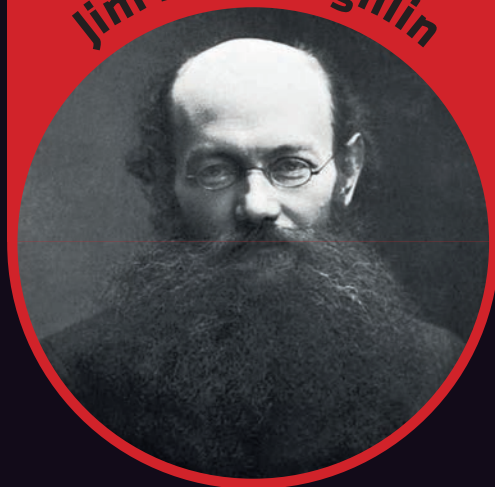


Jim Mac Laughlin



KRO POT KIN

Y LA TRADICIÓN
INTELECTUAL ANARQUISTA

Ariel

Jim Mac Laughlin

Kropotkin y la tradición
intelectual anarquista

Traducción de Vicente Campos

Ariel

Título original: *Kropotkin and the Anarchist Intellectual Tradition*

Publicado originalmente por Pluto Press, Londres
www.plutobooks.com

1.ª edición en Editorial Ariel: junio de 2017

© 2016, Jim Mac Laughlin

© 2017, de la traducción, Vicente Campos

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:

© 2017: Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es

ISBN 978-84-344-2595-8

Depósito legal: B. 9.367 - 2017

Impreso en España por Liberdúplex

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

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 fotocopiar o escanear 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

Índice

1. El anarquismo antes de Kropotkin	9
2. Kropotkin: La educación de un anarquista	67
3. Kropotkin y la legitimación del anarquismo	127
4. El «anarquismo científico» y la teoría de la evolución: hacia una ontología de la ética y el altruismo anarquistas	189
5. El anarquismo de Kropotkin y la imaginación geográfica del siglo XIX: hacia una geografía política anarquista . .	239
Epílogo	305
Notas	321
Índice onomástico y temático	343

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

ésas 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 *demo*, 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 pos-revolucionaria. 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 pragmatisas 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 anti-tético, 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 Nicolaes creían que el cielo y el infierno podían vivirse en este mundo. Al negarse a separar la política de la Iglesia de la del

* 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.*)

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 proletarización 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

* 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.*)

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

* *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.*)