

Ignacio de Llorens

**SOBRE LA
"HISTORIOGRAFÍA ANARQUISTA"
Y EL RIGOR MORTIS ACADÉMICO**



Se incluyen en este e-book, dos artículos de Ignacio de Llorens y una entrevista al autor, publicada por el brasileño Instituto de Estudios Libertarios. Los dos artículos son: «De la “historiografía anarquista” y el *rigor mortis* académico» y «Un dialogo imposible. Comentario a las cartas de Kropotkin a Lenin»

Ignacio de Llorens, (Barcelona,1957). Licenciado en historia y doctor en filosofía. Ha publicado *Porque nunca se sabe*, ed. Laia, Barcelona, 1984, en colaboración con J. A. González Sáinz, y el libro de viaje *El último verano soviético*, ed. F.A.L., Madrid, 1999. Ha puesto prólogo a *Un mundo feliz* de A. Huxley, *Crimen y castigo* de Dostoievsky y *México insurgente* de J. Reed, todos ellos para Editores Mexicanos Unidos. Ha colaborado con las revistas *Vuelta* y *Letras libres* de México y *Archipiélago* y *Polémica* de Barcelona, entre otras. Ha traducido del francés y prologado la novela *Nerrantsula* de Panait Istrati (ed. KRK, Oviedo, 2015).

Ignacio de Llorens

**SOBRE LA “HISTORIOGRAFÍA ANARQUISTA”
Y EL *RIGOR MORTIS* ACADÉMICO**

Extraído de Instituto de estudios Libertarios

<https://ielibertarios.wordpress.com/tag/llorens/>

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. DE LA “HISTORIOGRAFÍA ANARQUISTA” Y EL *RIGOR MORTIS* ACADÉMICO

INTRODUCCIÓN: HISTORIOGRAFÍA Y ACADEMIA

1. EL PREJUICIO CIENTIFICISTA COMO METODOLOGÍA HISTÓRICA
2. EL “TERROR ANARQUISTA” O EL TRIUNFO DE LOS PREJUICIOS HISTÓRICOS
3. LA REVOLUCIÓN ESCAMOTEADA

II. UN DIALOGO IMPOSIBLE

Comentario a las cartas de Kropotkin a Lenin

ENTREVISTA A IGNACIO LLORENS por el I.E.L.

I. DE LA “HISTORIOGRAFÍA ANARQUISTA” Y EL *RIGOR MORTIS* ACADÉMICO

INTRODUCCIÓN: HISTORIOGRAFÍA Y ACADEMIA

De un tiempo a esta parte el estudio de la revolución española ha venido despertando el interés de jóvenes historiadores. La mayoría de los nuevos estudios son tesis de licenciatura o de doctorado de profesionales de la historia vinculados más o menos estrechamente a la Universidad, quienes, de hecho, constituyen una nueva generación de historiadores.

Hablar de la revolución española supone, obviamente, referirse a las colectivizaciones industriales y agrícolas realizadas durante el período de la guerra civil en la zona republicana. Estos nuevos estudios se caracterizan por abordar el análisis de las colectivizaciones delimitando

especialmente el objeto a estudiar, es de suponer que con el afán de conseguir una mayor concreción.

Así, en relativamente escaso lapso de tiempo han aparecido textos producto de nuevas investigaciones y análisis, tales como el de Julián Casanova *Anarquismo y revolución en la sociedad rural aragonesa 1936–38* (Ed. Siglo XXI, Madrid 1985); y el de Aurora Bosch, *Ugetistas y libertarios. Guerra civil y Revolución en el País Valenciano, 1936–1939* (Ed. Alfons el Magnànim, València, 1983). Un texto menor y compuesto de una manera más apresurada es el de Natividad Rodrigo González *Las colectividades agrarias en Castilla–La Mancha* (Ed. Junta de Castilla–Mancha, 1985). Estas tres obras se circunscriben, como se echa de ver, a zonas muy determinadas geográficamente, siguiendo la línea abierta con anterioridad por la obra de Luis Garrido González *Colectividades agrarias en Andalucía: Jaén (1931–1939)* (Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976).

También se ha aplicado al estudio de las colectivizaciones una nueva metodología basada en la denominada historia oral, que irrumpió en el campo de estudio de la revolución española de la mano de Ronald Fraser. En este sentido se ha publicado el texto de Anna Monjo y Carme Riera *Els treballadors i la guerra civil* (Ed. Empuries, Barcelona, 1986).

Aparte de estas obras de corte universitario, coincidiendo con el cincuentenario de la revolución española, apareció en 1986 una nueva edición, a lo que parece definitiva, de la obra

ya clásica de Albert Pérez Baró, *Trenta mesos de colectivisme a Catalunya* (Edicions 62, Barcelona, 1986), y una obra capital para la comprensión de lo que fueron las colectividades debida a uno de sus protagonistas, el maestro libertario Félix Carrasquer, quien en *Las colectividades de Aragón* (Ed. Laia, Barcelona, 1986), nos brinda, junto con su testimonio, una aquilatada aproximación sociológica a lo que fueron y lo que representaron las colectividades, con lo que su texto se constituye en referencia imprescindible para la comprensión del tema.

Con unanimidad digna de mejor causa, los recientes estudios académicos rinden pleitesía al interés central económico en sus estudios de las colectividades, lo cual, dicho sea de paso, no era en absoluto central para los colectivistas protagonistas de los hechos. Una obra reciente ha venido a romper una lanza en torno a la temática de índole cultural, se trata del libro de Alejandro Tiana Ferrer *Educación libertaria y revolución social. España 1936–39* (Ed. UNED, Madrid, 1987), el cual, por su excelente factura y su prudente análisis, escapa a la crítica a la que sometemos a continuación a buena parte de las obras de corte universitario citadas anteriormente. El texto de Tiana Ferrer más bien evidencia una loable excepción al procedimiento que hemos calificado como de “rigor mortis” con que se han efectuado los restantes.

1. EL PREJUICIO CIENTIFICISTA COMO METODOLOGÍA HISTÓRICA

Mucho es lo que se ha polemizado en torno al estatuto de cientificidad que para sí reclaman las pretendidas ciencias sociales, pero queda actualizada la polémica tras cada muestra de la prepotencia con la que desde las Facultades, de forma desalentadoramente mayoritaria, se pontifica sin rubor alguno sobre temas de la más diversa índole merced a la coartada científica de los nuevos sermones.

En el caso que nos ocupa, la acción de los historiadores científicos tiene una intencionalidad muy clara: venir a poner orden, el orden científico de la Facultad, en un tema histórico poco estudiado y mitificado.

Si los textos de esta nueva hornada de historiadores no tuviesen la fatuidad y petulancia de autoadjudicarse una

objetividad inexistente y autocalificarse de científicos, sus juicios de valores serían considerados como lo que precisamente son, y en ese sentido discutidos o aceptados, pero la entronización injustificada de la que se revisten falsea de entrada un posible debate.

En una apretada síntesis, intentaremos describir en las líneas siguientes la fórmula a la que podríamos reducir el proceso de ocultación ideológica seguido en la elaboración de los textos.

De entrada, la elección del tema parecería indicar que por fin se despierta un cierto interés por estudiar una experiencia social olvidada, silenciada o falseada en la casi totalidad de los libros más importantes sobre el estudio de la guerra y la revolución española. No obstante, lo que sería la loable pretensión de contribuir a paliar semejante vacío bibliográfico queda desvirtuada por el artero procedimiento de desviar la atención hacia un objetivo distinto. Así, en lugar de denunciar el desinterés y falseamiento del tema a manos de los historiadores consagrados, se inventan una nueva corriente histórica: “la historiografía anarquista” (Casanova, dixit) a la cual van asaetando con pullas constantes: desmintiendo datos, criticando análisis, ridiculizando mitificaciones, etc. Pero, claro, eso de la historiografía anarquista es un débil enemigo que no puede defenderse, pues no existe porque llamarle corriente historiográfica a cosa tan escuchimizada como los escasos relatos y testimonios directos registrados por Leval y Souchy

principalmente, resulta poco menos que un desafuero. Que sepamos, no existe cátedra alguna donde se enseñen los arcanos de tal corriente historiográfica, ni se conoce historiador alguno iniciado en los presupuestos metodológicos de la misma y se desconocen, por lo demás, sus axiomas teóricos. Esa misma inexistencia es lo que presenta a la eventual historiografía anarquista como un rival contra el que es fácil despacharse cómodamente. Así, se dispone de una triple ventaja: no se producirá respuesta alguna por parte del atacado, se obtendrán méritos científicos al corregir a una presunta corriente historiográfica no científica y propensa al misticismo, enemigo tradicional de la ciencia, y, por último, no se corre el riesgo de que algún representante de la corriente histórica vapuleada se encuentre entre los historiadores científicos universitarios que presidan el tribunal de la tesis doctoral en cuestión. Como se echa de ver, las tres razones resultan sonrojantes, y es lamentable que ello suceda por lo que supone de contribución al falseamiento histórico y porque evidencia la falta de independencia crítica de los investigadores universitarios.

Tras la invención de un rival derrotado de antemano, el proceso de confección del texto ofrece lo mejor de sí: los datos encontrados tras largas y enjundiosas investigaciones, cosa que resulta más que loable por lo necesario que venía siendo. Empero, la organización de esos datos obtenidos y su interpretación, por más que se nos quieran presentar como

objetivas al reducirse a lenguaje matemático, son utilizadas para corroborar opiniones casi siempre previas a la obtención de los datos, cosa que contraviene flagrantemente una de las normas capitales de toda investigación. Así, el prejuicio halla acomodo en aquello que de hecho lo niega. Lo que sucede es que se parte de una serie de opiniones forjadas previamente al estudio realizado, y éstas no sólo no son evidenciadas, sino que pretenden ser corroboradas por el estudio mismo, aunque la investigación les esté demostrando precisamente lo contrario. El caso más evidente de este fenómeno de obnubilamiento lo abordaremos más adelante al referirnos al tema del “terror colectivista”.

Llegados aquí, lo que va resultando evidente es que el procedimiento de ejecución de los textos no sólo no queda explicitado de entrada por quienes lo realizan, sino que más bien se tiende a ocultar bajo el presupuesto de ser obvio, obviedad desde la que se resuelve toda contradicción que invalide el ejercicio de investigación mismo. Por eso, por obvio, no es necesario aportar prueba testimonial o documento alguno para probar las contradicciones y equívocos de los anarquistas.

Empero, esta filosa guillotina de la obviedad funciona en un plano nunca explicitado por los autores, el de su propia opinión que, a lo que se infiere, no dista mucho de la dominante sobre el tema. De este modo la Universidad, al adiestrar a sus pupilos en este riguroso método de la

obviedad, evitando la reflexión sobre sus propios supuestos y su pretensión de saber, crea la ilusión de su progreso científico, codifica el ámbito cultural y extiende patente de corso a sus miembros para reinar en el plano del conocimiento, haciendo caer en el descrédito e ignorando aquello que no ha sido maleado en sus factorías. Por eso, quizá, va siendo ya momento de grabar en sus productos el marchamo “made in University”.

Donde sí encontramos explicitada la polémica/ideológica; vamos a llamarla así; es en el contraste que los historiadores establecen siempre que pueden entre la realidad histórica y los presupuestos teóricos de quienes la pretenden transformar, ocasión inmejorable de pillar en falso a los revolucionarios. Eso sí, el historiador se limita a constatar contradicciones entre hechos y principios, sin tener en cuenta consideraciones que pudieran llevarlo a un debate abiertamente ideológico. Entonces, la pregunta que se suscita es: ¿de qué sirve señalar esas contradicciones? Sólo tendría utilidad en el plano ideológico al que se renuncia a entrar con todos los pronunciamientos y pertrechos necesarios. Luego, aunque sea sólo invocado indirectamente, el plano ideológico aparece constantemente y se le otorga su importancia. Pero es que, incluso negándose a entrar en debates de este tipo, el historiador se halla inmerso en ellos. Su subjetividad, sus opiniones, afloran constantemente en el lenguaje mismo del

que se sirve, y su rechazo a admitirlo y declararlo abiertamente hace más peligrosa y engañosa su labor.

Su subjetividad y su ideología se le cuelan de rondón. Por sus palabras los conoceréis. El hecho resulta más flagrante todavía al centrarse los textos en el estudio de una revolución, donde se están transformando las estructuras sociales y transmutando, por decirlo al modo nietzscheano, los valores. Por eso, ¿qué significa decir que “el orden ha sido alterado”? –¿qué orden?–, o que “la propiedad de la tierra fue arrebatada a sus propietarios” –¿la tierra de quién?–. Hay que tener sensibilidad ideológica y cultural para comprender que se está operando una transformación en el lenguaje mismo, y esa transformación alcanza también a quienes quieren relatar los hechos. Todo ello comporta, en el fondo, un problema filosófico, un debate entre racionalidades distintas. Si el historiador no percibe esto, si no se plantea de entrada el problema de la lucha entre formas de racionalidad propio de toda revolución, poco puede comprender lo que pretende estudiar.

Finalmente, el procedimiento seguido, tras someter constantemente los hechos abordados al lenguaje y la racionalidad dominante, precisamente los ajenos y enemigos de los hechos mismos, queda culminado en una postrera pirueta, el último rizo que quedaba por rizar. Después de haberse inventado una corriente historiográfica contra la cual cobrar méritos, tras haber ocultado los planteamientos ideológicos propios que en forma de

prejuicios se filtran constantemente en la investigación, luego de plantear el descalabro del pensamiento revolucionario levantando acta de sus contradicciones con la realidad –a título inocentemente informativo, claro–, se elabora un beatífico epílogo que no es más, por descontado, que un reconocimiento al triunfo mismo de lo ideológico subjetivo frente al pretendido objetivismo científico. En el epílogo, el investigador científico se despide del lector apelando a un sobado discurso humanístico y bien pensante, donde se pretende reconocer la gracia de la revolución –no hay que hablar mal de los muertos–, se ocultan los asuntos escabrosos que pudieran implicar a algún poder fáctico y ortodoxo en la desaparición de la revolución, y se lanzan parabienes hacia un mañana límpido en el que la ciencia histórica despejará las dudas de hoy. Ninguna alusión, por supuesto, a que las colectividades fueron ya diezmadas y aniquiladas por las mismas fuerzas gubernamentales de la República. Con ello se sería más fiel a la realidad, pero se dejaría un mal sabor de boca.

2. EL “TERROR ANARQUISTA” O EL TRIUNFO DE LOS PREJUICIOS HISTÓRICOS

La utilización del concepto de terror aplicado a las colectividades y pretendiendo explicar en parte por el mismo la constitución de éstas, nos parece, en el mejor de los casos, desapropiado. En el contexto de la historia contemporánea se entiende por terror, desde la Revolución Francesa, la expendeduría arbitraria de penas de muerte a cargo de instancias estatales no sometidas a unos mínimos criterios de control por parte de la sociedad, siendo con el ejercicio del terror como se crea una situación de indefensión y de pánico en las gentes. Terror será, pues, en el contexto histórico contemporáneo, el de la guillotina jacobina, el de la cheka leninista, el de la gestapo nazi, el de las juntas militares argentinas recientes, etc. Así, mientras el terror es siempre el del Estado, por el contrario, el terrorismo es el creado por grupos o personas desde su marginalidad gubernativa e institucional.

No es este el momento de entrar en consideraciones en torno del tema terror-terrorismo; baste, para nuestro aserto, delimitar las atribuciones corrientes de ambos términos a fin y efecto de comprobar cómo su uso es del todo inadecuado referido a las colectividades libertarias, tal y como hacen reiteradamente Casanova y Bosch. Para el primero, es indudable el “terror” ejercido por las milicias anarquistas catalanas en la creación de las primeras colectividades aragonesas; para Bosch, aplicando el mismo principio del prejuicio obvio, el terror fue también un elemento constitutivo de las colectividades valencianas.

Para introducirnos en el debate hay que tener presente, de entrada, que toda situación insurgente comporta violencia y ésta genera miedo. El miedo como factor social es trascendental a la hora de enjuiciar los comportamientos humanos, desde la creación misma del Estado a la constitución de los movimientos sociales. Para que del miedo coaccionante se pase al terror es necesaria una instancia determinada y concreta, es menester la institucionalización del miedo tal y como se ha apuntado antes. Luego, en el caso que nos ocupa, por supuesto que el miedo coactivo entró en escena en el momento de constituirse las colectividades, de la misma forma que jugó un papel determinante a la hora de definir lealtades a la República o a los militares golpistas, y ciudadanos de uno y otro lado se adhirieron a las fuerzas dominantes en sus zonas en busca del sol que más calentase, y no porque éstas

cortasen la cabeza a los que no se les adhirieran, sino que ello fue fruto del miedo coactivo propio de la situación desatada por los militares fascistas. En el río revuelto de las jornadas insurgentes los hubo que arrimaron su caña a sus causas particulares, y utilizaron el fusil para satisfacer represalias personales, venganzas, etc. Todo ello unido al carácter equívoco de unos momentos en los que todavía no se sabía quiénes estaban con unos u otros.

El terror hará su aparición en el contexto de la guerra y revolución española en la zona republicana de la mano del partido comunista y la creación de las chekas bajo el auspicio de la legalidad gubernativa y con el aval de la experiencia represiva soviética.

Así las cosas, es muy posible que hubiera trabajadores que se adhirieran por miedo al modelo colectivizador de sus empresas, como es muy probable que hubiese campesinos que se adscribieran a la colectividad por el miedo. Pero hasta la fecha no se ha demostrado que el movimiento libertario, desde instancia alguna, ejerciera el terror contra los trabajadores. No se han encontrado ni cárceles ni horcas creadas por los anarquistas. Que los oprimidos se sacudan el yugo ancestral de encima puede crear miedo, especialmente en sus opresores, pero aquellos tuvieron la generosidad de no ejercer el terror contra quienes no estaban de acuerdo con ellos. El carácter mismo de la revolución llevada a cabo, la democracia directa autogestionada implantada, es una

prueba de la tolerancia libertaria que imperaba en las colectividades.

En el caso concreto de Levante, basta seguir la argumentación de la propia Aurora Bosch para encontrar contradicciones de bulto que invalidan las aseveraciones referidas al terror colectivista. Así, nos dice: “podemos afirmar que muy pocas colectividades valencianas se formaron de forma inmediata tras la sublevación militar y que todo parece indicar que sólo cuando las sindicales fueron definiendo y difundiendo su política agraria el proceso colectivizador adquirió cierta entidad” (p. 244). Por lo tanto, de ello se colige que las colectividades valencianas, por los datos que maneja la historiadora, se constituyen cuando la situación caótica y equívoca de los primeros momentos había dejado paso a la definición y difusión de propuestas, lo cual ya ni siquiera infunde el miedo inmanente que comportan las situaciones insurreccionales. En Valencia, como en todas las colectividades, existieron amplios porcentajes de individualistas, buena parte de las colectividades eran ugetistas, y no se aporta ningún dato que haga pensar en que se fusiló a quien no quería formar parte de la colectividad.

No obstante, el prejuicio del historiador científico no cesa, antes al contrario, sale robustecido con lo que debería eliminarlo. De este modo, más adelante A. Bosch puede escribir ¡objetiva y desapasionadamente!: “la violencia que

presidió la formación de bastantes colectividades cenetistas” (p. 375).

Posteriormente, tras no hallar evidencia alguna que justifique la acusación de terror colectivista, el lector se encuentra ante un hecho asombroso: se nos dice y hasta se contabiliza en un gráfico que las colectividades levantinas fueron asaltadas por las tropas gubernamentales, guardias de asalto, guardia civil, etc. Después de lo cual es de suponer que los campesinos presuntamente aterrorizados adheridos a la colectividad pudieron hacer dejación de su colectivismo, pues al fin llegaron los suyos, con la consiguiente represión contra los anarquistas más destacados, algunos ejecutados. No obstante, los colectivistas, que son los aterrorizados y no los terroristas, deciden continuar contra viento y marea, como sucedió también en Aragón tras la represión de Líster. ¿Cómo es posible casar ambos aspectos? Pues aparentemente de modo muy fácil, véase si no: “estos precarios datos nos colocan ante una importante paradoja (...) y es la de que fue precisamente cuando los ataques a las colectividades eran más fuertes, en el invierno, la primavera y el verano de 1937, cuando las colectividades no sólo seguían aumentando al ritmo normal, sino que éste fue sensiblemente superior al de meses anteriores” (p. 244).

Como se ve, primero se acude a estudiar objetiva y desapasionadamente, pero después sigue privando un prejuicio formado previamente a la investigación. Así tenemos que dos más dos son cinco, lo cual es tan obvio que

no hace falta remitirse al ámbito de las cosas –aleatorias ellas, qué le vamos a hacer–, para constatarlo; empero, siempre que nos vemos forzados a sumar dos unidades con dos unidades, el resultado les da cuatro, aunque ello no contradice el enunciado apriorístico de la teoría inicial, se trata sólo de una paradoja. Pero no hay que preocuparse en demasía, pues sólo se nos muestra como paradoja debido a “los precarios datos” de que disponemos en la actualidad. Es de suponer que en un futuro no muy lejano, y al ritmo tecnológico que avanza la ciencia, especialmente la histórica y principalmente en Valencia, se podrá explicar la paradójica realidad.

Respecto a las colectividades de Aragón, una leyenda negra se ha cernido sobre ellas, según la cual las colectividades se crearon por la injerencia de las columnas anarquistas que procedentes de Cataluña se establecieron en el frente de Aragón. Es difícil encontrar un libro sobre la Guerra Civil que al abordar el tema no reproduzca esta leyenda negra del terror de los milicianos. Julián Casanova, a pesar de reconocer buena parte de los logros colectivistas en diversas áreas, comulga con esa vieja y siempre actual rueda de molino, aunque sólo hasta cierto punto. De este modo, escribe: “La colectivización se efectuó –y de eso no hay duda– bajo el amparo general y en ocasiones la gestión directa de las columnas de milicianos” (p. 128). Sin embargo, lo que ya no se puede seguir sosteniendo, a tenor de los datos aportados por la investigación de Casanova, es la

dictadura de los milicianos sobre los campesinos, aunque Casanova sigue utilizando el término “terror” para explicar la formación *manu militari* de las colectividades.

Pero la realidad histórica resulta más comprensible. No se trata de dar más vueltas a la noria y andar rebuscando en datos y estadísticas algo que puede comprenderse con el análisis mismo del carácter de la revolución colectivista, su ejemplaridad libertaria puesta de manifiesto en la existencia misma de los denominados “individualistas”, los no colectivistas, a quienes no se obligó por medio de terror ninguno a adherirse a las colectividades. Y ello no es un accidente anecdótico, sino la prueba del carácter tolerante y libre de la revolución colectivista, hasta la fecha la que más y mejor ha profundizado en la experiencia de la organización de la convivencia en libertad.

No distinguir la situación caótica y violenta de los primeros momentos y el carácter no impositivo ni autoritario de las colectividades mantiene el equívoco y la leyenda negra del terrorismo.

El carácter libre de la experiencia colectivista, su tolerancia hacia quienes no estaban de acuerdo y la adhesión voluntaria a la colectividad quedan patentes tras la invasión que las colectividades aragonesas sufrieron por parte de las columnas dirigidas por el comunista Enrique Líster, siguiendo el mandato del ministro de Agricultura, el también comunista Uribe, y con el beneplácito de Indalecio Prieto.

Los colectivistas, que eran quienes habían sufrido la agresión, decidieron cruzarse de brazos si no se les reconocía el derecho a vivir en colectividades, a raíz de lo cual Uribe no tuvo más remedio que volver a legalizarlas.

Pero será un viejo colectivista, Félix Carrasquer, quien deshaga el entuerto de la leyenda negra del terror de las milicias anarquistas; así escribe: “Si una centuria, por ejemplo, hubiera ido a un pueblo y obligado a sus habitantes a construir una colectividad, al marcharse, aquella estructura impuesta se habría disuelto por una mengua de interés de quienes habían actuado a la fuerza y porque tampoco hubiera habido en el pueblo quienes estuvieran en condiciones de animar y de administrar la colectividad (...) ¿Cómo habrían podido los milicianos sostener desde el frente una organización cuya dinámica partía de sus asambleas, ya que todo se dirimía en ellas por la libre participación de sus afiliados?”. Para concluir: “Basar en un hecho de fuerza un fenómeno social que reclama de los hombres una concienciación y una capacidad solidaria a toda prueba es buscar tres colas al gato y obstinarse en tejer un velo alrededor de una de las experiencias sociales más constructivas de nuestra historia” (p. 28).

3. LA REVOLUCIÓN ESCAMOTEADA

Después de la lectura de estos textos la pregunta que se suscita es: ¿Pero hubo alguna revolución? Se ha negado durante mucho tiempo que las transformaciones sociales realizadas en la época fuesen, de hecho, una revolución social. Precisamente sus principales negadores han sido quienes pretenden detentar el monopolio revolucionario, que no tuvieron ningún papel en el proceso revolucionario de las colectivizaciones españolas, salvo el de constituirse en sus principales y acérrimos enemigos, asumiendo el desdoro de ser la vanguardia de la contrarrevolución. Ahora, después de las investigaciones universitarias recientes va a resultar más difícil negar la existencia de las colectividades o minimizar *ad absurdum* el tema, tal y como venía haciéndose. La tendencia a estudiar a escala local el proceso de transformación social registrado por aquel entonces va confirmando la existencia de esas transformaciones. Lo que

ocurre es que no se nos muestra plenamente el carácter revolucionario global de la experiencia desarrollada. Más bien parece que nos encontremos ante una suerte de reforma agraria caótica.

Sería deseable que el historiador percibiera más allá de cifras y gráficas y de cuestiones de “orden” y asuntos de “propiedad”, el proceso revolucionario que se llevó a cabo. Pero tal vez eso es pedir demasiado. De nuevo el método subjetivista científicista, precedido por la entronización del prejuicio ideológico, dificulta y llega a impedir por completo la percepción de una revolución que afectó no sólo a la estructura de la propiedad y al régimen económico, sino también al modo de vida global de quienes la protagonizaron.

De hecho, la primacía de lo económico que priva en los enfoques históricos marxistas y positivistas aparece también con todo su esplendor reduccionista en el enfoque utilizado para estudiar el fenómeno colectivista. Claro está que estos estudios no pretenden agotar el tema y que forzosamente deben asumir unos límites por sus trabajos, pero lo menos que puede pedirse es que se tengan en cuenta que los hechos que abordan se dieron en el contexto de un proceso revolucionario que involucró buena parte, si no a todas las formas de vida y relación de sus protagonistas, en un intento por abolir la convivencia vertical estatal e instaurar una convivencia horizontal, autogestionaria, basada en la democracia asamblearia directa y en la libre participación

igualitaria de sus protagonistas. De ahí que las transformaciones registradas sean más profundas que las llevadas a cabo en las restantes revoluciones sociales del siglo XX. El empeño y la pericia puesta por los colectivistas en cambiar la vida constituye la originalidad de la revolución libertaria. Pero nada de esto queda explicado en los textos de los jóvenes historiadores. O se omite el estudio en profundidad del sistema de democracia directa colectivista, o bien se le resta toda importancia y se cita de pasada. En el peor de los casos se llega incluso a reproducir mecánicamente el prejuicio ideológico dominante, según el cual, la democracia directa no existió, y como ello es tan lógico y evidente, no es necesario aportar prueba ninguna. De nuevo funciona el principio metodológico de la obviedad. En este sentido A. Bosch se despacha a gusto: “la asamblea se convirtió en el órgano supremo de toma de decisiones, aunque el poder y la dirección la detentaba realmente el Comité, y más aún los líderes sindicales locales que gozaban de gran influencia sobre la población, llegando en algunos casos a ser verdaderos santones anarquistas” (p. 33). Con lo cual la democracia directa queda barrida de un plumazo. El poder es detentado por “la dirección absoluta del Comité” (p. 33). A pesar de tan rotundas y poco prudentes afirmaciones, la profesora Bosch no aporta prueba ni testimonio alguno que justifique sus aseveraciones.

El resultado de todo ello no es otro que el escamoteo de la revolución y la incapacidad de los historiadores para

comprender que se enfrentan a un momento especialmente importante en la historia de las transformaciones de los modos de convivencia humana. A lo apuntado sagazmente por Noam Chomsky al criticar a los historiadores liberales y comunistas por el tratamiento dado al enjuiciar la revolución española, poniendo de manifiesto el prejuicio de los intelectuales ante los movimientos populares no sometidos a la dirección de jefes ilustrados, habría que sumar las consecuencias propias del método pretendidamente científico con que los estudios académicos abordan el tema. Mientras los historiadores no añadan a su labor de investigación una capacidad previa de autocrítica respecto de sus propios supuestos saberes y cobren independencia respecto del virreinato academicista imperante, seguirán escamoteando una revolución que ellos mismos se ven incapaces de comprender. El investigador selecciona el tema, pero el tema selecciona a su vez al investigador. Difícilmente se comprenderá el alcance de una revolución libertaria sin poseer un mínimo de sensibilidad suficiente para estar a la altura del tema estudiado. Cualquier campesino colectivista protagonista de su propio proceso de liberación quizá podría enseñarles algo del camino a seguir para desprenderse de algunos tutelajes ideológicos.

Ignacio de Llorens

Texto enviado para o Instituto de Estudos Libertários
(Julho de 2021)

II. UN DIALOGO IMPOSIBLE

Comentario a las cartas de Kropotkin a Lenin

En las raíces del pensamiento de Kropotkin encontramos una concepción social, colectiva, de la vida. Bien sea a través del desarrollo darwinista, de aproximaciones antropológicas o por meras consideraciones sobre la condición humana, Kropotkin concebirá siempre las manifestaciones de la vida como fruto de un quehacer colectivo. Los diferentes ejemplares de las diversas especies son fruto de la auto creación de sus propios procesos evolutivos, en los que desempeña un papel predominante al apoyo mutuo. De modo que lo que sucede en el escenario fisiológico no es escindible de lo que ocurre en el campo del comportamiento, antes al contrario, acaba proyectándose de modo tal que confiere una sensibilidad común positiva que tiende por naturaleza a compartir sentimientos. En *La Moral anarquista* afirmará concluyente: “El sentimiento de solidaridad es la característica principal de todos los

animales que viven en sociedad”, y es la resultante de una simpatía constitutiva de todas las especies gregarias.

La positividad de este planteamiento se traduce en una suerte de sentido elemental de la decencia, de forma que sólo existiría el mal como ignorancia –postulado socrático– o como demencia suicida, por donde bien podría calificarse con el adjetivo de inhumana toda acción malvada.

Fue Aristóteles, padre, entre otros saberes, de la biología, quien razonaba de modo análogo. La conocida afirmación de Kropotkin en *El Estado*: “El hombre no ha creado la sociedad. La sociedad es anterior al hombre” es eminentemente aristotélica. En la *Ética*, Kropotkin se refiere escuetamente a ello al comentar críticamente la teoría de Hobbes del *homo homini lupus*.

Donde Darwin y Kropotkin hablaban de instinto social y sentimiento moral, Aristóteles ponía la ciudad, la *polis*, que era expresión natural, siendo el hombre, por lo tanto, animal político, es decir, social, comunitario. Y el ser humano que se ha dado a sí mismo el lenguaje, se otorga con ello la capacidad de pensar y con ella obtiene “el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones” (*La Política*, Libro I, cap. II).

Poder justipreciar las acciones, las conductas, es decir, estar dotado de *logos*, garantiza que se va a pensar bien, aunque no que las acciones sean buenas. Estamos

condenados a pensar bien porque pensar mal es imposible. Lo absurdo es el límite de la razón. Luego Sócrates estaba en lo correcto, y pensar el bien es identificarse con él. De ahí que una acción mala sea de entrada algo mal pensado, un error, algo, por lo tanto, corregible utilizando bien el *logos*. Empeñarse en el error sólo puede hacerse ilógicamente, esto es, sin poderlo pensar, sin poderlo decir. Un malvado que comprende que hace el mal, que no dispone siquiera de una coartada que le justifique, es como un círculo cuadrado, un absurdo.

Pero hay malos. La figura del malo vendría a representar en este razonamiento lo que era el necio que afirmaba que Dios no existía y contra el cual pensaba Santo Tomás, alguien empeñado en negar la obviedad lógica, es decir: Lenin.

Cuando Kropotkin, desde su casa de Dmitrov, escribió las dos conocidas cartas a Lenin, estaba ya en las postrimerías de su vida. Mientras asistía dolorido al extravío de la revolución rusa a causa del delirio autoritario, se apresuraba por intentar acabar sus estudios de ética, sabiendo que sería su último legado. Aunque se había impuesto, al parecer, un cierto retraimiento de una posible crítica beligerante contra el nuevo régimen, básicamente para no dar armas al enemigo zarista común ni a la reacción internacional, no pudo evitar bajar a la arena política en diversas ocasiones. Demasiadas cosas mal hechas, demasiadas injusticias como para permanecer retraído.

De modo que varias veces intentó entablar diálogo con Lenin. Tenemos la reseña de su entrevista con el dictador bolchevique acaecida en mayo de 1919, pero quien nos da noticia de ella, V. Bronch-Bruevich, a la sazón secretario de Lenin, nos ofrece un relato un tanto insulso, y da la impresión de que todo se cuenta a la mayor gloria del dictador, que tuvo el detalle de interrumpir sus múltiples e importantes actividades para condescender a hablar con el viejo e iluso anarquista.

Pero disponemos, también, de dos cartas (marzo y diciembre de 1920) por las que sabemos de los pacientes intentos de Kropotkin por, conteniendo bien que mal la rabia, hacer entrar en razón a Lenin. Éste ni las contestó ni dio acuse de recibo. Hemos conocido por la biografía que el general Volkogonov dedicó al dictador comunista (1993) que se conserva la segunda de las cartas en cuyo margen figura una escueta anotación: “para el archivo”.

En ambas cartas hay un motivo desencadenante, la precaria situación de los empleados de correos y telégrafos de Dmitrov, y la toma y posterior ejecución de rehenes por parte de los cuerpos represivos del Estado. Tras exponer los casos de miseria y de represión respectivamente, pasa Kropotkin a hacer reflexiones sobre el curso de los acontecimientos e intenta ofrecer a su eventual interlocutor consideraciones morales sobre lo que está sucediendo, a la vez que aprovecha para realizar diversas críticas,

especialmente a la idea de la dictadura de partido, que le sirven para delimitar su posición frente al Estado comunista.

Kropotkin intenta hacer comprender a Lenin la necesidad de crear instituciones locales, de evitar la degeneración de los soviets y las cooperativas. Es en el ámbito de lo abarcable por los ciudadanos donde éstos pueden ejercer como tales y crear un mundo nuevo basado en la democracia directa, donde ejercitar la ciudadanía aristotélica. Pero Lenin permaneció sordo. Situándose por encima del pueblo para gobernarlo, estableció una relación meta política que condujo al delirio autoritario... pensó según categorías frías y estáticas con las que el marxismo había reducido al pueblo. Desde las alturas del Estado se divisa un panorama de la historia, no del momento, y se atiende sólo a la preocupación de echar más combustible al motor de la lucha de clases. El combustible podían ser campesinos ucranianos, carteros de Dmitrov o rehenes. Su combustión garantizaba la marcha de la historia. La razón hegeliano-marxista no repara en vidas concretas, va más allá, su horizonte es el fin de la historia.

Esta razón de Estado resulta insensible a consideraciones morales. Un motor no necesita moral, su criterio de funcionamiento y su valor es la eficacia. Por aquel entonces Trotsky escribió uno de los libros más abyectos que se conocen: *Su moral y la nuestra*, catecismo maquiavélico en el que dejaba bien claro que las consideraciones morales, los

lamentos humanitaritos, no eran más que anacronismos pequeñoburgueses.

Cuando Kropotkin se quejaba a Lenin de las prácticas represivas, de la utilización de la tortura, la conciencia de éste no respondía, insensible bajo las capas de ideologización que impedían que la sensibilidad se abriera camino.

Si la persuasión falla porque el receptor no atiende a razones, cabe formular la pregunta rusa por antonomasia: ¿Qué hacer? Conviene recordar que a Sócrates lo denunciaron y pidieron su ejecución tres ciudadanos de oficios respetables: un orador, un político y un poeta, tres demagogos de la política y de las emociones. Una confabulación que resultó perfecta. El diálogo no le funcionó en esta ocasión a Sócrates y las consecuencias, como es sabido, fueron fatales.

Persuasión, diálogo, contra ideología y demagogia... En la “Carta a los trabajadores de la Europa Occidental” (junio de 1920) Kropotkin escribió: “nos han enseñado cómo no hay que hacer una revolución”, porque, efectivamente, la revolución o es popular o no es, y para ser popular el pueblo debe ser, a través de instituciones de autogestión a la medida de la gente, el agente y no el paciente. La burocratización que en esa misma carta denunciaba Kropotkin, unida a la represión jacobina y a la desconsideración de la capacidad de acción del pueblo serán

características de los regímenes que a partir de la década de los años treinta empezarán a ser denominados totalitarismos.

Será otro anarquista ruso, amigo y discípulo del autor de *El apoyo mutuo*, uno de los primeros en considerar que el totalitarismo tenía dos rostros, el nazi-fascista y el comunista. En efecto, Vsevolod Mijailovich Eichenbaum “Volin” escribió en 1934 el folleto *El fascismo rojo* donde como preludeo a su excelente obra *La revolución desconocida* (1946) equiparará el comunismo triunfante con los fascismos italiano y alemán.

¿Cómo dialogar con quien no razona? Cuando *logos* ya no es razón sino palabras congeladas, invulnerables, cuando se niega el ágora ¿dónde situar el debate, la disidencia? Lenin no entró en la política para que las cosas fueran peores, pero cometió un error fatal desencadenante de otros muchos, utilizó la ideología para expresarse y ésta pensó por él. La expresión ideológica organiza su propio discurso y justificación apelando a un criterio de verdad y referencia autorrevelado por la ideología misma. Así se comprende que al finalizar el siglo XIX se alegrara de la hambruna generalizada que mataba a las “pobres gentes” dostoievskianas, porque esa tragedia, leída en clave ideológica, significaba combustible para el motor de la historia. Resulta demasiado condescendiente Vassily Grossman al escribir: “esos hombres no deseaban mal a nadie, pero habían hecho el mal toda su vida”. El mal

empieza cuando no se es sensible al dolor ajeno, cuando se positiviza el dolor.

La colonización de la conciencia a cargo de la ideología nos sitúa en un plano distinto del de la inmediatez vital, respecto a la cual nos va volviendo indiferentes, y rompe el vínculo sentimental que nos religa a todos; en términos de Kropotkin, ataca al apoyo mutuo. Por eso la buena gente se encuentra en cualquier formación ideológica a condición de que la contradiga: el soldado de Kornilov que se niega a obedecer la orden de disparar contra el pueblo en agosto de 1917, el guardián del Gulag que evita la aplicación del reglamento...

En la medida en que en anarquismo no acabe de ser ideología podrá servir para defender las buenas causas y cosas.

Una vez en el poder, cómo iba Lenin a ser sensible al hambre de los carteros de Dmitrov, a la angustia de los rehenes por los que se preocupaba Kropotkin. La ideología convertida ya en Razón de Estado, triunfante, no escucha lamentos.

Lenin hizo el mal porque se equivocó, vendió su alma a la ideología. Sócrates fue ejecutado, perdió la votación en un tribunal que votó por la demagogia. Pero poco tiempo después el pueblo ateniense, indignado, vertió lágrimas por el filósofo y acosó a quienes le condenaron. Según se cuenta,

los tres conspiradores se suicidaron. ¿No pudieron vivir en el error, en la injusticia? También ha caído el comunismo en Rusia; de Lenin sólo podemos aprender tomándolo como exponente de “cómo no hay que hacer una revolución”. Hay que procurar leer las cartas de Kropotkin desde nuestro presente, pues todavía resulta perentorio pensar en el hambre de los carteros y en la angustia de los reprimidos.

Ignacio de Llorens

Palma de Mallorca, diciembre de 2002



ENTREVISTA DE IGNACIO LLORENS PARA O INSTITUTO DE ESTUDOS LIBERTÁRIOS

Julho de 2021

¿Quién es Ignacio de Llorens?

Es una pregunta demasiado difícil. ¡El oráculo de Delfos ya lo advirtió! Supongo que lo mejor es ofrecer datos de las cosas más o menos vividas y hechas, de modo que el lector

pueda conocer algo del “personaje” a través de lo que realizó y de lo que le tocó vivir.

Nací en Barcelona en septiembre de 1957 en un barrio obrero, Poblenou, en el seno de una familia que me aportó cariño y cordura, y a la que echo mucho a faltar...

Me licencié en la facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona en 1979. En el plan de estudios de aquellos años se podía cursar asignaturas de otras carreras, y yo elegí asignaturas de filosofía impartidas por excelentes profesores: E. Lledó, R. Valls y J. M.^a Valverde... En 1980 viví en París y acudí en calidad de “oyente” a los cursos que impartían en la Universidad de Vincennes Gilles Deleuze y François Chatelet, y en La Sorbona asistí a las clases sobre Nietzsche de Henri Birrault, y sobre Aristóteles de Pierre Aubenque. Alguna vez fui a escuchar a Foucault al *College de France*. Por entonces, con J.A. González recopilamos entrevistas y escritos varios de diversos pensadores, militantes y artistas vinculados al afán libertario. Muy influidos por la lectura de Agustín García Calvo, acudimos a plantear preguntas a gentes de muy diversos ámbitos. Algo de lo reunido fue publicado en 1984 por la editorial Laia de Barcelona con el título de *Porque nunca se sabe*.

De 1981 a 1983 viví en México D.F. Trabajé en Editores Mexicanos Unidos, una editorial fundada y dirigida por Fidel Miró, que había sido durante los años de la guerra civil española el secretario de las Juventudes Libertarias. En

México conocí y tuve la suerte de disfrutar de la amistad de viejos compañeros españoles exiliados, tales como: Ricardo Mestre, que luego fundó el centro y biblioteca libertaria Reconstruir de la calle Morelos, que todavía sigue funcionando; a B. Cano Ruiz, que tenía una pequeña imprenta donde se editaba la versión española de la *Enciclopedia Anarquista* de Sebastian Faure y la revista *Tierra y Libertad*; a Ismael Viadiu y Rosa Ilarraza entre otros excelentes amigos y compañeros.

En 1983, a mi regreso a España, comencé a colaborar en la revista *Polémica* que se editó en Barcelona durante cerca de treinta años. También participé en la fundación de la revista *Archipiélago* y en la redacción de algunos números monográficos libertarios de la revista *Anthropos*, entre otras variadas publicaciones. En Mallorca, donde resido desde 1983, he trabajado mayormente de profesor de enseñanza media, y en 1994 obtuve el doctorado de Filosofía. En 1987 participé en la creación del Ateneu Llibertari Estel Negre de Palma de Mallorca, que continúa existiendo en la actualidad.

A raíz de un viaje a Rusia en 1991 publiqué años más tarde, en 1999, el libro *El último verano soviético* en la Fundación Anselmo Lorenzo de Madrid. En 2015 se publicó en la editorial KRK de Oviedo la traducción y el prólogo que realicé de la novela *Nerrantsula* del escritor rumano en lengua francesa Panait Istrati. En esta misma editorial se ha publicado en 2020 un breve ensayo: *Del mitos al demos*.

Comentarios al cuadro La aparición del Mesías al pueblo de A. Ivanov.

¿Cómo fue su toma de contacto con el anarquismo?

Las historias sobre la guerra civil estaban muy presentes en los años de mi infancia. El barrio obrero en el que nací y me crié había sido el escenario de muchos acontecimientos revolucionarios que aparecían en los relatos orales de quienes habían sido contemporáneos de aquellos hechos. En 1970, en el colegio al que asistía llegó un profesor que había estado en el mayo francés y nos contó episodios libertarios, nos habló de Majno, de Alexander Jacob, de Quico Sabaté... y todo eso fue creando un poso épico confuso, pero latente. Posteriormente, a los 15 años, en el instituto entré en contacto con grupos de jóvenes trotskistas de la Liga Comunista y participé en los comités de estudiantes que se dedicaban a organizar protestas y huelgas contra la dictadura. Yo había podido leer *La revolución desconocida* de Volin, un ejemplar que había hecho circular aquel joven profesor que nos despertó en el inicio de la adolescencia, y por lo tanto disentía de los trotskistas con quienes me movía en el instituto. Pronto conocí a grupos de estudiantes anarquistas. Un momento especialmente importante fue la ejecución del joven anarquista Salvador Puig Antich en 1973, un hecho que

conmovió a toda la sociedad de la época, pues se comprendió que el Régimen le había aplicado la pena de muerte como venganza política. El viejo dictador moría matando. Cuando en noviembre de 1975 murió Francisco Franco, yo tenía 18 años, estaba en la universidad y ya por entonces había contactado con grupos anarcosindicalistas que se proponían reconstruir la CNT.

¿Como fue su formación militante?

De entre los viejos compañeros que pude conocer en esos años de la llamada transición política tuve la suerte de frecuentar a Félix Carrasquer y aprender muchas cosas de ese antiguo maestro libertario y partícipe de las Colectividades libertarias en el Aragón revolucionario. Con él estudiamos experiencias autogestionarias y organizamos muchas charlas y seminarios. Era ciego desde poco antes de cumplir los treinta años, y a pesar de esta dura condición personal luchó en la clandestinidad contra la dictadura y sufrió cárcel por más de doce años. Félix insistió mucho en la crítica a la violencia y en la búsqueda de cauces cooperativos.

Seguramente gracias a Félix evité sentirme atraído por un arquetipo de militante sectario, chulesco, pretendidamente radical que abundaba mucho por aquel entonces. Era lo que podríamos llamar el militante energúmeno. Se complacía en

hablar mal de todos y de todo y extasiarse con su propia retórica vacía.

En su caso, ¿es posible separar el intelectual del militante?

Para contestar con rigor esta pregunta habríamos de extendernos mucho analizando las dos categorías a comparar. Lo que más creo haber hecho en mi vida es leer, con no demasiado provecho, de modo que sería más adecuado definirme como lector más que como intelectual. Y respecto a lo de militante, pues he pasado momentos de mayor o menor intensidad según el entusiasmo del que pudiera servirme y el auxilio que me pudieran prestar amigos y compañeros que haya podido ir encontrando en cada época. Para cómo están los tiempos me asombro a veces de no haber abandonado el duro, angosto y muchas veces decepcionante camino libertario. Pero siempre ha podido más la fuerza de los argumentos que fundamentaban la búsqueda de formas de colaboración igualitarias y en libertad que la de los que insistían en la decepción y la renuncia.

¿De dónde procede su interés por la literatura y la cultura rusas? ¿Cuáles son sus autores favoritos?

¡Ah, mi “interés” por la cultura rusa! Si hubiera podido responder mejor a la primera pregunta del formulario tendríamos ahora una razón clara, distinta y evidente. Pero no hay manera de conocerse a uno mismo... Puedo ofrecer algunos indicios: unas primeras lecturas de cuentos y relatos breves de autores como Dostoievski y Tolstoi, el estudio de la revolución rusa y del mundo soviético... Cuanto más me adentraba en estos estudios y lecturas, más crecía mi interés. también debió influir el sentirme reforzado cuando conocí en México a Ismael Viadiu, que había sido uno de esos *niños de la guerra* que sus padres enviaron a la URSS para ponerlos a salvo de la guerra en España. Los dos hermanos mayores de Ismael murieron luchando en el frente de Leningrado contra el avance nazi. Él, demasiado joven para alistarse, vivió un calvario en el paraíso soviético. En casa de Ismael empecé a familiarizarme con el alfabeto cirílico, aunque en vano he intentado de manera intermitente llegar a tener un conocimiento siquiera elemental de una lengua tan hermosa como difícil. Y con las historias que contaba Ismael llegaba también el amor por Rusia a la par que el rechazo al comunismo. Sí, con Ismael, en las maravillosas tertulias de aquellas veladas de la ciudad de México, puede decirse que empecé a llegar a Rusia. Luego, desde 1991 hasta hoy he ido más de diez veces a Rusia y he procurado recorrer su geografía

Mis autores favoritos son los clásicos. A la cabeza pondría a Dostoievski. Nadie ha sabido plantear mejor las grandes

preguntas ni hacer encarnar en personajes diversos las diferentes opciones morales, políticas, existenciales que pueden ofrecerse como respuesta a esas preguntas. Todo ello además con inusitada pasión, describiendo magníficas tramas argumentales y, muchas veces, con ironía y comicidad. ¡No todo va a ser tragedia! Disfruto mucho también de la lectura de Turguenev. Si con Dostoievski recorremos las altas e irregulares cumbres, con Turguenev nos desplazamos por suaves prados y bucólicos paisajes. Celebro con fervor la lectura de ese genio que fue Gogol y descanso con placidez navegando por el Volga y el Don gracias a la lectura de Chejov. Isaak Bábel me conmueve, nadie como él sabe escribir cuentos ¡con qué economía de prosa y riqueza de metáforas originales! Y conmovedora es también Marina Tsvetaieva, cuya luz no se apaga nunca. Me gustan las aventuras que cuentan Alexandr Grin, Korolenko, Kuprin... No me fatiga leer a Pushkin, a Goncharov, a Biely, a Bunin ni a Gorki. Estoy siempre medio enfadado con Tolstoi, entre profeta, farsante y genio, y admiro las obras de Shalamov y Soljenitsin sobre el Gulag. Creo que Bulgakov, Platonov y Mandelstam eran geniales. Me río mucho con Averchenko, Ilf y Petrov y Zoschenko. A Nabokov lo tengo en permanente vigilancia, sospecho que no era tan bueno como algunos creen. Dovlatov, Makanin y Brodsky son magníficos ¡con lo difícil que tenían seguir manteniendo el gran nivel de su tradición literaria y lo bien que supieron hacerlo! He sido injusto con Andreiev y Pilniak, a los que debo volver a leer. Como lector de literatura rusa me siento

orgulloso de lo que han escrito Blok, Berberova, Ajmátova y Pasternak. Y aquí lo dejo, que se me enfría el té en el samovar...

¿Piensa que la obra de Kropotkin, de quien conmemoramos el centenario de su muerte, posee alguna vigencia en estos tiempos de capitalismo global?

Creo que el mejor libro de nuestro príncipe son sus memorias. Con precisión y un estilo amable va narrando una vida llena de interés. *Memorias de un revolucionario* está entre las mejores obras de este género y celebro que se vayan reeditando. Ahora mismo en español pueden encontrarse en las librerías tres ediciones distintas.

Entre los llamados folletos revolucionarios me inclino por *A los jóvenes*, donde lanza el desafío a los estudiantes de que no olviden su papel social y no duden en ponerse del lado de los oprimidos y necesitados. Es un excelente alegato en favor del compromiso.

Tiene mucho interés su libro sobre la revolución francesa *La gran revolución*. Muestra como el terror acabó con el proceso revolucionario en favor de una dictadura siniestra y pone especial énfasis en la manera como la burguesía, al comprar las tierras expropiadas a los nobles, privó de las mismas a los campesinos, que no disponían del

capital necesario para adquirir esas tierras que venían trabajando desde hacía siglos.

Son muy interesantes las cartas que Kropotkin envió a Lenin protestando por la manera como los comunistas venían comportándose en el poder: “Nos han enseñado como no hay que hacer una revolución”.

Respecto a la considerada su obra principal, *El apoyo mutuo*, mi opinión no es tan entusiasta. Hay que entender que se trata, como indica el subtítulo, de “un factor de evolución”. Luego lo que le interesa a Kropotkin es salir al paso al darwinismo social de Huxley, básicamente, buscando ejemplos que avalen la tesis del apoyo mutuo entre los animales y en la historia. El carácter sesgado, pues, marca la investigación. No se puede entender la obra fuera del contexto polémico en el que se inscribe. Lo que sucede es que Kropotkin utiliza los ejemplos de los animales de una manera acrítica cuando le refuerzan su tesis y llega incluso a plantearlos como modelos éticos, lo cual es un despropósito, ya que la ética descansa en una decisión, en una acción deliberativa, cosa que los animales no pueden hacer o como mucho la hacen de manera muy limitada. Atribuye a los animales emociones y conceptos del todo desproporcionados... En fin. Son mejores los capítulos dedicados a las sociedades humanas...Creo que tenía razón Malatesta cuando en 1931, en un artículo recordando a nuestro príncipe, le llama “el poeta de la ciencia”.

Tal vez la más actualizable de sus obras sea *Campos, fábricas y talleres*. Ahí somete el progreso a la idea de un desarrollo equilibrado y pone por delante la actividad creativa gratificante psíquicamente al cálculo de los beneficios pecuniarios. No resulta difícil deducir de sus presupuestos planteamientos ecológicos y de economía autogestionada y decreciente que serían los más adecuados para nuestros tiempos. Tampoco carece de interés su propuesta de sociedad libertaria contenida en *La conquista del pan*.

Y en lo que hace referencia a sus propuestas éticas hay que considerar positivamente la crítica al altruismo mal entendido que desarrolla en *La moral anarquista*, aunque la exaltación de las hormigas como referentes o modelos éticos es del todo lamentable. Solo disponemos de la primera parte de lo que debía ser su *Ética*, aquella que hace referencia a una historia de las teorías éticas, y resulta más o menos de interés según los autores que va abordando.

Su peor libro es *La ciencia moderna y el anarquismo*, donde se apunta explícitamente a un mecanicismo reduccionista, incluso en la época, y se adscribe a eso que Engels, con razón, denominó materialismo vulgar... Un cientificismo reduccionista y simplón. Quiso hacer del anarquismo, que es una propuesta de convivencia, una cosmovisión y dotarle de una base científicista. Un despropósito.

Para el impulso de transformación libertaria de la sociedad la aportación basada en la cooperación y la ayuda mutua es básica, lo diga o no la ciencia, lo corroboren las hormigas o las células espejo. La referencia de Kropotkin como modelo de una voluntad dedicada a configurar una vida justa y libre es un valioso tesoro.

Sin duda, la Revolución Española de 1936 es un referente para los anarquistas brasileños. ¿Cuál cree que es su balance en la historia de los movimientos de emancipación?

Las experiencias autogestionarias en el campo y la industria que se llevaron a cabo durante el proceso de guerra y revolución en la España de 1936 a 1939 han quedado como un ejemplo de comunismo libertario. Las principales características: un modelo social dirigido por los participantes en igualdad y en libertad, proyectando la solidaridad, lo hace todavía hoy digno de ser referencia para cualquier transformación social. No menor fue el mérito de evitar desatar el terror contra aquellos que no querían participar en la experiencia colectivista. El modelo “trionfante” de revolución era el bolchevique, el terror y la dictadura, la imposición... Lo que hicieron aquellos colectivistas fue negar el método impositivo y represivo, evitando de este modo caer en el totalitarismo en boga en aquel contexto histórico. “Si para triunfar hay que utilizar la

guillotina, preferimos ser derrotados” había dicho Malatesta contra la experiencia soviética. El comunismo y el fascismo se aliaron para aplastar aquella experiencia, sabían muy bien lo que hacían. Como parece que también lo sabían los colectivistas, vivir en libertad, no admitir imposiciones y no desarrollar privilegios ni buscar preeminencia ninguna. Podían ser derrotados, pues los enemigos eran muchos y potentes, pero mientras consiguieran evitar el olvido de lo logrado podían esperar conseguir escribir una página encomiable en la historia de las experiencias de emancipación social, y así fue.

La obra de Cornelius Castoriadis ha ido ganando vigencia e importancia desde su muerte hace veinticinco años. ¿Qué papel le atribuye en el plano teórico del anarquismo?

La visión que tenía Castoriadis del anarquismo era muy parcial. Identificaba anarquismo a una suerte de idealismo socialista basado en la unanimidad de decisiones y voluntades. El mismo Castoriadis comentaba que con frecuencia él no estaba de acuerdo consigo mismo, como para plantearse esa vana pretensión de unanimidad. De modo que se dedicó a fundamentar el propósito de conseguir un régimen de democracia directa antiestatal. La gran referencia era la democracia ateniense clásica, a la que habría que situar en una base social igualitaria. Castoriadis rompió con el marxismo y empezó a crear una serie de

conceptos y categorías desde las cuales pensar las posibilidades revolucionarias y, del lado del sujeto, creyó encontrarlas en una interpretación crítica del psicoanálisis. Su proyecto de autonomía permite avanzar hacia un socialismo libertario, y no creo que nadie haya formulado mejor ese proyecto.

La utopía, ¿aún sirve para algo?

El propósito de cambiar la sociedad en un sentido libertario creo que no debe ser abandonado. Ahora bien, la tentación de establecer sociedades perfectas es un peligro. El siglo XX debería servir de escarmiento a quienes creen en la perfección social. Muchas veces esta creencia ha sustituido a la fe del creyente religioso. En este sentido estoy de acuerdo con Hannah Arendt en que la utopía es el opio del pueblo.



Da esquerda para a direita: Ignacio de Llorens, Michel e Manuela.