⁶

Este giro hacia métodos pacíficos y la confianza en la evolución social se avenía bien con su benevolencia natural. Sin embargo, también estuvo motivado por el hecho de que en Inglaterra recuperó el contacto con destacados socialistas y pudo renovar su interés por la investigación científica. De ahí que empezara a reaccionar contra el «romanticismo apocalíptico» de los bakuninistas, y se sintiera cada vez menos convencido de la inminencia de la revolución anarquista. ⁷ Hizo dos viajes a América del Norte, el primero en 1897, cuando acudió a Toronto como delegado de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia. Durante ese viaje, ayudó a los *dujobores* rusos, víctimas de la persecución en su país, a encontrar un hogar adecuado en el campo canadiense. Durante una segunda visita en 1901, fue recibido con entusiasmo como antiguo miembro de la aristocracia rusa y prominente representante de la cultura de su país. Fue en esa visita cuando impartió una serie de conferencias que se publicarían cuatro años más tarde con el título *La literatura rusa. Los ideales y la realidad*. ⁸ «Una razonabilidad tranquila» y una refinada amabilidad más que diatribas revolucionarias y propaganda política iban a convertirse en sus herramientas favoritas para convencer a sus colegas izquierdistas de las verdades de su «anarquismo científico».

Mirando con ojo crítico los desarrollos políticos y económicos de la Europa continental, donde la hegemonía alemana suponía una amenaza cada vez más real para las diversas libertades políticas, también empezó a revisar su actitud hacia el Estado nación y el nacionalismo. Así, condenó el carácter autoritario del Estado alemán, y también el del socialismo de ese país, y estaba convencido de que el militarismo prusiano se preparaba para la dominación continental. Persuadido de que había una oportunidad mayor de que se diera una revolución social de inspiración anarquista en Inglaterra o Francia que en Alemania, insistió en que la última derrota de Francia en fecha ya por entonces tan lejana como 1871 había sido un elemento importante en el fracaso de la revolución en Europa Occidental. Tras la represión de su querida Comuna de París aquel año, escribió que Alemania se había

convertido en «el principal pilar de la reacción» y en una «amenaza para el progreso de Europa».⁹ Mientras que muchos anarquistas europeos consideraban una guerra popular contra el Estado prusiano como un preludio de una guerra que acabaría con todos los Estados, Kropotkin se distanció de esas opiniones adoptando una posición estatista que pedía a todos los anarquistas que apoyaran a Inglaterra y Francia en cualquier guerra venidera contra Alemania. Eso provocó que sus camaradas en Inglaterra, Francia y Suiza recordaran a los demás anarquistas su oposición por principios al Estado, además de sus convicciones antimilitaristas. A diferencia de Kropotkin, siguieron defendiendo que apoyar a los gobiernos aliados en el esfuerzo bélico contra Alemania convertiría a los anarquistas en inverosímiles compañeros de cama de todos aquellos que recurrían al patriotismo y el nacionalismo para justificar la guerra.

En el momento culminante del conflicto, Errico Malatesta, su antiguo colega y respetado teórico anarquista, acusó a Kropotkin de ser un «anarquista progubernamental» que abogaba por la derrota total de Alemania. León Trotski, el más acerbo de sus detractores, lo etiquetó de «anarquista antediluviano» que sentía una debilidad desde su juventud por las causas populistas y lo acusó de utilizar la guerra «para renegar de todo lo que había estado enseñando durante casi medio siglo».¹⁰ Esta ruptura con sus colegas anarquistas y con los socialistas revolucionarios, muchos de los cuales eran amigos personales desde hacía décadas, ha sido descrita como el «suceso más triste de la vida de Kropotkin». Eso, unido a su afición por la investigación científica y el debate intelectual más que por la polémica y la propaganda política, implicó que se fuera convirtiendo cada vez más en una figura aislada, solitaria e incluso melancólica a partir de los setenta años.

Cuando, en marzo de 1917, llegó la noticia de que el pueblo ruso había derrocado por fin el sistema autocrático al que él se había opuesto con tantos sacrificios, creyó de nuevo que podía dedicar sus últimos años al servicio de su propio pueblo. Ese verano se marchó de Inglaterra. Tras más de cuarenta años pasados en el exilio, lejos de su tierra natal, llegó a la Estación de Finlandia, en Petrogrado, en junio de 1917. Lo recibió Aleksandr Kérenski, jefe del gobierno provisional. En el andén había un Regimiento de Guardias y varias bandas militares que tocaron ruidosamente *La Marsellesa* cuando bajó

del tren. Ausentes de estas celebraciones de júbilo ante el regreso de alguien que había hecho tanto para defender la causa de la lucha revolucionaria contra la autocracia rusa, estaban los anarquistas rusos, la mayoría de los cuales se había opuesto a la guerra con Alemania.¹¹ Pese a que rechazó la oferta de Kérenski de un cargo en el gabinete como ministro de Educación, su relación con los intelectuales liberales y el gobierno provisional, y sobre todo su apoyo continuado al esfuerzo bélico en un país que estaba hartado del conflicto, implicó que se distanciaran de él no sólo sus colegas anarquistas sino también los socialistas revolucionarios y los bolcheviques. Aunque ya tenía setenta y cinco años, seguía muy interesado por la dirección de la guerra y el proceso revolucionario en Rusia, y se unió a una comisión de intelectuales que se proponía promover la revolución social como preludeo a la revolución política. También hizo un llamamiento para establecer una república federal en Rusia e insistió en la necesidad de un cambio revolucionario sin derramamiento de sangre. Criticó a los bolcheviques por adoptar métodos dictatoriales e imitar a los jacobinos franceses cuando pidieron la socialización de la tierra, la industria y el comercio. En abril de 1919 escribió al ensayista y erudito danés Georg Brandes diciéndole: «Por desgracia, el método con el que intentan establecer el comunismo, como el de Babeuf, en un Estado fuertemente centralizado, hace totalmente imposible que triunfe y paraliza la labor constructiva del pueblo». Siete meses más tarde, cuando los bolcheviques habían tomado el poder, escribió: «Esto entierra la revolución».¹²

En una reunión con Lenin en 1919, se quejó vehementemente del trato a los presos políticos en manos de los bolcheviques. También criticó la supresión de las cooperativas obreras y la creciente burocratización de las autoridades locales que él creía que tendrían que haber sido los agentes principales de la revolución social en Rusia. Cuando Lenin defendió la autoridad revolucionaria de los bolcheviques argumentando que era imposible «hacer una revolución sin mancharse las manos», Kropotkin replicó que era más que posible «no tener autoridad» en medio de una revolución. Señalando que el éxito conseguido por los estibadores ingleses con el establecimiento de una cooperativa «completamente libre» y los recientes triunfos del movimiento sindical en Francia, añadió: «Allá donde

mires, se están sentando las bases para un movimiento no autoritario». Alabándole por su contribución a la teoría revolucionaria, Lenin sugirió que la obra magna de Kropotkin, *La gran Revolución francesa*, un texto que describió como «útil para todos», debía estar disponible en las bibliotecas de toda Rusia. Kropotkin respondió: «¿Y dónde va a publicarse? Yo no daré permiso para una edición publicada por el Estado». Con eso, la reunión entre Kropotkin, el filósofo y científico anarquista, y Lenin, el líder del Partido Bolchevique, llegó a su final. Al despedirse afablemente del anciano teórico del anarquismo científico, Lenin le aseguró que siempre estaría encantado de recibir sus cartas y consejos, y que sus opiniones sobre el proceso revolucionario siempre merecerían su considerada atención.¹³ Poco después de esa reunión histórica, Kropotkin escribió una «Carta a los trabajadores de Occidente» en la que condenaba la intervención extranjera para sofocar la Revolución rusa, argumentando que sólo serviría para intensificar las «tendencias dictatoriales» ya existentes de los líderes bolcheviques del país.

En 1920 se mudó de Moscú a la pequeña aldea de Dmitrov, a setenta kilómetros al norte de la ciudad. Murió allí, en una diminuta casa, el 8 de febrero de 1921, a la edad de setenta y ocho años. El gobierno bolchevique ofreció a su familia celebrar un funeral de Estado, que ellos rechazaron, y fueron los anarquistas de Moscú quienes organizaron sus exequias en uno de los edificios de los sindicatos de la ciudad. El funeral se celebró el 13 de febrero y fue enterrado en el monasterio Novodévichi.¹⁴ Los 20.000 asistentes a su funeral, que formaban una larga manifestación de casi diez kilómetros, tardaron más de dos horas en llegar hasta su tumba. Entre ellos había varios anarquistas que habían sido temporalmente liberados de la cárcel. Ésa fue la última vez que se permitió manifestarse a los anarquistas en la Unión Soviética. Se dijo que hacía tanto frío que los instrumentos musicales de la banda que acompañaba a la procesión fúnebre llegaron a congelarse, lo que se añadió a la solemnidad silenciosa de la ocasión. Las banderas negras de los anarquistas llevaban inscritas letras púrpuras que reproducían las palabras: «Donde hay autoridad, no hay libertad».¹⁵ Entre aquellos que dieron discursos junto a la tumba se encontraban Emma Goldman, un puñado de destacados anarquistas tolstoianos, varios representantes de organizaciones sindicales y científicas, y delegados del

Partido Comunista. En la nueva Rusia revolucionaria que pretendían construir los bolcheviques, la memoria de Kropotkin fue eliminada a todos los efectos y en todos los sentidos. Uno de los pocos lugares donde se permitió que siguiera viva fue en el nombre de una cordillera en Siberia que él había recorrido en 1866, cuando era un joven oficial de un anticuado regimiento cosaco.¹⁶

George Woodcock y Peter Marshall, dos de los cronistas anarquistas más comprensivos en la *longue durée* que también han realizado contribuciones significativas a los estudios anarquistas por sí mismos, han ofrecido dos valoraciones bastante distintas del lugar que ocupa Kropotkin en el panteón de los pensadores anarquistas. Woodcock sostenía que Kropotkin habría considerado que su mayor contribución al anarquismo fue «la aplicación del enfoque científico a sus problemas prácticos».¹⁷ Sin embargo, para Woodcock, «el incontenible optimismo de Kropotkin, su exagerado respeto al culto decimonónico a la evolución, su fe irracional en los hombres del pueblo, le privaban de objetividad científica». El acercamiento de Kropotkin al anarquismo, añadía, tenía «tanto de intuitivo como de intelectual, y su sensibilidad compasiva siempre se imponía a su razonamiento frío». No obstante, concedía Woodcock, su verdadera contribución fue «la humanización del anarquismo, el vincular constantemente la teoría a los detalles de la vida real, lo que daba a la doctrina una concreción y una pertinencia para la vida cotidiana que raramente se ve en los textos de Godwin, Proudhon o Bakunin». La fe de Kropotkin en la capacidad del anarquismo para resolver algunos de los problemas centrales de la vida moderna también irradiaba de su propia personalidad. Hombre de «honestidad intachable [que era] amable y consciente de las necesidades de los demás», creía firmemente en la solidaridad humana «porque todo en su naturaleza le atraía hacia esa idea». Pero al final, pensaba Woodcock, la «equilibrada bondad [de Kropotkin] parece demasiado suave e inocente en nuestros tiempos modernos, cuando se asume con facilidad que el genio nace de la frustración, y la santidad, de una profunda tensión dostoievskiana».¹⁸ Sin embargo, como me he esforzado por mostrar en este ensayo, esa bondad era real y se basaba en una lectura crítica de la teoría de la evolución y el papel central del apoyo mutuo y la

cooperación en la historia progresiva de la humanidad. La creencia en la bondad esencial de los humanos también ayuda a explicar en buena medida «la ingenua visión de una terrenal y agnóstica Ciudad de Dios con la que él coronaba el edificio tambaleante del pensamiento anarquista».

Treinta años más tarde que Woodcock, Peter Marshall ofrecía una valoración mucho más crítica de la contribución de Kropotkin a la teoría y práctica del anarquismo en su magistral ensayo, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism* (1992). Marshall ha escrito biografías bien recibidas de William Godwin y William Blake, y también *Nature's Web*, una exploración del pensamiento ecológico, publicado en 1992. Describiendo a Kropotkin como «uno de los pensadores anarquistas más atractivos», Marshall reconoce su influencia en figuras tan diversas como el Mahatma Gandhi en la India, Lewis Mumford y Paul Goodman en Estados Unidos, y Patrick Geddes y el pionero del movimiento ciudad-jardín Ebenezer Howard en Inglaterra.¹⁹ Para Marshall sigue siendo «el defensor más importante de una sociedad descentralizada basada en un equilibrio armonioso entre la agricultura y la industria». Sus opiniones sobre una «educación integrada», la necesidad de fusionar la enseñanza de habilidades manuales e intelectuales, todavía merece una atención seria. Dado que ofrece no tanto una apreciación del carácter personal como una valoración crítica de la contribución de Kropotkin al anarquismo, Marshall escribía:

El gran valor de Kropotkin como pensador radica en su empeño por demostrar que el anarquismo representa tendencias existentes en la sociedad hacia la libertad política y la igualdad económica. Además intentó adoptar la metodología de las ciencias exactas para mostrar que todas las conclusiones del anarquismo podían verificarse científicamente. En consecuencia, procuró demostrar que es una filosofía que encuentra su corroboración en la teoría de la evolución, la sociología, la antropología y la historia.²⁰

No obstante, afirmaba Marshall, el enfoque científico de Kropotkin tendía a ser demasiado deductivo más que inductivo, e intentaba explicarlo todo en términos de su interpretación de la teoría de la evolución. Citando a Malatesta, acusaba a Kropotkin de «fatalismo mecanicista» por haber adoptado una filosofía materialista de la historia y el comportamiento

humanos que sugería que la organización social de una sociedad sin Estado estaría en sintonía con la ley natural. Para Marshall, también resultaba problemática la tentativa de Kropotkin de deducir un código ético a partir de una filosofía de la naturaleza. Ahí era culpable de la «falacia naturalista» de inferir sin justificar un «deber ser» a partir de un «es» y llegar a una afirmación sobre cómo deberían ser las cosas partiendo de cómo son de hecho. Al final, señalaba Marshall, los valores humanos son creaciones humanas «e incluso si la naturaleza funciona de un modo concreto, de ahí no se sigue necesariamente que debemos imitarla». Sin embargo, en última instancia, Marshall creía que «la explicación que da Kropotkin del origen de las leyes humanas a partir de usos y costumbres es excelente, y expone muy bien el fracaso de las prisiones en su intento de reformar a los malhechores y la inmoralidad del castigo». Marshall creía que la perspectiva evolucionista de Kropotkin, con su énfasis en los estrechos vínculos entre naturaleza y sociedad, lo convertían en un pionero de la moderna ecología social. Así, concluía:

Incluso aquellos que suelen ser hostiles al anarquismo distinguen a Kropotkin como una lectura que merece la pena. No sólo intentó dar un fundamento a la filosofía anarquista en los hallazgos de la ciencia, sino también demostrar su validez recurriendo a tendencias ya existentes en la sociedad. Aunque consentía la violencia y apoyó la guerra en ciertas circunstancias, pretendía crear una sociedad donde éstas no existieran. [...] De hecho, tal vez su idea más importante fue que sólo una comunidad genuina podía permitir el desarrollo pleno del individuo libre.²¹

Tras la muerte de Kropotkin, el ascenso del fascismo y la emergencia de los regímenes autoritarios, siguieron años de asedio al «anarquismo organizado» y a la lucha de los anarquistas para funcionar como movimiento de rebelión más que como fuerza social revolucionaria. Los intelectuales anarquistas respondieron repetidamente a todos aquellos que seguían equiparando el anarquismo con el caos social y la violencia política, o que los calificaban de soñadores utópicos en una era de fascismo en alza. Continuaban creyendo en la posibilidad y la conveniencia cada vez mayores de una sociedad sin Estado en que la armonía social no se basara en la sumisión a la ley y la autoridad, sino en acuerdos libres a los que llegaran

grupos territoriales y sociales libremente constituidos para producir y consumir, y para satisfacer la variedad infinita de necesidades y aspiraciones de los seres civilizados. No sólo se opusieron a la consolidación de la autoridad militar en la España republicana y la Francia de Vichy, los clásicos centros del anarquismo moderno, sino que también condenaron las tendencias globales hacia la centralización económica y política que progresivamente socavaban la autonomía regional y personal y subordinaban el individuo a la autoridad de Estados cuyos poderes de vigilancia y control habían aumentado exponencialmente a lo largo del periodo de entreguerras.²² En su empeño por mantener la autonomía local, resistirse a la modernización capitalista y proteger la dignidad del individuo, muchos anarquistas optaron por luchar junto a quienes se rebelaban contra la globalización de la autoridad del Estado de las nuevas superpotencias en el periodo de posguerra. Los que permanecieron aparte de los movimientos revolucionarios estatistas para ofrecer sus propias críticas anarquistas al socialismo de Estado y a las luchas de liberación nacional se vieron cada vez más marginados. En esos casos, se los continuó etiquetando como soñadores utópicos en un mundo revolucionario regido por la *realpolitik*. Sin embargo, muchos de esos anarquistas tradicionales mantuvieron viva la llama del anarquismo clásico conservando la fe en los valores humanos de un pasado moribundo mediante su incansable oposición al autoritarismo, el consumismo, el conformismo social y la creciente reglamentación de las modernas sociedades Estado.

A lo largo de las décadas revolucionarias del periodo de posguerra, cuando las revoluciones anticoloniales estallaron en la India, África y el Sudeste de Asia, estos anarquistas constituyeron una minoría acosada a la que le resultó cada vez más difícil competir con las muchas variedades del marxismo revolucionario, por la izquierda, y del fascismo, el conservadurismo, el populismo y el federalismo, por la derecha. Pero muchos de ellos siguieron luchando con coraje para realizar la misión histórica del anarquismo no tanto reviviendo fracasadas estrategias insurreccionales del pasado, cuanto recurriendo, como Kropotkin, al uso de la razón y la enseñanza sensata para atraer las inteligencias receptivas de cada generación posterior a su muerte. A finales de la década de 1950 y durante la posterior, la Nueva Izquierda en Francia, Inglaterra y Alemania emergió defendiendo una

«tercera vía» libertaria frente a la unidimensionalidad del capitalismo occidental y el centralismo burocrático del marxismo soviético. Pensadores como C. Wright Mills, Herbert Marcuse, E. P. Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall apelaron a los intelectuales y académicos para cuestionar las ortodoxias imperantes del marxismo y el liberalismo. Utilizando argumentos que sin duda habrían agradado a Kropotkin, los teóricos anarquistas modernos sostenían que tales ortodoxias habían quedado obsoletas para los estudiantes y activistas que luchaban por articular una alternativa a la sociedad de la postescasez, una alternativa que podría abrirse paso a través de la democracia participativa, la toma de decisiones descentralizada y el acuerdo consensuado más que siguiendo las órdenes de vanguardias revolucionarias que pretenden representar los verdaderos intereses de la clase trabajadora. De repente, los valores tradicionales anarquistas de la espontaneidad, la autonomía regional y personal, el apoyo mutuo, la toma de decisiones descentralizada y la política participativa se veían ahora apoyados por cuantos cuestionaban las estructuras piramidales de poder en la universidad, la fábrica, el Estado y la familia.²³ De manera similar, en lugar de intentar recrear formas de organización que ya estaban obsoletas en tiempos de Kropotkin, muchos de estos anarquistas teóricos buscaban convencer a otros izquierdistas de la verdad perdurable de las creencias fundacionales del anarquismo, de la viabilidad de una sociedad sin Estado y de la apremiante necesidad de comunidades anarquistas comunitaristas.

Sin embargo, con la excepción de un puñado de pensadores libertarios genuinamente originales como Murray Bookchin, Noam Chomsky, Herbert Read y Paul Goodman, los anarquistas de la segunda mitad del siglo xx no pudieron competir con los nuevos mandarines del pensamiento revolucionario, y la mayoría de los activistas anarquistas tradicionales todavía dedicaban sus esfuerzos a mantener vivas las ideas de anarquistas clásicos como Proudhon, Reclus, Kropotkin, Bakunin y Durruti. Sin embargo, como ha atestiguado la existencia de Bookchin, Chomsky y otros, el legado del anarquismo clásico podía hallarse no sólo en las edificantes vidas y sacrificios personales de esos anarquistas que se dedicaron al servicio de los «condenados de la tierra». Se encontraba (y todavía sigue encontrándose)

también en el estímulo que los textos de Proudhon, Kropotkin, Reclus y Godwin ofrecían a quienes continuaban creyendo que la realización personal debe depender en última instancia de la libre elección, la dignidad humana, las prácticas ecológicas sensatas, la armonía social y los juicios morales justos. Estos rasgos, insistían, nunca deben cambiarse por la eficacia material, las falsas promesas de la democracia política y las ilusiones de seguridad colectiva. Así, la tradición intelectual anarcocomunista que Kropotkin tanto hizo por defender en la segunda mitad del siglo XIX siguió sobreviviendo como una tradición subalterna, aunque a veces pareció permanecer apenas latente en las décadas inmediatamente posteriores a su muerte.

Recientemente, esa tradición ha experimentado un vibrante renacimiento con el crecimiento de un «anarquismo académico» y la creciente popularidad de la política antiestatista.²⁴ Con la emergencia del movimiento antiglobalización, la aparición de los movimientos Occupy en Nueva York, El Cairo, Barcelona, Londres y Atenas, el nacimiento de Democracy Project y la madurez política de nuevos grupos como Podemos y People Before Profit, el anarquismo ha emergido como uno de los movimientos políticos más vivos y emocionantes de nuestros tiempos. A pesar de las afirmaciones de aquellos críticos que predijeron que la emergencia de sociedades Estado industriales y prósperas anunciaba el fin del anarquismo y daba paso a una nueva y dinámica utopía capitalista democrática, la muerte de la sociedad industrial en los núcleos tradicionales del poder global ha dado lugar a una nueva era del anarquismo.²⁵ Las perspectivas de crecimiento futuro y desarrollo de este nuevo anarquismo crítico raramente habían sido tan halagüeñas. La cada vez mayor decepción con la política estatista, el ascenso del «Estado-niñera» y los crecientemente intrusivos «regímenes de dominación», la quiebra del marxismo estatista, el rechazo a la democracia representativa y el capitalismo industrial, la denuncia de las políticas de austeridad poskeynesianas, el atractivo generalizado de estilos de vida de «baja huella» [ecologistas], los alicientes de la toma de decisiones por consenso, la «política de barrio» y el municipalismo libertario, y las mayores exigencias de igualdad socioeconómica e inclusión social para que ocupen el centro de los debates sobre el progreso económico y social, todo eso apunta a que una proporción creciente de jóvenes activistas bien formados y capaces

de expresarse se mueven hacia una vibrante y nueva conceptualización de la sociedad anarquista.²⁶ No sólo florece este «anarquismo de defensa» como consecuencia del crecimiento de los medios de comunicación sociales y la democratización del debate político; los debates en el interior del anarquismo, y sobre él, también se multiplican, y han tenido como consecuencia la aparición de nuevos estudios críticos y bien argumentados sobre la teoría y la práctica anarquistas. Éstos han sido fomentados por una renovada búsqueda de comunidades libres y solidarias que no sólo deben ser económica y socialmente sostenibles en el sentido tradicional, sino que también deben poder ejercer la autodeterminación, transformarse a sí mismas y cuestionarse creativamente.

En esta atmósfera se ha estado llevando a cabo una reevaluación crítica de las obras de teóricos anarquistas destacados como Proudhon, Reclus, Kropotkin y Bakunin. Estos padres fundadores de la teoría anarquista deploraron la unificación de los Estados nación, la comercialización de las relaciones ambientales y personales, la centralización y la dominación de la sociedad por los Estados, la eficacia mejorada de los sistemas de control estatales y la globalización de la autoridad metropolitana en la fase imperial. Los anarquistas actuales se mueven en un contexto global muy distinto mientras contemplan cómo se vienen abajo parcial, aunque incompletamente, muchos de esos procesos.²⁷ Esta diferencia de contextos ya ha propiciado nuevas y emocionantes estrategias que inevitablemente darán forma al futuro del debate y de la sociedad anarquistas. Sólo por eso deberíamos albergar la esperanza de que los anarquistas podrán construir a partir de los cimientos intelectuales del anarquismo clásico para articular una alternativa a las estrategias estatistas fracasadas tanto de derechas como de izquierdas. Si, como insisten varios teóricos contemporáneos anarquistas, el marxismo revolucionario y el posmarxismo reformista han «alcanzado su límite histórico», los anarquistas actuales se enfrentan a un nuevo desafío, y su respuesta a ese reto debe estar a la altura de los estándares intelectuales de pioneros como Kropotkin y Reclus.²⁸ Eso implicará una profunda reevaluación de la lógica del saber anarquista y una revisión de los clásicos del pensamiento anarquista a la luz de las vehementes críticas del marxismo,

el estructuralismo, el autoritarismo, el sexismo, el racismo y el poscolonialismo que han añadido un gran vigor intelectual a la teoría antitética y a la praxis revolucionaria.

Notas

1. EL ANARQUISMO ANTES DE KROPOTKIN

1. I. McKay, *An Anarchist FAQ* (AK Press, 2007), p. 19. [Puede encontrarse la traducción española de gran parte de las FAQ —incluida la definición— en el sitio web alabarricadas.org/ateneveovirtual/index.php?title=FAQ_anarquista]

2. R. E. Dowse y J. A. Hughes, *Political Sociology* (Wiley, 1986), pp. 60-2. [Hay trad. esp. de J. M. Rolland Quintanilla, *Sociología política*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.]

3. P. Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Pelican, 1939), pp. 157-61. [Pueden encontrarse numerosas versiones en español de la obra, por lo general titulada *El apoyo mutuo*, tanto en la web como en papel; en este caso, así como en el de las demás citas de obras de Kropotkin, igualmente accesibles en español, se ha optado por traducir el texto directamente del original inglés, con su correspondiente referencia bibliográfica y de paginación. Sin embargo, sí se da el título de las obras principales y, esporádicamente, alguna referencia bibliográfica en español de algunas obras de especial interés que todavía es posible encontrar en librerías de lance o han tenido una nueva traducción reciente.]

4. J. Mac Laughlin, «European Gypsies and the Historical Geography of Loathing», *Journal of Fernand Braudel Center* 22:3 (1999), pp. 31-7.

5. M. Davis, *Planet of Slums* (Verso, 2007), pp. 53-5. [Hay trad. esp. de J. M. Amoroto Salido, *Planeta de ciudades miseria*, Akal, Madrid, 2014.]

6. K. Bales, *Disposable People* (University of California Press, 1999); E. Wolf, *Europe and the People Without History* (University of Chicago Press, 1982). [Hay trad. esp., *La nueva esclavitud en la economía global*, Siglo XXI, Madrid, 2000.]

7. S. Rowbotham, *Edward Carpenter* (Verso, 2008), p. 8.

8. J. P. Clark, *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism* (Bloomsbury, 2013), pp. 112-5.

9. R. J. Day, *Gramsci is Dead* (Orient Longman, 2008), pp. 140-2.

10. P. Kropotkin, «Anarchism», en R. N. Baldwin (ed.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (Dover, 1970), p. 288.

11. P. Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops* (Greenwood Press, 1968), p. 17.
[Campos, fábricas y talleres.]

12. K. Sale, *Human Scale* (Coward, McCann and Geoghegan, 1980), pp. 12-9.

13. P. Kropotkin, *The State: Its Historic Role* (Freedom Press, 1987), p. 12. [Hay trad. esp. de I. De Llorens, *El Estado y su papel histórico*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 1993.]

14. [Ibíd., p. 10.](#)

* En el original, *plebeian anarchism*, es decir, el «anarquismo de la plebe» (plebeyo, ni noble ni académico). Entiéndase en ese sentido el uso alternativo de «popular». (*N. del t.*)

** Traducción aproximada, aunque no literal sí de uso generalizado, de *dissenters*, miembro de alguno de los numerosos grupos que se escindieron de la Iglesia *establecida* anglicana. (*N. del t.*)

15. E. Hobsbawm, *Primitive Rebels* (Manchester University Press, 1958), p. 64. [Hay trad. esp. de J. Romero Maura, *Rebeldes primitivos*, Crítica, Barcelona, 2014.]

16. C. Hill, *The World Turned Upside Down* (Pelican, 1972), pp. 72-6. 26-27/15. [Hay trad. esp. de M.^a del Carmen Ruiz de Elvira, *El mundo trastornado*, Siglo XXI, Madrid 1983.]

17. H. Butterfield, *Christianity and History* (Bell, 1949), p. 67. [Hay trad. esp. de D. L. Garasa, *El cristianismo y la historia*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957.]

18. G. Woodcock, *Anarchism* (Pelican, 1979), p. 42. [Hay trad. esp. de J. R. Capella, *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*, Ariel, Barcelona, 1979]; P. Marshall, *Demanding the Impossible* (Fontana, 1993), pp. 96-101.

19. J. Mac Laughlin, *Travellers and Ireland* (Cork University Press, 1995), pp. 13-21.

* La *gentry* es una clase social específicamente británica, y, en el sentido que aquí tiene, específicamente de los siglos XVII y XVIII, que equivaldría vagamente a terratenientes acaudalados pero que no pertenecían a la nobleza y vivían de la explotación de sus tierras.
(*N. del t.*)

20. E. Dell, «Gerrard Winstanley and the Diggers», *The Modern Quarterly* 4 (1996), pp. 138-9.

21. Woodcock, *Anarchism*, pp. 40-2.

22. Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 76.

* *The World Turned Upside Down* es el título del ensayo de Hill, *El mundo trastornado* en la cuidada traducción española de M.^a del Carmen Ruiz de Elvira en Siglo XXI. (N. del t.)

23. [Ibíd.](#), pp. 27-30.

24. Citado en *ibíd.*, p. 73.

25. G. Winstanley, *The Law of Freedom and Other Writings* (Cambridge University Press, 1983), pp. 92-3. [Hay trad. esp. de J. Verardi, *La ley de la libertad*, Biblos, Buenos Aires, 2005.]

26. *The Works of Gerrard Winstanley*, ed. G. H. Sabine (Cornell University Press, 1941), p. 199.

27. Citado en Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 56.

28. Woodcock, *Anarchism*, pp. 41-2.

29. Citado en Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 59.

30. *The Works of Gerrard Winstanley*, p. 159.

31. P. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism* (Freedom Press, 1912), p. 35. [*La ciencia moderna y la anarquía.*]

32. Citado en N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Paladin, 1984), p. 128. [Hay trad. esp. de J. Monteverde, *En pos del milenio*, Pepitas de Calabaza, Logroño 2015.]

* *Commonwealth*, aquí, hace referencia al sistema republicano que se impuso en las Islas británicas entre 1649 y 1660, tras la ejecución de Carlos I y la abolición de la monarquía. (N. del t.)

33. Citado en A.L. Morton, *The World of the Ranters* (Lawrence and Wishart, 1979), p. 70.

34. Winstanley, *The Law of Freedom and Other Writings*, p. 212.

35. [Ibíd.](#), p. 108.

36. Hill, *The World Turned Upside Down*, pp. 98-100.

37. D. Purkiss, *The English Civil War* (Harper, 2007), p. 223.

38. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 46.

* Otro de los grupos disidentes religiosos. Más radicales si cabe por defender el panteísmo y una moralidad más bien laxa para la época. (*N. del t.*)

39. Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 97.

40. *The Complete Works of Gerrard Winstanley*, ed. T. N. Corn, A. Hughes y D. Loewenstein (Oxford University Press, 2009), p. 69.

41. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 97.

42. J. Mac Laughlin, *Troubled Waters: A Social and Cultural History of Ireland's Sea Fisheries* (Four Courts, 2010), pp. 335-9.

43. S. Nissenbaum, *The Battle for Christmas* (Alfred N. Knopp, 1996), pp. 42-9.

44. E. P. Thompson, «Patrician Society, Plebeian Culture», *Journal of Social History* 7 (1974), pp. 382-405.

45. Introducción de los editores, *The Complete Works of Gerrard Winstanley*, p. 76.

46. *The Complete Works of Gerrard Winstanley*, p. 175.

47. G. Orwell, *The Road to Wigan Pier* (Victor Gollancz, 1937); McCourt, F., *Angela's Ashes* (Doubleday, 2007) [*El camino de Wigan Pier*, trad. esp. de E. Donato, Destino, Barcelona, 1982; *Las cenizas de Ángela*, trad. esp. de A. Pareja Rodríguez, Maeva, Barcelona, 1999].

48. *The Complete Works of Gerrard Winstanley*, p. 180.

49. Citado en Woodcock, *Anarchism*, pp. 43-4.

50. Marshall, *Demanding the Impossible*, pp. 192-3.

51. W. Hazlitt, *The Spirit of the Age* (Oxford University Press, 1954), pp. 19-20.

* Hay traducciones al castellano de ambas obras: *Investigación acerca de la justicia política*, Júcar, Gijón, 1985; *Las aventuras de Caleb Williams o Las cosas como son*, trad. de F. Torres Oliver, Valdemar, Madrid, 1996. De la primera también pueden encontrarse versiones en la web. (N. del t.)

52. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 196.

** *La edad de la razón*, trad. de B. Ruiz de la Concha, Dirección General de Publicaciones de CONACULTA, 1991, México, 1990. (*N. del t.*)

53. J. Joll, *The Anarchists* (Eyre and Spottiswode, 1964), p. 38. [Hay trad. esp. de R. Andreu, *Los anarquistas*, Grijalbo, Barcelona, 1968.]

54. W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice* (G. G. & J. Robinson, 1798), p. 331. [Hay trad. esp. de J. Prince, *Investigación acerca de la justicia política*, Júcar, Madrid, 1986; y pueden encontrarse varias versiones traducidas en la web.]

* *Vindicación de los derechos de la mujer*, trad. de M. Lois González, Taurus, Barcelona, 2012. (N. del t.)

55. Kropotkin, «Anarchism», *Revolutionary Pamphlets*, pp. 289-290.

56. Citado en E. Hobsbawm, *The Age of Revolution* (Mentor, 1962), p. 286. [Hay trad. esp. de F. Ximénez de Sandoval, *La era de la revolución, 1789-1848*, Crítica, Barcelona, 2003.]

57. Marshall, *Demanding the Impossible*, pp. 79-80.

58. *Ibíd.*, pp. 192-3.

59. Godwin, *Political Justice*, p. 476.

60. Joll, *The Anarchists*, p. 39.

61. [Ibíd.](#), p. 62.

62. Citado en P. Marshall, ed. *The Anarchist Writings of William Godwin* (Freedom Press, 1986), p. 61.

63. Marshall, *The Anarchist Writings of William Godwin*, p. 140.

64. Citado en Woodcock, *Anarchism*, pp. 69-70.

65. Citado en Joll, *The Anarchists*, pp. 32-3.

66. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 194.

67. [Ibíd.](#), p. 197.

68. Joll, *The Anarchists*, pp. 36-7.

69. [Ibíd.](#), p. 93.

70. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 215.

71. J. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton University Press, 1977), p. 310.

72. Woodcock, *Anarchism*, p. 76.

73. Citado en Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 211.

74. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 81.

75. Marshall, *Anarchist Writings of William Godwin*, p. 171.

76. Woodcock, *Anarchism*, p. 71.

77. [Ibíd.](#), p. 76.

78. Citado en Joll, *The Anarchists*, p. 31.

79. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 75.

80. C. Ward, *Anarchism: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2004), p. 13.
[Hay trad. esp. de M. G. Macchia, *Anarquismo: una breve introducción*, Enclave de Libros Ediciones, Madrid, 2016.]

81. R. B. Rose, *Enragés: Socialists in the French Revolution* (Sydney University Press, 1965), pp. 73-9.

82. Véase Woodcock, *Anarchism*, pp. 53-4.

83. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 236; Pierre-Joseph Proudhon, *Selected Writings* (Macmillan, 1969), p. 261.

84. Proudhon, *Szelected Writings*, p. 265.

85. Woodcock, *Anarchism*, p. 98.

86. [Ibíd.](#), p. 99.

87. *Ibíd.*, p. 100.

* *El nuevo mundo industrial y societario*, trad. de A. Garzón del Camino, FCE, México, 1989. (N. del t.)

88. *Ibíd.*, pp. 108-9.

89. Citado en *ibíd.*, p. 103.

90. *Ibíd.*, p. 98.

91. Day, *Gramsci is Dead*, pp. 108-9.

92. Woodcock, *Anarchism*, p. 99.

93. [Ibíd.](#), p. 100.

94. Pierre-Joseph Proudhon, *What Is Property?* (Dover, 1970), p. 5. [Hay varias versiones en español de *¿Qué es la propiedad?* tanto en papel como accesibles en la web.]

95. A. Ritter, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon* (John Murray, 1979), pp. 192-6.

96. Citado en M. Williams (ed.), *Revolutions, 1775-1830* (Penguin Books, 1977), p. 216.

97. Kropotkin, «Anarchism», *Revolutionary Pamphlets*, pp. 290-1.

98. K. Marx y F. Engels, *On Colonialism* (Lawrence and Wishart, 1976). [Hay una recopilación en castellano de textos con el mismo título, *Acerca del colonialismo*, de la Editorial Progreso, Moscú, s.f.; y pueden encontrarse otras en la web]. Para un tratamiento de las opiniones de Marx sobre los campesinos y la sociedad campesina en la historia, véase J. Mac Laughlin, *Reimagining the Nation-State* (Pluto, 2001), pp. 33-42.

99. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 107.

100. Citado en Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 241.

101. Citado en *ibíd.*, pp. 242-3.

102. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 124.

103. Citado en *ibíd.*, p. 109.

104. Citado en Ritter, *Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, p. 205.

105. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 110.

106. Citado en *ibíd.*, p. 111.

107. Citado en *ibíd.*, p. 112.

108. Citado en *ibíd.*, p. 112.

2. KROPOTKIN: LA EDUCACIÓN DE UN ANARQUISTA

1. G. Woodcock y I. Avakumović, *The Anarchist Prince* (T. V. Boardman, 1950), p. 8.
[Hay trad. esp. de K. L. Berneri, *El príncipe anarquista*, Júcar, Gijón, 1978.]

2. R. Pipes, *Russia Under the Old Regime* (Weidenfeld and Nicolson, 1974), pp. 32-3.

3. C. Levi, *Christ Stopped at Eboli* (Penguin, 1982), p. 115. [Una de las últimas traducciones en español es la de Carlos Manzano, *Cristo se detuvo en Éboli*, Gadir, Madrid, 2005.]

4. Pipes, *Russia Under the Old Regime*, p. 98.

5. A. Herzen, *My Past and Thoughts* (Chatto and Windus, 1974), p. 23. [Hay trad. esp. de O. Novikova y J. C. Lechado García, *Pasado y pensamientos*, Tecnos, Madrid, 1994.]

6. P. Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist* (Folio, 1978), p. 8. [Aunque pueden encontrarse traducciones más o menos completas en la web, es recomendable la versión de P. Fernández Castañón-Uría, *Memorias de un revolucionario*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005.]

7. A. Wexler, *Emma Goldman: An Intimate Life* (Virago, 1984), p. 67.

8. P. Avrich, *The Russian Anarchists* (Princeton, 1967), p. 75. [Hay trad. esp. de L. Lovelace, *Los anarquistas rusos*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.]

* Referencia a las idílicas montañas de *El progreso del Peregrino* de John Bunyan (1678-1684). (*N. del t.*)

9. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 172.

10. V. Richards, *Errico Malatesta* (Freedom Press, 1965), p. 117. [Hay trad. en esp. de E. Prieto, *Malatesta: pensamiento y acción revolucionarios*, Tupac Ediciones, Buenos Aires, 2007.]

11. Véase J. Mac Laughlin, «State-centered Social Science and the Anarchist Critique», *Antipode* 18: 1 (1986), p. 33.

12. Woodcock, *Anarchism*, pp. 205-6.

13. R. Baldwin, «Introduction to Kropotkin», *Revolutionary Pamphlets*, p. 13.

14. C. Ward, «Introduction to Kropotkin», *Memoirs*, p. 9.

15. [Ibíd., p. 8.](#)

16. *Ibíd.*, p. 14.

17. M. Miller, *Kropotkin* (University of Chicago Press, 1976), p. 115.

18. Citado en Wexler, *Emma Goldman*, p. 167.

19. Kropotkin, *Memoirs*, p. 87.

20. [Ibíd., p. 26.](#)

21. [Ibíd., p. 56.](#)

22. [Ibíd., p. 61.](#)

23. [Ibíd., pp. 73-4.](#)

24. [Ibíd., p. 47.](#)

25. M. Bánffy, *They Were Divided* (Vintage, 2011). [Hay trad. esp. de E. Cserhádi y A. M. Fuentes Gaviño, *El reino dividido*, Libros del Asteroide, Barcelona, 2016.]

26. O. Figes, *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia* (Penguin, 2002), pp. 75-7.
[Hay trad. esp. de E. Hojman, *El baile de Natacha*, Edhasa, Barcelona, 2006.]

27. Kropotkin, *Memoirs*, p. 17.

28. [Ibíd., p. 19.](#)

29. [Ibíd., p. 20.](#)

30. [Ibíd., p. 21.](#)

31. [Ibíd., p. 30.](#)

32. [Ibíd., p. 13.](#)

33. [Ibíd., p. 23.](#)

34. [Ibíd.](#), pp. 26-7.

35. [Ibíd., p. 28.](#)

36. [Ibíd., p. 31.](#)

37. [Ibíd., p. 33.](#)

38. [Ibíd.](#), p. 91.

39. [Ibíd.](#), p. 89.

40. Figs, *Natasha's Dance*, pp. 72-7.

41. Mac Laughlin, *Reimagining the Nation-State*, pp. 112-5.

42. Nuala Johnson, «Cast in Stone: Monuments, Geography and Nationalism», en J. A. Agnew (ed.), *Political Geography: A Reader* (Arnold, 1997), p. 353.

43. W. Sunderland, «Imperial Space: Territorial Thought and Practice in the Eighteenth Century», en J. Burbank, M. von Hagen y A. Remnev (eds.), *Russian Empire: Space, People and Power, 1700-1930* (Indiana University Press, 2007), p. 38.

44. [Ibíd.](#), p. 67.

45. G. A. Hosking, *Russia: People and Empire, 1552-1917* (HarperCollins, 1979), pp. 127-8.

46. G. M. Hamburg, «Russian Intelligentsias», en W. Leatherbarrow y D. Offord (eds.), *A History of Russian Thought* (Cambridge University Press, 2001), p. 55.

47. Pipes, *Russia Under the Old Regime*, p. 116.

48. Kropotkin, *Memoirs*, p. 112.

49. Citado en Miller, *Kropotkin*, p. 33.

50. Citado en *ibíd.*, p. 42.

51. P. Kropotkin, «Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future Society», *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, ed. M. Miller (MIT Press, 1970), p. 89.

52. Kropotkin, *Memoirs*, p. 116.

53. Miller, *Kropotkin*, pp. 72-4.

54. Woodcock, *Anarchism*, p. 176.

55. Kropotkin, *Memoirs*, p. 214.

56. Leon Battista Alberti, *On Painting* (Penguin Classics, 1972), p. 98. [Hay trad. esp. de R. de la Villa Ardura, *De la pintura y otros escritos sobre arte*, Tecnos, Madrid, 2007.]

57. Sunderland, «Imperial Space», pp. 45-9.

58. Kropotkin, *Memoirs*, p. 127.

59. [Ibíd.](#), p. 141.

60. Hosking, *Russia*, p. 172.

61. Citado en Figes, *Natasha's Dance*, p. 386.

62. [Ibíd.](#), p. 384.

63. [Ibíd.](#), pp. 402-3.

64. Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History* (Henry Holt, 1921). [Hay trad. esp. de R. Cremades Cepa, *La frontera en la historia americana*, Castilla, Madrid, 1961.]

65. Kropotkin, *Memoirs*, p. 203.

66. Mac Laughlin, «European Gypsies», pp. 43-4.

67. Kropotkin, *Memoirs*, p. 129.

68. Woodcock, *Anarchism*, p. 176.

69. Kropotkin, *Memoirs*, p. 141.

70. Figes, *Natasha's Dance*, pp. 384-6.

71. Kropotkin, *Memoirs*, pp. 137-8.

72. [Ibíd.](#), p. 139.

73. *Ibíd.*, pp. 142-3.

74. [Ibíd.](#), pp. 142-3.

75. Citado en Miller, *Kropotkin*, p. 72.

76. Woodcock, *Anarchism*, pp. 195-6.

77. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 313.

78. Richards, *Malatesta*, pp. 260-1.

79. Citado en Woodcock y Akakumović, *Anarchist Prince*, p. 185.

80. Kropotkin, «The Spirit of Revolt», *Revolutionary Pamphlets*, p. 39.

3. KROPOTKIN Y LA LEGITIMACIÓN DEL ANARQUISMO

1. Mac Laughlin, «State-centered Social Science», pp. 14-7.

2. Mac Laughlin, *Reimagining the Nation-State*, pp. 65-72.

3. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 34.

4. Kropotkin, «Anarchism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 285.

5. [Ibíd.](#), pp. 38-9.

6. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 47.

7. P. Kropotkin, *Ethics: Origin and Development* (McVeagh, 1924), p. 92.

8. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 18.

9. Kropotkin, *Ethics*, p. 23.

10. [Ibíd., p. 35.](#)

11. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 47.

12. Miller, «Introduction to Kropotkin», *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, p. 20.

13. McKay, *Anarchist FAQ*, p. 18.

14. [Ibíd.](#), p. 16.

15. Kropotkin, *Mutual Aid*, Capítulos 3-4.

16. Kropotkin, «Letter to Nettlau, 5 March 1902», *Selected Writings*, p. 298.

17. [Ibíd.](#), p. 297.

18. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 121 (cursiva añadida).

19. Kropotkin, *Memoirs*, p. 217.

20. Kropotkin, *Memoirs*, p. 183 (cursiva añadida).

21. Hosking, *Russia*, pp. 86-9.

22. Figs, *Natasha's Dance*, p. 134.

23. J. Mac Laughlin, *Donegal: The Making of a Northern County* (Cork University Press, 2007), pp. 6-8.

24. Figes, *Natasha's Dance*, pp. 133-5.

25. [Ibíd.](#), pp. 222-5.

26. Hosking, *Russia*, p. 263.

27. Leatherbarrow y Offord, Introduction to *History of Russian Thought*, p. 5.

28. Hamburg, «Russian Intelligentsias», en Leatherbarrow y Offord, *History of Russian Thought*, pp. 44-8; R. Peace, «Nihilism», en *ibíd.*, p. 119.

29. Citado en Hosking, *Russia*, p. 268.

30. Kropotkin, *Memoirs*, p. 91.

31. [Ibíd., p. 96.](#)

32. L. Spencer y A. Krauze, *The Enlightenment* (Icon, 1997), pp. 104-8. [Hay trad. esp. de M. Rué Rodríguez, *La Ilustración*, Paidós, Barcelona, 2011.]

33. Kropotkin, *Memoirs*, p. 23.

34. Woodcock, *Anarchism*, p. 175.

35. Joll, *The Anarchists*, pp. 34-6; Miller, *Kropotkin*, pp. 174-5.

36. Citado en Joll, *The Anarchists*, p. 153.

37. 37. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 23; «The Spirit of Revolt», *Revolutionary Pamphlets*, pp. 42-3.

38. Kropotkin, «*Anarchist Morality*», *Revolutionary Pamphlets*, p. 98; véase también Kropotkin, «*Revolutionary Studies*», *Commonwealth*, 9 de enero de 1892; Miller, «*Introduction to Kropotkin*», *Selected Writings*, pp. 22-3.

* Hay una reciente reedición argentina de la traducción clásica de Anselmo Lorenzo, en Libros de Anarres, Buenos Aires, 2016. (*N. del t.*)

39. Kropotkin, «Revolutionary Government», *Revolutionary Pamphlets*, p. 243.

40. Citado en Joll, *The Anarchists*, p. 154.

41. Miller, *Kropotkin*, p. 167.

42. Kropotkin, *Memoirs*, p. 231.

43. Baldwin, «Introduction to Kropotkin», *Revolutionary Pamphlets*, pp. 31-2.

44. [Ibíd.](#), p. 44.

45. Rowbotham, *Edward Carpenter*, p. 247.

46. Woodcock, *Anarchism*, pp. 195-8.

47. P. Kropotkin, *The Conquest of Bread* (Elephant Editions, 1985), p. 87.

48. Kropotkin, *Anarchism*, pp. 287-93.

49. J. R. Mintz, *The Anarchists of Casas Viejas* (University of Chicago Press, 1982), p. 120. [Hay trad. esp. de E. Torner Montoya, *Los anarquistas de Casas Viejas*, editada por la Diputación Provincial de Granada en 2007.]

50. D. Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (Melville House, 2011). [Hay trad. esp. de J. Andreano Weyland, *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Ariel, Barcelona, 2014.]

51. Mac Laughlin, *Donegal*, pp. 10-15; Levi, *Christ Stopped at Eboli*, pp. 110-23.

52. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 12.

53. [Ibíd.](#), p. 13.

54. Rowbotham, *Edward Carpenter*, p. 80.

55. E. Reclus, «Anarchy: by an Anarchist», *Contemporary Review* 45 (1884), p. 641.

56. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 35.

57. *Ibíd.*, p. 34.

58. *Ibíd.*, p. 10.

59. Spencer y Krauze, *The Enlightenment*, p. 76.

60. J. Bronowski, *The Western Intellectual Tradition* (Penguin, 1969), pp. 155-63.

61. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 87.

62. [Ibíd., p. 92.](#)

63. Mac Laughlin, «State-centered Social Science», pp. 27-9.

64. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 16 (cursiva añadida).

65. [Ibíd., p. 32.](#)

66. Kropotkin, *Conquest of Bread*, p. 108; «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 56.

67. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 18.

68. J. Mac Laughlin, «The Political Geography of “Nation-building” and Nationalism in the Social Sciences», *Political Geography* 4 (1986), pp. 320-4.

69. Kropotkin, *Memoirs*, p. 92.

70. [Ibíd.](#), p. 84.

71. [Ibíd.](#), p. 129.

72. [Ibíd.](#), pp. 88-90.

73. *Ibíd.*, p. 157.

74. Kropotkin, «Anarchism: Its Philosophy and Ideal», *Revolutionary Pamphlets*, p. 135.

75. Kropotkin, *Memoirs*, p. 125.

76. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 47.

77. [Ibíd.](#), p. 46.

78. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 102.

79. R. D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (Simon Schuster, 2000) [hay trad. esp. de J. L. Gil Aristu, *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, en Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002]; R. Sennett, *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (Yale University Press, 2012) [hay trad. esp. de M. A. Galmarini, *Juntos: rituales, placeres y política de cooperación*, Anagrama, Barcelona, 2012].

80. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 74.

81. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, pp. 289-90; *Mutual Aid*, p. 74.

82. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 154.

83. [Ibíd.](#), pp. 138-40; Kropotkin, «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, p. 227.

84. Véase L. Mumford, *The City in History* (Peregrine, 1961), pp. 312-15 [Hay trad. esp. de E. Luis Revol y J. Rodríguez Hidalgo, *La ciudad en la historia*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2014]; Kropotkin, *Mutual Aid*, pp. 142-4.

85. Kropotkin, *Mutual Aid*, pp. 157-61.

86. Richard Sennett, *Flesh and Stone: The Body and City in Western Civilization* (Norton, 1996), pp. 200-2. [Hay trad. esp. de C. Vidal Manzanares, *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.]

87. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 172.

88. P. Kropotkin, *The Great French Revolution* (Heinemann, 1909), p. 34; véase también A. Carter, *The Political Theory of Anarchism* (Methuen, 1971), pp. 74-8 [hay trad. esp. de J. Batlló Samón, *Teoría política del anarquismo*, Monte Ávila, Caracas, 1977].

89. Kropotkin, *Mutual Aid*, pp. 129-32.

90. [Ibíd.](#), pp. 139-41; «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, pp. 226-30.

91. Carter, *Political Theory of Anarchism*, pp. 27-9; Kropotkin, «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, pp. 243-9.

92. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, pp. 81-2.

93. Kropotkin, «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, p. 245.

94. [Ibíd.](#), p. 264.

95. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 93.

96. Marshall, *Demanding the Impossible*, pp. 323-6.

97. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 102.

98. Kropotkin, «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, p. 257.

99. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 60; véase también *Mutual Aid*, pp. 180-207.

100. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 58.

4. EL «ANARQUISMO CIENTÍFICO» Y LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN: HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA ÉTICA Y EL ALTRUISMO ANARQUISTAS

1. S. Springer *et al.*, «Reanimating Anarchist Geographies: A New Burst of Colour», *Antipode* 44 (2012), pp. 591-604.

2. E. Hobsbawm, *The Age of Capital, 1845-1875* (Cardinal, 1975), pp. 192-4 [hay trad. esp. de A. García Gluixá, *La era del capital, 1848-1875*, Crítica, Barcelona, 2003.]; *Revolutionaries* (Hachette, 2011), pp. 92-4 [hay trad. esp. de J. Sempere, *Revolucionarios*, Planeta, Barcelona, 2010].

3. Citado en G. Woodcock, *The Anarchist Reader* (Fontana, 1977), p. 63.

4. Reclus, «Anarchy: by an Anarchist», p. 627.

5. Mac Laughlin, «State-centered Social Science», p. 11.

6. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, 1970).
[Hay trad. esp. de C. Solís Santos, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE de España, Madrid, 2005.]

7. J. A. Agnew, *Making Political Geography* (Arnold, 2002), pp. 9-10.

8. Mac Laughlin, *Reimagining the Nation-State*, pp. 62-6.

9. Para uno de los primeros análisis sobre la geografía ideológica, véase D. R. Stoddart (ed.), *Geography, Ideology and Social Concern* (Barnes and Noble, 1979).

10. K. Marx, *The German Ideology* (Progress Press, 1968), p. 61 [una de las últimas reediciones del clásico es la traducción de W. Rodes, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014]; para una perspectiva leninista sobre los académicos y los científicos, véase también L. Althusser, *Lenin and Philosophy* (New Left Books, 1977) [hay trad. esp. de F. Sarabia, *Lenin y la filosofía*, Ediciones Era, México D.F., 1970].

11. R. Williams, «Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory», *New Left Review* 82 (1973), p. 6.

12. Sobre el papel del capital cultural, véase P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (Routledge Kegan Paul, 1984). [Hay trad. esp. de M.^a del C. Ruiz de Elvira, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, México D.F., 2002.]

13. Mac Laughlin, *Reimagining the Nation-State*, pp. 84-91.

14. J. D. Bernal, *Science in History: The Social Sciences* (Penguin, 1969), p. 1079. [Hay una reedición relativamente reciente en esp., *La ciencia en la historia*, UAM y Ed. Patria, México D.F., 1992.]

15. Kropotkin, «Anarchism: Its Philosophy and Ideal», *Revolutionary Pamphlets*, p. 114;
Fields, Factories and Workshops Tomorrow, ed. C. Ward (Freedom Press, 1985), pp. 25-9.

16. Para un tratamiento crítico y minucioso de las complejidades de la hegemonía de la clase dominante en sociedades autoritarias coloniales y divididas étnicamente, véase Mac Laughlin, *Reimagining the Nation-State*, pp. 29-42. Véase también J. Mac Laughlin y J. A. Agnew, «Hegemony and the Regional Question», *Annals of the Association of American Geographers* 76:2 (1986), pp. 248-51. Para el papel de los anarquistas en las luchas anticolonialistas de Filipinas, Japón y China, véase B. Anderson, *The Age of Globalization* (Verso, 2013). [Hay trad. esp. de una versión anterior de la obra, de C. Piña Aldao, *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, Akal, Madrid, 2008.]

17. F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (Penguin, 1967) [hay trad. esp. de J. Campos, *Los condenados de la tierra*, FCE de España, Madrid, 2010].

18. Kropotkin, *Anarchist Morality*, p. 85.

19. Kropotkin, «Appeal to the Young», *Revolutionary Pamphlets*, p. 274.

20. Véanse Marshall, *Demanding the Impossible*, pp. 262-5; Woodcock, *Anarchism*, pp. 134-9; Day, *Gramsci is Dead*, pp. 112-15.

21. Kropotkin, «Must We Occupy Ourselves», *Selected Writings*, p. 58.

22. Kropotkin, *Conquest of Bread*, p. 115; H. Marcuse, *One Dimensional Man* (Sphere, 1968) [hay trad. esp. de A. Elorza, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1994].

23. Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, p. 25.

24. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 34.

25. Kropotkin, *Mutual Aid*, pp. 17-8.

26. P. Kropotkin, «What Geography Ought to Be», *The Nineteenth Century*, vol. 18 (1885), p. 942.

27. [Ibíd., p. 947.](#)

28. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Lawrence and Wishart, 1971), pp. 404-9.

29. Clark, *Impossible Community*, p. 89.

30. Kropotkin, «Appeal to the Young», *Revolutionary Pamphlets*, p. 264.

31. Wexler, *Emma Goldman*, p. 69.

32. Citado en Richards, *Malatesta*, p. 103.

33. Kropotkin, *Memoirs*, p. 224.

34. [Ibíd.](#), p 118.

35. [Ibíd., p. 120.](#)

36. *Ibíd.*, p. 115.

37. *Ibíd.*, p. 117.

38. [Ibíd.](#), p. 157; véase Woodcock, *Anarchism*, pp. 119-20.

39. T. H. Huxley, «The Struggle for Existence and its Bearing on Human Society», *The Nineteenth Century* 23 (1888), pp. 195-236.

40. Kropotkin, *Mutual Aid*, pp. 24-5.

41. K. Kessler, «On the Law of Mutual Aid», *Memoirs of the St. Petersburg Society of Naturalists* (1880), p. 297.

42. Kropotkin, «Law and Authority», *Revolutionary Pamphlets*, p. 212; véase también Woodcock, *Anarchist Reader*, pp. 115-6.

43. Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, p. 18.

44. [Ibíd., p. 35.](#)

45. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 45.

46. Kropotkin citado en Woodcock, *Anarchism*, pp. 192-3; véase también «Must We Occupy Ourselves», *Selected Writings*, pp. 49-54.

47. Citado en Woodcock, *Anarchism*, p. 196.

48. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 5.

49. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 208.

50. Kropotkin, *Anarchist Morality*, p. 88.

51. [Ibíd., p. 91.](#)

52. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, p. 92.

53. Kropotkin, *Anarchist Morality*, p. 95.

54. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 47.

55. Kropotkin, *Anarchist Morality*, p. 88.

56. *Ibíd.*, p. 95.

57. Kropotkin, «The Spirit of Revolt», *Revolutionary Pamphlets*, p. 36.

58. Huxley, «Struggle for Existence», p. 197.

59. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 6.

60. *Ibíd.*, pp. 32-3.

61. Véase mi tratamiento de las implicaciones demográficas de estas teorías en J. Mac Laughlin, «The Evolution of Modern Demography and the Debate on Sustainable Development», *Antipode* 31:3 (1999), pp. 324-33.

62. [Ibíd.](#), p. 86.

63. Clark, *Impossible Community*, pp. 212-32; Day, *Gramsci is Dead*, pp. 117-24.

64. Para un tratamiento sobre la inminencia del anarquismo, véase Clark, *Impossible Community*, pp. 133-47.

65. Véase también G. Kearns, *Geopolitics and Empire: The Legacy of Halford Mackinder* (Oxford University Press, 2009), pp. 78-90.

66. Kropotkin, «Anarchism: Its Philosophy and Ideal», *Revolutionary Pamphlets*, p. 137.

67. [Ibíd.](#), p. 121.

5. EL ANARQUISMO DE KROPOTKIN Y LA IMAGINACIÓN GEOGRÁFICA DEL SIGLO XIX: HACIA UNA GEOGRAFÍA POLÍTICA ANARQUISTA

* Entiéndase «imaginación» en el sentido menos *imaginativo*, más próximo a «pensamiento» que a «fantasía». (*N. del t.*)

1. Kropotkin, *Memoirs*, p. 136; véase también Miller, *Kropotkin*, pp. 72-6.

2. Ward, «Introduction to Kropotkin», *Memoirs*, p. 8.

3. 3. T. W. Freeman, *One Hundred Years of Geography* (Methuen, 1961),pp. 98-100.

4. Véase L. Hughes-Hallett, *The Pike. Gabrielle D'Annunzio: Poet, Seducer and Preacher of War* (Fourth Estate, 2013), pp. 290-2 [hay trad. esp. de A. Pérez de Villar, *El gran depredador*, Ariel, Barcelona, 2016]; E. J. Larson, *An Empire of Ice: Scott, Shackleton, and the Heroic Age of Antarctic Science* (Yale, 2011), pp. 145-6.

5. Kropotkin, «Letter to Nettlau», *Selected Writings*, pp. 294-5.

6. Kropotkin, «Must We Occupy Ourselves», *Selected Writings*, p. 89.

7. Kropotkin, *Memoirs*, p. 122.

8. Véase N. Tagirova, «Mapping the Empire's Economic Regions from the Nineteenth to the Early Twentieth Century», en Burbank et al., *Russian Empire*, pp. 125-38.

9. Kropotkin, *Memoirs*, pp. 164-5.

10. [Ibíd.](#), p. 161.

11. [Ibíd., p. 151.](#)

12. [Ibíd., p. 126.](#)

13. P. James and G. Martin, *All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas* (Wiley, 1981), pp. 113-5.

14. Kropotkin, *Memoirs*, pp. 167-70.

15. [Ibíd., p. 355.](#)

16. Kropotkin, *Memoirs*, p. 160.

17. Véase D. J. M. Hooson, «The Development of Geography in Pre-Soviet Russia», *Annals of the Association of American Geographers* 58 (1977), pp. 250-72.

18. M. M. Breitbart, «Peter Kropotkin, the Anarchist Geographer», en Stoddart (ed.), *Geography, Ideology and Social Concern*, p. 144.

19. [Ibíd.](#), p. 142.

20. Woodcock, *Anarchism*, pp. 182-5; Miller, *Kropotkin*, pp. 160-4.

21. S. Keltie, «Peter Kropotkin: Obituary», *The Geographical Journal* 57 (1921), pp. 317-8.

22. Woodcock y Avakumović, *Anarchist Prince*, p. 116.

23. Breitbart, «Peter Kropotkin», p. 135.

24. Kearns, *Geopolitics and Empire*, p. 79.

25. Woodcock y Avakumović, *Anarchist Prince*, pp. 227-9.

26. R. Peet, *Modern Geographical Thought* (Blackwell, 1998).

27. Véase Kearns, *Geopolitics and Empire*, pp. 78-90; y véase también D. Livingstone, *The Geographical Tradition* (Wiley, 1994), pp. 254-6.

28. Hooson, «The Development of Geography in Pre-Soviet Russia», pp. 258-60.

29. James y Martin, *All Possible Worlds*, pp. 116-9.

30. K. Sale, *After Eden: The Evolution of Human Domination* (Sphere, 2006), pp. 78-9.

31. Kropotkin, *Memoirs*, p. 205.

32. T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (Dover, 1994), pp. 71-2. [Hay trad. esp. de C. Mellizo, *Teoría de la clase ociosa*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.]

33. Mac Laughlin, «Political Geography of “Nation-building”», pp. 299-306.

34. B. Hudson, «The New Geography and the New Imperialism, 1870-1919», *Antipode* 9:1 (1977), p. 252.

35. Para estas opiniones sobre Humboldt véase S. J. Gould, *I Have Landed: Splashes and Reflections in Natural History* (Jonathan Cape, 2002), p. 93 [hay trad. esp. de J. Ros, *Acabo de llegar: el final de un principio en historia natural*, Crítica, Barcelona, 2012]; P. Watson, *The German Genius: Europe's Third Renaissance, the Second Scientific Revolution, and the Twentieth Century* (Harper, 2010), pp. 346-8.

36. F. Ratzel, *Politische Geographie* (Oldenburg, 1903).

37. G. Ó'Tuathail, *Critical Geopolitics* (University of Minnesota Press, 1996).

38. V. Kiernan, *The Lords of Human Kind* (Penguin, 1972).

39. J. A. Agnew y J. Duncan, «The Transfer of Ideas into AngloAmerican Geography», *Progress in Human Geography* 5 (1981), pp. 42-57.

40. Hobsbawm, *The Age of Capital*, pp. 103-5.

41. E. Said, *Orientalism* (Penguin, 2003). [Hay una reedición reciente en castellano, con traducción de C. Pera y E. Benito Soler, *Orientalismo*, DeBolsillo, Barcelona, 2016.]

42. Hobsbawm, *Age of Capital*, p. 147.

43. W. Bagehot, *Physics and Politics* (Macmillan, 1873); G. Santayana, *The Life of Reason* (Constable, 1905), p. 67 [hay trad. esp. abreviada de A. A. de Kogan, *La vida de la razón*, Tecnos, Madrid, 2005]; véase Mac Laughlin, *Reimagining the Nation-State*, pp. 92-5.

44. R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Beacon Press, 1955), p. 33.

45. Citado en E. Churchill Semple, *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geographie* (Henry Holt, 1911), p. 117.

46. Citado en *ibíd.*, p. 121.

47. *Ibíd.*, pp. 5-6.

48. James y Martin, *All Possible Worlds*, pp. 203-7.

49. E. Huntington, «Our Immigrant Problem», *Geographical Review* 2:6 (1916), p. 463 (cursiva añadida).

50. E. Huntington, *Civilization and Climate* (Yale, 1915), p. 18 (cursiva añadida). [Hay una antigua trad. esp. de L. Pernaux, *Civilización y clima*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1942.]

51. Citado en Ward, *Anarchism: A Very Short Introduction*, p. 86.

52. Kropotkin, «Anarchist Communism», *Revolutionary Pamphlets*, pp. 68-9.

53. Kropotkin, *Memoirs*, pp. 170-1.

54. *Ibíd.*, pp. 156-8.

55. Kropotkin, «What Geography Ought to Be», p. 945.

56. *Ibíd.*, p. 952.

57. *Ibíd.*, p. 954.

58. Citado en Breitbart, «Peter Kropotkin», p. 138.

59. Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, p. 67.

60. [Ibíd.](#), p. 25.

61. [Ibíd.](#), pp. 141-2.

62. Véase Ward, «Introduction to Kropotkin», *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, pp. iv-v.

63. Citado en E. Capouya y K. Tompkins (eds.), *Essential Kropotkin* (Macmillan, 1976), p. 11. Véase también H. Braverman, *Labour and Monopoly Capital* (Monthly Review, 1974), pp. 70-84.

64. Capouya y Tompkins, *Essential Kropotkin*, p. 11.

65. [Ibíd.](#), p. 63.

66. Mac Laughlin y Agnew, «Hegemony and the Regional Question», pp. 247-8.

67. Mumford, *The City in History*, p. 585.

68. [Ibíd.](#), p. 385.

69. Kropotkin, «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, p. 229.

70. H. Marcuse, *An Essay on Liberation* (Sphere, 1969); *Eros and Civilization* (Cardinal, 1955). [Hay trad. esp. de J. García Ponce de ambos textos, *Ensayo sobre la liberación*, ed. Joaquín Mortiz, México D.F., 1969; y *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 2010.]

71. P. Hall, *Cities of Tomorrow: An Intellectual History of Urban Planning and Design in the Twentieth Century* (Blackwell, 2002), p. 156. [Hay trad. esp. de una versión previa de la obra, a cargo de C. Freixa, *Ciudades del mañana*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996.]

72. R. Bartlett, *Tolstoy: A Russian Life* (Houghton, Mifflin Harcourt, 2011), pp. 77-8.

73. Kropotkin, *Memoirs*, p. 147.

74. Rowbotham, *Edward Carpenter*, p. 129.

75. Kropotkin, «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, p. 230.

76. *Ibíd.*, p. 233.

77. D. Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to Urban Revolution* (Verso, 2012), pp. 8-9. [Hay trad. esp. de J. Madariaga, *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a revolución urbana*, Akal, Madrid, 2014.]

78. Kropotkin, «The State: Its Historic Role», *Selected Writings*, pp. 229-31.

79. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 154.

80. Kropotkin, «The Commune of Paris», *Selected Writings*, p. 127.

81. Rowbotham, *Edward Carpenter*, p. 252.

82. Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, p. 18.

83. [Ibíd., p. 28.](#)

84. Mumford, *The City in History*, p. 316.

EPÍLOGO

1. Baldwin, «The Story of Kropotkin's Life», en Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, p. 18.

2. [Ibíd., p. 19.](#)

3. [Ibíd., p. 20.](#)

4. Rowbotham, *Edward Carpenter*, p. 69.

5. Woodcock, *Anarchism*, p. 194.

6. [Ibíd.](#), p. 196.

7. *Ibíd.*, pp. 197-8.

8. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 332. [Del libro de Kropotkin hay edición relativamente reciente en castellano, con traducción de S. Resnick, en La Linterna Sorda Ediciones, Madrid, 2014.]

9. Woodcock, *Anarchism*, p. 202.

10. Marshall, *Demanding the Impossible*, pp. 332-3.

11. Woodcock, *Anarchism*, p. 203.

12. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 333.

13. Kropotkin, «Conversation with Lenin», en *Selected Writings*, pp. 327-9.

14. Miller, *Kropotkin*, p. 247.

15. Woodcock, *Anarchism*, p. 205; Baldwin, «The Story of Kropotkin's Life», p. 29.

16. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 335.

17. Woodcock, *Anarchism*, p. 205. Entre otras obras, Woodcock escribió también *Anarchy or Chaos* (1944), *Anarchism and Morality* (1945), *William Godwin* (1946), *The Crystal Spirit: A Study of George Orwell* (1966), *The Rejection of Politics* (1972) y *Herbert Read* (1972).

18. [Ibíd.](#), pp. 205-6.

19. Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 335.

20. [Ibíd.](#), p. 336.

21. [Ibíd., p. 338.](#)

22. Woodcock, *Anarchism*, pp. 444-6.

23. Marshall, *Demanding the Impossible*, pp. 540-2.

24. Como excelentes ejemplos de este «anarquismo académico» erudito, véase en concreto Clark, *The Impossible Community*; J. P. Clark y Camille Martin, *Anarchy, Geography and Modernity* (Lexington Books, 2004); Day, *Gramsci is Dead*; Alex Prichard, *Justice, Order and Anarchy: The International Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon* (Routledge, 2013); Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Pennsylvania State University Press, 1994); y Laurence Davis y Ruth Kinna, *Anarchism and Utopianism* (Manchester University Press, 2009).

25. Prichard, *Justice, Order and Anarchy*, pp. 1-3.

26. Sobre el anarquismo a escala municipal, véase especialmente Clark, *The Impossible Community*, pp. 247-90.

27. Prichard, *Justice, Order and Anarchy*, pp. 163-4.

28. Day, *Gramsci is Dead*, p. 18.

Kropotkin y la tradición intelectual anarquista

Jim Mac Laughlin

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Kropotkin and the Anarchist Intellectual Tradition*

Publicado originalmente por Pluto Press, Londres.

www.plutobooks.com

© 2016, Jim Mac Laughlin

© Editorial Planeta, S. A., 2017

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.editorial.planeta.es

www.planetadelibros.com

Diseño de la portada: Planeta Arte & Diseño

Imagen de cubierta: Piotr Alekséyevich Kropotkin (1842-1921). Photographed by Nadar. /

Photo © Granger / Bridgeman Images

Primera edición en libro electrónico (epub): junio de 2017

ISBN: 978-84-344-2624-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.

www.newcomlab.com