

**Federico Ferretti**

**EVOLUCIÓN Y REVOLUCIÓN:  
GEOGRAFÍAS ANARQUISTAS,  
MODERNIDAD  
Y POSTESTRUCTURALISMO**



Este texto aborda las conexiones entre las geografías anarquistas y las críticas postestructuralistas a la tradición anarquista. Según Simon Springer, en los últimos años, «una nueva generación de geógrafos ha expandido los límites de la geografía radical al situar el anarquismo en el centro de sus prácticas, teorías, pedagogías y metodologías» (Springer, 2016:26), reivindicando al mismo tiempo las raíces y genealogías de las geografías anarquistas, incluyendo figuras como Piotr Kropotkin (1842–1921), Elisée Reclus (1830–1905), Lev Metchnikoff (1838–1888) y otros (Pelletier, 2013; Springer, 2016).

Federico Ferretti

**EVOLUCIÓN Y REVOLUCIÓN:  
GEOGRAFÍAS ANARQUISTAS, MODERNIDAD  
Y POSTESTRUCTURALISMO**

**Federico Ferretti**

federico.ferretti@ucd.ie



HAL es un archivo multidisciplinar de acceso abierto para el depósito y la difusión de documentos de investigación científica, publicados o no. Los documentos pueden proceder de instituciones docentes y de investigación francesas o extranjeras, o de centros de investigación públicos o privados.

Recibido 10 de junio de 2017

Palabras clave: Geografías anarquistas; Geografías más que humanas; Evolucionismo; Ayuda mutua; Postanarquismo

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrera.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# ÍNDICE DE CONTENIDO

Geografías anarquistas, modernidad y postestructuralismo

Desafíos al anarquismo

Eliseo Reclus: cuestionando la ciencia, la evolución y el progreso

Geografías anarquistas más que humanas

Kropotkin: la anarquía como método antimetafísico

Conclusión

Referencias

## **GEOGRAFÍAS ANARQUISTAS, MODERNIDAD Y POSTESTRUCTURALISMO**

Los geógrafos generalmente reconocen que «el anarquismo puede ser el único movimiento político importante que puede afirmar tener la geografía y las ideas de los geógrafos en su centro» (Cresswell, 2013:52). Aunque reconoce la importancia de "explorar desde una perspectiva geográfica [anarquista]" (Springer, 2016:42) las herramientas críticas postestructuralistas, este artículo cuestiona el rechazo de las "raíces y genealogía" mencionadas anteriormente por una parte de la crítica postestructuralista, a saber, la literatura sobre el llamado "postanarquismo" o "anarquismo postestructuralista" (Newman, 2001, 2010, 2011 y 2016; Day, 2005; Call, 2003; May, 1994; Rousselle, 2014), que se basa en interpretaciones específicas de pensadores como Michel Foucault, François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Dentro de la crítica académica, las referencias a estos

autores franceses son innumerables, heterogéneas y no nuevas; sin embargo, una característica del «postanarquismo» es un rechazo apresurado, y a veces violento, del llamado «anarquismo clásico», considerado obsoleto y pasado de moda. La obra de figuras muy diferentes como Kropotkin y Murray Bookchin (1921–2006) también se etiqueta de «esencialismo» y un «enfoque positivista» (Newman, 2016:6), y se margina toda la tradición anarquista argumentando que «el anarquismo clásico como teoría de la revolución ya no tiene mayor relevancia» (Newman, 2001:166). A continuación, cuestiono tales afirmaciones, basándome en la relación entre anarquismo, geografía y ciencia, tal como la abordaron Kropotkin, Reclus y Metchnikoff, quienes aún inspiran las geografías anarquistas actuales. Como "ciencia", considero la definición sociológica de "campo científico" de Pierre Bourdieu (1975), estudiando las estrategias de los primeros geógrafos anarquistas para abordarlo tal como estaba configurado en su época.

Mi argumento principal es que los primeros geógrafos anarquistas construyeron un discurso intelectual completamente diferente a la invención (esencialista), por parte de autores postanarquistas, de una tradición anarquista «enraizada en la filosofía naturalista y esencialista del siglo XIX» (Kuhn, 2009: 20), básicamente «dialéctica, materialista... evolutiva» (Newman, 2010: 51), y generalmente propensa al «progreso lineal» y al

antropocentrismo. Analizando un corpus de textos originales de Reclus y Kropotkin sobre el progreso, la ciencia y la relación entre la «humanidad» y la «naturaleza», demuestro que estas definiciones no pueden encajar con los geógrafos anarquistas ni generalizarse al llamado «anarquismo clásico». Mi objetivo no es negar el interés de los enfoques posestructuralistas para las geografías anarquistas, reconocido también por autores como Springer (2012 y 2016), sino simplemente demostrar que la acusación de esencialismo y fundacionalismo no puede atribuirse a geógrafos anarquistas como Reclus y Kropotkin. Los escritos de estos geógrafos sobre la evolución y la revolución cuestionaron las visiones esencialistas de «la humanidad y la naturaleza» y proporcionaron definiciones originales de lo que ahora se entiende como la conexión entre estructura y agencia, acordes con la literatura interdisciplinaria contemporánea (Gibson–Graham, 2006; Lorimer, 2012; Demeritt, 2002; Latour, 2004; Haraway, 2008).

Yo diría que las principales contribuciones que la tradición anarquista puede proporcionar a las geografías no esencialistas actuales residen en las ideas de individualidad y variedad. El primer concepto no debe confundirse con el «individualismo», sino que debe entenderse como un enfoque en la agencia de los individuos como punto de partida de la transformación social que caracterizó a todas las escuelas políticas anarquistas, incluidas las comunistas, basándose en «El individuo, la comuna y la federación» (CNT,

1936; Puente Amestoy, 2013). Un enfoque en los individuos puede ser una forma de contrarrestar el esencialismo, como lo muestran los textos de Reclus y Kropotkin que se abordan a continuación. El segundo concepto se expresa en las obras de Reclus sobre evolución y revolución que menciono a continuación, donde el geógrafo analiza la complejidad de las «miríadas» de fenómenos diversos que merecen ser estudiados evitando tanto las generalizaciones como las teorizaciones abstractas: este enfoque se caracteriza por el transnacionalismo, el multilingüismo y la empatía hacia las diferencias.

Al analizar los textos de Reclus y Kropotkin, considero los trabajos recientes que abordan sus archivos y muestran el carácter colectivo de su trabajo (Ferretti, 2011), y los trabajos que discuten las relaciones entre el anarquismo y el postestructuralismo que muestran que la tradición anarquista puede brindar algunas ideas útiles para los debates actuales en lugar de quedar simplemente enterrada (Antliff, 2010; Jun, 2012). Al abordar el vínculo entre las geografías anarquistas y el evolucionismo, me baso en la literatura internacional que cuestiona la atribución acrítica del racismo y otros males a la idea de la evolución (La Vergata, 2009) y sostiene que las interpretaciones anarquistas de la ciencia evolutiva, como la ayuda mutua (Kropotkin, 1902), son completamente antagónicas al evolucionismo dominante que se basó en la ética maltusiana y la "supervivencia del más apto" (Adams, 2015; Girón Sierra,

2003; Gould, 1997; Kinna, 2016; Morris, 2014). Comprender las complejas circulaciones internacionales y las diferentes versiones del evolucionismo (Livingstone, 2014) nos permite comprender la originalidad radical de su interpretación anarquista, a partir de lecturas contextuales y situadas de los movimientos científicos, para situar a la ciencia en su lugar (Livingstone, 2003). Por lo tanto, mi enfoque no se limita a un análisis discursivo, sino que considera lo que Charles Withers define como un constructivismo social espacialmente sensible (Withers, 2010:67).

En la primera parte de mi trabajo, analizo las críticas postanarquistas al "anarquismo clásico" y algunas contracríticas que se basan en geografías y antropologías anarquistas. En la segunda parte, abordo la cuestión de la ciencia, el progreso y la evolución en la obra de Elisée Reclus. En la tercera parte, sitúo las ideas de Reclus sobre las conexiones evolutivas entre humanos y no humanos, que desafiaron la idea "moderna" de dominación humana sobre la "naturaleza", en el contexto más amplio de las geografías más que humanas; en la cuarta parte, analizo la crítica de la ciencia que articuló Pyotr Kropotkin. Y, en conclusión, enfatizo la importancia de estas genealogías para los debates actuales sobre las geografías anarquistas.

## DESAFÍOS AL ANARQUISMO

Resulta sorprendente observar que quienes consideraban al anarquismo primitivo y antimoderno lo declararon muerto en su momento, y que quienes lo consideran una expresión de la Ilustración y la modernidad hacen la misma declaración ahora. En el famoso *Cuaderno 25* de Antonio Gramsci, el comunista italiano desestimó el anarquismo como un movimiento campesino «milenario», comparando al anarquista Errico Malatesta (1853–1932), figura recientemente redescubierta por una vibrante literatura internacional (Levy, 2007; Turcato, 2015), con el predicador místico Davide Lazzaretti (1833–1878): «Los campesinos implicados en el proceso de Malatesta pensaban igual que los lazzaretistas» (Gramsci, 1975:2282)<sup>1</sup>. Esta opinión fue

---

1 Todas las citas de fuentes italianas y francesas han sido traducidas por el

compartida por Eric Hobsbawm, quien consideró a los anarquistas «rebeldes primitivos» (Hobsbawm, 1959).

En la década de 1990, la expansión del postestructuralismo en el ámbito académico condujo al extremo opuesto: los primeros anarquistas dejaron de ser soñadores románticos opuestos a la modernidad para convertirse en miembros de pleno derecho del proyecto modernista y esencialista del «humanismo ilustrado» (Day, 2005:134), o pensadores «meramente modernos» (Call, 2002:65). Un problema con estas contribuciones es que la mayoría ignora por completo a autores como Reclus, Metchnikoff o Malatesta, inventando y descartando una tradición «clásica» sin comprometerse realmente con sus textos originales y prácticas históricas, y ofreciendo lecturas internalistas de la historia de las ideas. En las obras mencionadas de Newman, Day y May, Reclus y Metchnikoff nunca son citados; Malatesta es mencionado ocasionalmente, pero no se presenta ninguna referencia textual a sus escritos, y el uso de fuentes primarias por parte de anarquistas «esencialistas», «humanistas», «naturalistas» y «positivistas» como Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Bookchin es generalmente muy limitado. Por el contrario, se citan ampliamente textos de Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Guattari, Lacan, etc., dando por sentado que han superado el «material antiguo». Newman argumentó que «el anarquismo se basa en la esencia: en la noción de una subjetividad humana esencial y natural; en la

existencia de una esencia natural en las relaciones sociales que podrá ocupar el lugar del Estado, el lugar del poder. Esta idea de esencia constituye el punto de partida del anarquismo, su lugar de resistencia, incontaminado por el poder» (Newman, 2001:51). Esta afirmación plantea dos problemas metodológicos principales. En primer lugar, esencializa el anarquismo, sin intentar comprender la multitud de autores y experiencias históricas que constituyeron la compleja tradición anarquista (Turcato, 2015), que no es solo una filosofía abstracta, sino una idea vinculada a movimientos reales y sus prácticas. En segundo lugar, no se cita ningún texto que demuestre que al menos un pensador anarquista «clásico» haya declarado alguna vez la creencia en alguna «esencia natural» o «lugar incontaminado». Asimismo, Todd May argumentó que el postestructuralismo «reemplaza el a priori del anarquismo tradicional» (May, 1994:87) sin especificar en qué textos los «anarquistas tradicionales» afirman un «a priori». Esto resultaría sorprendente si consideramos los ataques abiertos de Kropotkin al kantismo y la metafísica, y su negación explícita de la «esencia de las cosas», que analizo en la última sección.

Según Matthew Adams, biógrafo de Kropotkin, el enfoque exclusivo de estos autores en textos y discursos sin una contextualización histórica implica «una falta de sensibilidad hacia las cuestiones contextuales» (Adams, 2015:6). Si los autores utilizan la historia para sus propios fines, deberían

hacerlo con una metodología histórica clara, por ejemplo, sin atribuir «reduccionismo de clase» (Day, 2005:145) a los anarquistas: basta con leer unas pocas líneas de Malatesta, Reclus o Kropotkin para saber lo lejos que se situaban de esa postura (Turcato, 2015). Problemas similares rodean la mención de un supuesto «eco del anarquismo clásico postutópico» (Day, 2005:151), que se atribuye a autores como Michael Hardt y Toni Negri, quienes nunca reivindicaron una identidad anarquista ni estuvieron familiarizados con movimientos anarquistas concretos. Según Newman, una lista muy heterogénea de autores como Negri, Hardt, Badiou, Rancière y Agamben habría recurrido a una especie de anarquismo sin reconocerlo (Newman, 2010:104). No se trata de distinciones parroquiales, sino de una cuestión metodológica: si un autor (valioso) rechaza una etiqueta anarquista (o «postanarquista»), que otros se la atribuyan contra su voluntad es simplemente insostenible.

Brian Morris, irónicamente, plantea algunos anacronismos al criticar que «Day incluso describa a Kropotkin como el “primer posanarquista”. Kropotkin no era “pos” en nada: era anarquista» (Morris, 2014:146).

Problemas similares de contextualización histórica afectan la declaración de Newman (con respecto al anarcofeminismo) de que «este vínculo entre las luchas feministas y la lucha anarquista contra la autoridad había sido tradicionalmente ignorado por los anarquistas» (Newman, 2001:165). En realidad, el vínculo solo fue

ignorado por Newman, si consideramos que las tradiciones del anarcofeminismo se remontan al siglo XIX y a las redes francesas de Reclus, e involucran figuras y movimientos del siglo XX como Emma Goldman, Lucy Parsons, Voltairine De Cleyre y la organización española *Mujeres Libres* (Ackelsberg, 1991; Breitbart, 1978; Goldman, 1970; Nash, 1975).

Newman también atribuye al «anarquismo clásico» elementos históricamente pertenecientes a otras tradiciones, que pueden haber influenciado a algunos anarquistas pero que no pueden considerarse marcadores anarquistas, argumentando que hoy «ya no hay un centro de poder distintivo, ningún Palacio de Invierno simbólico que asaltar» (Newman, 2016:48), sin considerar que este punto caracterizó principalmente no a los imaginarios anarquistas, sino a los marxistas y jacobinos. El modelo evolutivo propugnado por Reclus y Kropotkin fue exactamente la negación de esta idea jacobina de revolución.

Newman utiliza a Lacan, Stirner, Foucault, Derrida y Deleuze «para teorizar un exterior no esencialista al poder» (Newman 2001:160) y desafía la «división maniquea entre autoridad artificial y natural» del anarquismo en un «marco humanista de la Ilustración» (2001:38). Sin embargo, el supuesto esencialismo del anarquismo tradicional es igualmente un a priori. Esto es señalado por varios autores que consideran el postanarquismo una «crítica superficial» (Kuhn, 2009:21) del anarquismo. Morris, en particular, argumenta que el postanarquismo se basa en autores

«ninguno de los cuales, vale la pena señalar, era anarquista. También se nos informa con alegría que ningún activista contemporáneo ha leído jamás las obras de Bakunin, Kropotkin o Malatesta, ya que se consideran tan anticuadas como las novelas de Charles Dickens» (Morris, 2008:134). Además, para Morris, el uso de autores como «Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein... todos reaccionarios políticos» (2008:143) plantea problemas adicionales. Aunque esta crítica podría ser considerada «dogmática» por los autores, objetivo, argumento que debería tomarse en serio, porque plantea el problema de la contextualización histórica de las obras de los autores, fuertemente afirmado en la geografía histórica (Livingstone, 2003 y 2014), donde no solo importan los discursos, sino también las prácticas. En la tradición anarquista, se ha atribuido gran importancia a la coherencia entre la teoría y la vida (Kropotkin, 1924; Malatesta, 2014), "lo que significa que el pensamiento (geografías anarquistas) nunca es separable de la práctica (geografías del anarquismo)" (Springer, 2016:27). Por lo tanto, el hecho de que uno discuta el anarquismo pasando por alto a Reclus y Malatesta y se inspire en Martin Heidegger, un autor que apoyó el régimen de Hitler (Faye, 2006), no está exento de problemas. Según Newman, «como lo vería Heidegger, vivimos en una era de clausura metafísica en la que la noción de primer principio universal es cuestionable» (Newman, 2001: 161), lo que nos lleva a «la muerte del lugar, la muerte de los fundamentos esencialistas» (2001: 162). De nuevo, esto no significa que solo valga la pena citar a los radicales,

sino que, como la literatura reciente ha abordado a Reclus y Kropotkin en sus lugares y contextos (Pelletier, 2013; MacLaughlin, 2015), los autores más recientes también deberían considerarse desde la perspectiva de sus biografías para comprender sus decisiones políticas. Tal como lo ve Newman, Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari siguieron un «ethos libertario» (Newman, 2010:105) y, especialmente, «Foucault es una especie de anarquista [aunque] casi con toda seguridad habría rechazado esta etiqueta» (Newman, 2010:63), pero el autor no explica por qué Foucault la habría rechazado. Esto habría implicado mencionar algunos aspectos de la biografía de Foucault, como su apoyo al régimen del ayatolá en Irán (Eribon, 1993). Según Morris, «Lyotard terminó... apoyando al derechista Giscard d'Estaing en las elecciones presidenciales francesas, mientras que Foucault se convirtió en un apologista de los clérigos islámicos reaccionarios... y llegó a renunciar a todas las aspiraciones de un nuevo orden social» (Morris, 2014:174–175). Al citar estas declaraciones, no pretendo negar la importancia de las contribuciones de estos autores a la geografía académica, sino comprender críticamente cómo sus vidas a veces se distanciaron de la imaginación radical que a menudo se asocia con sus obras. Foucault no era ni anarquista ni activista radical. Sea bueno o malo, esto debe considerarse antes de asumir automáticamente que su pensamiento eclipsa, por supuesto, las críticas antiautoritarias anteriores.

Algunos autores también han argumentado que varias de las críticas de Foucault al poder ya se encuentran en la literatura anarquista clásica. En el caso de Kropotkin, Ruth Kinna abordó recientemente su crítica de las prisiones, que él consideraba un microcosmos del Estado (Kinna, 2016:190). A diferencia de Newman, argumentando que Foucault tenía visiones más complejas del estado y la sociedad "de lo que imaginaban los anarquistas clásicos" (Newman, 2010:62), Morris observa sarcásticamente que "la estrecha relación entre poder y conocimiento" fue reconocida "hace mucho antes de que Foucault llegara a la escena intelectual... el poder siempre ha sido productivo y a través de la historia ha habido una relación simbiótica entre la dominación política y las ideologías religiosas. ¡El biopoder no es nada nuevo! Por lo tanto, anarquistas como Kropotkin no eran tan tontos como para no reconocer que el poder... es productivo, en el sentido de que produce prisiones, propaganda, sujetos disciplinados, leyes, ideologías, modos de resistencia" (Morris, 2014:178). Según Kinna, el postanarquismo ha proporcionado "críticas importantes y perspicaces. Pero las lentes que los principales escritores de estas corrientes han utilizado para examinar a Kropotkin son lamentablemente distorsionadoras" (Kinna, 2016:200). Sobre la supuesta falta de una «ética micropolítica» (Newman 2010:161) en el «anarquismo clásico», trabajos recientes sobre el anarquismo organizacional de Malatesta muestran que la dimensión cotidiana del poder tampoco fue pasada por alto ni ignorada (Turcato, 2015). En la misma

línea, Springer enfatiza cómo Proudhon podría haber anticipado ideas posteriores sobre la biopolítica. «Es revelador hasta qué punto el pensamiento anarquista influye en la biopolítica. Cuando Foucault comenzó a contemplar la aplicación del poder político en todos los aspectos de la vida humana... parece claro que la filosofía de la gobernanza del anarquista francés Pierre–Joseph Proudhon le sirvió de inspiración» (Springer, 2016:117). En cualquier caso, si Foucault tenía tal deuda, nunca la reconoció.

## ELISÉE RECLUS: CUESTIONANDO LA CIENCIA, LA EVOLUCIÓN Y EL PROGRESO

Las ideas, según David Livingstone, no surgen de la nada (Livingstone, 2010:15) porque los discursos existen en contextos sociales, espaciales e intelectuales. En esta línea, investigaciones recientes han abordado a los primeros geógrafos anarquistas como una red que produjo un cuerpo consistente de conocimiento (Pelletier, 2013; Brun, 2015) al tiempo que compartían lugares, condiciones materiales (exilio en Suiza y persecución política) y preocupaciones comunes con respecto a la geografía y la política. Reclus, Kropotkin, Metchnikoff y otros se comprometieron tanto con la redacción de la monumental *Nueva Geografía Universal* como con la construcción de la *Fédération jurassienne*, la primera organización anarquista de la historia (Vuilleumier, 2012). Las estrechas relaciones entre el conocimiento y el poder eran claras para ellos: la

investigación mencionada mostró su estrategia consciente de ingresar al "campo científico" (Bourdieu, 1975), apuntando al mismo tiempo a un público amplio por razones de propaganda. Estudio de la correspondencia inédita de la década de 1880 entre el trabajo de Reclus, Kropotkin y Metchnikoff, conservado en el Archivo Estatal de la Federación Rusa, ha demostrado que la teoría de la ayuda mutua, posteriormente popularizada por Kropotkin, fue debatida y elaborada colectivamente por estos académicos en Suiza (Ferretti, 2011). Esto implica que su trabajo sobre «evolución y revolución» debe interpretarse en el contexto de su compromiso con la construcción de una esfera intelectual pública que cuestione las religiones y otras metanarrativas, como el Estado y su control sobre las escuelas y otros lugares donde se produce conocimiento.

En los debates militantes de la época, la idea de ayuda mutua implicaba una afirmación original: que evolución y revolución no eran dos conceptos incompatibles, como lo expuso Reclus en 1881 en *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique* y Metchnikoff en su artículo para la *Contemporary Review* (Metchnikoff, 1886), lo que hoy resulta menos sorprendente, incluso en Street Art (Fig. 1). Según Reclus, «Miríadas y miríadas de revoluciones se suceden en la evolución universal; por pequeñas que sean, forman parte de este movimiento infinito. Por lo tanto, la ciencia no ve oposición en estas dos palabras –evolución y revolución–, que son muy similares, aunque se usen con

sentidos diferentes en el lenguaje común» (Reclus, 2012:10). Esta fusión de evolución y revolución implicó la negación de la idea del progreso lineal, para lo cual Reclus se basó en la «circularidad» de la historia ideada por el filósofo italiano Giambattista Vico (1688–1744).

Vico, en su *Scienza Nuova*, nos mostró sociedades humanas que evolucionaban a través de sus *Eras* por *corsi e ricorsi*, es decir, por un flujo y reflujo regular, creando círculos en el tiempo y trayendo siempre el mismo estado de cosas después del final del ciclo. El concepto es más bien infantil en su simplicidad, y ninguno de los discípulos de Vico logró aceptarlo sin hacer algunos cambios... Uno prefiere usar el término "espiral de civilización", cuyos ciclos en infinita expansión se han desarrollado indefinidamente a lo largo de las Eras. Sin embargo, debe decirse que la forma de esta espiral no es geométrica, y cada evento viene a cambiar la dirección de su curva (Reclus, 1905:344–346).

Esta cita muestra cómo los geógrafos anarquistas estaban lejos de la idea lineal del progreso, generalmente atribuida al positivismo, como ya señala Adams para la visión no lineal, sino serpenteante, del progreso histórico de Kropotkin (Adams, 2015:81). Según Reclus: «En la sucesión rítmica de los acontecimientos, el flujo y el reflujo adquieren tal escala y se fusionan de forma tan variada que es imposible reconocerlos con certeza; y en gran medida, es al verlos perfectamente dispuestos que la figura plana sobre la que se mueven las escalas de Vico ha sido reemplazada por una

curva ilimitada con giros ascendentes. Esta es una imagen poética que Goethe amaba; sin embargo, presenta solo una correspondencia muy lejana con la realidad. Las formas geométricas, por elegantes que sean, no son suficientes para dar una idea de sus infinitas ondulaciones» (Reclus, 1908:526). Esta afirmación de la imposibilidad de una modelización geométrica del mundo formaba parte de lo que hoy podríamos llamar una crítica reclusiana de la representación, que el geógrafo anarquista francés tradujo en términos prácticos a través de su crítica de los mapas planos (Ferretti, 2014), anticipando algunas características de los sucesivos estudios de la «razón cartográfica» (Olsson, 1987).

Según Reclus, la solidaridad entre las diferentes fuerzas de opresión condujo a la consiguiente solidaridad de las libertades. Esto anticipó el concepto actual de interseccionalidad, con el objetivo de «comprender las formas en que la clase se intersecta con otras divisiones sociales, con efectos muy diferentes» (Wills, 2008:28), así como la multiplicidad de escalas y dimensiones de poder. 'Todas las formas de progreso social son interdependientes, y anhelamos todas ellas según nuestro conocimiento y energía: progreso social y político, progreso moral y material en la ciencia, el arte o la industria' (Reclus, 2012:15). Estas líneas coinciden con la erudición actual que desafía los enfoques de 'eje único' y la 'falsa dicotomía entre lo particular y lo universal' (Cho, Crenshaw y McCall, 2013:801)

para informar 'conexiones a través del privilegio, así como la subordinación para facilitar mejor la colaboración significativa y la acción política' (2013:803). Reclus es evocado explícitamente como un pionero de los enfoques interseccionales por Richard White, argumentando que su trabajo puede inspirar hoy a 'activistas que trabajan para promover una política interseccional de Liberación Total' (White, 2015:191) y que 'un compromiso con una política interseccional... tiene una alineación natural con la praxis anarquista' (2015:196). El mismo concepto es expresado por John P. Clark, quien señala que Reclus y Kropotkin "exploraron la intersección entre lo natural y lo social" (Clark, 2013:16) argumentando que Reclus "anticipa el presente análisis, en el que el sistema de dominación es visto como consistente en formas específicas de dominación que funcionan a través de la interacción dialéctica de las estructuras institucionales sociales, la ideología social, el imaginario social y el ethos social" (2013:95).

Al igual que Kropotkin, Reclus criticó la ciencia y el conocimiento, relativizando estas herramientas, aunque comprometido con su uso para su labor social. Esta postura implicaba una democratización plena de las mismas. «Queremos saber. No aceptamos que la ciencia sea un privilegio, ni que hombres encaramados en una montaña como Moisés o en un trono como el estoico Marco Aurelio, o simplemente en una cátedra universitaria, puedan dictarnos leyes mientras se jactan de su conocimiento

superior de las leyes eternas» (Reclus, 2012:43). Las categorías de esencialismo y fundacionalismo difícilmente pueden aplicarse a militantes y académicos que parecían ser conscientes de la naturaleza ideológica del conocimiento. «Sin embargo, la economía política, esa supuesta ciencia, ha asumido el legado de la religión y, a su vez, predica que la pobreza extrema es inevitable y que la sociedad no tiene la culpa si los indigentes sucumben al hambre» (2012:64). Casi un siglo antes de Foucault, Reclus criticó el uso de la ciencia para la policía y el control social, inspirado por autores como el positivista italiano Cesare Lombroso, quien consideraba a los anarquistas «criminales natos» según las medidas antropométricas de la época. «Se empieza midiendo a los criminales, ya sean verdaderos o presuntos, luego se mide a los sospechosos, y algún día todos tendrán que someterse a las infames fotografías. La policía y la ciencia están entrelazadas en un largo abrazo» (Reclus, 2012:83). Algunas páginas de *Vigilar y Castigar* parecen hacer eco de estas afirmaciones, por ejemplo, cuando Foucault aborda la invención científica de la delincuencia: «Se dice que la prisión fabrica delincuentes... también los fabrica en el sentido de que ha introducido en el funcionamiento de la ley y del delito, al juez y al delincuente, al condenado y al verdugo [y] los ha atrapado en la misma trampa. La técnica penitenciaria y el delincuente son, en cierto sentido, hermanos gemelos» (Foucault, 1991:255).

También vale la pena señalar que los intelectuales

anarquistas pertenecían a un movimiento político compuesto en gran parte por proletarios autodidactas, como lo destacan diccionarios biográficos invaluable (Angaut *et al.*, 2014; Antonioli *et al.*, 2003–2004), lo que explica el compromiso de los geógrafos anarquistas con la educación pública para niños y adultos, apuntando a un programa de emancipación social. Este es un punto importante para mi argumento. Aquí yace su desafío a lo que los postanarquistas llaman servidumbre voluntaria, basándose en Etienne de la Boétie (Newman, 2016), pero olvidando las primeras críticas anarquistas del concepto. Como argumentó Reclus, 'Las ciencias sociales nos enseñan las causas de la servidumbre e indirectamente los medios para la liberación' (Reclus, 2012:34). Es decir, el movimiento por la educación anarquista buscó permitir a todos los individuos construir sus propios instrumentos críticos para desplegar no la obediencia sino la agencia activa a lo largo de sus vidas (Springer, White y Souza, 2016).

Los geógrafos anarquistas no hicieron grandes distinciones entre los niveles más bajos y "expertos" del conocimiento; su desafío era democratizar completamente el "campo científico".

Con o sin escuelas, toda gran conquista de la ciencia acaba llegando al dominio público. Claro que algunos privilegiados querrían quedarse con los beneficios de la ciencia y dejar la ignorancia al pueblo: cada día, los industriales se apropian de tal o cual proceso químico y, mediante una patente, se

arrogan el derecho a producir en exclusiva tal o cual cosa útil para la humanidad. Pero demasiados investigadores se esfuerzan para que sus deseos egoístas se hagan realidad. Estos explotadores de la ciencia se encuentran en la misma situación que el mago de *Las Mil y Una Noches* que destapó el frasco donde el Genio de la Lámpara había dormido durante diez mil años. Quisieran que volviera a su pequeño rincón, encerrarlo bajo un triple sello, pero han perdido la palabra mágica y el genio es libre para siempre. (Reclus, 2012:112–113)

La agencia subalterna (para este concepto, véase Featherstone y Griffin, 2016) fue, pues, la respuesta de los primeros geógrafos anarquistas al problema de la mercantilización del conocimiento.

Las críticas de Reclus al campo científico se basaban en los usos sociales y políticos del conocimiento en instituciones oficiales lideradas por mandarines y que adoptaban lo que Reclus consideraba una aberración, es decir, la «ciencia nacional». «No hay que creer que todos los científicos son héroes... a menudo sorprende observar un contraste extraordinario entre su genio, o al menos su gran conocimiento, y sus ridículas mezquindades como la pasión, el interés privado, la vil adulación... la supervivencia de los odios nacionales» (Reclus, 1908:429). Reclus analizó los vínculos entre el conocimiento y el poder en su crítica tanto de las tendencias saintsimonistas, similares a lo que hoy se denomina «tecnocracia», como de los resultados políticos

del positivismo de Auguste Comte, ironizando sobre las afirmaciones científicas de «infalibilidad», la autoatribución tradicional de los líderes religiosos.

Mientras algunos científicos se enorgullecen de servir a su amo, otros se proclaman amos. Durante un tiempo, bajo la influencia del socialismo primitivo de los saint-simonistas y los comtistas, pareció prevalecer un principio de fe: como una gran fábrica discretamente dirigida por ingenieros, la sociedad debía ser gestionada por técnicos y artistas, es decir, los líderes de las nuevas escuelas, que aspiraban a la infalibilidad. Sin embargo, es evidente que, una vez establecidos en clases y castas dominantes como los mandarines chinos, los científicos más destacados de Europa en sus respectivas disciplinas serían tan malos príncipes como todos los demás gobernantes. (Reclus, 1908: 430)

El análisis de los usos capitalistas de la ciencia condujo a una crítica temprana de los paradigmas y posibilidades científicas (conceptos que solo más tarde definirían Carl Popper, Thomas Kuhn y otros) en el contexto de una crítica anarquista de las «ficciones científicas», desafiando lo que hoy podríamos llamar las «metanarrativas» del capitalismo, el Estado, la religión y la academia. La «ciencia», como explico en la última sección, no fue concebida como una base, sino más probablemente como un método que permitiera contribuciones libres y horizontales de todos, proporcionando alternativas al academicismo elitista que

aún hoy parecen dignas de consideración. Para Reclus, ningún paradigma puede explicarse fuera de sus implicaciones materiales y sociales, lo que implica una crítica de toda supuesta «base» científica. «Qué diferencia entre la ciencia libre, una fuente de camaradería, y la ciencia que se ha puesto al servicio de la industria y el lucro, por ejemplo en esas fábricas...» donde los químicos trabajan codo con codo en compartimentos cerrados, sin poder comunicarse entre sí el resultado de sus análisis y sin ser conscientes del objetivo final de la investigación (Reclus, 1908:457–458).

Reclus también cuestionó una visión eurocéntrica y uniforme del «progreso», en el contexto de su crítica al colonialismo, el racismo y el etnocentrismo (Ferretti, 2016). La supuesta superioridad europea fue ridiculizada al enfatizar las contradicciones sociales de las llamadas sociedades civilizadas. «Ninguna tribu “salvaje” habita en tales infiernos: Glasgow, Dundee, Ruán, Lille» (Reclus, 1908:534). Para Reclus, el progreso no era un concepto «esencialista», sino relativo y relacional, considerando la diferencia de puntos de vista. «Tomada en sentido absoluto, la palabra «progreso» carece de significado, pues el mundo es infinito y, en su inmensidad ilimitada, uno permanece para siempre tan lejos del principio como del fin» (Reclus, 1908:501). Reclus no defendía ni el positivismo ni el relativismo absoluto, sino más bien lo que podríamos llamar un sujeto situado (Haraway, 1988). En este sentido, desafió a los conservadores y chovinistas europeos que negaban la

posibilidad de un progreso general de toda la humanidad, dejando claro que no se trataba de una fe ingenua en un camino lineal hacia un estándar (blanco y europeo), sino precisamente de un desafío a este estándar y a su supuesta intangibilidad para el Otro. «El cambio se ve frustrado según lo cerca o lejos que esté del grado particular ocupado por el observador en la escala de seres. Los misioneros que se encuentran con magníficos salvajes que deambulan libremente en su desnudez creen que los están ayudando a “progresar” al distribuir vestidos, zapatos, sombreros y catecismos» (Reclus, 1908:503). Finalmente, «la palabra civilización que uno normalmente emplea para definir el estado progresista de esta o aquella nación es como el término progreso, una de esas expresiones vagas cuyos diferentes significados se fusionan» (1908:504).

En consonancia con los trabajos etnográficos de su hermano Elie Reclus (1827–1904), Elisée Reclus se negó a considerar que los llamados «primitivos» habían «progresado» menos, e incluso sostuvo que algunos grupos de cazadores–recolectores, como los “negros” de Filipinas, aunque casi exterminados por los conquistadores posteriores, deberían considerarse la inspiración de la teoría de la ayuda mutua.

Entre los pueblos que deben ser claramente encumbrados entre los hombres que más se acercan al ideal de la ayuda mutua y el amor, debemos contar, sin duda, una tribu clasificada entre los primitivos, los Atta... Los miembros de la

tribu se sienten como hermanos. Los enfermos, los niños y los ancianos son atendidos con absoluta devoción; nadie ejerce poder, pero ellos se someten voluntariamente a la experiencia y la autoridad moral del mayor. ¿Existe una sola nación en Europa o América a la que se pueda dirigir un elogio tan elevado? (Reclus, 1908:510)

Estas afirmaciones encajan con la investigación actual sobre antropologías anarquistas, que aborda las instituciones de los pueblos sin Estado no como indicadores de atraso, sino como soluciones dignas de consideración al imaginar sociedades antiautoritarias (Scott, 2009; Barclay, 1996; Morris, 2014; Graeber, 2004).

Los llamados finales de Elisée Reclus a la «completa unión de lo civilizado con lo salvaje y con la naturaleza» evidencian un esfuerzo por evitar no solo el etnocentrismo, sino también el antropocentrismo.

La cuestión social surge de nuevo y en toda su magnitud. Es imposible amar plenamente al salvaje primitivo si no se ama a la gente de la sociedad más o menos artificial del mundo contemporáneo. ¿Cómo admirar la modesta y encantadora individualidad de la flor, sentir hermandad con el animal... si no se ve también a los humanos como queridos camaradas? La unión completa de lo civilizado con lo salvaje y con la naturaleza solo puede lograrse mediante la destrucción de las fronteras entre los pueblos. Todo individuo, sin obedecer a antiguas convenciones y hábitos,

debe poder hablar con cualquiera de sus iguales en plena hermandad y conversar libremente con él sobre «todo lo humano», como dijo Terencio. (Reclus, 1908:538)

Esta referencia al lema de Terencio, *homo sum*, sugiere una idea del humanismo no como antropocentrismo, sino como solidaridad planetaria, principalmente opuesta al egoísmo de Max Stirner y al "superhombre" nietzscheano (1908:539), otros conceptos inscritos en el postanarquismo, pero que eran, para anarquistas como Reclus, meras justificaciones filosóficas de la desigualdad.

## GEOGRAFÍAS ANARQUISTAS MÁS QUE HUMANAS

Las críticas contemporáneas al concepto de humanismo, a veces contrapuesto al «naturalismo» y a veces fusionado con él, plantean el problema de definir estos términos. Newman argumenta que el «anarquismo clásico» tiene sus fundamentos en los discursos del humanismo y el racionalismo de la Ilustración (Newman, 2011:316), mientras que Day cita el concepto de humanismo «modernista» y «racionalista» (Day, 2005:95) como la dominación humana incondicional de la naturaleza. Sin embargo, aparentemente no se plantea ninguna alternativa «postanarquista» clara al antropocentrismo.

Las ideas de Reclus sobre las relaciones dinámicas entre la humanidad y la "naturaleza" como entidades consustanciales, que no existen en estado puro sino como "híbridas" (Swyngedouw, 2006), pueden leerse en los

términos críticos de la reciente investigación geográfica que aborda el concepto del Antropoceno y desafía lo que Jamie Lorimer define como "la comprensión moderna de la naturaleza como un dominio puro, singular y estable, separado de la sociedad urbana e industrial y definido en relación con ella" (Lorimer, 2012:593). Yo diría que las obras de Reclus proporcionan perspectivas para los geógrafos contemporáneos que son desarrollar una «crítica de las temporalidades lineales, cíclicas, reversibles y ordenadas para ofrecer una gama de conceptos que afirman la naturaleza creativa, no lineal, irreversible y abierta del tiempo» (2012:596). Si bien la movilización de conceptos como rizoma u ontología plana resultaría anacrónica en el caso de Reclus y Kropotkin, es cierto que aportaron elementos de complejidad que recuerdan a los «geógrafos multinaturales contemporáneos que abogan por formas específicas de responsabilidad ética y política posthumanista según el contexto, que enfatizan el respeto por la alteridad radical y la imprevisibilidad de los organismos, sus ecologías y los múltiples grupos interesados en su conducta» (2012:604). Si, según Lorimer, «se requiere mayor trabajo empírico y teórico para integrar el trabajo más allá de lo humano, mapear y comparar relaciones, y reflexionar sobre la posibilidad de marcos generales para la política ambiental multinatural» (2012:605), la lectura de Reclus puede aportar importantes perspectivas para los debates contemporáneos. El geógrafo anarquista fue uno de los primeros defensores de lo que hoy se denomina «derechos de los animales»

(Pelletier, 2015), siendo vegetariano y justificando esta elección en conmovedores pasajes sobre su idea de la solidaridad entre humanos y no humanos (Reclus, 1901). White reconoce a Reclus como inspirador de «una praxis geográfica anarquista expandida que abarca más que los animales humanos cuando habla de ética y justicia social» (White, 2015:192), incluyendo aspectos de la violencia cotidiana a microescala en la conexión entre los abusos a los animales y los abusos a las personas. Varios autores desde diferentes perspectivas han enfatizado tanto su sensibilidad ambiental (Clark, 2013; Clark y Martin, 2013; Dunbar, 1978) como su crítica radical de lo que ahora se denomina la «mercantilización de la naturaleza» (Castree, 1995). Parte de la formación de Reclus en estos temas provino de *la Naturphilosophie alemana* (Tang, 2008), y al fusionar esta última con el darwinismo, el geógrafo anarquista llegó a conclusiones similares a los temas que ahora abordan las geografías más que humanas (Philo y Wilbert, 2000). Difícilmente se podría definir a Reclus como un defensor de la supremacía humana.

Reclus también utilizó definiciones similares a la contemporánea de "animales humanos y no humanos".

El mundo animal al que pertenecemos y del que formamos parte se ha convertido en nuestro gran educador; ofrece valiosos ejemplos para cada acto de la vida... Si el hombre, un animal en sí mismo, se hubiera sentido atraído por las artes de la pesca, la caza o la recolección, ¿no habría existido

una serie de ejemplos a su alrededor que podría haber seguido?

En la playa, los cangrejos y otros crustáceos indican los lugares donde encontrar mariscos en la arena o el barro. Todo animal que busca... Mientras arrancaba raíces, buscaba alimento y pescaba, fue observado atentamente por los hambrientos, y luego probó los diferentes alimentos... que sirvieron de alimento a sus hermanos más cercanos. (Reclus, 1905:135)

Reclus imaginó las relaciones entre la agencia animal, las geografías animales y las geografías históricas de los primeros humanos. «El hombre», argumentó,

Tiene una deuda infinita con sus antepasados animales por el arte de elegir una vivienda o construir un refugio. Muchas cuevas habrían permanecido desconocidas si no hubiera visto murciélagos volando alrededor de la fisura rocosa tras la cual se abre la puerta secreta de las galerías subterráneas. El ave anidadora, tan hábil para tejer fibras, mechones de lana y pelos, e incluso para coser hojas, también aportó una gran cantidad de buenas ideas. Ahora imitamos a las aves para construir dirigibles, de la misma manera que antaño imitamos a los peces para fabricar esquifes con una columna vertebral que hacía las veces de quilla, y las espinas de los peces se convertían en costillas y las aletas en remos (1905:137–138).

Y al igual que Kropotkin, Reclus reconoció el papel de los animales como ejemplos de ayuda mutua.

La imitación a menudo se funde con la ayuda mutua. Cuando Darwin, Wallace y sus émulos expusieron tan admirablemente el sistema de la evolución orgánica mediante la adaptación de los seres a su entorno, la mayoría de sus discípulos se dejaron seducir por una hipótesis simplista, viendo únicamente la «lucha por la existencia» en el drama infinito del mundo viviente.

Sin embargo, el renombrado autor de *El origen de las especies* y *El origen del hombre* también abordó el «acuerdo para la existencia»....

Sin embargo, cuántos supuestos darwinistas quisieron ignorar por completo los hechos de la ayuda mutua y vociferar con furia, como si la visión de la sangre los incitara al asesinato: «¡El mundo animal es una arena de gladiadores! ¡Toda criatura está entrenada para el combate!». Y bajo el manto de la ciencia, ¡cuántas personas violentas y crueles se vieron repentinamente justificadas en sus actos de apropiación egoísta y conquista brutal! (1905:140–141)

Si la ética es un punto fundamental en el pensamiento anarquista (Kinna, 2016), Reclus la reconoció como un atributo de los individuos no humanos, mostrando también

que estaba muy lejos de esencializar la naturaleza humana como "buena".

Entre los animales, la solidaridad se extiende hasta la bondad y la devoción, tal como los humanos las conciben y practican; rara vez, además.

Digan lo que digan, la lucha por la vida no es la ley por excelencia, y el acuerdo prevalece con creces en la historia del desarrollo de los seres. La mejor prueba la constituye el hecho de que las especies más afortunadas en su destino no son las mejor equipadas para el saqueo y el asesinato, mientras que, por el contrario, las que poseen armas más bien escasas son las más dispuestas a ayudarse mutuamente: no son las más feroces, sino las más amorosas. (1905:144)

Estas afirmaciones revelan claramente que los geógrafos anarquistas, lejos de ver a los seres humanos y no humanos como rehenes de las leyes mecánicas de la naturaleza, los veían como protagonistas con capacidad de acción, sentimientos y libertad.

Es decir, la ayuda mutua era una elección entre varias alternativas y no un concepto determinista (Metchnikoff, 1889). Las ideas de Reclus ofrecen paralelismos evidentes con la obra de Kropotkin en su empatía hacia el mundo animal, subrayada por Lee Dugatkin (2011), y que el propio pensador ruso admitió al escribir que el «ejemplo de los

animales» (Kropotkin, 1899:251) lo preparó para convertirse en anarquista. Como señala Hayden Lorimer, "las tesis de Peter Kropotkin sobre la ayuda mutua como factor de la evolución" todavía se utilizan para argumentar que los animales son "capaces de introspección" (Lorimer, 2006:500) por científicos dispuestos a cuestionar el antropomorfismo, quienes consideran extraño "que los científicos perpetúen la disminución zoológica de la experiencia animal" (2006:501).

## KROPOTKIN: LA ANARQUÍA COMO MÉTODO ANTIMETAFÍSICO

Las «guerras culturales» (Mitchell, 2000:14) que los geógrafos anarquistas libraron en el ámbito científico de su tiempo contra las religiones, las ideologías estatales, el darwinismo social y el positivismo dominante muestran que la ciencia europea de los siglos XIX y XX no era un monolito, sino un foro donde existían ricos debates y contrastes radicales. Kropotkin movilizó conscientemente herramientas «científicas» para sus fines políticos, incluyendo, en su definición de ayuda mutua, «utilizar a Lamarck para librar al campo científico de Malthus» (Girón, 2005:137). Como observa Adams, Kropotkin utilizó algunos aspectos del positivismo de manera instrumental, «para dar coherencia al conocimiento: registrar, catalogar y rastrear conexiones» (Adams, 2015:74), aunque «la narrativa que presentó claramente no ofrecía una historia de progreso

constante» (2015:83). Según Morris, si el humanismo significa «la dominación humana de la naturaleza mediante el dominio tecnológico», entonces, con toda certeza, Kropotkin no era un humanista. Tampoco era un racionalista filosófico (Morris, 2014:184).

En *Ciencia Moderna y Anarquismo*, el intento de Kropotkin de usar la ciencia sin ilusiones se hace patente en su comparación entre el advenimiento del anarquismo y la afirmación de las ciencias naturales, al intentar explicar por qué fusionó la anarquía y las ciencias experimentales para impulsar la transformación social. Aunque algunas afirmaciones puedan parecer anticuadas hoy en día, al leer el texto original de Kropotkin se desprende claramente que este tipo de «anarquismo científico» se concibió como un método, no como... una vasta "fundación". Su objetivo no era determinar un camino lineal, sino rechazar la metafísica, la dialéctica y el antropomorfismo. Autores positivistas como Herbert Spencer y Auguste Comte son duramente criticados por Kropotkin, quien advirtió a sus lectores que la ciencia es solo uno de los posibles instrumentos para alcanzar objetivos sociales.

Sería irrazonable, por lo tanto, esperar que las jóvenes ciencias sociales, que se ocupan de fenómenos mucho más complejos que el viento y la lluvia, predigan acontecimientos sociales con alguna certeza. Además, no debe olvidarse que los hombres de ciencia también son humanos, y que la mayoría de ellos pertenecen por

descendencia a las clases pudientes y están imbuidos de los prejuicios de su clase, o bien están al servicio del gobierno. Por lo tanto, el anarquismo no surge de las universidades. Como el socialismo en general, el anarquismo nació en el pueblo; y seguirá lleno de vida y poder creativo solo mientras siga siendo cosa del pueblo. (Kropotkin, 1903:5)

Para relativizar la ciencia, es necesario considerar su significado político dentro de un contexto determinado. En la época de Kropotkin, usar un «método inductivo y deductivo natural» significaba, primero, recuperar críticamente el legado de la Revolución Francesa y desafiar la Restauración posterior. El ejemplo que Kropotkin proporcionó fue el del físico y matemático Laplace, quien «construyó su sistema sin metafísica... Los filósofos franceses del siglo XVIII hicieron exactamente lo mismo con respecto a los fenómenos del mundo espiritual. En sus escritos uno nunca encuentra afirmaciones metafísicas como las que se encuentran, por ejemplo, en Kant» (1903:14). Refutar la metafísica significaba que las fuentes de la ética no eran lo divino ni otras metanarrativas, sino el comportamiento concreto de los seres. Kropotkin no propuso ningún sistema teórico ni «gran narrativa». «Términos oscuros como “el imperativo categórico” o “ley universal”... no explican nada. El mérito de tal tratamiento es evidente». En lugar de la “inspiración desde arriba” y de un origen sobrehumano y milagroso del sentido moral, se

ocuparon del sentimiento de piedad, de simpatía que el hombre obtiene a través de la experiencia y la herencia, y que posteriormente se perfecciona mediante una mayor observación de la vida social (1903:15–16).

En su revisión histórica, Kropotkin se mostró consciente de que la «objetividad» es un concepto que depende de los paradigmas científicos y sus condiciones de posibilidad, es decir, de los pretextos políticos o religiosos para definir qué podemos considerar ciencia o no. «Con el pretexto de «estudiar hechos» y «recopilar material científico», incluso mediciones tan precisas como la determinación de «Evolución y revolución: geografías anarquistas, modernidad y posestructuralismo» de potencia mecánica necesaria para obtener una cantidad dada de curación... fueron dejados de lado por los científicos... con el argumento de que eran "no científicos" (1903:22). Según Kropotkin, los nuevos paradigmas científicos eran paralelos al socialismo porque las revoluciones de 1848 y el surgimiento de los movimientos socialistas y libertarios permitieron la libertad individual para llevar a cabo la investigación científica. Por lo tanto, "ciencia" significaba primero la libertad individual y el establecimiento de una esfera pública independiente del control gubernamental. Para entender a Kropotkin, deberíamos tomar en serio la lucha entre la libertad de investigación, por un lado, y los estados y las iglesias, por el otro, en lugar de arrojar las respectivas posiciones en la misma olla "esencialista" y "positivista". Kropotkin denunció

los manicomios como lugares donde se confinaba a los disidentes: "por tales puntos de vista heréticos, los naturalistas tuvieron que contar con la prisión, la tortura o el manicomio. Fue una batalla feroz, pero, gracias al apoyo popular, la victoria fue para los darwinistas (1903:35). Los objetivos filosóficos expresados por Kropotkin también demuestran que renunciar a las «esencias» no es una invención posestructuralista: «Una filosofía que, dejando de discutir «la esencia de las cosas», «las causas primeras», el «objetivo de la vida» y expresiones simbólicas similares, y repudiando todo tipo de antropomorfismo (la dotación de características humanas a los fenómenos naturales), debería ser un compendio y unificación de todo nuestro conocimiento» (1903:25–26).

Si el mundo socialista y anarquista de aquella época utilizaba a menudo expresiones como «ciencia positiva» en oposición a las religiones, Kropotkin criticó explícitamente a los «apóstoles del positivismo», Comte y Spencer. Sobre Comte, Kropotkin analizó las razones de la «degeneración» metafísica de su pensamiento: «En lugar del Dios de todas las religiones, a quien el hombre debe adorar y a quien debe apelar para ser virtuoso, colocó a la Humanidad, en gran escala. Nos ordenó rezar a este nuevo ídolo. El ritualismo de la religión de Comte se moldeó de forma muy natural sobre el modelo de todas las religiones positivas precedentes» (1903:29). Uno de los errores de Comte, según Kropotkin, fue no haber considerado la materialidad de los humanos

como opuesta a la metafísica; por lo tanto, seguía necesitando algún tipo de metanarrativa divina, es decir, dios. «No vio que el sentimiento moral... había hecho su primera aparición en las sociedades animales que existían mucho antes de que el hombre apareciera sobre la tierra' (1903:29).

En cuanto a Spencer, Kropotkin lamentó que el autor positivista no llevara su pensamiento liberal hasta su (extrema) conclusión lógica al eliminar el Estado como base de la organización social.

El análisis de Kropotkin coincide aquí con los estudios recientes sobre geografías no estatistas (Ince y Barrera, 2016; Springer, 2014). «La filosofía sintética de Spencer... todavía contiene en su parte sociológica errores tan graves como los que se encuentran en la obra [de Comte]» (Kropotkin, 1903:40). Según Kropotkin, la filosofía de Spencer también fue incapaz de librarse del etnocentrismo: «La historia de las relaciones de los ingleses con las “razas inferiores” está llena de malentendidos similares. [Spencer] es completamente incapaz de comprender las costumbres y formas de pensar del salvaje, la “venganza sangrienta” de la saga islandesa, o la vida tormentosa, llena de luchas, de las ciudades medievales. Las ideas morales de estas etapas de la civilización le son absolutamente extrañas; y solo ve en ellas “salvajismo”, “despotismo” y “crueldad”» (1903:42). Esto refleja la negación de Reclus y Metchnikoff de la existencia de "razas inferiores" (Metchnikoff, 1889:98; Reclus,

1888:554), fundada en bases "científicas" y aprovechando las diferentes adaptaciones de los pueblos al medio ambiente, lo que hacía imposible realizar juicios absolutos (o "esencialistas").

Considerando la naturaleza materialista y evolutiva de las relaciones entre humanos y no humanos, Kropotkin cuestionó los prejuicios racistas y etnocéntricos contra los llamados primitivos que caracterizaron a evolucionistas como Thomas Huxley.

Siguiendo a Hobbes, toda la filosofía del siglo XIX continúa considerando a los "pueblos primitivos" como grupos de animales salvajes que vivían aislados y luchaban entre sí por comida y esposas, hasta que una autoridad benévola apareció entre ellos y los obligó a mantener la paz. Incluso un naturalista como Huxley defendió las mismas ideas que Hobbes, quien sostenía que en el principio las personas vivían en un estado de guerra, luchando «uno contra el otro», hasta que, finalmente, se creó la «primera sociedad».

Por lo tanto, ni siquiera Huxley comprendió que no fue el hombre quien creó la sociedad, sino que la vida social existía entre los animales mucho antes de la aparición del hombre (Kropotkin, 1903:45).

Esto parece estar muy lejos de las referencias de Day a una fe científica indiferenciada en el «esencialismo cultural y la integración genocida en la modernidad europea» (Day,

2005:87). El anarquismo de Kropotkin no parece un fundamento, sino un método en desarrollo:

El anarquismo es un concepto del mundo basado en una explicación mecánica de todos los fenómenos [la nota de Kropotkin dice: «Sería más correcto decir una explicación cinética, pero este término no es tan común»] que abarca la naturaleza en su totalidad, es decir, incluye la vida de las sociedades humanas y sus problemas económicos, políticos y morales. En el ámbito de la filosofía del derecho, en la teoría de la moral, en la economía política y en la historia, el anarquismo ya ha demostrado que no se contentará con conclusiones metafísicas, sino que buscará en todos los casos una explicación científico–natural. Rechaza la metafísica de Hegel, de Schelling y de Kant; reniega de los comentaristas del Derecho Romano y Canónico, así como de los eruditos apologistas del Estado; no considera la economía política metafísica como ciencia (Kropotkin, 1903:53–54).

Por el contrario, el escepticismo hacia la metafísica fundacionalista caracteriza el anarquismo de Kropotkin:

Cuando se les dice a los anarquistas, por ejemplo, que –como dice Hegel– todo desarrollo consiste en una Tesis, una Antítesis y una Síntesis; o que «el objeto de la Ley es el establecimiento de la Justicia, que representa la realización de la Idea Suprema»; o, de nuevo, cuando se

les pregunta: «¿Cuál es, en su opinión, el «Objetivo de la Vida»?», ellos también se encogen de hombros y se preguntan cómo, en el estado actual de desarrollo de las ciencias naturales, todavía se puede encontrar gente tan anticuada que sigue creyendo en «palabras» como estas y se expresa en el lenguaje del antropomorfismo primitivo (la concepción de la naturaleza como algo gobernado por un ser dotado de atributos humanos)... El desarrollo de la vida social es incomparablemente más complejo... de lo que parece a partir de tales fórmulas. Últimamente hemos oído mucho sobre el «método dialéctico», que se recomendó para formular el ideal socialista. No reconocemos tal método. (1903:55–56)

Para Kropotkin, el experimentalismo se consideraba una respuesta pragmática al conocimiento dogmático basado en la metafísica, al definir las leyes científicas como «condicionales», es decir, relacionales y relativas. «Toda ley de la naturaleza tiene un carácter condicional. Siempre se expresa así: “Si se cumplen ciertas condiciones en la naturaleza, sucederán ciertas cosas”». «Si una línea se cruza con otra... las consecuencias serán estas o aquellas... En todo caso hay un “si” –una condición» (1903:70–71). Finalmente, el anarquismo se define como nada más que un intento: «El anarquismo es un intento de aplicar al estudio de las instituciones humanas las generalizaciones obtenidas mediante el método inductivo científico–natural; y un intento de prever los pasos futuros de la humanidad en el

camino hacia la libertad» (1903:91). De igual manera, en la conclusión no se postulaba ninguna verdad universal. «Si el anarquismo tiene razón o no en sus conclusiones, se demostrará mediante una crítica científica de sus bases y por la vida práctica del futuro». Pero en una cosa tiene absolutamente razón: "se ha separado para siempre de la metafísica" (1903:94).

## CONCLUSIÓN

Este artículo ha demostrado que categorías como «esencialismo», «fundacionalismo» y herramientas conceptuales similares no pueden generalizarse ni aplicarse sin prestar suficiente atención a la historia y contextos materiales. Estos contextos muestran que los primeros geógrafos anarquistas eran conscientes de la naturaleza ideológica de la "ciencia" y que intentaron utilizar herramientas intelectuales de su tiempo, como el evolucionismo, para su programa político. Lo que desafiaron fueron las grandes "metanarrativas" del Estado, la metafísica, las religiones y el capitalismo; su respuesta concreta al problema de la servidumbre voluntaria fue su compromiso con la educación anarquista, es decir, la democratización completa del conocimiento y la investigación. He intentado demostrar que cuestionaron abiertamente las ideas del progreso lineal, el racismo y la

supremacía europea, así como los conceptos de antropocentrismo, antropomorfismo y la dominación del "hombre" sobre la "naturaleza". Por lo tanto, es difícil hacer que los primeros geógrafos anarquistas se ajusten a definiciones simplistas de "Ilustración", "positivismo" y "modernidad".

Si Reclus y Kropotkin fueron figuras muy complejas y a menudo evocaron los conceptos de modernidad y progreso, esto no debe confundirse con una idea reduccionista o eurocéntrica de la modernidad. Autores que estudian los movimientos anarquistas fuera de las culturas europeas, como Maia Ramnath, observan una excepcionalidad anarquista: «Lo singular de la tradición anarquista... es su lucha continua por una síntesis entre dos polaridades, sin rechazar ninguna» (Ramnath, 2012:35). Si el anarquismo no se ajusta a ninguna definición simplista de «modernidad» y «antimodernidad», «humanismo» y «naturalismo», se debe también a que los anarquistas fueron generalmente ignorados por quienes elaboraron las definiciones más actualizadas de estos conceptos.

Así, estas ideas aún tienen el potencial de nutrir debates futuros: argumenté anteriormente que las principales contribuciones que la tradición anarquista puede aportar a las geografías no esencialistas actuales residen en las ideas de individualidad y variedad. Esto ya era evidente para un historiador del anarquismo como Max Nettlau, quien señaló, en relación con la *Nueva Geografía Universal de Reclus*, que

«solo un anarquista sería capaz de producir una obra en la que se presentan millones de particularidades en un orden armonioso, porque solo él posee la mente abierta y flexible necesaria para dar a cada problema su debido valor, sin intentar imponerlo a un sistema específico» (Nettlau, 1930:30).

En su libro más reciente, Newman aboga por el individualismo stirneriano, excluyendo definitivamente los problemas de justicia social y cambio social de su proyecto, que se inspira más en el pensamiento de Stirner, Sorel y La Boétie que en el de Bakunin, Kropotkin y Proudhon.

El posanarquismo enfatiza un anarquismo del aquí y ahora, libre de la narrativa revolucionaria (Newman, 2016:XI). Prefiere la «acción autónoma como puro medio sin fin» (2016:XIII) y se afirma que el individuo es «ya libre en un sentido ontológico, en lugar de ver la libertad como un objetivo universal que la humanidad debe alcanzar» (2016:63); por lo tanto, «la acción política ya no está determinada... por nociones de la emancipación universal de la humanidad» (2016:113), y ya no es interesante porque «la libertad y la autonomía son posibles en cualquier situación o arreglo social, así como la dominación es posible en cualquier arreglo social» (2016:130). Suponer que la mayoría de los millones de personas que participan hoy en los movimientos de base por la justicia y la transformación social (es decir, los «revolucionarios») se conforman con no entorpecer el horizonte de los «postanarquistas»,

argumentaría que considerar conceptos como libertad y justicia (aunque sean «metanarrativos») aún tiene sentido para la investigación geográfica crítica. Finalmente, espero haber sacado a la luz algunas de las contribuciones que las primeras geografías anarquistas podrían haber hecho a estos desafíos sociales, dotándolos de una «nueva explosión de color» (Springer, Barker, Brown, Ince y Pickerill, 2012). Abordar la crítica postestructuralista no implica necesariamente dejar de lado la tradición geográfica anarquista, como lo demuestra la investigación reciente (Springer, 2012 y 2016).

## REFERENCIAS

- Ackelsberg, MA (1991) *Mujeres libres de España: anarquismo y la lucha por la emancipación de la mujer*. Indianápolis: Indiana University Press.
- Adams M (2015) *Kropotkin, Read y la historia intelectual del anarquismo británico*. Londres: Palgrave.
- Angault JC y cols. (2014) *Le Maitron des Anarchistes*. París: Les Éditions Ouvrières.
- Antliff A (2010) Anarquía, poder y postestructuralismo, *Biblioteca Anarquista* <http://theanarchistlibrary.org/library/aUan-antliff-anarchy-power-and-poststructuralism> Antonioli M et al. (2003–2004) *Diccionario biográfico degli Anarchici Italiani*. Pisa: BFS.
- Barclay H (1996) *Pueblo sin gobierno: una antropología de la anarquía*. Londres: Kahn y Averill.
- Bourdieu P (1975) La especificidad del campo científico y las condiciones sociales del progreso de la razón, *Social Science Information* 14:19–47.

- Breitbart M (1978) *La teoría y la práctica del descentralismo anarquista en España, 1936–1939*. Worcester: Clark University (tesis doctoral).
- Brun C (2015) *Elisée Reclus, una cronología familiar*. raforo, <http://raforum.mfo/reclus/spip.php?article474&lang=fr>
- Llamada L (2003) *Anarquismo posmoderno*. Lanham: Lexington Books.
- Castree N (1995) La naturaleza de la naturaleza producida. *Antipode* 27(1):12–48.
- Cho S, Crenshaw KW y McCall L (2013) Hacia un campo de estudios de interseccionalidad: teoría, aplicaciones y praxis, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38(4):785–810.
- Demeritt D (2002) ¿Qué es la «construcción social de la naturaleza»? Una tipología y una crítica empática. *Progress in Human Geography* 26(6):767–790.
- Clark J (2013) *La comunidad imposible*. Londres: Bloomsbury.
- Clark J y Martin (2013) *Anarquía, geografía, modernidad: escritos selectos de Élisée Reclus*. Oakland: PM Press.
- CNT (1936) *Resolución sobre el concepto confederal del comunismo libertario*. Biblioteca Anarquista, <https://theanarchistlibrary.org/library/the-confederal-concept-of-libertarian-communism>
- Cresswell T (2013) *Pensamiento geográfico: una introducción crítica*. Chichester: Wiley–Blackwell.
- Día R (2005) *Gramsci ha muerto, corrientes anarquistas en los movimientos sociales más recientes*. Londres: Pluto Press.

- Dugatkin L (2011). *El príncipe de la evolución: Las aventuras de Peter Kropotkin en la ciencia y la política*. Charleston: Createspace.
- Dunbar G (1978) *Élisée Reclus: historiador de la naturaleza*. Hamden: Libros Arconte.
- Eribon D (1993) *Michel Foucault*. Londres: Faber.
- Faye E (2006) Fundamentos nazis en la obra de Heidegger. *South Central Review* 23(1):55–56.
- Featherstone D y Griffin P (2016) Relaciones espaciales, historias desde abajo y la creación de la agencia: reflexiones sobre *la formación de la clase trabajadora inglesa*. *Progreso en Geografía Humana* 40(3):375–393.
- Ferretti F (2011) La correspondencia entre Élisée Reclus y Pëtr Kropotkin como fuente para la historia de la geografía. *Revista de Geografía Histórica* 37:216–222.
- Ferretti F (2014) Pioneros en la historia de la cartografía: la colección de mapas ginebrinos de Élisée Reclus y Charles Perron. *Revista de Geografía Histórica* 43:85–95.
- Ferretti F (2016) “La civilización asesina”: geografías anarquistas, etnografía y diferencias culturales en la obra de Elie Reclus. *Geografías Culturales* [versión preliminar], <http://cgj.sagepub.com/content/early/2016/08/09/1474474016662293.fuU>
- Foucault M (1991) *Vigilar y castigar*. Nueva York: Vintage Books.
- Gibson–Graham JK (2006) *Una política poscapitalista*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Girón Sierra A (2003) Kropotkin entre Lamarck y Darwin: la síntesis imposible. *Asclepio*, 40(1):189–213.
- Girón Sierra A (2005) *En la Mesa con Darwin. Evolución y Revolución en el Movimiento Libertario en España (1864–1914)*. Madrid: CSIC.
- Goldman E (1970) *Viviendo mi vida*. Nueva York: Dover.
- Gould SJ (1997) Kropotkin no era ningún chiflado. *Historia Natural* 106:12–21.
- Graeber D (2004) *Fragmentos de una antropología anarquista*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Gramsci A (1975) *Quaderni dal Carcere 12–29*. Turín: Einaudi.
- Haraway DJ (2008) *Cuando las especies se encuentran*. Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota.
- Haraway D (1988) Conocimientos situados: la cuestión de la ciencia en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. *Estudios Feministas* 14(3):575–599.
- Hobsbawm EJ (1959) *Rebeldes primitivos: Estudios sobre formas arcaicas de movimiento social*. Manchester: Manchester University Press.
- Ince A y Barrera de la Torre G (2016) Para geografías postestatistas. *Geografía Política* 55: 10–19.
- Jun N (2012) *Anarquismo y modernidad política*. Nueva York: Continuum.
- Kinna R (2016) *Kropotkin: Una revisión de la tradición anarquista clásica*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

- Kropotkin P (1899) *Memorias de un revolucionario, vol. II*. Londres: Smith, Elder & Co.
- Kropotkin P (1902) *La ayuda mutua, un factor en la evolución*, Londres: Heinemann.
- Kropotkin P (1903) *Ciencia moderna y anarquismo*. Filadelfia: The Social Science Club.
- Kropotkin P (1924) *Ética, orígenes y desarrollo*. Londres: Harrap.
- Kuhn G (2009) Anarquismo, posmodernidad y posestructuralismo. En Amster R, DeLeon A, Fernandez LA, Nocella II AJ, Shannon D (eds.) *Estudios Anarquistas Contemporáneos: Una Antología Introductoria de la Anarquía en la Academia*. Londres: Routledge: 18–25.
- Latour B (2004) *Política de la naturaleza: Cómo incorporar las ciencias a la democracia*. Cambridge: Harvard University Press.
- La Vergata A (2009) *¿Colpa di Darwin? Razzismo, Eugenetica e Altri Mali*. Turín: UTET.
- Levy C (2007) Sovversivismo: la cultura política radical de la alteridad en la Italia liberal. *Revista de Ideologías Políticas* 12(2):147–161.
- Livingstone DN (2003) *La ciencia en su lugar: Geografías del conocimiento científico*. Chicago: Chicago University Press.
- Livingstone DN (2005), Ciencia, texto y espacio: reflexiones sobre la geografía de la lectura, *Transactions of the Institute of British Geographers* 30(4):391–401.

- Livingstone DN (2014) *Tratando con Darwin*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lorimer H (2006) Memorias de pastoreo de humanos y animales. *Environment and Planning D* 24(4):497–518.
- Lorimer J (2012) Geografías multinaturales del Antropoceno. *Progreso en Geografía Humana* 36(5):593–612
- Mac Laughlin J (2016) *Kropotkin y la tradición intelectual anarquista*. Londres: Pluto. Malatesta E (2014) *El método de la libertad: una lectura de Errico Malatesta*. Londres: AK Press.
- May T (1994) *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*. University Park: Prensa de la Universidad Estatal de Pensilvania.
- Metchnikoff L (1886) Revolución y evolución. *Revista contemporánea*, 50:412–437. Metchnikoff L (1889) *La civilización y las grandes flores históricas*. París: Hachette.
- Mitchell D (2000) *Geografía cultural*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Morris B (2014) *Un lector de Brian Morris*. Oakland: PM Press.
- Nash M (1975) *Mujeres Libres*. Barcelona: Tusquets.
- Nettlau M (1930) *Eliseo Reclus: Vida de un Sabio Justo y Rebelde, vol. II*. Barcelona: Ediciones de la Revista Blanca.
- Newman S (2001) *De Bakunin a Lacan: antiautoritarismo y la dislocación del poder*. Lanham: Lexington Books.
- Newman S (2010) *La política del postanarquismo*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

- Newman S (2011) Postanarquismo: una política de la antipolítica. *Revista de Ideologías Políticas* 16 (3):313–327.
- Newman S (2016) *Postanarquismo*. Cambridge: Polity Press.
- Olsson G (1987) *Abismal, una crítica de la razón cartográfica*. Chicago: Chicago University Press.
- Pelletier P (2013) *Géographie et Anarchie, Reclus, Kropotkine, Metchnikoff*. París: Éditions du Monde Libertaire.
- Pelletier P (2015) *Anarchisme et Cause Animale*. París: Éditions du Monde Libertaire.
- Philo C y Wilbert C (2000) *Espacios animales, lugares bestiales: Nuevas geografías de las relaciones entre humanos y animales*. Londres: Routledge.
- Puente Amestoy (2013), *Comunismo libertario*. Hastings: Christiebooks.
- Ramnath M (2011) *Descolonizando el anarquismo: una historia antiautoritaria de la lucha de liberación de la India*. Londres: AK Press.
- Reclus E (1888) *Nouvelle Géographie Universelle, vol. XIII*. París: Hachette.
- Reclus E (1901) Sobre el vegetarianismo. *The Humane Review* 1(4):316–324.
- Reclus E (1905) *L'Homme et la Terre, vol. I*. París: Librairie Universelle.
- Reclus E (1908) *L'Homme et la Terre, vol. VI*. París: Librairie Universelle.

Reclus E (2012) *Écrits Sociaux*. Ginebra: Héros–limite.

Rousselle D (2013) El postanarquismo y sus críticos: una conversación con Saul Newman, *Estudios anarquistas* 21(2):74–96.

Scott J (2009) *El arte de no ser gobernado: una historia anarquista de las tierras altas del sudeste asiático*. New Haven: Yale University Press.

Secord J (2014) *Visiones de la ciencia*. Oxford: Oxford University Press.

Springer S (2014) Geografía humana sin jerarquía. *Progreso en Geografía Humana* 38(3):402–419.

Springer S (2016) *Las raíces anarquistas de la geografía: Hacia la emancipación espacial*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Springer S, Barker A, Brown G, Ince A, Pickerill J (2012) Reanimando geografías anarquistas: una nueva explosión de color. *Antipode* 44(5):1591–1604.

Springer S, White R, Lopes de Souza M (eds.) (2016) *La radicalización de la pedagogía. Anarquismo, geografía y el espíritu de rebelión*. Nueva York: Rowman & Littlefield.

Swyngedouw E (2006) Circulaciones y metabolismos: Naturalezas (híbridadas) y ciudades (ciborg). *Ciencia como Cultura* 15(2):105–121.

Tang C (2008) *La imaginación geográfica de la modernidad*. Stanford: Stanford University Press.

Turcato D (2015) *Entendiendo el anarquismo*. Londres: AK Press.

- Vuilleumier M (2012) *Historia y combates*. Ginebra: Éditions d'en bas.
- White RJ (2015) Siguiendo los pasos de Elisée Reclus: lugares inquietantes de violencia interespecies ocultos a simple vista. En Nocella II AJ, White RJ y Cudworth E (eds.) *Anarquismo y Liberación Animal. Ensayos sobre Elementos Complementarios de la Liberación Total*. Jefferson: McFarland & Company: 212–230.
- Wills J (2008) Mapeo de la clase y sus posibilidades políticas. *Antipode* 40(1):25–30.
- Withers CWJ (2010) *Geografía y ciencia en Gran Bretaña, 1831–1939: un estudio de la*  
*Asociación para el Avance de la Ciencia*. Manchester: Manchester University Press.