

Dossier

Utopías tardías, entre Europa y América

Bajo distintos registros y miradas, el conjunto de artículos que hemos reunido — con afán periodizador — bajo el nombre de “Utopías tardías” explora los vínculos de la utopía con el mundo social, científico, sexual y político de un siglo. Continente de múltiples interpretaciones, el pensamiento utópico se asumió desde sus inicios bajo el gesto fundante de un mundo otro, imaginario a veces, experimental otras, ideal siempre en tanto ruptura con un orden real que el utopista, el reformador o el literato vive en su complejidad sufriente. Un mundo, en suma, que debe ser derrumbado por la densidad de un gesto de la voluntad que revela sobre el ruinoso diagnóstico del presente la luminosidad de lo posible en tanto deseo vital y político. Pero es precisamente ese gesto de magnificencia inscripto en la utopía, lo que lleva a los autores aquí reunidos a preguntarse por el resto inasimilable por ese nuevo mundo o república ideal, por la diferencia que complica la planificación transparente y absoluta y que hoy sigue vigente como interrogación punzante e inacabada de la intervención política. Aún así, como lo dijo Herbert Marcuse, la libertad y la felicidad presentes en la imaginación claman por liberar la realidad histórica y es en la negativa a olvidar “lo que puede ser” donde yace la función crítica de la fantasía.

Robert Paris, docente e investigador de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, explora una serie de utopías socialistas publicadas a partir de las últimas décadas del siglo XIX, destacando aspectos como el papel de la ciencia y de la pseudociencia en las narrativas utópicas, el carácter autoritario asumido por algunas de ellas y los mecanismos de los que echan mano para crear un “efecto de realidad”. Paris es ampliamente conocido en el público de habla hispana, sobre todo por sus libros **Los orígenes del fascismo** (Madrid, Sarpe, 1985), **La formación ideológica de José Carlos Mariátegui** (México, PyP, 1981), sus estudios sobre Antonio Gramsci y su contribución, con el capítulo sobre las izquierdas latinoamericanas, a la **Historia general del socialismo** que dirigió Jacques Droz.

Por-su-parte,-Tony-Burns,-catedrático-en-Ciencias-Políticas-de-la-Universidad-de-Nottingham,-se-propone-celebrar-**Los desposeídos**, la-utopía-de-Ursula-K.-Le-Guin,-en-su-dimensión-ética-y-ensalzar-el-significado-político-de-su-apuesta-por-alentar-al-lector-a-reflexionar-sobre-los-dilemas-morales-y-la-complejidad-de-la-existencia-humana.-Burns-tiene-trabajos-publicados-sobre-teoría-marxista-y-hegeliana,-y-actualmente-desarrolla-una-investigación-que-explora-los-vínculos-entre-política,-utopismo-y-narrativa-de-ciencia-ficción.

Adriana-Petra,-licenciada-en-Comunicación-Social,-analiza-la-utopía-anarconaturista-**En el País de Macrobia**, publicada-por-primera-vez-en-1921-por-el-pedagogo-catalán-Albano-Rosell,-colocando-el-relato-dentro-del-mundo-de-ideas-que-en-la-España-de-las-primeras-décadas-del-siglo-XX-combinó-el-eugenismo,-la-reforma-sexual,-el-anarquismo-y-la-literatura,-preguntándose-al-mismo-tiempo-por-la-pervivencia-del-mito-de-América-como-tierra-de-redención,-*topos* preferido-por-los-utopistas-desde-tiempos-remotos.-Adriana-Petra-integra-la-Comisión-Directiva-del-CeDInCI-y-participa-del-proyecto-“Cultura,-Identidad-y-Política-en-el-mundo-de-los-trabajadores”-de-la-Universidad-de-Buenos-Aires.

Por-último,-la-socióloga,-docente-e-investigadora-de-la-Universidad-de-Buenos-Aires,-Laura-Fernández-Cordero,-se-interroga-sobre-los-“espantos”-inscriptos-en-la-utopía-amorosa-de-la-Colonia-Cecilia,-fundada-por-el-italiano-Giovanni-Rossi-en-1890-en-Brasil,-y-cuyo-“episodio”-de-amor-libre-reasume-las-tensiones-que-habitan-los-relatos-emancipatorios-cuando-son-puestos-a-dialogar-con-las-sexualidades.-Fernández-Cordero-integra-el-Grupo-de-Estudios-Feministas-del-CeDInCI-y-presentó-una-primera-versión-de-este-trabajo-en-las-“Jornadas-Fourier”,-coorganizadas-por-el-Centro-Cultural-Ricardo-Rojas,-el-CeDInCI-y-Proyecto-Venus-(Bs.-As.,-abril-de-2004).-Como-complemento,-reproducimos-íntegramente-el-texto-del-folleto-de-1895-de-Rossi-“Un-episodio-de-amor-en-la-Colonia-Cecilia”-y-su-epílogo-“El-por-qué-se-fundió-la-Colonia-Cecilia”,-publicados-originalmente-en-Buenos-Aires-por-la-Biblioteca-de-la-**Questione Sociale**.

R o b e r t
P a r i s

Utopía y ciencia en el imaginario socialista

Utopías tardías

Volviendo una vez más sobre el Primero de Mayo¹, específicamente sobre *aquel límite necesario de la jornada de trabajo*, que Marx designa metafóricamente en **El Capital**, primer volumen, capítulo ocho, sección III, con el término Thule, quisiera abordar aquí algunas obras literarias en las cuales, sin dificultad, se podría identificar lo que denomino utopías tardías; siendo las más destacadas las posteriores al célebre folleto de Engels (1880) que consagra, y hasta incluso sacraliza, la ruptura entre socialismo y utopía. Tales obras son: **La Colonia Felice**, de Carlo Dossi (1874), auténtica utopía, como anuncia su subtítulo; **Un comune socialista**, de Giovanni Rossi (1878); **Un sogno**, de Andrea Costa (1882); **Lan 2000**, de Edward Bellamy (1888); y, sobre todo, **Nouvelles d'enulle part ou un ère en repos**, de William Morris (1891),² cuyo subtítulo se refiere a la reivindicación del tiempo libre, cuestión central del Primero de Mayo. A esas obras de carácter ficcional, estoy tentado de sumarle el célebre panfleto de Paul Lafargue, **Le droit à la paresse**.

¿Panfleto o utopía? Fechado en la *Prisión de Sainte-Pélagie*, 1833, donde Lafargue cumplía, entonces, como señala Pasquale Martignetti en su traducción de **Socialisme utopique et socialisme scientifique**, una pena de seis meses de prisión por “propaganda socialista revolucionaria” (Engels, 1883, de acuerdo con Bravo, 1961, p. 386), **Le droit à la paresse** se presenta como una mera *refutación del derecho al trabajo*. Denunciando, con tono de diagnóstico clínico, la *locura*, la *pasión mórbida del trabajo*, la *pasión extravagante de los obreros por el trabajo*, este texto, que no se cansa de mezclar utopía y ciencia, rechaza al trabajo y al darwinismo, estigmatizando, casi a la manera de Sorel, el culto del *Dios progreso* y exaltando contradictoriamente la liberación por la máquina —el *sueño de Aristóteles*, según Lafargue (1965, p. 40, 41, 47, 50, 55, 78)—indica bastante bien lo que buscamos comprender aquí: la coexistencia (consciente o no), la cohabitación *volens nolens* de estas dos instancias que la época proclama antagónicas, la utopía y la ciencia. Coe-

xistencia, vale decir, confirmada por la recepción, éxito o moda, que buena parte de las obras citadas conoció...

Éxito que, lo que es muy raro, tuvo desdoblamiento prácticos. Giovanni Rossi, oportunamente, habiendo evocado en su opúsculo *semiverídico* de 1878 la vida en una comunidad socialista experimental, establecida en una ciudad imaginaria de nombre *Poggio a Maré* (Massini, 1969, p.248), se ganó la simpatía de Andrea Costa —que escribió el prefacio en 1884 de una reedición de **Un comune socialista** (De Clementi, 1984, p.137) y encontró un eco inesperado para sus ideas en Filippo Turati, que lo invitó, en 1885, a crear una *colonia agrícola cooperativa* (Cortesi, 1962, p.43, n.2). Después de haber constituido, en 1897, una Asociación agrícola cooperativa en Stagno Lombardo, Rossi (1893) incluso llegó a fundar en Brasil, en 1890, una colonia experimental, la Colonia Cecilia.

Recepción, si no literaria, militante o al menos popular, en todo caso inesperada, como aquella que obtuvo **Un sogno**, de Andrea Costa —un cuadro de Ímola, su ciudad natal, transformada en una ciudadela socialista—, obra en la cual el autor opone un *sueño modesto* a la desolación propia del ambiente de su ciudad. Para sorpresa del autor, esa pequeña ficción de pocas páginas siguió su carrera en forma de opúsculo y conoció días luminosos en la prensa socialista (De Clementi, 1984). Aunque no se pueda tomar en cuenta este último medio de difusión, un sondeo en las principales bibliotecas de Italia confirma el enorme éxito de la obra, cuyas ediciones se multiplicarán hasta la Gran Guerra, sobre todo, lo que es más inesperado, a partir de 1900³ —la muerte del *ilustre difunto*, el 19 de enero de 1910, estimula, sin dudas, las últimas camadas de lectores (Costa, s. d. [1910]).

Recepción incontestablemente popular y militante como aquella que obtuvo, también, la célebre *utopía* de Edward Bellamy, **Looking Backward**, que llegó, en 1890, a su 330ª edición americana,⁴ con una tirada comparable a los 225 mil alcanzados, en menos de un año, por la novela anti-socialista de

1 El texto que sigue tiene como punto de partida una conferencia de Luigi Cortesi sobre “El imaginario del Primero de Mayo”, dictado durante mi seminario en la EHESS, el 26 de febrero de 1997. Traducción de Jean Marcel Carvalho França (UNESP/França) y Susani Silveira Lemos França (Unifran) [al portugués].

2 Se trata de la traducción francesa, fechada en 1891. Originalmente, **News from nowhere or an epoch of rest** fue publicado como folletín en el **Commonweal**, London, 11 January – 4 October, 1890.

3 De acuerdo con la E.S.M.O.I. (1962, p.452-3), el texto de Andrea Costa (1882) tuvo las siguientes ediciones: Florencia (1900, 1902); Roma (1902, 1907); Milán (1912); Roma (1914).

Eugen Richter, **Sozialdemokratische Zukunftsbilder** (1891).⁵ Cuando tenemos en mente el lugar que ocupa **Looking Backward** en el *marxismo sui generis* de los países de lengua inglesa (Andreucci, 1979, p.26-7) y, singularmente, en la trayectoria de un marxista como Daniel de León (Petersen, 1953, p.118-9), merece realmente ser destacada su recepción en Italia (Isola, 1988, p.470 y n.4). Aunque la novela de Bellamy sólo haya sido publicada en 1888, dos traducciones italianas, publicadas por los editores milaneses Kantorowicz y Treves,⁶ entran en circulación ya en 1890. Una tercera edición aparece al año siguiente, publicada por el genovés Donath. La versión atribuida a Giuseppe Oberosler, editada por Kantorowicz, es reeditada dos veces más: en la *Biblioteca de la Lucha de Clases*, en 1894, y en la *Biblioteca de la Crítica Social*, en 1895.

En virtud de semejante éxito, otra obra de Bellamy (1897, 1898), **Equality**, anunciada como una secuela de **Looking Backward**, a pesar de su tamaño y de la aridez del tema, es inmediatamente traducida. Sin embargo, la denuncia del *lucro*, que se encuentra en el corazón de esta obra, casi no toca la imaginación de los lectores y el libro no tiene el mismo éxito que el cuadro futurístico esbozado en **L'anno 2000**, éxito evidenciado por la publicación —¿homenaje del vicio a la virtud?—, en 1897, de la contrautopía de Paolo Mantegazza, **L'anno 3000**.⁷

Sin alcanzar las tiradas de **Voyage à Terre-Libre**, de Hertzka,⁸ ni disfrutar del éxito de **Looking Backward**, la obra de William Morris (1976, p.81), **News from nowhere**, que se pretende abiertamente crítica en relación con las anteriores, alcanzó, en el momento de su tercera edición, en 1892, una tirada de 14 mil ejemplares, cifra considerable para la época. Generalmente bien acogidos, tales libros son traducidos rápidamente, excepto en Francia, donde la novela de Morris será publicada recién en 1902, en la colección *Biblioteca Socialista* y por fragmentos. **Looking Backward** escapó, por su parte, de ese purgatorio experimentado en Francia por muchas obras extranjeras y se benefició, sin dificultades, del calificativo de novela en la acepción plena de la palabra (Bellamy, 1891).

Esta resistencia es menos sensible en Italia, donde las dudas de los traductores frente al nombre **Nowhere** de Morris —¿*Paese che non esiste* o *Terra promessa*?— no llegaron a ser un gran obstáculo. Un capítulo de Morris (1893), traducido por Ruggero Panebianco, es primero difundido por el semanario milanés **Lotta di Classe**. El traductor es un socialista que reside en Padua y enseña Geología, autor de una **Trattato di mineralogia** (1887), director de la **Rivista di Mineralogia e Cristallografia** y esperantista militante, que intercambiará, en 1918 dardos con Gramsci en la polémica que lo opuso a los trabajadores esperantistas.⁹ Algunos años más tarde, Panebianco (1923) se interesará por el espiritismo. Una traducción completa del libro de Morris (1895) realizada por Ernestina D'Errico, sale enseguida por la editora Kantorowicz, uno de los editores de Bellamy, y es objeto de una reseña crítica de Felice Cameroni (1895, p.95-6),¹⁰ en **Critique Sociale**. La elección de un comentarista de segunda línea como Cameroni, *crítico literario bohemio y nihilista* (Meriggi, 1985, p.261 y n.7),¹¹ deja suponer que los redactores de la revista dudaron en atribuir a la *deliciosa novela* de Morris el mismo estatuto y el mismo valor pedagógico atribuido a la novela de Bellamy y rechazaron apoyar una obra que, no contenta con proponer la expropiación por la violencia, ofrece, como observa un colectivista francés, ejemplos de *reprise au tas* a la manera de los anarquistas.¹² Serán de hecho los anarquistas, singularmente Nettlau y Fabbri, y, con algunas reservas, Pietro Gori, quienes reivindicarán la obra de Morris.¹³

Una coexistencia paradójica: ciencia y utopía

Exceptuando los sarcasmos de Labriola (1899, p.205; 1928, p.74, n. 1) contra las *formas deportivas* del comunismo de Bellamy y Hertzka, es preciso constatar que el *falansterio de tonterías que construyó Bellamy* está lejos de desagradar a los defensores oficiales del *socialismo científico*. “Bajo la forma de una novela bastante conocida en Francia”, comenta un contemporáneo, “un americano, Edward Bellamy, presentó, en su **Cent ans après**, una exposición del régimen colectivista

4 Tal información se encuentra en la traducción italiana (Bellamy, 1890). A título indicativo, una reedición de **Looking Backward**, lanzada por otro editor de Boston, anunciaba, en 1889, “cuatrocientos cincuenta mil” (Bellamy, 1889). A estas tiradas norteamericanas se sumaron las ediciones lanzadas en Gran Bretaña, así como una edición en inglés publicada en Leipzig en 1890.

5 Hay traducción francesa e italiana de la obra de Richter (1892).

6 La obra de Bellamy **La vita sociale nell'anno 2000** mereció dos traducciones en 1890: la de Oberosler, publicada por Kantorowicz, y la de Mazzoni, publicada por Treves en la “Biblioteca Amensa”.

7 Raymond Tousseon (1980), en la presentación de la obra de Théodore Hertzka, recuerda que: “Obras como aquellas del humorista J. K. Jerome (**The New Utopia**, 1891), de P. Mantegazza (**L'anno 3000**, 1897) o de H. Verly (**Les socialistes au pouvoir**, 1898) están repletas de denuncias del estatismo socialista y de apologías en contrario a la sociedad liberal, único escudo contra la uniformización y la extinción del individualismo”.

8 “Version allégée” de **Freiland. Ein sozialpolitisches Zukunftsbild**, publicada en Dresden en 1890. En 1893 se publicó **Eine Reise nach Freiland**. Trousseau (1980) informa que: “En 1896, la obra llegó a la 10ª edición alemana y a varias traducciones en lenguas extranjeras”. La traducción francesa surgió en 1894 y el prólogo fue escrito por Théodore de Wyzewa.

9 Al respecto, ver carta de Panebianco, “Ancora l'esperanto”, en **Avanti!**, 27 gennaio 1918.

10 Sobre Cameroni, consultar la nota de Alessandra Briganti (1974, p.191-3).

11 Proveniente de la *scapigliatura*, la “bohemia” milanesa, Cameroni colabora especialmente en Farfalla y en Gazzettino Rosa bajo el seudónimo de Atta Troll. La necrológica de Morris en **Critica sociale** fue redactada por Paolo Valera, que había pasado, como Cameroni, por la *scapigliatura*.

12 “No nos dejemos llevar por el encanto de la deliciosa novela de Morris, **News from Nowhere** nos muestra a las personas tomando en los comercios aquello que necesitan sin pagar nada... No hay manera más sorprendente de mostrar cómo el comunismo puro condujo por la negligencia a la disipación” (Tarbouriech, 1902, p.26).

13 El prefacio de **La terra promessa** de Morris (1922) fue escrito por Luigi Fabbri quien publicó, en 1896, una necrológica de Morris en **La protesta umana** de Tunis (Bettini, 1976, p.264-5). “Qué singular es este renacimiento del idilio social en el final del más positivista de los siglos”, observa sagazmente Pietro Gori (1968, v. I, p.56).

que tuvo un gran éxito en todas partes” y, en las vísperas de la Primera Guerra Mundial, se convirtió en uno de los principales propagandistas del Partido Socialista Francés (Sixte-Quenin, s.d.[1913], p.6).¹⁴ Lo cierto es que no queda ninguna duda sobre las virtudes edificantes de **Looking Backward**. Prueba de eso son los consejos de lectura dados por Oddino Morgari, en un opúsculo de 1896, titulado **L'arte della propaganda socialista**.

El militante, primeramente, es invitado a iniciarse en la *formidable triada*: Darwin, Spencer y Marx —feliz descubrimiento de Ferri (1894,1896). Enseguida, se recomienda que lea no solamente Benoît Malon y al inevitable Schäßle, autores considerados en la época como representantes del *socialismo científico*, sino también **L'an 2000**, de Bellamy:

Antes que nada, una buena síntesis de las teorías de Darwin y Spencer, que darán a los estudiantes las direcciones del pensamiento moderno; Marx completará la formidable triada con su célebre e indispensable **El Capital**, evangelio de los socialistas contemporáneos. En el reciente libro publicado por Ferri, **Socialisme et science positive**, el estudiante verá cómo los tres colosos mencionados se relacionan y complementan recíprocamente. En **Socialisme intégral**, de Benoît Malon, encontrará una visión general sobre el pasado, el presente y aun el futuro de nuestro movimiento ... Que el estudiante no olvide **La Quintessence du socialisme**, de Schäßle... Que lea, igualmente, **L'an 2000**, de Bellamy, en el cual encontrará una admirable presentación del lado moral del socialismo (apud Rosada, 1977, p. 265-6).

Esta última recomendación sorprendería solamente a la mitad de los compañeros de Labriola; sorprendería a aquellos que lo escucharon emitir un sinnúmero de sarcasmos, insultos y provocaciones contra “este asno, este imbécil, este archi-imbécil de Ferri”¹⁵ —punto alto de la *ciencia socialista* de su tiempo— y encolerizarse con los retrógrados defensores de la utopía, cuyo símbolo mayor era Bellamy. “Actualmente, solamente a los idiotas les es permitido ser utópicos. La utopía de los imbeciles o es ridícula o se resume en un pasatiempo de literatos que se divierten con el falansterio de tonterías que construyó Bellamy” (Labriola, 1899). La utopía no hace más que desencaminar a quien conoce el culto extremo que las grandes figuras del socialismo italiano, como Turati, Treves, Kuliscioff, Ferri, Morgari, consagran a la *ciencia*. A propósito de esto, Turati, al inaugurar la Casa del Pueblo de Milán, el 17 de octubre de 1910, en un artículo en **La Perséveranza**, exalta en los siguientes términos al siglo naciente:

Grandes tareas les esperan, a los que pertenecen al nuevo siglo. El siglo pasado les dio el vapor, el telégrafo, y la ciencia pareció adormecerse. Pero he aquí que, con la invención de la radio, del telégrafo sin hilo, el hombre se transforma en águila y alza vuelo. Del mis -

mo modo que el mundo moral fue conquistado por el mundo proletario, la ciencia conquistará el mundo material con el aeroplano. El siglo XVIII subvirtió la Edad Media, el siglo XIX creó la patria del siglo XX (apud Isola, 1988, p. 469)¹⁶.

Es verdad, sin embargo, que el mundo descrito por Bellamy va en contra de un socialismo que permanece espontáneamente estatista, cuando no *autoritario*. Julian West, el héroe de **Looking Backward**, despierta en la ciudad de Boston en el 2000 y encuentra una sociedad que produce un gran monopolio, el *Gran Trust*. Sus ciudadanos, como si estuvieran en el interior de un inmenso *ejército industrial*, son sometidos a una disciplina militar. En resumen, para parafrasear la fórmula conocida, ¡el socialismo de Bellamy reconcilia *ante honram* el “superimperialismo” de Kaustky con la militarización de los sindicatos de Trotsky! Aún así, teniendo en mente **Talon de Fer (The Iron Heel, 1907)**, de Jack London (1973), otra novela de esos *tiempos malditos*,¹⁷ ¿cómo dejar de preguntarse no solamente sobre la riqueza y la permanencia de ese modelo, sino también, y sobre todo, acerca de la inexplicable fascinación que el mismo ejercía sobre los lectores de estas obras?

Ya nos hemos referido al papel desempeñado por **Looking Backward** en la cultura y la formación de los socialistas ingleses. Lo mismo, aparentemente, ocurrió en la Alemania wilhelmiana, donde la novela de Bellamy estaba, al lado de **La femme et le socialisme**, de Bebel, entre las novelas *más difundidas y leídas* entre los socialdemócratas (Rosada, 1977, p.266, n.22). Alemania, país de la socialdemocracia, del *socialismo científico*, de la ciencia en sentido estricto, carece, se decía, de utopía... ¿Pero el órgano teórico de esa misma socialdemocracia no tenía el sugestivo nombre de **Neue Zeit**?¹⁸ ¿Uno de los libros más leídos por los trabajadores alemanes, al final del siglo XIX, no era exactamente **Thomas Morus**, de Kaustky? ¿No era una de las publicaciones más medidas en Breslau el suplemento ilustrado de **Vorwärts, Neue Welt**, otro título emblemático? (Isola, 1988, p.470). Al parecer —y esta es mi primera hipótesis—, la utopía, o aquello que se designa con ese nombre, representa aquí lo inconsciente o el contrapunto de la ciencia positiva, aquello que la ciencia condena a permanecer oculto: una especie de Mister Hyde del Doctor Jekyll de Stevenson.

La colonia feliz

Con excepción de **La Colonia Felice**, ninguna de las obras mencionadas se autodesigna novela utópica. Aunque haya sido reivindicado por Dossi y se aplique a su libro, tal rótulo no siempre se ajusta a narrativas cuya acción se sitúa en el aquí, a veces en el ahora: **Un sogno, Looking Backward, News from Nowhere** y hasta **L'Eve future**, de Philippe Villiers de l'Isle-Adam —autor que, es bueno recordar, participó de la Comuna¹⁹—; **Nowhere** de Morris remite a un lugar bien preciso, lugar que, tal como la Boston de Bellamy, es bastante familiar tanto para el lector como para el autor. Hablar, sin em-

14 Aunque trata de un período ulterior, cf. J.-P. Beurquier (1970, p. 21-37).

15 Cartas de Labriola a Benedetto Croce, fechadas el 26 de agosto de 1897 y el 7 de junio de 1898 (Labriola, 1975, p. 146 y 352).

16 “L'inaugurazione della Casa del Popolo et la commemorazione di Francisco Ferrer”, **La Perséveranza**, 17 octubre 1910.

17 En este libro se encuentra, entre otros, el alucinante *Rêve* de Debs [The Dream of Debs], de 1909.

18 Título que se adjudicó la primera revista “marxista” francesa **L'Ère Nouvelle**...

bargo, de novela científica o *scientific roman*, como pretenden Rosny o Wells, es comprender mal o incluso traicionar a estos autores, que están menos preocupados con las técnicas y con las máquinas, incluso con aquellas que traen el progreso, que con las relaciones de producción.

Más adecuado es, sin dudas, el término anticipación, cuya acepción más interesante aparece ya en el **Dictionnaire de la langue française** de Littré (1863, t.1, p. 453):²⁰ el futuro anticipado por la imaginación. Sin ceder, como hicieron Jules Verne o Welles, al vértigo frente a la técnica o a la fascinación por la máquina, esta imaginación anticipadora o su expresión literaria, la *novela social de anticipación*,²¹ no dejó, sin embargo, de anclarse también en la ciencia y de buscar extraer de allí su legitimidad, no dejó tampoco de reforzar la creencia, compartida oficialmente por lo menos hasta el tiempo de Rosa Luxemburgo (1903, itálicas mías), en las virtudes anticipadoras de esa ciencia: “Marx, con su creación científica, nos precedió respecto al tipo de lucha que produce efectos en el campo práctico”.²² He aquí, de hecho, un tipo de imaginario que bajo la forma novelesca, responde a la cuestión que, conscientemente o no, atormenta a nuestros autores.

El subtítulo de la pequeña novela de Rossi, **Bozzetto semiveridico**, indica, como efecto, dónde se aloja el malestar. ¿Cómo testimoniar aquello que todavía no es? ¿Cómo averiguar aquello que, no habiendo ocurrido, se mantiene inverificable? Además de eso, y antes que nada, cómo sustentar seguramente no aquello a que se refiere el narrador, sino su propio relato? Con tal dificultad, digamos de pasada, se enfrentó Marco Polo, que, para hacerse creíble a sus lectores, se vio forzado a inventar monstruos que no había encontrado en el camino. En el caso de Rossi, la solución parece evidente. Su novela, **Comunesocialiste**, puede ser fácilmente calificada como novela semiverídica, en la medida en que se presenta como el producto de una *experiencia*. Pero, aunque esa experiencia no haya tenido lugar, no por eso deja de suponer un protocolo capaz de permitir que esta pueda realizarse, o incluso, como diría Popper, que pueda ser *falsada*.

Más ambigua es, ciertamente, la situación de Carlo Dossi. El exceso de abstracción que padece, según Croce, su **Colonia Felice**, viene a desmentir el estatuto de *realista* que le confiere generosamente Gnocchi-Viani (1880, p.28) en un artículo consagrado al *movimiento literario socialista en Italia* y singularmente a tres émulos de Zola, Cesare Tronconi, Carlo Dossi y Alfredo Oriani:

no tenemos todavía, en su expresión más acabada, la novela social en Italia ... Tenemos, es cierto, algunos novelistas realistas, pero estos, como Toscani, por ejemplo, o se detienen en una única cuestión —como la cuestión del amor libre, que no puede ser tratado de manera fecunda si no se liga a un principio general de organización social— o, como es el caso de Dossi, se limitan a atacar aquí y allí los preconceptos dominantes, sin buscar sus causas ... o aún se dejan, como Oriani, acorralar por el pesimismo, pesimismo que puede ser bueno para destruir, pero que es incapaz de contribuir a disipar las tinieblas que encubren el futuro.

El medio más conocido de sortear esa dificultad es, no obstante, jugar simultáneamente con la polisemia de la palabra *sueño* y con el papel ocupado por el sueño en la semántica o adivinación popular. A tales sueños recurren, título y subtítulo, la utopía de Costa y la contrautopía de Mantegazza (1897); sueños que transportan William Morris a *alguna parte* y Julian West al Boston del año 2000. Nada nuevo, en suma. Es bajo los auspicios del sueño que Sébastien Mercier (1770) sustenta su anticipación de **L'an 2440**. Sin embargo, conviene subrayar, con el riesgo de retornar allí una vez más, el medio más cómodo de tocar las tierras de la utopía era el naufragio, naufragio que precedía ritualmente una tempestad, como enseña Shakespeare.

Obra *realista* o *novela social de anticipación*, **La Colonia Felice** permanece, entre todas las obras citadas, la más próxima a la utopía *clásica*. La acción se sitúa en una isla, una de esas islas que, desde Thomas More, de **New Atlantis** a **La tempête**, de la *isla de los hombres razonables* de Gilbert a la *isla de Naudely* de Lesconvel, de **Robinson Crusoe** a las islas y colonias de Marivaux o a las *islas flotantes* de Morelly, constituyen la moldura predilecta, el lugar destinado a todas las utopías.²³ Y poco importa si esa *colonia feliz* no es, ni más ni menos, que una colonia penal poblada de criminales y proscritos —la criminalidad simboliza aquí el estado de naturaleza rousseauiana—, el propósito de Dossi, según Croce, combina la creencia de Turgot y Condorcet en la perfección indefinida de la especie humana y los proyectos de regeneración o palingenesis de Charles Bonnet o de Ballanche.²⁴

Según Benedetto Croce:

La Colonia Felice narra la palingenesis de una banda de criminales, de deportados en una isla desierta, quie-

19 “Dentro de la Comuna, fue capitán de los Caballeros de la República y colaboró con la efímera **Tribune du Peuple**... de Lepelletier y Lissagaray (Maitron, 1973, t. 9, p. 324).”

20 “Anticipación, 1° Acción de anticipar, de hacer una cosa antes de una época determinada. Anticipación de pago ... 5° Antefechar. Estos eruditos se fundan sobre las anticipaciones, sobre las contradicciones aparentes, Voltaire, **Essai sur les mœurs**, Moïse ... 8° En música, se dice de un acorde o de una nota que se oye antes de tiempo. 9° En la filosofía de Kant, juicio a priori, anticipado. Acontecimiento, tomado de antemano. El pago anticipado por el deudor. El futuro anticipado por la imaginación, etc.”

21 Tomo prestada esta fórmula a Crémieux (1928, p. 241, n. 1) que definió así algunas novelas de Dossi, como **La Colonia Felice**.

22 La traducción italiana de este texto deja más clara esa cualidad anticipadora: “Marx nella sua creazione scientifica ci ha *anticipati* in quanto partito di lotta attivo sul piano della prassi” (Luxemburg, 1963, p. 265, las itálicas son mías).

23 Los títulos completos y las fechas de la primera publicación son: Claude Gilbert, *Calejava ou l'ides hommes raisonnables* (1700), Lesconvel, *L'idée d'un règne heureux ou relation du voyage du prince de Montberand dans l'île Naudely* (1706, Marivaux, *L'île des esclaves* (1725), *L'île de la Raison ou les petits hommes* (1727), La Nouvelle Colonie ou la Ligue des femmes (1729), Morelly, *Naufrage des Isles flottantes*, ou *Basiliade du célèbre Pil-pai*, poème héroïque traduit de l'Indien (1753.)

24 Los títulos completos y las fechas de las primeras publicaciones son: **La palingénésie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants** (1769), de Charles Bonnet, y **Orphée: Essai de palingénésie sociale** (1827), de Pierre-Simon Ballanche.



Guernica,-1938

nes, de una guerra intestina, de la destrucción y de la masacre, poco a poco se imponen leyes, establecen la paz y fundan un Estado, con respeto por la propiedad, el sacramento del matrimonio, la educación infantil y la redención por el amor. El autor, por razones científicas, lombrosianas particularmente, condenó su libro al alegar que es absurdo que hombres con una propensión hereditaria al crimen, que organismos irremediablemente consagrados a la depravación y a la descomposición pudiesen llevar una vida sana y armoniosa, y prosperar... En lo respectivo a las razones científicas, es claro que ellas no justifican tal condena... La falla de **La Colonia Felice** está en verdad en el carácter abstracto que presentan sus personajes y los acontecimientos que protagonizan, etc. (1973, p. 204).

Tal punto de vista es compartido por el primer historiador del socialismo italiano, el abogado Alfredo Angiolini (1966, p.174),²⁵ quien, al comentar el referido artículo de Gnocchi-Viani, concluyó lo siguiente:

En Italia no hubo ninguna, absolutamente ninguna, novela social. Gnocchi-Viani recuerda a Tronconi porque habla de amor libre, Dossi porque combate ciertos preconceptos, Oriani porque es pesimista. Desde la perspectiva del socialismo, no obstante, esos tres novelistas no representan nada concreto, positivo, ni tampoco nada acabadamente artístico, y están hoy casi olvidados.

Aunque la institución rousseauiana de lo social, pieza central de la novela de Dossi, reencuentre, por un desvío de la ley, la restauración del *sacramento del matrimonio*, específicamente acerca de aquello que constituyó, de Fourier a Tchernychevski o a Villiers de l'Isle-Adam (1866),²⁶ el gran proyecto de los utopistas —controlar el deseo y los cuerpos subordinándolos a las variedades de sexualidad—, el autor de **La Colonia Felice**, que va, además, a renegar de su novela en virtud de estar ésta en contradicción con los descubrimientos de Lombroso, no hace sino reflejar el estado de las ciencias sociales de su tiempo y sus preocupaciones más inmediatas. De esa forma, ¿cómo no identificar, en esa colonia feliz, el fantasma de aquellos cuidados penitenciarios (Mondaini, 1927, p.20, apud Naitiza, 1975, p.115) invocados en Italia por los defensores de una política colonial? Ya Fernando II de Borbón, rey de Nápoles, había planeado enviar sus condenados políticos a la Argentina.²⁷ Como la represión al *pillaje meridional* había generado una superpoblación de las prisiones italianas, convenía dotar al joven reino de un lugar de deportación digno de ese nombre (Naitiza, 1975, p.5, n.4), ofrecerle, a semejanza de Inglaterra y Francia, su propia Australia o su propia Nueva Caledonia. Lanzado un año después de las tesis lombrosianas —recordemos que **Luomo delinquente** data de 1875—, la novela de Dossi llega también a anticipar una proposición del propio Lombroso y de Ferri:

hacer como en Etiopía y deportar a los “criminales políticos a lo alto de una montaña” (Degalvès, 1896, p.1-2).

La ilusión realista

Es desde ya posible, incluso indispensable, preguntarse sobre el papel que desempeñan, en aquellas obras que sería injusto excluir de la literatura,²⁸ el recurso a la ciencia o la invocación de sabios ilustres: Humboldt, por Edmond About, y por Villiers de l'Isle-Adam,²⁹ o el Dr. Vapeau y el inventor Edison, un Edison imaginario (Schuhl, 1963, p.98). Menciono aquí aquellas obras que están en el cruce entre la utopía científica y lo fantástico: **L'homme à l'oreille cassée**, de Edmond About (1862), **Le secret de l'échafaud** y **L'Eve future**, de Villiers de l'Isle-Adam (1886, 1965). Lejos de ver en las figuras de los sabios que transitan por tales narrativas un tributo pago al carácter científico de la utopía, me inclinaría por ver ahí, más sencillamente, uno de estos procedimientos literarios que, induciendo un *efecto de real*, contribuye no solamente a producir lo que Henri Mitterand (1994) denomina *ilusión realista*, sino incluso a reforzar, en Villiers de l'Isle-Adam especialmente, el aspecto visionario o sobrenatural de la obra.

Le secret de l'échafaud del mismo Villiers de l'Isle-Adam, transporta al lector a 1864. Dos hombres conversan en una prisión: el Dr. Alfredo Velpeau, creador de las redes elásticas que llevan su nombre, y otro médico, el Dr. de la Pommerais, nacido de la imaginación del autor. Condenado a muerte por haber envenenado, “con una intención codiciosa y premeditada... a una dama de su medio”, este último aguardaba su ejecución, “sentado, vestido con una camisa de fuerza, en la celda de los condenados a muerte”. La visita de Velpeau a su colega se atribuye un objetivo científico: pedir a Pommerais que participe de “una tentativa de... comunicación” inmediatamente después de su ejecución. La extraña propuesta es ornamentada con advertencias *positivas*: “El asunto que me trae a usted... tiene por objeto un pedido que, aún para un médico de su calibre, un espíritu templado por las convicciones positivas de nuestra Ciencia y liberado de todos los temores imaginarios de la muerte, podría parecer una extravagancia o una tontería criminales”. Es embellecida, igualmente, con menciones a la reciente teoría de las localizaciones cerebrales: “los órganos de la memoria y la voluntad —que en el hombre se localizan en los mismos lóbulos donde los detectamos en los perros, por ejemplo— son y pueden ser extraídos con cuidado por un escabelo”.

Edmond About también hace coexistir dos figuras de sabios, un cierto profesor Meiser de Dantzig y el célebre Humboldt, pero usa un tono más leve. Partidario igualmente de la *ilusión realista*, la evocación irónica de la colección de Humboldt ancla en lo *real* el caso de la momia del coronel Pougas. La conocida historia del descubrimiento y las peregrinaciones de la momia de Similaun confería, entonces, un nuevo frescor a las

25 Angiolini se refiere a la versión italiana de este artículo: “La Letteratura socialista in Italia”, en **Rivista Internazionale del Socialismo**, 1880.

26 El texto fue primero publicado bajo la forma de un folletín en **La Vie Moderne**, 18 juillet 1885-17 mars 1886.

27 Sobre los pasos que dio en este sentido Pietro De Angelis, ver Paolo Scarano (1987, p. 299).

28 Evocando **Un sogno** de Costa, Andreina de Clementi (1984) habla de “género paraliterario”.

29 Villiers de l'Isle-Adam (1965), en una advertencia al lector, asevera: “Yo interpreto una leyenda moderna... el héroe de este libro es, antes que nada, el ‘hechicero de Menlo Park’, etc. —y no el Sr. Ingeniero Edison, nuestro contemporáneo”. La obra fue originalmente publicada en 1886

narrativas del género (Bonerandi, 1998, p.25). Pasando por Alemania, un joven ingeniero francés, León Renault, compra, a un comerciante de curiosidades, la momia de un oficial del ejército de Napoleón, el coronel Pougas, parcialmente muerto por congelamiento en 1813 y que fuera disecado por un médico de Dantzig, el profesor Meiser —un apasionado por las investigaciones sobre la resurrección de seres humanos. Después de haber pertenecido —prevención de autenticidad— a la colección de Humboldt, la momia es encontrada en Francia, donde es reconducida a la vida en 1859. Al despertar, Pougas, cuya oreja había sido despedazada durante la operación, pero que había permanecido joven como en el día de su muerte, descubrió el telégrafo y las vías de ferrocarril, los miriñaques y los barcos a vapor, el empedrado, la iluminación a gas, etc., y, sobre todo, se vio en un mundo donde sus descendientes eran más viejos que él. Situación paradójica, absurda incluso, que termina con la muerte del interesado después de un mes de *sobrevida*.

Viaje en el tiempo, sueño e hipnosis

Exceptuando el procedimiento que, permitiendo al héroe efectuar un salto en el tiempo, ofrece al lector una visión rápida sobre cincuenta años de progreso, nada hay de innovador en esta novela popular.³⁰ Y si About tuvo aquí un émulo tan moderno como incomprensible en el Maiakovski de *La Punaise*,³¹ la novela *L'homme à l'oreille cassée* es, sin dudas, contemporánea del ensayo sobre *Le Progrès* que publicó en 1864³² —libro cuyo título remite menos a las *conquistas* de la ciencia o de la técnica que a las mejoras que estas producen en el orden de la moral o de las instituciones. Fiel a las enseñanzas de Comte, About se proclama, con vigor, un positivista. Reafirmando su fe en la ciencia y sus convicciones materialistas, aborda, en nombre del progreso, cuestiones económicas y sociales, el estatuto de la propiedad, los problemas del trabajo, la asociación obrera. De las famosas *conquistas*, retiene, sobre todo, la aceleración de los tiempos y de los ritmos:

Un trazo característico del tiempo en que vivimos es la rapidez con que cada avance se confunde, se completa, se extiende hasta el extremo del mundo y lleva sus últimos frutos ... Todos los pueblos se conocen y se comunican entre sí; no es necesario más que un mes para que una idea dé la vuelta al mundo (Larousse, 1875, p.226).

Es verdad que About se distanció de sus predecesores³³ al confiar en la conservación de su héroe por medio del hielo; sin embargo, el autor de *L'homme à l'oreille cassée* no inventó nada.

En 1807, pescadores tungues descubrieron, en la embocadura del Lena, un mamut entero conservado en hielo, y, posteriormente, otros esqueletos fueron exhumados. About puede también acompañar la repercusión de *Entretiens populaires* de Jacques Babinet (Association, 1862), sobre el período glacial. Y, el año en que puso su punto final en su *Le Progrès*, Charles Tellier terminó sus investigaciones sobre los procedimientos para la conservación de alimentos en frío.³⁴ Este recurso a la modernidad, sin embargo, debe ser resaltado. El congelamiento del coronel Pougas, o el de Prissipkine en Maiakovski, presenta una alternativa moderna para el largo sueño de la *Bella Durmiente* o del *Rip Van Winkle*, de Washington Irving, obra fechada en 1819.

La máquina de explorar en tiempo de Wells (1895) todavía no había sido inventada —cinco años la separan de William Morris— y, para la mayoría de los autores, el medio más accesible y eficaz de recuperar el tiempo era el sueño. Digo recuperar porque, visual y pictóricamente, la Inglaterra de William Morris recuerda mucho a *Merry Old England*, cantada por Carlyle en su *Past and Present* (Engels, 1844). Así, es justamente al despertar de un sueño magnético, sueño de trece años, que Julian West, el héroe de Bellamy, descubre la Boston del año 2000. Conviene notar, sin embargo, que tanto Bellamy como Morris son herederos de los estudios de Maury (1861) sobre el sueño y son contemporáneos de las experiencias de Charcot, Liébeault (1866) y Bernheim (1884, 1891) sobre la hipnosis y de las investigaciones de Sante de Sanctis (1899) y de Freud (1900, 1949, p.24-5) sobre el sueño.³⁵ Testimonios, entonces, como muchos otros, de las modas y manías de su tiempo.

Víctima de un magnetizador defectuoso, el Julian West de *Looking Backward* pertenece al mismo mundo de Sowana, la bella durmiente de *L'Eve future*, o de Olivier Bécaille, el oscuro personaje de Zola³⁶ víctima de una muerte *cataléptica*. Por cierto, Halady l'Andréide, el autómatas de *L'Eve future*, es hijo de Coppelía, de los *Cuentos* de Hoffmann; su creador, entretanto, el *inventor Edison*, para darle vida, echa mano del fonógrafo, de la electricidad y, como si no bastase, del magnetismo. El imaginario socialista participa aquí de un mundo donde los descubrimientos de la época, el teléfono, la fotografía, la electricidad, legitiman todo lo que se revela *metapsíquico*,³⁷ muerte cataléptica, letargia, telepatía, espiritismo o hipnosis, esta última sobre todo.³⁸

No significa que la onda espiritista que se propagó por Europa después de 1848 haya sido completamente retomada. En verdad, los primeros trabajos sobre la hipnosis en el medio

30 Lanzado en 1862, *L'homme à l'oreille cassée* llega a la 10ª edición en 1881, con una tirada de 43 mil ejemplares (cifra bastante sustancial) en 1891. A título comparativo, la tirada, de 1842 a 1850, de los *Mystères de Paris* es de 60.000 ejemplares y, de 1844 a 1850, se publican 50.000 ejemplares del *Juif errant*. En 1880, esas dos novelas estaban respectivamente en sus 26ª y 27ª edición (Orecchioni, 1982, p.157-66). *L'homme à l'oreille cassée* tuvo, en compensación, una nueva carrera en las colecciones para niños.

31 Esta comparación con *La Punaise*, publicado en 1928, me fue sugerida por Sonia Combe.

32 La primera edición de esta obra data de 1864 y la 4ª edición de 1867.

33 Según Larousse (1875), About fue inspirado por la *Conversation avec une momie* de Edgar Poe.

34 Tellier construyó su primera máquina frigorífica en 1863. El primer transporte de carnes congeladas en un navío frigorífico tuvo lugar en 1876.

35 El libro de De Sanctis fue traducido al alemán en 1901.

36 Se trata de la novela corta *La mort d'Olivier Bécaille*, publicada en un periódico ruso en el cual el escritor colaboró entre 1876 y 1880. La 1ª edición del texto en francés data de 1884. Aquí fue utilizada la edición de 1995.

37 El término fue introducido por Charles Richet, en 1923, cuya obra se titulaba *Traité de métapsychique*.

38 Este término tuvo su aparición en Francia en torno a 1870 (*Le Nouveau Petit Robert*, 1994, p. 115).

hospitalario, tal como la experimentación telepática —en 1873, Lombroso emprendió sus primeras experiencias con el principal médium de su tiempo, Eusapia Palladino—, le otorgaban un nuevo aliento al espiritismo y al magnetismo. Como escribió en 1882 Maupassant (1984, p.155-9) en una novela corta publicada bajo este título: “Hablaremos de magnetismo, de los viajes de Donato y de las experiencias del doctor Charcot”.³⁹ Parece que, a semejanza de Víctor Hugo en Jersey, toda Europa, en ese fin de siglo, se disponía a dar vuelta la mesa. Una novela corta de Heinrich Mann (1989, p.69-125), **La tentation du Docteur Bieber**, publicada en 1898, comienza con una sesión de espiritismo que parece no tener fin. Y Pirandello no perdió la oportunidad de ridiculizar, en **Fau Mathias Pascal**, fechado en 1904, el entusiasmo demostrado con el espiritismo que tantos estragos causaba en su tiempo (Gallini, 1983). Sin embargo, si un sabio como Charles Richet, cuyo descubrimiento de la anafilaxia le valió el Premio Nobel de Medicina en 1913, se interesó por los fenómenos metapsíquicos,⁴⁰ y si un divulgador, como Flammarion (1866, 1900), flirteó con las experiencias espiritistas —su primera sesión con Eusapia Palladino tuvo lugar el 27 de julio de 1897, pero se interesaba por el fenómeno desde 1866—, es la hipnosis, especialmente, la hipnosis provocada a la distancia, que, de ahí en adelante, pasa a hablar al imaginario.

Es allí, ciertamente, y no en las inseguridades de Maupassant (1984, p.156) en materia científica, que está la llave del error cometido por el héroe de **Magnétisme**: “Mientras algunos empiezan por creer, yo empiezo por dudar; y como yo *nada* comprendo, continúo negando toda comunicación telefónica de las almas, seguro de que sólo mi entendimiento me satisface”. Sustituyendo *telefónica* por *telepática*, el narrador supo captar lo que sugería al imaginario ese encuentro de la distancia con lo inmaterial. Ejemplificación de acción a la distancia, la hipnosis tuvo, de ese modo, valor de metáfora o de *analogon* de los objetos nuevos producidos por la ciencia o por la técnica: la electricidad, el flujo nervioso, el teléfono, el fonógrafo y ese fluido hipotético al cual llamamos éter, supuesto transmisor de luz.

La hipnosis da, lo que no es menor, un nuevo impulso a la novela popular: crimen confesado bajo hipnosis o, todavía más dramáticamente, *a través de una sugestión de la víctima agonizante a su asesino*; crimen cometido bajo hipnosis y desenmascarado gracias a esta; recurso fabuloso realizado gracias a la hipnosis y que termina con la muerte del hipnotizador.⁴¹ El teatro de *boulevard* no escapa a esa moda. Ya en 1850, un colaborador de Labiche, Marc-Michel, produjo una pieza, **Les extases de M. Hochenez**, en la cual un criado magnetiza a su patrón para convertirlo en su esclavo (Gidel apud Feydeau, 1988, p.667-8). Este tema será retomado por Feydeau en 1897 en una comedia ligera, **Dormez, je le veux!**, que contiene además una alusión a esta misma Escuela de Hipnosis de Nancy que

frecuentó Freud (Freud, 1949). Trátase, entonces, siempre, de echar mano del último grito de la técnica, como la *campanilla eléctrica* de **Un fil à la patte** (Feydeau, 1894) o a las modernas investigaciones sobre la hipnosis. Sustituyendo al magnetismo, la hipnosis, esta forma de teatro, tiene el don de atender mejor al gusto de la época. Es de este modo que, cuatro años después de **Hypnotisé** de Émile de Najac y Albert Milaud,⁴² Feydeau (1892) pone en escena **Le système Ribadier**. Ribadier, comedia en tres actos estrenada en el Teatro del Palacio Real el 30 de noviembre de 1892, el héroe de la pieza, es dotado, sin que aquellos que están a su alrededor lo sepan, de facultades hipnóticas excepcionales. ¿Él desea ir a casa de su amante? Introduce a su mujer en un sueño hipnótico y la despierta cuando regresa. Subterfugio tanto más necesario, porque Madame Ribadier, viuda de un tal Robineau, había descubierto, después de su muerte, las infidelidades del difunto y transfirió a Ribadier esa preocupación póstuma... Nada interrumpe el progreso, la cortina de **La dame chez Maxim**, pieza en tres actos de Feydeau (1899) presentada por primera vez el 17 de noviembre de 1899 en el Teatro de la Novedades, se levanta con esta escena edificante: es descubierta, en la casa del doctor Petypon, una *silla estática* que permite adormecer a los pacientes y operarlos sin dolor; y esa maravilla, no es preciso decirlo, es fruto del genio alemán.

La utopía experimental

Aquella ósmosis permanente de la ciencia con lo irracional se encuentra también en imaginarios que suponemos diferentes o antagónicos. Lo que probablemente los articula y los pone en comunicación no es tanto esa fe común en la ciencia o en el progreso que expresa el anarquista Elisée Reclus en términos que los redactores de **Crítica social** no desaprobaba: “Nosotros profesamos una nueva fe ... que es al mismo tiempo ciencia” (Kropotkine, 1921, p.X), sino una coexistencia contradictoria, a veces desesperada —la pintura y la poesía lo atestiguan— entre una confianza optimista en la razón y una fascinación mórbida por todo lo que constituye la denegación y el desmentido.

Es innegable que la melancolía del *fin de siglo* alimenta aquí el sentimiento, si no la certeza, de que por fin se aproxima la anunciada salida de la *prehistoria* (Marx, 1957, p.5). Como escribe el referido Elisée Reclus: “Llegamos al fin de una época, de una era de la historia. Es toda una civilización antigua la que vemos acabarse... Todo el antiguo régimen de arbitrio y opresión está destinado a perderse pronto en una especie de pre-historia” (Kropotkine, 1921, p.IX-X). Al contrario, esa convicción de que los tiempos de cambio están próximos o, en el lenguaje de la ciencia, que la revolución es inminente, próxima e inevitable, solo torna paradójicamente más problemática —y más dudosa— la salida de esa *prehistoria*, exigien-

39 Donato, afirma Antonia Fonyi, era el seudónimo del magnetizador belga Alfred Dhont. Él “hacía en 1882 experiencias de hipnosis, comparables a las de Charcot, en los salones parisienses” (Maupassant, 1984, p. 155-9).

40 Recordemos que Richet escribió el prefacio a la traducción francesa de la obra de Lombroso (1899).

41 Ver, respectivamente, Malot (1888); Thierry (1887); Claretire (1885); Maurier (1894). Tomo prestados estos cuatro ejemplos de Henri Ellenberger (1991, p.199).

42 “Plâtreaux, profesor en el Collège de France, se empeñó en vengarse de Touthepain de Gluten, profesor de hipnotismo animal en el Jardin d’Acclimatation, seduciendo a su mujer. Del mismo modo, aprovechándose de una sesión de hipnotismo, sugiere a Touthepain que desee ser engañado” (Gidel apud Feydeau, 1988, p.3-5).

do por eso un esfuerzo mayor de la propaganda, un aumento de la persuasión y, al abrigo de la retórica, un suplemento de utopía.⁴³

Si es fácil disertar sobre el “Gran Anochecer”, ¿qué se puede decir de aquello que un adversario titula sarcásticamente el “Gran Porvenir” (Catellane, 1896)? Marx, cuya palabra entonces era ley, se puso en guardia, en el posfacio de la segunda edición alemana de *El Capital*, fechado el 24 de enero de 1873, contra aquellos que intentaban dar recetas de cocina (¿comitistas?) “para el bodegón del porvenir”. ¿Pero cómo olvidar que, burgueses o proletarios, todos participan de una misma representación de la ciencia? ¿Cómo no tomar en cuenta la imagen que esta ciencia da de sí misma, tanto por boca de los sabios como de los vulgarizadores? Además, Comte en la obra *Plan destravaux scientifiques pour réorganiser la société* proclamó, desde 1822: “Toda ciencia tiene por objetivo la previsión” (apud Petit, 1978, p.50). ¿Qué sería de una ciencia, las ciencias de las sociedades inclusive, que se verificase incapaz de hacer previsiones —tal es igualmente el sentido de la declaración de Kropotkine en el proceso de los anarquistas ante la policía correccional y la corte de apelación de Lyon, en 1883: “El agotamiento social es inevitable, llegará en menos de diez años, créanlo”; ¿qué crédito tendría una ciencia que se rehusase a anunciar lo que vendrá, de predecirlo y, por qué no, de representarlo, de pintarlo, y de describirlo?

De allí la multiplicación de los cuadros de la sociedad futura, cuyo número, según un contemporáneo, habría sobrepasado en veinte años aquel de todas las utopías que surgieron desde la Antigüedad (Tarbouriech, 1902, p.8). De allí el aumento de esbozos de una *Ciudad ideal*,⁴⁴ de allí las pinturas conmovidas de la vida de *Chez nos petits-fils* (Fournière, 1900) y de *Le me de demain* (Fournière, 1902) o aquellas, menos inocentes, de las *Lettres de malaisie* que poniendo en escena el *comunismo de las sensaciones eróticas*, asustaron a muchos (Adam, 1981). Si, no obstante, la novela continúa disputando arrogantemente con el estudio sociológico o jurídico —es en el mismo año, 1902, que surge en Francia una traducción parcial, y tardía, de las *Nouvelles de nulle part*, de William Morris y una *utopie scientifique* de Tarbouriech—, este siglo, que colocó la medicina, la novela, la filosofía y la política bajo el signo de la experimentación (Bernard, 1865; Zola, 1880; Espinas, 1880; Donnat, 1885), inventó, en consecuencia, la utopía experimental.

De este género naciente, podríamos retener solamente fragmentos de valentía: Kropotkine (1921) exponiendo, en *La conquête du pain*, sobre la agricultura del futuro o proponiendo, en *Fields, Factories and Workshops*, audaces procedimientos para mejora de los suelos (Gramsci, 1992, p.353 y n.6); las *Lois collectivistes pour l'an 19...* —preparadas por un militante socialista de los Altos Pirineos, abogado de profesión (Dazet, 1907)⁴⁵— y evidentemente ese *estudio tan minucioso de un régimen socialista*, como lo calificó Sixte-Quenin (s.d. [1913]), publicado bajo el elocuente título —Gramsci lo recor-

dará— *La cité future*... Lo que llama la atención, sin embargo, es el exceso de precauciones, de falsas prudencias y de dene-gaciones de que se rodean varios de estos autores. De este modo, Ernest Tarbouriech (1902, p.VII), no contento de recordar en la dedicatoria de su *utopie scientifique* sus títulos de *doctor en Derecho*, profesor del *Collège Libre des Sciences Sociales de Paris* y de la *Université Nouvelle* de Bruselas, no se priva de invocar a las autoridades del momento: Menger, Vanderverle, Kautsky.

La gran preocupación de la mayor parte es, entonces, atestiguar la científicidad de su propósito, o de darle crédito, de marcándose celosamente de las *utopías de los novelistas* (Vanderverle, 1901, p.201, apud Tarbouriech, 1902, p.6); el género novelesco simbolizando aquí la supuesta frontera que separa lo imaginario de la ciencia.

Experimentaremos..., pero no, no iremos más lejos, no entraremos en el dominio de la novela. Quedémonos en los límites de los hechos adquiridos, proclama la conclusión de *La conquête du pain*... El futuro próximo mostrará aquello que hay de práctico en las futuras conquistas que hacen entrever los recientes descubrimientos científicos (Kropotkine, 1921, p.295).

Sólo Tarbouriech (1902, p.8), aparentemente, no cumple este rito. Inscribiendo su propia *utopía científica* como prolongación de las *utopías de las novelas*, pretende así conseguir un aumento de legitimidad:

Mi trabajo ... por ser de una forma más rigurosa, menos pintoresca que *Looking Backward, Equality, News from Nowhere, Freiland*, merece, tal como los libros de Bellamy, Morris y Hertzka, el calificativo de utopía; admito, entonces, o mejor, solicito, en lo que se refiere a las ideas emitidas por los novelistas y por mí, una comparación que se justifica dado el hecho de que yo, como ellos, me propongo esbozar un cuadro de la Sociedad Futura.

Si la sorprendente minuciosidad de ciertos detalles —la descripción, por ejemplo, del *cuadro de profesiones* o de las *órdenes de servicio de un matadero* del futuro (Tarbouriech, 1902, p.366, 417)— legitima la aproximación con las utopías novelescas, esa precisión maníaca disimula poco una enfermedad diagnosticada por Bernstein (1901, p.171-9; Salsano, 1981, p.138) en los siguientes términos:

La socialdemocracia moderna se enorgullece de haber sobrepasado teóricamente el socialismo utópico, y tiene razón de hacerlo al menos en lo que respecta a la construcción del modelo de Estado del futuro... Hay, sin embargo, otra forma de utopía que, ay de mí, no está muerta y que es exactamente opuesta a la vieja utopía. Consiste en evitar cuidadosamente que se coloque de cualquier manera el problema de la futura organización de la sociedad y que se retenga la hipótesis de un salto brusco de la sociedad capitalista a la

43 Encontramos las siguientes fórmulas de la pluma de Reclus (Kropotkine, 1921, p.VIII-X): “una revolución próxima, de ahora en adelante inevitable”, “la inminente revolución”, “La revolución que se anuncia se cumplirá entonces”.

44 Así se titula un artículo de Eugène Fournière publicado en *La Revue Socialiste*, en abril de 1898.

45 Respecto a Dazet, ver Maitron (1973, t. 11, p. 320).195-211 (*L'Age d'or*). Wells, H. G., *The Time Machine. An Invention*, London, W. Heinemann, 1895. Zola, E., *Le roman expérimental*, Paris, G. Charpentier, 1880.

sociedad socialista.

Por medio de la utopía, de la utopía y de su prolongación, el optimismo, se realiza, por así decirlo, el estatuto de *marxismo*.

Este mal, al cual el *Bernsteinsdebatte* le conferirá una singular agudeza, alcanzó, en verdad, otros campos además del socialismo. Poco o mucho, la crisis que la exigencia de utopía generó en el interior del socialismo coincide, en verdad, con esa incapacidad de la ciencia de definir objetivos, ese divorcio entre los juicios de hecho y los juicios de valor que la filosofía de la época descubre. Como constata Henri Poincaré (1913) en sus *Dernières pensées*, “las proposiciones de la ciencia están para el indicativo, las reglas de la moral para el imperativo”. Resaltar, sin embargo, con Morgari, que “*Lan 2000* de Bellamy... expone admirablemente el lado moral del socialismo” es reconocer, casi abiertamente, que la ciencia, fuese ella o no socialista, no sabría establecer los valores, o mejor, aquellos *finés* que Bernstein denuncia fueron —abusivamente— sacrificados en pro del *movimiento*.

[traducido de “Utopia e Ciência no imaginario socialista”.

História n° 21, 2002, São Paulo, pp. 13-39,
por Claudia Bacci. Revisión de Mario Cámara]

Bibliografía

- About, E., *L'homme à l'oreille cassée*, Paris, Hachette, 1862.
- _____, *Le progrès*, Paris, Hachette, 1864.
- Adam, P., *Lettres de malaisie, Roman*, Paris, Ollendorf, 1898 [Reimpresión presentada por Raymond Trousson, Paris-Genève, Slaktine, 1981 (“Resources”).]
- Andreucci, F., “La diffusione e la vulgarizzazione del marxismo”, en *Storia del marxismo. Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Torino, Einaudi, 1979, v.II, p.3-58.
- Angiolini, A., *Socialismo e socialisti in Italia* [1900], Introd. de Paolo Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1966.
- Association Polytechnique, *Entretiens populaires*. Publicado por Evariste Thévenin, 2° serie, Leçons de Babinet, Physique du globe etc. Paris, Hachette, 1862.
- Beurquier, J.-P., “Un aspect de la lutte anticléricale conduite par le socialiste Sixte-Quenin”, en *Le Mouvement Social*, n° 73, p. 21-37, octubre-diciembre, 1970.
- Bellamy, E., *Looking Backward, 2000-1887*, Boston, Ticknor and Co., 1888.
- _____, *Looking Backward, 2000-1887*, Boston, Houghton, Mifflin and Co., 1889.
- _____, *La vita sociale nell'anno 2000*. Trad. de P. Mazzoni, Milano, Treves, 1890 (Biblioteca Amensa).
- _____, *La vita sociale nell'anno 2000*. Trad. de G. Oberosler. Milano, Kantorowicz, 1890.
- _____, *Looking Backward, L'avvenire? uno sguardo retrospettivo dall'anno 2000 ai nostri giorni: romanzo socialista dall'originale americano*, Genova, Donath, 1891.
- _____, *Cent ans après, ou l'An 2000*. Trad. de Paul Rey, con un prefacio de Théodore Reinach, Paris, Dentu, 1891 (Les maîtres du roman).
- _____, *Equality*, New York, D. Appleton and Co., 1897.
- _____, *Eguaglianza*. Unica traduzione autorizzata, Milano-Palermo, Sandron, 1898, 2v.
- Bernard, C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, s.l., s.n., 1865.
- Bernheim, H., *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état éveillé*, Paris, O. Doin, 1884.
- _____, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, Paris, O. Doin, 1891.
- _____, “Utopismus und Eklektismus” [1896], en *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus. Gesammelte Abhandlungen*, Berlin-Berne, Edelheim, 1901.
- Bettini, L., *Bibliografia dell'anarchismo*, Firenze, C. P. Editrice, 1976, I, 2.
- Bonerandi, E., “Una casa a Bolzano per l'uomo dei ghiacci”, *La Repubblica*, 17 gennaio 1998.
- Bravo, G. M., “Bibliografia delle traduzioni italiane degli scritti di Marx e Engels”, en *Rivista Storica del Socialismo*, v. IV, n°13-4, p.281-435, maggio-dicembre 1961.
- Briganti, A., “Cameroni, Franco”, en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma,
- Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974. v. XVII.
- Camerini, F., “W. Morris, La terra promessa”, en *Critica Sociale*, v.V, 1895.
- Castellane, M. de., *Les gaietés du socialismo*. Le Grand Lendemain. Drame, Paris, G. Havard fils, 1896.
- Claretie, J., *Jean Momas*, Paris, Dentu, 1885.
- Cortesi, L., *Turati giovane, scapigliatura, positivismo, marxismo*, Milano, Avanti!, 1962.
- Costa, A., *Un sogno*, Imola, Almanacco Popolare, 1882.
- _____, *Un sogno*, 5.ed. con prefacio del autor, Firenze, Nerbini, 1900 (Biblioteca Educativa Sociale).
- _____, *Un sogno*, 8.ed. Firenze, Nerbini, 1902 (Biblioteca Educativa Sociale).
- _____, *Un sogno*, Roma, Mongini, 1902.
- _____, *Un sogno*, Roma, Mongini, 1907.
- _____, *Bagliori di socialismo-Ricordi storici. Opuscolo pubblicato dall'illustre Estinto nel 1900*, Firenze, Nerbini, s. d. [1910].
- _____, *Un sogno*, Milano, Avanti!, 1912.
- _____, *Un sogno*, Roma, Libreria Ed. Avanguardia, 1914.
- Crémieux, B., *Panorama de la littérature italienne contemporaine*, Paris, Kra, 1928.
- Croce, B., *La letteratura della Nuova Italia, Saggi critici*, Bari, Laterza, 1973, v.3.
- Dazet, G., *Lois collectives pour l'an 19...*, Paris, Édouard Cronély et Cie., 1907.
- De Clementi, A., “Costa, Andrea” en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984. v.XXX, p.128-44.

- De Sanctis, S. de., **Die Traume**, Halle, C. Marhold, 1901.
- _____, **I Sogni**, Torino, Bocca, 1899.
- Degalvès, J., "Au Congrès d'anthropologie" [Genève, 24-29 août 1896], en **Les Temps Nouveaux**, v.II, n° 30, p. 21-7, novembre 1896.
- Donnat, L., **La politique expérimentale**, Paris, Librairie C. Reinwald, 1885 (Bibliothèque des sciences contemporaines).
- Dossi, C., **La Colonia Felice, Utopia**, Milano, Perelli, 1874.
- Ellenberger, H., **Histoire de la découverte de l'inconscient**, Paris, Fayard, 1991.
- Engels, F., **Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopia zur Wissenschaft**, Hottingen-Zürich, 1882.
- _____, "Die Lage Englands" (**Past and Present** by Thomas Carlyle, London, 1843), **Deutsch-Französische Jahrbücher**, février 1844; MEW, 1, p. 525-49.
- _____, **Il Socialismo utópico e il socialismo científico**, Benevento, F. De Gennaro, 1883.
- _____, **Socialisme utopique et socialisme scientifique**. Trad. francesa por Paul Lafargue, Paris, Deveau, 1880.
- E.S.M.O.I. [Enciclopedia Sociale del Movimento Operaio Italiano]. (Opera G. E. Mondigliani). **Bibliografia del socialismo e del movimento operaio italiano**. v.II, Libri, Roma-Torino, Edizioni E.S.M.O.I., 1962.t.1.
- Espinas, A., **La philosophie expérimentale en Italie, origines, état actuel**, Paris, G. Baillière, 1880.
- Ferri, E., **Socialismo e Scienza Positiva: Darwin, Spencer, Marx**, Roma, s.n., 1894.
- _____, **Socialisme et Science Positive: Darwin, Spencer et Marx**, Paris, s.n., 1896.
- Feydeau, G., **Théâtre complet**. Texto establecido con introducción, cronología, bibliografía, noticias y notas por Henry Gidel, Paris, Garnier, 1988. t.II.
- _____, **Le Système Ribadier**. Comédie en trois actes. Théâtre du Palais Royal, 30 novembre 1892.
- Feydeau, G., **Un fil à la patte**. Comédie en trois actes. Théâtre du Palais Royal, 9 janvier 1894.
- _____, **La Dame de chez Maxim**. Pièce en trois actes représentée pour la première fois, le 17 janvier 1899, au Théâtre des Nouveautés.
- Flammarion, C., **Des forces naturelles inconnues, à propos des phénomènes produits par les frères Davenport et par les médiums en general, étude critique par Hermès**, Paris, Didier, 1866.
- _____, **L'inconnu et les problèmes psychiques**, Paris, E. Flammarion, 1900.
- Fournière, E., **Chez nos petit-fils**, Paris, Fasquelle, 1900.
- _____, **L'Âme de demain**, Paris, Charpentier, 1902.
- Freud, S., **Die Traumdeutung**, Leipzig und Wien, P. Dentick, 1900.
- _____, **Ma vie et la psychanalyse**. Trad. de Marie Bonaparte. 27ed., Paris, Gallimard, 1949.
- Gallini, C., **La Sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo dell'Ottocento italiano**, Milano, Feltrinelli, 1983.
- Gidel, H., "Introduction, chronologie, bibliographie, notices et notes", en Feydeau, G., **Théâtre complet**, Paris, Garnier, 1988. t. II.
- Gnocchi-Viani, O., "Le mouvement littéraire socialiste en Italie", en **La Revue Socialiste**, n° I, p. 25-31, 20 janvier 1880.
- Gori, P., "La nostra utopia", en **L'avvenire, periódico comunista-anarquista** (Buenos Aires), 6 octobre-17 novembre 1900. **Scritti scelti**, Cesena, Edizioni L'Antistato, 1968, v. I.
- Gramsci, A., **Cahiers de prison**. Introducción, prólogo, noticias y notas de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1978-1996, 5v.
- Hertzka, T., **Un voyage à Terre-Libre** [Reimpresión de la edición de 1894]. Presentación de Raymond Trousson, Paris-Genève, Slatkine, 1980. ("Ressources").
- Isola, G., "Utopia sociale e società del futuro nel teatro socialista italiano delle origini", en **Movimento Operaio e Socialista**, v. XI, 3, p. 469-80, settembre-dicembre 1988.
- Kropotkine, P., **La conquête du pain**, Prefacio de Élisée Reclus, 16.ed. Paris,
- Stock, 1921 [I ed. 1892].
- Labriola, A., "En mémoire du manifesté du parti communiste" [1895], en **Essais sur la conception matérialiste de l'histoire**. Trad. de Alfred Bonnet. 2.ed., Paris, Giard, 1928.
- _____, **Lettre a Benedetto Croce, 1885-1904**, Napoli, Istituto Italiano per gli
- Studi Storici, 1975.
- _____, **Socialisme et philosophie (lettres à G. Sorel)**, Paris, Giard et Brière, 1899.
- Lafargue, P., **Le droit à la paresse**. Prefacio de Jean-Marie Brohm, Paris, Maspero, 1965.
- Larousse, P., **Grand dictionnaire universel du XIX siècle**, 1875. t. 13.
- Le Nouveau Petit Robert, **Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française**, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1994.
- Liébeault, A.-A., **Du somnambulisme et des états analogues**, Paris, Masson et fils, 1866.
- Littré, É., **Dictionnaire de la langue française**, t. 1 [1863].
- Lombroso, C., **L'homme de génie**. Trad. sobre la 6.ed. italiana por Fr. Colonna d'Istria, prefacio de Charles Richet, Paris, Alcan, 1899.
- London, J., **Les temps maudits**. Selección de textos y presentación por Francis Lacassin. Trad. de Louis Postif, Paris, UGE, 1973.
- Luxemburg, R., **Scritti scelti**. A cargo de Luciano Amodio, Milano, Avanti!, 1963.
- _____, "Stillstand und Fortschritt im Marxismus", en **Vorwärts**, 14 mars 1903.
- Maitron, J. (Dir.), **Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français**, Paris, Éditions Ouvrières, 1973. t.9 et 11.
- Malot, H., **Conscience**, Paris, Charpentier, 1888.
- Mann, H., **Abdication et autres nouvelles**. Trad. del alemán y presentación por Chantal Simonin, Arles, Actes Sud, 1989.
- Mantegazza, P., **L'anno 3000; sogno**, Milano, Treves, 1897.
- Marx, K., "Préface" [Londres, janvier 1859]. "Critique de l'économie politique". Trad. Maurice Husson, en **Contribution à la critique de l'économie politique**, Paris, Éditions Sociales, 1957.
- _____, "Postface de la deuxième édition allemande du **Capital**", 24 janvier 1873.
- Masini, P. C., **Storia degli anarchi italiani da Bakunin a Malatesta** (1862-1892). Milano, Rizzoli, 1969.
- Maupassant, G. de., "Magnétisme", en Idem, **Le Horla et autres contes d'angoisse**. Establecimiento del texto, introducción, bibliografía y notas por Antonia Fonyi. Cronología por Fierre Cogny, Paris, GF, 1984.
- Maurier, G. du., **Trilby**, New York, Harper and Row, 1894.
- Maury, A., **Le sommeil et les rêves**, Paris, Didier, 1861.
- Mercier, S., **L'An 2440 rêve s'il n'en fut jamais**, Amsterdam, Van Harreveldt, 1771 [que Mercier designa como la "edición de 1770"].
- Meriggi, M., **Il Partito operaio italiano, Attività rivendicativa, formazione**

- e cultura dei militanti in Lombardia, 1880-1890, Milano, Franco Angeli, 1985.
- Mitterrand, H., *L'illusion réaliste. De Balzac à Aragón*, Paris, PUF, 1994.
 - Mondaini, G., *Manuale di storia e legislazione coloniale del Regno d'Italia*, Rome, A. Sampaolesi, 1927, parte I.
 - Morgari, O., *L'arte della propaganda socialista*, Milano, La Lotta di Classe, 1896.
 - Morris, W., *News from Nowhere or an Epoch of Rest*, London. Reeves and Turner, 1891.
 - _____, *La futura rivoluzione sociale ossia un capitolo del libro 'Un paese che non esiste'*. Trad. R. Panebianco, Milano, Uffici della Lotta di Classe, 1893.
 - _____, *La terra promessa Romanzo utopistico*. Trad. E. D'Errico, Milano:
 - Kantorowicz, 1895.
 - _____, *Nouvelles de nulle part ou une ère de repos*. Román d'utopie. Extractos traducidos por P. G. La Chesnais, Paris, Librairie Georges Bellais, 1902 (Bibliothèque Socialiste).
 - _____, *La terra promessa*. Nuova edizione. Prefacio de Luigi Fabbrì, Milano, Casa Ed. Sociale, 1922.
 - _____, *Nouvelles de nulle part ou une ère de repos. (News from nowhere or an epoch of rest)*. Traducción, introducción y notas por V. Dupont. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
 - Naitiza, G. B., *Il Colonialismo nella storia d'Italia (1882-1949)*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
 - Orecchioni, P., "Eugène Sue: mesure d'un succès", en *Europe* ("Eugène Sue"), 60a., n° 643-4, p. 157-66, 1982.
 - Panebianco, R., *Trattato di mineralogia*, Padova, Stab. Prosperini, 1887, v.I.
 - _____, "Ancora l'esperanto", en *Avanti!*, 27 gennaio 1918.
 - _____, *Hypnotismo e necromancia (spirismo)*, Torino, Cavoretto (Accademia pro Interlingua), 1923.
 - Petersen, A., *Daniel De Leon, Social Architect*. New York, Labor News Company, 1953. v.II.
 - Petit, A., "D'Auguste Comte à Claude Bernard, un positivisme déplacé", en *Romantisme, Revue du dix-neuvième siècle*, n° 21-22, 1978.
 - Poincaré, H., *La Matière et la Science. Dernières pensées*, Paris, Alcan, 1913.
 - Richter, E., *Sozialdemokratische Zukunftsbilder, frei nach Bebel*, Berlín, Verlag
 - "Fortschritt", 1891.
 - _____, *Dopo la vittoria del socialismo*. Única trad. autorizada sobre la 225ª edición alemana con prefacio de F. S. Nitti y Gaetano Negri, Milano, Treves, 1892.
 - Richter, E., *Où mène le socialisme? Journal d'un ouvrier*. Edición francesa según la 225ª de la original, por P. Villard, con un prefacio de Paul Leroy-Beaulieu, Paris, H. Le Soudier, 1892.
 - Rosada, M. G., "Biblioteche popolari e politica culturale del PSI tra Ottocento e Novecento", en *Movimento Operaio e Socialista*, XXIII, n° 2-3, p.259-88, aprile-settembre 1977.
 - Rossi, G., *Un comune socialista, bozetto semiveridico di Cardias*, Milano, Pagnoni, 1878.
 - Rossi (Cardias), Dott. G., *Cecilia, comunità anarchica sperimentale: Un episodio d'amore nella colonia "Cecilia"*, Livorno, Biblioteca del "Sempre Avanti!", 1893.
 - Salsano, A., *Antología del pensiero socialista, La Seconda Internazionale*, Bari, Laterza, 1981, p.137-43.
 - Scarano, P., "De Angelis, Pietro", en *Dizionario biografico degli italia - ni*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, v.XXXIII, p. 295-300.
 - Schuhl, P.-M., "Le Fantastique chez Villiers de l'Isle Adam", en *Imaginer et réaliser*, Paris, PUF, 1963, p. 96-101.
 - Sixte-Quenin. *Comment nous sommes socialiste*, Paris, Quillet (Comptère-Morel, Jean Lorris, "Encyclopédie Socialiste et Coopérative de l'Internationale Ouvrière") s. d. [1913].
 - Tarbouriech, E., *La cité future. Essai d'une utopie scientifique*, Paris, Stock, 1902 (Bibliothèque des Recherches Sociales, 7).
 - Thierry, G. A., *Marfa. Le Palimpseste*, Paris, Dumont, 1887.
 - Trousson, R., "Présentation", en Hertzka, T., *Un voyage à Terre-Libre* [Reimpresión de la edición de 1894], Paris-Genève, Slatkine, Res-sources, 1980.
 - Vandervelde, E., *Le collectivisme et l'évolution industrielle*, Paris, Société Nouvelle, 1901.
 - Villiers De L'isle-Adam, P., *L'Evefuture*, Paris, Maurice de Brunhoff, 1886.
 - _____, "Le secret de l'échafaud" [1886], en *Contes fantastiques*, Paris, Flammarion, 1965, p.

Marxismo y ciencia ficción

Un homenaje a la obra de Ursula K. Le Guin

T o n y
B u r n s

En 1973, la revista de reciente aparición **Science Fiction Studies** incluía un simposio sobre “marxismo y ciencia ficción” apenas en su primer número.¹ Treinta años después, la igualmente recién aparecida **Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory** publicaba un simposio similar sobre “marxismo y fantasía”.²

Una de las participantes del aquel primer simposio pero de conspicua ausencia en el segundo era Ursula K. Le Guin, que este año cumple 75 años de edad. De por sí esto ya amerita una celebración, a lo que se suma que también se cumplen 30 años desde que Le Guin publicara por primera vez una de sus obras de ciencia ficción más conocidas, **The Dispossessed: An Ambiguous Utopia**.³ Es ésta una obra notable, que contribuyó no sólo al género de ciencia ficción sino también a la tradición política utópica, así como a nuestra comprensión de la filosofía política del anarquismo. Si bien **Los desposeídos** efectivamente contiene un *mensaje* político, no se trata de un mero panfleto que presenta ese mensaje de un modo directo o simplista. Le Guin es una escritora, una *creadora* en el sentido literal del término, y aunque su posición política es desde luego importante, ella nunca permite que se interponga en medio de su trabajo como autora cuya intención es producir una obra de literatura: una obra de arte. En consecuencia, y tal como lo sugiere el subtítulo de su novela, la autora posee un alto grado de sensibilidad ante las ambigüedades y complejidades de la existencia humana, particularmente en cuanto se hallan involucradas cuestiones de ética.

La ética es una preocupación central para Le Guin. Esto es así en todos sus textos, y también en la serie que suele considerarse como literatura *para chicos*, **The Earthsea Quartet**,⁴ aunque de hecho trate de temas que legítimamente podrían ser calificados como *de adultos*. Al tiempo que evita *sermonear* y predicar soluciones sencillas para problemas morales importantes, en toda su obra Le Guin escribe como *moralista*, esto es: como alguien que —al igual que los antiguos griegos, el joven Marx y anarquistas como Kropotkin— considera a los seres humanos como animales éticos por naturaleza, y que, por tanto, se interesa por encima de todo por la dimensión ética de la existencia humana. Le Guin desea estimular e impulsar a sus lectores a pensar en términos éticos incluso cuando, al final, esto redunde en que asuman criterios éticos sustantivos diferentes al suyo propio.

A pesar del compromiso público de Le Guin con el anarquismo, la perspectiva ética subyacente en **Los desposeídos** mantiene una llamativa afinidad con lo que en el último tiempo se ha dado en llamar “marxismo ético”.⁵ Al contrario de los postmodernos contemporáneos quienes, seguidores de Nietzsche, sostienen que —sea que se trate del mundo natural o del mundo social, de la ciencia o de la ética— el único orden existente en el universo es aquél que los propios seres humanos imponen sobre éste, Le Guin sostiene que tanto en la ciencia como en la ética el mundo es un lugar intrínsecamente ordenado y no caótico. Insiste en que el orden a discernir en el mundo *no* es uno “impuesto por el hombre o por una divinidad humana o personal.” Por el contrario, hay “leyes verdaderas —éticas y estéticas, tan ciertas como las científicas” que

- 1 “Symposium on change, science fiction and Marxism: Open or closed universes?” (1973), en **Science Fiction Studies**, n° 1, pp. 84-98; reimpresso en R. D. Mullen y Darko Suvin (eds.) (1976), **Science Fiction Studies: Selected Articles on Science Fiction 1973-1975** (Greg Press), Nueva York, pp. 48-58.
- 2 “Symposium on Marxism and Fantasy”, en **Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory** (2002), vol. 10, n° 4.
- 3 N. de T.: de las distintas ediciones existentes, el autor de este artículo ha trabajado con la de Granada Books, Londres, 1975 [1974]. En esta traducción utilizamos la versión castellana **Los desposeídos. Una utopía ambigua**, Barcelona, Ed. Minotauro, 1983 [4ª reimpresión de 1998], a la que nos referimos en adelante como **Los desposeídos**, remitiendo a su vez a ésta los números de página precedidos por la abreviatura **LD**.
- 4 Ursula K. Le Guin (1993), **The Earthsea Quartet** (Puffin Books) Londres. N. de T.: En su versión castellana, la serie de **Los libros de Terramar** se compone de **Un mago de Terramar**, **Las tumbas de Atuan**, **La costa más lejana** y **Tehanu**, editadas también por Minotauro.
- 5 Cfr. Lawrence Wilde (ed.) (2002) **Marxism's Ethical Thinkers** (Palgrave) Londres

“no son impuestas desde arriba por ninguna autoridad, pero existen en las cosas para ser halladas—, descubiertas.”⁶

Esta actitud es la de alguien que ha estado fuertemente influenciada por la filosofía del Taoísmo.⁷ Pero también es la actitud de quien es realista en el plano moral y una humanista, que mantiene puntos de vista actualmente desusados entre aquellos que han sido influenciados por las filosofías del postmodernismo y el post-estructuralismo. Estas observaciones nos orientan hacia el compromiso de Le Guin con la idea de que hay un orden ético universalmente válido; una ley moral que se aplica a todos los seres humanos; una ley que es, en algún sentido, antes *natural* que *construcción* social, y la que por tanto es más bien descubierta que creada por los seres humanos.

En otro de sus ensayos, Le Guin afirma que en su compromiso con esta perspectiva ética se halla como premisa la asunción, considerada “esencial”, de que “nosotros” los seres humanos “no somos objetos” sino “sujetos”. De ahí que, “quien sea que entre nosotros nos trate como objetos actúa inhumanamente, equivocadamente, contra la naturaleza.”⁸ La autora insiste en que “si se niega toda afinidad con otra persona o clase de persona, si se lo caracteriza como totalmente diferente de uno mismo” entonces inevitablemente se niega su “igualdad espiritual” y por tanto también su “realidad humana”. Desde su punto de vista, “la única relación posible” que podría tenerse con un “otro” concebido de esta manera es “una relación de poder”, y no un vínculo de raíz ética.⁹

Considerado el asunto desde una perspectiva moral, la adopción de una actitud tal no es deseable en la concepción de Le Guin. En palabras que parecerían inspiradas por los **Manuscritos de París** de Marx,* argumenta que de aquello se seguiría necesariamente la “alienación” de nosotros mismos por parte de otro ser humano o persona, como una consecuencia inevitable de nuestro propio intento de esclavizar al otro, de reducirlo al status de “cosa”. Según Le Guin, si uno produce la alienación del otro de esta manera, en realidad a la vez se “aliena uno mismo”, generando como consecuencia de ello “un fatal empobrecimiento de la propia realidad” como ser humano, como ser moral.¹⁰

En **Los desposeídos**, Le Guin describe esta actitud como la del *propietariado*. De modo bastante similar a Erich Fromm,¹¹ entiende esa postura como la de quien busca *tener o poseer* a los otros; tratándolos como un bien de propiedad, como a esclavos en vez de respetarlos como seres libres, como semejantes, iguales a sí mismos en el orden cósmico de las cosas (LD: 46, 48). En los términos de la filosofía del Taoísmo, los que buscan esclavizar a los otros de esa manera son los que más definitivamente se

han desviado del *camino*. Ésta es la representación de lo ético que Le Guin tenía en mente cuando escribió **Los desposeídos**, y con la que asocia el anarquismo bien entendido. Es la misma cosmovisión ética del personaje central de la novela —el brillante físico, Shevek.

En el núcleo de **Los desposeídos** está el intento finalmente exitoso de Shevek de producir una nueva teoría unificada del tiempo —una “Teoría Temporal General”— que permitiría el desarrollo práctico del *ansible*. Éste es un dispositivo que permite la comunicación instantánea entre individuos de planetas distintos, incluso si están a años luz de distancia, y un desarrollo que finalmente conduciría —como se descubre en los otros trabajos de ciencia ficción de Le Guin en **Hainish Cycle**— a la creación del “*Ekumen*” o “liga de todos los mundos conocidos” (LD: 191, 223-224, 275). El planeta de origen de Shevek es Anarres, cuya organización social está basada en principios anarquistas. Sin embargo, las concepciones de Shevek en física son tan originales que no cuentan con mucho predicamento en Anarres y por tanto se siente obligado a exiliarse al país de A-Io —la representación ficcionalizada de los Estados Unidos contemporáneos— en el planeta Urras. Allí, por varias razones, es bien recibido —no siendo la menor de éstas la de los usos *prácticos*, tanto económicos como militares, en los que su obra de física teórica podría aplicarse.

En **Los desposeídos**, el punto de vista moral que suscribe Shevek reconoce sólo *una ley*: el principio de equidad o justicia. Esa es la única ley que “él ha admitido alguna vez” (LD: 17). Para Le Guin —así como para Kropotkin y la tradición anarquista clásica del siglo XIX, con su concepción según la cual en el orden cósmico de las cosas, todos los seres humanos son iguales por naturaleza— esta única ley moral conlleva a un compromiso con el principio de la igualdad. Es la ley de la igualdad humana (LD: 185), que a la vez es la de la solidaridad o de la *ayuda mutua entre individuos* (LD: 298-299). Es su compromiso con esta única ley lo que conduce a Shevek a criticar el sistema político del estado de A-Io, porque allí “no se admitiría moralidad alguna fuera de las leyes” (LD: 25), y lo que le impide, a diferencia de los habitantes de A-Io, “considerar como inferiores a todos los extraños, como menos que humanos” (LD: 24). Es en referencia a esta ley moral que Le Guin elabora la crítica de Shevek a las diversas instituciones sociales jerárquicas que encuentra en A-Io. Por ejemplo, él advierte rápidamente que el *status*, y el establecimiento de quién es “superior” y quién “inferior” en las relaciones sociales es una cuestión “de gran importancia” en la vida de los urrasti (LD: 27).

6 Ursula K. Le Guin, “Dreams must explain themselves”, en **The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction** (1979) Susan Wood (ed.) (Perigee Books) Nueva York, p. 49

7 En 1997, Le Guin publicó una “traducción” del *Tao Te Ching*: Ursula K. Le Guin (1997) **Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way**: a new English version by Ursula K. Le Guin with the collaboration J. P. Seaton (Shambhala Press) Boston y Londres. Sobre Le Guin y el Taoísmo, véase Deena C. Bain (1985) “The Tao Te Ching as background to the novels of Ursula K. Le Guin”, en Harold Bloom (ed.) **Ursula K. Le Guin** (Chelsea House), Nueva York, pp. 211-224; también Elizabeth [Cogell] Cummins, “Taoist configurations: The Dispossessed”, en Joseph de Bolt (ed.) (1991 [1979]), **Ursula K. Le Guin: Voyage to Inner Lands and Outer Space** (Kannikatt Press) Nueva York, pp. 153-79

8 Ursula K. Le Guin, “Science fiction and Mrs. Brown”, **The language of the Night**, p. 116

9 Ursula K. Le Guin, “American SF and the Other”, **The language of the Night**, p. 99

* N. de la T.: también conocida en castellano como **Manuscritos de economía y filosofía** o **Manuscritos de 1844**.

10 *Ibid.*

11 Erich Fromm (1979 [1976]) **To Have or to Be** (Abacus Books) Londres. Hay versión castellana de esta obra por Fondo de Cultura Económica, con el título **Tener o ser**.

Primeramente Shevek observa esto cuando está viajando desde Anarres hacia A-Io, al comienzo del libro. En determinado momento, se refiere al doctor que lo atiende llamándolo su “hermano” pero luego de la partida del mismo, se da cuenta de que le había hablado en *právic*, “en una lengua que Kimoe no entendía” (LD: 29). En otra oportunidad, mientras habla con el físico urrastí Pae, Shevek expresa su consternación ante el hecho de que éste parezca incapaz de reconocerlo como a un igual e insista en referirse a él con el título de “doctor”, pero también ante el descubrimiento de que en Urras eso *no* sea ofensivo, ya que “en nuestros términos, se da cuenta”, eso “suena irrespetuoso”. Para Pae, tratar a otro urrastí como a un igual “no parece correcto”. (LD: 89)

Last but by no means least, y como puede verse en otras obras de Le Guin como **The Left Hand of Darkness** y **The Word for World is Forest**,¹² ésta es la perspectiva ética que sustenta la adhesión de Le Guin al feminismo y su actitud hacia las relaciones de género en **Los Desposeídos**. En efecto, no pasaría mucho tiempo desde que Shevek está en contacto con la sociedad urrastí hasta que reflexione cuán errado era que para “respetarse a sí mismo”, el doctor Kimoe “tenía que considerar que la mitad del género humano era inferior a él” (LD: 27) Más aun, se impresiona nuevamente al descubrir que algunas mujeres urrastí incluso apoyan el sistema de relaciones de género en A-Io, al consentir, aparentemente, el ser reducidas al status de “cosa”, de objeto a ser usado por otros, en este caso por hombres, para la satisfacción de sus necesidades sexuales. Por ejemplo, en determinado momento Shevek nota que el personaje Vea “era tan ostentosa y elaboradamente un cuerpo femenino que casi no parecía un ser humano” (LD: 215) y que, como tal, “a los ojos de los hombres”, ella era “un objeto que se posee, que se compra y se vende” (LD: 217)

Se ha dicho más de una vez que Le Guin posee un pensamiento sustancialmente dialéctico.¹³ Ciertamente, en lo que respecta a cuestiones de ética tiene una tendencia a pensar en términos *binarios*. Ella admite que el bien y el mal —o lo correcto y lo erróneo— al ser considerados desde cierto punto de vista pueden ser no simplemente *diferentes* sino en verdad el *reverso* del otro. Una vez más —y típicamente— aun en su literatura *para chicos*, la actitud de Le Guin hacia los dilemas éticos fundamentales de la existencia humana, en tanto autora de una obra, es la de resistir a la tentación de *tomar partido*, de adherir sólo a uno de los puntos de vista opuestos, o pensar en tér-

minos simplistas y excluyentes. En cambio, ella alienta a sus lectores a pensar por sí mismos, y a lidiar con las complejidades del dilema ético en cuestión, cualquiera sea éste.

Le Guin disfruta que sus lectores trasciendan cada una de esas perspectivas limitadas y parciales de lo que es el bien y el mal o lo correcto y lo incorrecto, y que vean las virtudes y debilidades asociadas a *las dos caras* de la historia. En este aspecto, en la concepción que informa su original narrativa resuena un fuerte eco de las tragedias de la Antigua Grecia, particularmente de Sófocles, sobre cuya **Antígona** Hegel reflexionó tan elevadamente, por razones que Le Guin compartiría¹⁴. Son los dilemas éticos que enfrentan sus personajes principales, y los conflictos de índole moral con que aquéllos se asocian, los que más interesan a Le Guin. Desde esta perspectiva, la mejor manera de leer **Los Desposeídos** es viendo a Shevek como un antiguo héroe *trágico*, emplazado por Le Guin en una situación donde se enfrenta a dos obligaciones morales en conflicto —las que, en primera instancia, aparecen irreconciliables: una, como ciudadano de Anarres, de emular los valores de su propia sociedad; y la otra, como científico y ciudadano del mundo, de buscar *la verdad* en la ciencia ante todo, para el ulterior beneficio de toda la humanidad.

Le Guin fue criticada en el pasado por distintas causas. Algunas escritoras feministas cuestionaron las premisas teóricas sobre las cuales Le Guin basa su propia convicción feminista: particularmente, su apoyo al principio de un humanismo esencialista y su insistencia en la imposibilidad de relacionarse éticamente con cualquiera que se considere enteramente *otro* respecto de uno mismo.¹⁵

Le Guin también fue criticada por marxistas, básicamente por dos razones. La primera es que en su obra no habría un sentido fuerte de la importancia de la economía política para nuestra comprensión de aquellas cosas que ella considera moralmente incorrectas —por ejemplo, el involucramiento de Estados Unidos en Vietnam, que provee el contexto de **El nombre del mundo es bosque**, publicado por primera vez en 1972. La segunda es que, a consecuencia de lo anterior, Le Guin tendría poco que aportar a la cuestión de qué hacer por parte de aquellos que se oponen a tales cosas, en base a valores éticos: por ejemplo, como crear una organización política comprometida en la lucha contra aquéllas.¹⁶

La crítica marxista parece haber tenido mayor fuerza hace

12 Ursula K. Le Guin (1997 [1969]) **The Left Hand of Darkness** (Virago) Londres; Ursula K. Le Guin (1980 [1972]) **The Word for World is Forest** (Panther Books) Londres. N. de T.: Hay versión castellana de ambas obras editadas por Minotauro como **La mano izquierda de la oscuridad** y **El nombre del mundo es bosque**.

13 Véase James Bittner (1984) **Approaches to the Fiction of Ursula K. Le Guin** (UMI Research Press) Cambridge, Mass., pp. 16-18; Rafael Nudelman, “An approach to the structure of Le Guin’s SF”, in **Science Fiction Studies: Selected Articles**, p. 249; Darko Suvin, “Parables of dealienation: Le Guin’s Widdershins dance”, in **Positions and Presuppositions in Science Fiction** (1988) (Kent State University Press) Kent, Ohio, p. 145; Donald Theall, “The art of social-science fiction: The ambiguous utopian dialectics of Ursula K. Le Guin”, in **Science Fiction Studies: Selected Articles**, pp. 293-4

14 Hegel, G.W. F. (1962) **Hegel on Tragedy**, editado por Anne Paolucci & Henry Paolucci (Doubleday) Nueva York

15 Véase Samuel R. Delany, “To Read The Dispossessed”, en **The Jewel-Hinged Jaw** (1977) (Dragon Press) Nueva York, pp. 239-308; N. B. Hayles, “Androgyny, ambivalence and assimilation in *The Left Hand of Darkness*”, en Joseph Olander & Martin Harry Greenberg (eds.) (1979) **Ursula K. Le Guin** (Taplinger Press) Nueva York, pp. 97-115; Naomi Jacobs, “The frozen landscape in women’s utopian and science fiction”, en Jane L. Donawerth & Carol A. Kolmerten (eds.) (1994) **Utopian and Science Fiction by Women: Worlds of Difference** (Syracuse University Press) Nueva York, pp. 190-202; Tom Moylan, “The Dispossessed”, en **Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination** (1986) (Methuen) Nueva York y Londres, pp. 91-120

16 Véase, por ejemplo, la crítica de Le Guin en Frederic Jameson, “World reduction in Le Guin: The emergence of utopian narrative”, in Mullen & Suvin (eds.) **Science Fiction Studies: Selected Articles**, pp. 251-60 [hay versión castellana en **El Rodaballo** N° 6/7, otoño/invierno de 1997]; and Nadia Khouri, “The dialectics of power: Utopia in the science fiction of Le Guin, Jeury and Piercy”, **Science Fiction Studies** (1980) n° 7, pp. 49-6.

treinta años que en la actualidad. Por entonces, la mayoría de los marxistas —con las honrosas excepciones de Herbert Marcuse y Ernst Bloch— aun tendían a pensar, a través de ciertos parámetros de *ortodoxia*, que debían oponerse por principio a cualquier tipo de crítica ética al capitalismo, o a toda suerte de especulación utópica, considerando a ambas por igual como irremediamente *burguesas*. El hecho de que Le Guin se autorreconociera como anarquista no hacía mella en sus críticos de entonces, que concebían al anarquismo como poco más que una forma pseudo-radical de liberalismo. Hoy, sin embargo, tal criticismo resulta mucho menos persuasivo. Aquellos que todavía se consideran marxistas son, en general, mucho menos sectarios y mucho más afines a Le Guin que lo que lo habían sido los marxistas de antaño.

Cuando alguien es un autor creativo y un artista, al tiempo que está comprometido con una posición ideológica específica en política —ya sea marxismo o anarquismo— es inevitable que se produzcan tensiones. En la medida en que se predica abiertamente un mensaje político determinado en una obra, en ese mismo punto el valor de la obra en cuestión como obra de arte se verá menguado. En la medida en que se prefiere preservar la integridad de una novela como obra de arte, entonces es inevitable que los propios compromisos políticos se vean diluidos en el proceso. Le Guin ha sido criticada desde ambos lados, tanto por aquellos que piensan que es evidentemente didáctica en su trabajo, y por aquellos que evalúan que su obra no es lo suficientemente comprometida cuando se trata de elevar el nivel de conciencia política de sus lectores. Para el caso de **Los desposeídos**, en mi opinión es discutible que ella saque un balance acerca de lo correcto.

La significación política de **Los desposeídos** no es tanto que Le Guin diga a sus lectores qué pensar, ofreciéndoles las *respuestas correctas* a los problemas morales y políticos planteados. ¿Cómo habría de hacerlo, siendo que su intención era escribir una novela de ciencia ficción y no un panfleto político? Más bien aquélla consiste en que Le Guin involucra a sus lectores en esos problemas y los alienta a pensar en ellos por su propia cuenta.

Tal vez lo más importante de la obra de Le Guin sea el hecho de que estimula e impulsa a sus lectores a pensar en términos éticos —algo que sobre todo en los jóvenes, Le Guin entiende que es una importante contribución al desarrollo de la personalidad. Particularmente, tanto en su literatura *para chicos* como en su ciencia ficción, Le Guin busca estimular y alentar el desarrollo de la imaginación creadora: la habilidad que, en su perspectiva, todos los seres humanos innatamente poseen para imaginar íntegros *mundos* que sean radicalmente diferentes y éticamente superiores al nuestro.

Aquí es donde verdaderamente reside el significado político de la obra de Le Guin como artista innovadora. Es una actitud que, nuevamente, nos retrotrae a la obra de Herbert Marcuse en el área de la estética y la política.¹⁷ En el maravilloso ensayo inti-

tulado “¿Why are Americans afraid of dragons?”, que podría haber estado inspirado por el marxismo humanista de Erich Fromm, quien fuera alguna vez miembro de la Escuela de Frankfurt,¹⁸ Le Guin resume nitidamente lo que ella considera que es el significado político de su obra:

“Yo creo que... un adulto no es un niño muerto sino un niño que ha sobrevivido. Yo creo que todas las mejores capacidades de un ser humano maduro existen en el niño, y que si tales capacidades son estimuladas en la juventud actuarán bien y sabiamente en el adulto, pero si son reprimidas y negadas en el niño impedirán el crecimiento, mutilando la personalidad del adulto. Y por último, creo que una de las más profundamente humanas, y humanitarias, de estas facultades es el poder de la imaginación. Por ello, tenemos la grata obligación, como bibliotecarios, o maestros, o padres, o escritores, o simplemente como *grandes*, de alentar el desarrollo de esa faceta de la imaginación en nuestros niños, de estimular su crecimiento libre, para que florezca como *el árbol de la bahía verde*, al darles el mejor, absolutamente el mejor y más puro alimento que pueda absorber. Y nunca, bajo ninguna circunstancia, sofocarla, o mofarse de ella, o sugerir que es pueril, o poco viril, o falsa. Porque la fantasía es verdadera, por supuesto. No es factual, pero es verdadera. Los niños lo saben. Los adultos también, y es precisamente por ello que muchos de ellos le temen a la fantasía. Saben que su verdad desafía, e incluso amenaza, a todo lo que es simulado, innecesario y trivial en la vida que se han dejado forzar a vivir. Le temen a los dragones porque le temen a la libertad.”¹⁹

Estas observaciones, publicadas por primera vez en 1974 —el mismo año que **Los desposeídos**— se mantienen tan vigentes al día de hoy como entonces. En mi opinión, más allá de lo que sus legítimos críticos puedan decir contra Ursula K. Le Guin o el anarquismo en otras áreas, un marxismo que no se sienta capaz de responder positivamente a tales sentimientos —un marxismo que no sea un marxismo libertario— habría perdido definitivamente el rumbo.

[Traducción de **Capital & Class 84**, Invierno del 2004, Gerry Strange y Jim Shorthose Editores, Londres, pp. 139-148, por Laura Ehrlich]

17 Cfr. Herbert Marcuse (1979) **The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics** (Macmillan) Londres, que se publicó el año de la muerte de Marcuse.

18 Para la postura de la Escuela de Frankfurt hacia la ciencia ficción en general, véase Carl Freedman (2000) **Critical Theory and Science Fiction** (Wesleyan University Press) Hanover y Londres. Para la lectura de Freedman de Le Guin, véase “The Dispossessed: Ursula Le Guin and the ambiguities of utopia” en **Critical Theory and Science Fiction**, pp. 111-28

19 Ursula K. Le Guin, “Why are Americans afraid of dragons?” en **The Language of the Night**, p. 46

La utopía del individuo integral o el mito de la Arcadia sudamericana

Anarquismo, eugenesia y naturismo en el viaje a *El país de Macrobia*

A d r i a n a
P e t r a

El análisis de la utopía ha recibido una larga atención de parte de autores de las más diversas disciplinas. Desde la literatura hasta la historia, desde la semiótica a la antropología, desde la urbanística a la ciencia política, la utopía ha encontrado espacios desde donde explicar el no-lugar que la define. Precisamente, la paradoja explícita de su significante ha contribuido formal e históricamente a dificultar los alcances de su significado y los consecuentes esfuerzos para su definición.

En el ámbito de la literatura esta dificultad ha requerido un esfuerzo de definición de un conjunto de reglas propias del género respecto a la proyección de una sociedad ideal que se presenta bajo la forma de ciertos recursos estilísticos y narrativos que le son intrínsecos. Tal afán de convención no oculta sin embargo la necesidad de analizar el texto dentro de un universo discursivo que lo incluye y es al mismo tiempo su condición de posibilidad. De este modo, la argumentación en el campo literario es puesta a dialogar con otros campos en el marco de las condiciones históricas y sociales dentro de las cuales la narración es producida.

Este paso no salda aún la discusión sobre el utopismo, como adjetivo que define un conjunto de atributos idealmente contruidos que expresan el deseo de cambio social de un reformador o bien que caracterizan un tipo de actividad, grupo o clase social. La sanción de Engels sobre el necesario desarrollo del socialismo utópico al socialismo científico tuvo un pe-

so decisivo en esta operación, colocando en la historia las formas del pensamiento socialista que se correspondían con sociedades cuyo desarrollo capitalista era aun escaso.

Durante el siglo XX, utopía y utopismo fueron reconsideradas en varios sentidos de los que me limitaré a destacar los esfuerzos precusores de Karl Mannheim y Ernst Bloch, quienes insistieron, aunque con conclusiones diferentes, en la naturaleza dinámica y crítica de la proyección utópica en relación con las condiciones sociales de la que surge e intentaron pensar la utopía como una categoría teórica. En un sentido similar han sido encaminados los análisis que comprenden que la utopía no puede reducirse a su signo literario y prefirieron considerarla como una mentalidad "anticipatoria y liberadora".¹

En **Lumieres de l' utopie**, Bronislaw Baczko considera el valor de oposición y subversión de la utopía frente a lo real existente como manifestación de un imaginario social epocal que excede las tipificaciones del género, así: "La imaginación social, además de factor regulador y estabilizador, es también la facultad que permite que los modos de sociabilidad existentes no sean considerados como definitivos y los únicos posibles, y que puedan concebirse otras fórmulas y modelos".² Precisamente, es en el nivel de lo imaginario donde la utopía puede ser elaborada positivamente superando el análisis de sus contenidos específicos para atender también a sus funciones y a su forma en tanto discurso.

1 Para otro perspectiva sobre la "mentalidad utópica" ver el libro de Thomas Molnar, 1970.

2 1978, p. 403, también **Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas**, 1991

La materia de ese imaginario, en tanto red de significaciones socialmente compartidas, configura el deseo y actualiza un tiempo bipolar en el que pasado y futuro se construyen a partir de las condiciones presentes. Por eso, como afirma Eduard Colombo, la función utópica puede ser entendida como “el producto de esta *tensión* entre un objeto imaginado como la plenitud del deseo satisfecho y perdido para siempre (nivel inconsciente que reaparece en el mito), y la búsqueda incesante de un objeto sustitutivo (imagen consciente de anticipación)”.³

La utopía desborda el presente y muestra los límites de lo dado desde su crítica radical. Entre ambos hay siempre una interacción dialéctica cuyo sentido más auténtico está dado por el carácter crítico de la mayoría de las utopías. Para Fernando Ainsa el sueño utópico parte inevitablemente de una *representación* de la época del autor y de las posibilidades que *a priori* permitirían una alternativa histórica, ya que es al interior de un proceso determinado que las posibilidades enunciadas se vuelven posibles. Los contenidos utópicos se mueven en el interior de la historia que los engendra, es decir, la utopía es la forma o el contenido concreto y positivo de las ideas directamente ligadas a la posición histórica en la que surgen.⁴

Arturo Roig al postular la emergencia de una *función utópica del lenguaje* como modo de superar el análisis de la utopía como género anclado en un único momento narrativo-descriptivo y así vincular el discurso con la temporalidad, dirá que esta función utópica es la expresión de una determinada concepción del mundo proyectada por un sujeto con cierta ubicación social e histórica. La utopía se concibe así como “el resultado de la apuesta ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía”.⁵ En este sentido “la utopía encuentra su punto de partida en la topía y porta sus marcas: la sociedad imaginada hunde sus raíces en las condiciones reales de existencia, es hija de su época y expresa el grado de desarrollo histórico de la sociedad de la que surge. Pero también ese presente es leído desde la utopía: la idea de una sociedad futura regula la selección de los datos considerados relevantes del presente, y lo que existe se mide y se piensa desde lo que falta. De allí la fuerza crítica y deconstructora de la función utópica, y su capacidad de romper con el presente en nombre del porvenir”.⁶

Tales consideraciones nos llevan entonces a adoptar una doble consideración metodológica: un análisis del relato utópico *stricto sensu* que reconstruya la literalidad de la obra y por lo tanto sus contenidos y sus procedimientos de expresión, y otro que, atento a la historicidad, considere la utopía como la manifestación de la concepción del mundo de un sujeto histó-

ricamente determinado a partir de la cual éste proyecta una imagen de felicidad y convivencia humana óptimas.⁷

En este marco analizaré la utopía anarconaturista del libertario catalán Albano Rosell y Llongueras, **En el país de Macrobia. Narración naturológica**, publicada por primera vez en 1921 y reimpressa en 1928 en Barcelona por la editorial de la revista **Naturismo**, con advertencia del autor firmada en Montevideo en enero del mismo año.⁸

Rosell, nacido en Sabadell, provincia metalúrgica y textil de Barcelona en 1880, era obrero tejedor y autodidacta. Iniciado políticamente en el federalismo, su primer acercamiento al mundo ácrata se produjo como reacción a los escandalosos procesos de Montjuich iniciados en 1896.⁹ Aficionado al teatro desde niño, admiró profundamente, como buena parte de los anarquistas y socialistas hispanos y latinoamericanos, al dramaturgo noruego Henrik Ibsen. En 1901 fundó un grupo teatral que llevaba su nombre y que debutó con **Espedros**, única obra de Ibsen traducida hasta ese momento al catalán. En una carta enviada a Felipe Cortiella, Rosell explicaba los objetivos de propaganda sociológica de la compañía dramática para contrarrestar “a las compañías burguesas que solo ponen en escena obras sin ideal”.¹⁰ De ahí que en Macrobia “las cosas del arte sean esencialmente populares”. En un doble sentido: por un lado, destrabándolo de sus limitaciones de ejercicio profesional y haciéndolo “volver al pueblo” que reunido libremente desarrolla sus capacidades artísticas mediante una “asociación creadora”. Por otro, emancipando la obra de la estructura económica burguesa, pues “tenía como meta, no la producción de obras de lucro, sino obras ajenas a intereses mercantiles, y por el contrario, determinadas por el contenido social e ideológico que portaban. Al rescatar la escena de manos de empresas comerciales, los anarquistas la devolvían al pueblo como arma ideológica y cultural, librándola de su condición de mercancía”.¹¹ De esta forma, los macrobiatas pueden ser los “peregrinos del arte dignificado” ya que el hermanar las cosas de la naturaleza con las cosas del arte sólo es posible porque

todo cuanto se hace en Macrobia, está desprovisto de especulación, libre de miras financieras, exento de ganancias materiales, puesto que allí lo que es acumulación por un lado y dispendio interesado por otro, no puede tener lugar...

Los tópicos del teatro ibseniano descollan en Macrobia: la búsqueda de la libertad y la virtud individual como claves de

3 “La utopía contra la escatología”, en ídem, 1989, p. 217 y ss.

4 Ainsa, 1990, 1999.

5 Roig, 1981, pp. 53-67.

6 Fernández, 1995, pp. 41 y 42.

7 Ver Roig, op. cit., “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, 1987 y Trousson, 1994.

8 La primera versión de **En el país de Macrobia** apareció en la misma colección con el nombre **Una visita a Macrobia** y estaba firmada bajo el seudónimo Germina Alba. La colección Biblioteca Naturismo incluía otros títulos de Rosell: **El aspecto médico social de la dignidad humana** y **Naturismo en acción**, a las que se agregaban **El vegetarianismo** y **La paz universal** de Carlos Brandt y **El año 2000** de Edward Bellamy. Todas las citas de este artículo corresponden a la segunda edición.

9 Así nos lo hace saber Juan Ferrer en el libro de Pedro Vallina **Mismemorias**, 1971, p. 261. Ver también Iñiguez, 2001.

10 Carta de Albano Rosell y Llongueras a Felipe Cortiella, fechada en Sabadell el 23 de abril de 1901. Papeles Cortiella. Biblioteca de Cataluña, citada en Litvak, 2001, p. 242.

11 *Ibíd.*, p. 241. Puede consultarse también el libro de Suriano, 2001.

una plenitud moral, la reacción contra los mandatos sociales y los convencionalismos y un fuerte sesgo voluntarista. Paradójicamente, Ibsen murió el 23 de mayo de 1906, apenas ocho días antes del atentado del amigo de Rosell, Mateo Morral, contra Alfonso XIII que terminó en una masacre y su posterior suicidio. Antes de la tragedia, Morral había financiado uno de los primeros periódicos donde escribió Rosell, **El Trabajo**, quincenario de la Federación Obrera de Sabadell. Juntos integraban las huestes de Francisco Ferrer i Guardia, Morral como bibliotecario y colaborador en las publicaciones de la Escuela Moderna, Rosell como educador en varias escuelas racionalistas de la periferia barcelonesa.

En la misma época integró el famoso grupo teatral Avenir fundado por Felipe Cortiella, de gran predicamento entre los obreros y en los ambientes culturales libertarios. Avenir es señalado como una de las más acabadas expresiones del teatro social anarquista y su presencia en la prensa fue sostenida, sobre todo en **El Productor**, periódico originalmente de tendencia colectivista que fue dirigido en su segunda época (1902–1904 y 1905–1908) por Leopoldo Bonafulla (seudónimo de Juan Bautista Esteve) en colaboración con la feminista anarcosindicalista Teresa Claramunt Creu.

Luego de la muerte de Morral, Rosell regresó a Sabadell y fundó en 1908 el periódico mensual **Cultura**, órgano de la escuela integral, escrito en catalán y castellano. Un año después, luego de la Semana Trágica y el asesinato de Francisco Ferrer, emigró a París y luego a la Argentina, donde intervino en la Escuela Libre de Villa Crespo. Al poco tiempo se instaló en Uruguay donde vivió hasta 1915, fecha en que regresó a España, donde permaneció hasta su exilio definitivo en Montevideo.

Ligado desde siempre a los medios obreros, se acercó tempranamente a la CNT y fue redactor de varias publicaciones naturistas y colectivistas. A lo largo de su vida, Rosell escribió gran cantidad de libros y folletos sobre educación, sociología, ética y naturismo en catalán y español, y más de 30 obras de teatro. Su afición a las artes y su preocupación por temas sociales y pedagógicos continuó hasta su muerte, en 1964, desarrollando una intensa labor a través de su revista y editorial montevideana **Analectos**.

Macrobía en su constelación histórica

En el país de **Macrobía** no es una obra que pueda incluirse dentro de los grandes relatos de la tradición utópica, de cuyo universo literario es sin embargo deudora. Aún así, y quizás por eso, revela una clave de lectura más ligada a la aprehensión popular de un conjunto amplio y complejo de ideas y un mundo cultural multiforme y en plena ebullición, donde la influencia de los teóricos anarquistas se amalgamaba bien con la de la literatura social, el “teatro de ideas”, los escritores naturalistas, realistas, románticos e incluso modernistas. **Macrobía** es así un país contradictorio, inacabado, incoherente en sus pretensiones. Un mundo ideal descrito por un viajero impresionado por la majestuosidad moral de su sueño diurno.

Escrita en Barcelona en el penúltimo año del reinado de Alfonso XIII, **Macrobía** es un país tropical milenarista donde el hombre natural ha derrotado a la civilización moderna fugándose de ella. Dos viajeros europeos, Germina Alba y Silex, describen un nuevo mundo en el cual la disputa originaria entre el individuo y la sociedad ha sido saldada y la igualdad y la carencia de autoridad son —como quería Bakunin— las condiciones esenciales para la moralidad del “nuevo hombre”. Una sociedad librada a sus instintos primitivos y a su bondad innata donde la voluntad personal, cifra de todas las cosas, ha concebido a cambio un mundo edulcorado y monótono, un paraíso secular que es al mismo tiempo una fotografía hiperpedagógica y clínica.

Pero esta arcadia campesina nacida de un territorio virgen del Amazonas brasileño —cuya existencia Rosell data desde el siglo II dC— cuya forma de vida ejemplificada por la naturaleza victoriosa frente a las deformaciones que el capitalismo había impuesto a la evolución humana, es al mismo tiempo la encarnación de una matriz ilustrada y científica de la que los macrobiatas son la más purificada expresión. Así, ciencia y naturaleza, lejos de entrar en contradicción, se autoimplican; la verdad iluminadora de la primera depende de la verdad última cifrada en la segunda.

Esta paradoja permite señalar otra dimensión: el modo en que la utopía es habitada por apelaciones míticas e imaginarios milenaristas cuyos tonos redentoristas no deben sin embargo hacernos dudar sobre su vocación futura. Por el contrario, las formas arquetípicas del pasado son el alimento de la conciencia anticipante: la noción de un tiempo fenecido como recuerdo de algo mejor que existe fuera de la historia, la nostalgia por el Paraíso perdido, la nueva Edad de Oro, nutre la idea del porvenir y permite la integración de mitos recurrentes de la antigüedad en la visión del futuro generalmente bajo la forma de un tiempo cíclico, de un retorno a los orígenes. Esta contradicción puede ser salvada con la distinción antes dicha entre función utópica y utopía narrativa: aunque la narración se llene de temas y contenidos rescatados del pasado, lo que define su pertenencia al lenguaje utópico es la función discursiva de proyección de lo posible en un tiempo futuro. Aun así, la necesidad de un análisis que permita comprender las condiciones de posibilidad en las que la larga tradición de las ideologías revolucionarias milenaristas han encontrado un lugar en los movimientos sociales modernos, ayudará a considerar la persistencia de esta clase de apelaciones en las “utopías tardías”.¹²

Estas observaciones nos invitan a pensar algo acerca del mundo intelectual y vital de Rosell e interrogarnos sobre los antecedentes y el contexto histórico y cultural que sostiene su utopía.

Para la década del ‘20, Barcelona no era solo la región española más industrializada y moderna, sino la contenedora de un proceso creciente de radicalización política urbana que convivía complementándose con las agitaciones campesinas que se venían sucediendo en las regiones agrícolas menos atrasadas de la península. Por otro lado, las teorías socialistas ya gozaban de casi cien años de existencia, si ponemos

12 Eric Hobsbawm en su libro **Rebeldes Primitivos** (1974) desarrolla esta línea de investigación.

como arbitraria fecha inaugural las primeras traducciones de Saint Simon, Owen, Cabet y Fourier realizadas a partir de 1834.¹³ “Estas enseñanzas —como explica Díaz del Moral— entraron a España por las costas. Después de los escritores peninsulares Flórez Estrada y La Sagra, de tendencias y tono semi-socialistas, fueron Fourier y Cabet los primeros reformadores europeos que incorporaron al pensamiento español sus elucubraciones y sus utopías acerca de la cuestión social. Un puerto andaluz, Cádiz, recibió las primeras influencias fourieristas por conducto de don Joaquín Abreu; y un puerto catalán, Barcelona, acogió los primeros avances de la doctrina de Cabet. Desde entonces, hasta hace poco, Andalucía y Cataluña fueron los ejes del movimiento obrero español.”¹⁴ Tales elucubraciones parecen haber tenido el impacto suficiente como para que en 1841 el diario madrileño **El Trueno** acusara a los publicistas del socialismo de insurreccionar pueblos para que se apoderen de la propiedad ajena, puntualizando el peso de la herejía en la sociedad de jornaleros de Barcelona y los “sicarios de Andalucía”, culpables de haber arrojado “sobre el suelo español todas las semillas de disolución social en nombre de la política”.¹⁵

Durante el período comprendido entre 1850 y el pronunciamiento de la primera República, época de las primeras agitaciones agrarias de carácter revolucionario, la influencia de los utopistas se fue reduciendo simultáneamente al crecimiento del asociacionismo y la gravitación de las corrientes republicanas, democráticas y revolucionarias. En estos años la obra de Francisco Pi y Margall constituyó un punto de inflexión para el pensamiento social español, particularmente a partir de la publicación de **La reacción y la revolución** (1854), inicio de una copiosa producción intelectual que incluyó varias traducciones de Pierre Joseph Proudhon entre 1868 y 1870, año en que asumió la jefatura del Partido Republicano Federal sobre las bases del principio federativo por él desarrollado. La afirmación de Federico Urales sobre la labor germinal de Pi en el anarquismo español ha sido, teórica y prácticamente, continuamente proclamada por los mismos libertarios aún en forma expresamente independiente de su política práctica.¹⁶ Por otra parte, las tesis proudhonianas influyeron muy contundentemente en la formación del anarquismo español, al punto que

Javier Paniagua considera que “la crítica que en los medios obreros y de pequeños propietarios se hacía del capitalismo a fines del siglo XIX y principios del XX, y el ideal de sociedad propuestos estaban fundamentados en las concepciones proudhonianas”.¹⁷ Valga aquí mencionar esta influencia en figuras importantes de la literatura utópica y obrerista de las primeras décadas del XX como el teórico colectivista y topógrafo Ricardo Mella y Jesús Serrano y Oteiza, autores de dos de los relatos pioneros del utopismo libertario específicamente español: “La nueva utopía” y “Pensativo!”, premiados junto a “El siglo de oro”, de Mariá Burgues en las dos ediciones del Certamen Socialista realizadas en 1885 y 1889. A esta trilogía inaugural se unirá luego una cuarta obra, “Acraciópolis” de Vicente Carreras, publicada en **La Revista Blanca** en 1902.¹⁸

El colectivismo bakunista, muy importante sobre todo a partir de la creación de la Federación Española de la I Internacional en 1870,¹⁹ tuvo pronto que medirse con la creciente presencia de las ideas de Pedro Kropotkin, cuya obra fue divulgada en la mayoría de la prensa anarquista a partir de la publicación de **A los jóvenes** en 1885. Según Pérez de la Dehesa **La Conquista del Pan** fue posiblemente la obra teórica moderna más leída en España.²⁰ Ya entrado el siglo XX, surgen con fuerza las tendencias sindicalistas que sin embargo no opacaron ni en la teoría ni la práctica la pervivencia de los comunalistas, comunistas e individualistas que tenían una enorme fuerza entre los sectores populares y los campesinos y pequeños propietarios rurales.

Anarquistas neomalthusianos, naturistas y reformadores sexuales

Como ha señalado Richard Cleminson, la preocupación por la salud estuvo en el anarquismo ibérico desde sus comienzos. Inscrita en su crítica general al Estado, los primeros libertarios promulgaban en conferencias y discusiones la necesidad de autogestión del pueblo en los temas sanitarios ya que, sin despreciar la necesidad de un adecuado servicio de salud, el mejoramiento físico, sexual y mental de los individuos no dependía para ellos enteramente de la existencia de estos servi-

13 En 1834 el periódico **El Vapor** publicó un conjunto de artículos marcadamente fourieristas firmados por un anónimo redactor bajo el seudónimo de “Proletario” que le son atribuidos a Joaquín Abreu, diputado del trienio, condenado a muerte por rebeldía en 1826 y luego exiliado en Francia donde fue discípulo de Charles Fourier. Abreu fue el autor de la primer obra sistemática de propaganda fourierista en España: **Fourier, o sea la explicación del sistema societario** (Barcelona, 1941). Fue también desde **El vapor** que ingresaron las teorías sansimonianas, a través de su director el escritor y dramaturgo romántico José de Fontcuberta. En 1848 y 1849, el republicano Sixto Cámara, colaborador del periódico **La organización del trabajo** fundado por Fernando Garrido, escribió dos obras capitales del fourierismo español: **Espíritu moderno** y **La cuestión social**. Narciso Monturiol fue el responsable de las primeras publicaciones de divulgación del pensamiento de Cabet **Padre de familia** y **La Fraternidad**, y en 1848 tradujo junto al militar Francisco Orellana **Viaje por Icaria**. Ver Elorza, 1970 (incluye una selección de textos), Termes, 1972, y la introducción de J. M. Bermudo a la edición de 1985 de la editorial Hispamérica de **Viaje por Icaria**, con traducción original de Monturiol y Orellana.

14 Díaz del Moral, 1967, p. 67. Ramón de la Sagra, autor de una vasta e importante obra, colaboró con J. Proudhon en la fundación del Banco del Pueblo. Max Nettlau (1978) señala a De la Sagra como el introductor de las ideas proudhonianas en España.

15 Savala, 1969.

16 Urales, 1977, p. 82 y ss.

17 1982, p. 24. Ver también el ya citado libro de Díaz del Moral.

18 En estas obras se expresan muchos tópicos que pueden ser considerados antecedentes de la utopía de Rosell, como el amor libre, el naturismo y la educación integral como base de un nuevo orden social y moral libertario. Para “Pensativo!” y “Acraciópolis” consulté la selección realizada por Gómez Tovar y Paniagua (1991); para los restantes dos textos fui a la edición original del Segundo Certamen Socialista, s/d.

19 La divulgación del bakuninismo en España ha sido reiteradamente adjudicada a la hiperactiva presencia del diputado italiano José Fanelli, combatiente heroico de las campañas de Garibaldi, de las insurrecciones polacas y fundador junto a Bakunin de la Alianza de la Democracia Socialista.

20 En Estudio preliminar a Urales, op. cit. p. 32.

cios oficiales. En la continuación de estas preocupaciones nacieron y se expandieron desde principios del siglo XX y particularmente en el periodo de entreguerras, una serie de corrientes eugenistas, neomalthusianas y naturistas que exploraron formas alternativas al Estado, la moral burguesa y la iglesia católica en relación a la sexualidad, el cuerpo, la procreación y que en general planteaban un cambio radical en la relación entre individuo, naturaleza y vida social: *"In the above quotation it becomes clear that the anarchist project (as espoused by some anarchists at least) was one in which nature and health are seen as diametrically opposed to capitalism and its values. Illness and lack of well-being are seen as a result of certain ways of organising society. If society were to be organized differently, according to 'peoples natural constitution', and in a way in which, rather than pure economics, 'health itself' were the primer motivating and decisive factor, happiness and freedom would be found for all. For anarchist, then, the creation of, or rather the return to, good health was seen as inseparable from the overturn of capitalism and its structures. Anarchists in 1920s and 1930s Spain did not think that the healthiness was possible without a radical transformation in society. Good health could not just be 'created'; the basis for it to flourish had to be provided first"*.²¹

Según Eduard Masjuan, con la traducción al francés en 1869 del libro de George Dryslade **Elementos de Ciencia Social** (1854) se dieron a conocer en España los principios neomalthusianos que iniciado el nuevo siglo serán teorizados y popularizados por el pedagogo francés Paul Robin, su yerno Gabriel Giroud, Sebastián Faure, el creador de la escuela moderna Francisco Ferrer i Guardia,²² los amigos de Rosell, Mateo Morral y Pedro Vallina, Luis Bulffi (redactor del popular folleto "Huelga de Vientres" de 1907, creador de la revista **Salud y Fuerza** —1904-1914— y representante de la sección española de la Liga de Regeneración Humana creada en 1904),²³ José Prat (miembro inicial de **La Protesta Humana** en Buenos Aires) y Anselmo Lorenzo.²⁴ A pesar de la aparente popularidad del neomalthusianismo entre los máximos referentes del anarquismo ibérico la limitación de la natalidad obrera mediante el ejercicio de una "maternidad conciente" recibió severas críticas de importantes activistas como Federico Urales y Leopoldo Bonafulla. El mis-

mo Rosell expresó sus reservas, aunque sin dejar de considerar su aporte a la necesaria consecución de una especie sana y su valor pedagógico para las clases subalternas:²⁵

el que no milita en las filas del neomalthusianismo lee con satisfacción sus bien escritos párrafos que le inician en los profundos estudios de la fisiología humana, que tantos atractivos tienen y tan necesarios son a la evolución progresiva de la especie.²⁶

En 1912, Rosell continuaba la polémica entre neomalthusianos y naturistas desde las páginas de **Infancia**, órgano de difusión de la Liga Popular para la Educación Racional de la Infancia por él creada en Montevideo. A propósito de la muerte de Robin afirmaba:

sus teorías neomalthusianas serán exageradas, falsas hasta cierto punto, pero tienen un buen fondo y una gran sinceridad; ello es bastante para que reflexionemos acerca de ellas, y aunque no seamos partidarios, tengamos al menos, el respeto que se debe tener a todo idea expuesta con buen fin. En cambio sus principios: "buen nacimiento y buena educación" son un credo racional, al que sujetó todos sus actos y por el que luchó toda su vida.²⁷

Rosell es considerado de hecho uno de los precursores del naturismo entendido como ideal social emancipador, corriente que se difunde en España a partir de la publicación en 1903 de los trabajos de los anarquistas franceses Enrique Zisly y E. Gravelle en **La Revista Blanca** y **Salud y Fuerza**. Zisly y Gravelle consideraban que el capitalismo alteraba profundamente el medio natural conduciendo a las clases populares a los mayores vicios y degradaciones, por ello era necesario promover el establecimiento de una sociedad alternativa inspirada en el comunismo primitivo para restaurar el equilibrio perdido.

Quizás la cerrada defensa que la ilustre militante libertaria Antonia Maymón realizó desde **La Revista Blanca** nos sirva para comprender mejor la interpretación que se hacía del naturismo integral dentro del pensamiento anarquista de las primeras décadas del siglo XX:

21 1995, pp. 61-67, resaltado en el original. Sobre la importancia de la eugenesia, el neomalthusianismo y la maternidad conciente dentro del anarquismo español existen distintas interpretaciones, ver como ejemplo de estos debates Cleminson, "Eugenics by name or by nature? The spanish anarchist sex reform of the 1930s", en **History of European Ideas**, Vol. 1, n° 5, 1994, pp.729-740, Nash, Mary "Social Eugenics and Nationalist Race Hygiene in Early Twentieth Century Spain", en **History of European Ideas**, Vol. 15, 1992, pp.741-748 y "La reforma sexual en el anarquismo español", en Joan Tous, Pere, y Tietz, Manfred (ed.), **El anarquismo español y sus tradiciones culturales**, Frankfurt am Main, Madrid, Iberoamericana Bert Hofman, 1995, y Masjuan, Eduard, **La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo "orgánico" o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social**, Barcelona, Icaria, 2000. Agradezco al doctor Cleminson (Department of Spanish and Portuguese, University of Leeds) el haberme facilitado el acceso a algunos de sus artículos.

22 Francisco Ferrer i Guardia incluía en su programa pedagógico la promulgación de un matriarcado moral y a través de su periódico **La huelga general** y la editorial de la Escuela Moderna difundió las tesis neomalthusianas. Para una síntesis de la propuesta pedagógica de Robin y Ferrer puede consultarse el libro de Dora Barrancos, 1990.

23 "¡Huelga de Vientres!", de Bulffi, "Generación conciente", de Frank Sutor, "Generación voluntaria", de Robin, fueron editados inicialmente en Argentina por Bautista Fueyo, quién, según Masjuan (2003), fue uno de los primeros representantes de la Liga de Regeneración Humana en Argentina.

24 Masjuan, 2000, op. cit., p. 214

25 Cabe señalar que el eugenismo leído bajo la clave de regeneración racial competía con la regeneración humana sostenida por los libertarios para explicar sus preocupaciones por la selección de la especie. Como ha señalado Raquel Álvarez Peláez, en España en las décadas del '20 y el '30 las ideas eugénicas fueron mucho más conocidas de lo que suele suponerse y en su difusión pública intervinieron profesionales médicos claramente afines con la derecha antidemocrática, en "Eugenesia y fascismo en la España de los años 30", en Huertas y Ortiz, 1998.

26 **Cultura**, n° 5-6, Sabadell 1908, citado en Masjuan, 2000, op. cit., p. 236.

27 **Infancia**, n° 10, Montevideo, 1912, citado en ibid, p. 341.

Todas las ideas de progreso han tendido a reintegrar al hombre a la naturaleza, liberándolo de todas las injusticias sociales y de todas las aberraciones personales; todas han abogado por la selección de la especie y por la conciencia individual, como base de organización colectiva, y si todo esto formaba intuitivamente la conciencia de los que en todo tiempo lucharon por la libertad, tomaran cual o tal nombre, hemos de convenir que de la evolución de todos los ideales de amor y progreso humano ha surgido el naturismo integral, para remediar las injusticias, reintegrando al hombre a la naturaleza y haciéndolo vivir una vida sana y justa.

Concluyendo que

Sólo cuando el hombre goce de libertad integral podrá desarrollarse el verdadero naturismo.²⁸

Estas doctrinas, cuya influencia se extendió al conjunto del espectro libertario español, tuvieron especial peso entre las corrientes individualistas, las que, hasta ese momento, se habían movido dentro de un universo de exploración más próximo al arte y la literatura que al terreno de las ideas políticas, conformando hacia fines del siglo XIX una corriente intelectual y artística que apeló a la filosofía de Stirner y Nietzsche, pero también a la obra dramática de Ibsen y la literatura de Tolstoi, para fundamentar su rechazo a los convencionalismos sociales y reivindicar, junto a su desconfianza en la acción de las masas, al individuo y su voluntad frente a las imposiciones del entorno o exaltar el instinto frente a una opresiva racionalidad.²⁹

El tolstoiano y posterior nihilista Emile Armand, cuya revista **L'Endehors** (1922–1939) tuvo una importante influencia en el anarquismo individualista europeo, fue uno de los primeros en ligar el discurso individualista con la cuestión sexual, conjugando la filosofía de Stirner con el neomaltusianismo de Paul Robin, el movimiento eugenésico de fines del siglo XIX y la práctica del nudismo naturista y la “camaradería amorosa”. Su libro **Tesis y opiniones** fue traducido al español por Manuel Costa Iscar (seudónimo de Antonio Faciabén) en 1916. Iscar, quien emigró a la Argentina con la caída de la II República, mantuvo una amistad personal con Armand y fue también divulgador del argelino Han Ryner, profundo conocedor de la filosofía clásica que promovió una teoría de tipo subjetivista según la cual el individuo debe procurarse el camino de su propia liberación manteniendo una independencia psicológica frente al mundo y la vida artificial y artificiosa, posible gracias a una aguda autorreflexión y una existencia fraternal, sencilla, armoniosa y equilibrada.

Iscar escribió en 1923 **El concepto libertario del naturismo**, obra que junto a **En el país de Macrobía**, algunas narraciones de Alfonso Martínez Rizo y **El amor en el comunismo libertario** (Madrid,

1934) de Rafael Ordóñez, pueden ser consideradas representativas de una franja de la literatura utopista del anarquismo español que, en el período comprendido desde el golpe de Primo de Rivera hasta el fin de la Segunda República, buscó concebir la futura armonía individual y social explorando en la sociedad igualitaria formas de libertad vinculadas al ecologismo, el naturismo, el amor libre, la reforma sexual y, en general, a la promulgación de una suerte de naturalismo y vitalismo ético y social.³⁰

Tanto Armand como Ryner colaboraron asiduamente en un grupo de revistas libertarias, desde las más populares como **La revista blanca** (en su segunda época 1923–1937, bajo la dirección de Federico Urales) y **Estudios** (1928–1938, continuadora de **Generación Conciente** que tuvo cambiar su nombre por orden del gobierno debido a las connotaciones de “procreación voluntaria” de su título), hasta otra más específicamente individualistas como las catalanas **Ética** (1927–1929), **Iniciales** (1929–1937), **Al margen** (1937–1938) y la valenciana **Nosotros** (1937–1938). Durante la década del '20 la prédica individualista de estas publicaciones se vio acompañada por un crecimiento de grupos varios que promovieron una importante actividad editorial, propagandística y cultural que albergaba a un tiempo el naturismo, el nudismo, el esperantismo, el movimiento por la reforma sexual, el pacifismo, el espiritualismo y la masonería.³¹

Según Díez Rodríguez, serán precisamente las limitaciones impuestas por la dictadura de Primo de Rivera a las organizaciones obreras las que indirectamente favorecerán un tipo de asociacionismo informal en el que una diversidad de prácticas confluyó en el movimiento anarquista. Uno de los grupos más destacados de esta experiencia fue el reunido en torno al Ateneo Naturista Ecléctico, una de cuyas secciones, el grupo excursionista Sol y Vida, promovió la creación de la Federación Naturista Ibérica en 1927. La cantidad de adeptos del naturismo y el vegetarianismo quedó expresado incluso en el congreso que la CNT realizó en Zaragoza en 1936: “Se estimaba que estos dos métodos de vida podían transformar al hombre y prepararlo para la sociedad libertaria. Así, el Congreso de Zaragoza no se olvidó de la suerte de los grupos naturistas y nudistas ‘refractarios a la industrialización’. Dado que, por esta actitud, estarían incapacitados para subvenir a todas sus necesidades, el congreso consideró la posibilidad de que los delegados de aquellos que concurren a las reuniones de la confederación de comunas concertaran acuerdos económicos con las otras comunas agrícolas e industriales”.³²

Viaje, descubrimiento y mito

En el país de Macrobía puede ubicarse dentro de lo que Gómez Tovar ha llamado para España “literatura obrerista”: aquella

28 “Naturismo”, en **Revista Blanca**, 2º época, n° 67, marzo de 1926.

29 Ver Díez Rodríguez, 2000 y Urales, op. cit.

30 En **La urbanística del porvenir** (Valencia, **Estudios**, Cuadernos de Cultura, 1932), el ingeniero sindicalista valenciano Alfonso Martínez Rizo analiza las grandes metrópolis españolas como una forma de concentración y centralización propia del régimen capitalista para concluir que éstas son antihigiénicas, antisociales y antieconómicas y proponer una nueva planificación territorial siguiendo el modelo de ciudad jardín ecológicamente sustentable y la teoría del municipio libre y soberano. En otro de sus libros **El amor dentro de 200 años** (Valencia, 1932), Rizo compone una novela futurista muy cercana a la ciencia ficción para defender el amor libre y la nueva moral sexual anarquista. Un fragmento de esta novela puede leerse en la obra citada de Gómez Tovar y Paniagua. En su “novela biófila” **Óbito**, combina las prácticas nudistas con el naturismo para dar vida a un modelo de sociedad liberada del capitalismo.

31 Díez Rodríguez, op. cit., p. 76.

32 Guerin, 2003, p. 154.

que, llamando la atención sobre la relación del artista y el intelectual con los problemas de su época, hace un llamado a unir esfuerzos con las clases trabajadoras. El artista e intelectual tendrá entonces por derecho propio un lugar en la sociedad del porvenir: “le cabrá el privilegio de ser un adelantado de la nueva sociedad, al aunar tanto una *calidad prometeica* —captación de ideas de libertad, justicia, igualdad y fraternidad— como un *esfuerzo difusor*, que se materializará en la revolución intelectual, como paso previo a la social”.³³

Los cánones estéticos y formales de esta literatura se mueven siempre en el límite del precepto pedagógico que, por otra parte, guía a la mayoría de los relatos utópicos. Ya Joseph Dejacque había advertido en el texto inicial de **El Humanismo** (1858) que “este libro no es una obra literaria, es una obra infernal, es el clamor del esclavo rebelde...”. El español José Lluñás, al prologar el libro de Anselmo Lorenzo **Justo Vives** (1893), insistió en que “podrá faltarle a la literatura obrerista la lucidez de la frase, la brillantez de la figura (...), no han de juzgar nuestros trabajos literarios por la forma, sino por el fondo; no por la galanura de la frase, sino por la intención que lo motiva”.³⁴ Rosell puede así sin temores aclarar a sus lectores que

esta obra está libre de pretensiones literarias, esto quiere decir que no es para ser leída, sino para ser comprendida, meditada, analizada en su simbolismo e intención elevadamente humana.

En la configuración de esta literatura las proyecciones utópicas jugaron un papel específico, formando parte de uno de los diversos lenguajes desde los cuales se asumió el ideario anarquista y se intentó prefigurar la sociedad futura, no como triunfo de una clase, sino como “colofón de la racionalidad humana”: “Un mundo, en suma, basado en una supuesta concepción moral ‘natural’, igualitaria y antiautoritaria”.³⁵

Germina Alba, protagonista de la narración y suerte de *alter ego* de Rosell, se entera de la existencia de Macrobia sorprendentemente. Estando en Río de Janeiro, puerto de paso en una larga gira etnográfica por Latinoamérica con el objeto de recopilar artículos para una “gran enciclopedia” (uno de los géneros predilectos del anarquismo), se encuentra con Silex, viejo amigo y pintor naturalista que recorría el continente buscando inspiración para sus trabajos artísticos. Silex le comenta allí la existencia de un “país de leyenda (...) al que sólo pueden llegar los audaces y voluntariosos”. Este fantástico paraje, situado entre las “tribus salvajes” del Amazonas o del Xingu, es dueño de una vegetación exuberante que “da frutos para todos los gustos, y una fauna numerosa y variada (que) contempla las necesidades de todos”.³⁶ Los amigos, acompañados de un guía, atraviesan el Matto Grosso, Bolivia y el Perú

hasta llegar al nacimiento del Amazonas. Una vez en Brasil, reciben entusiasmados el primer dato alentador sobre la existencia del “país de promisión”: conocen la leyenda según la cual el rey Salomón extrajo maderas de esa selva para construir su templo, de allí que en su nacimiento el Amazonas sea llamado Solimaes. Esta creencia proviene del Antiguo Testamento (Reyes, 9:26, 10:11). En estos pasajes se relata cómo Salomón hizo construir naves para ir hasta Ofir, desde donde sus marinos trajeron oro, madera de sándalo y piedras preciosas para construir la casa de Yavé. Esas maderas, dice el libro, nunca más fueron vistas. La reconstrucción del reino de Salomón fue uno de los temas preferidos del milenio judío y cristiano, y su núcleo de creencias conformó buena parte de la escatología revolucionaria a lo largo de la baja Edad Media. Sobre la misma herencia crecieron los mitos acerca de las islas del Pacífico y la ruta al Oriente. En el imaginario de los conquistadores, la existencia de las “Islas de Salomón” (o de los Reyes Magos, las Ricas de Oro y Plata, el Paraíso Terrestre, las tierras de Ofir, Cipango, etc.) —desde siempre localizadas cerca del ecuador, a la altura de la costa peruana, cuyo clima hacía posible las mayores riquezas del mundo— se convirtió en alimento febril tanto del interés material que finalmente prevaleció como de la vieja fantasía de alcanzar Jerusalén por el Occidente. Las flotas que bajo esta admonición partieron del Perú recibían además sustento de fuentes locales: la leyenda inca que colocaba en el poniente las islas de Avachumbi y Niñachumbi. De hecho Rosell menciona la influencia incaica de Macrobia reflejada en “sus aficiones y tendencias artísticas a la vez que en su poderío y riqueza”.³⁷ Por último, no faltaron especulaciones —a las que Rosell no quita crédito— sobre la ascendencia hebrea de las tribus brasileñas entre los cronistas portugueses de la Colonia.³⁸

Para completar la filiación edénica de Macrobia, Rosell hace que los personajes viajeros de su relato se encuentren, inmediatamente traspasada la colina que era la frontera natural insalvable del país nuevo, con un verdadero “idilio selvático”:

Una india, adornada como para una fiesta, aguardaba complacida el fruto que en su obsequio, seguramente, un varonil joven recogía de los árboles, perdidos entre el ramaje.

Esta forma de argumentación es habitual, aunque no constitutiva, del relato utópico y responde a lo que Vita Fortunati ha denominado “principio del viaje”: aquel que mediante un traslado físico o espiritual a tierras lejanas y desconocidas permite que los viejos y nuevos valores sean puestos en discusión. Con el viaje y el descubrimiento, el utopista accede a un mundo a imagen y semejanza de los valores que constituyen el principio de ruptura frente a su cotidianidad. El viaje transporta la utopía y revela la radical alteridad del deber ser que la

33 Gómez Tovar y Paniagua, op. cit., p. 10. Cursiva en el original.

34 Ibíd., p. 11. Justo Vives fue editado en dos oportunidades en Buenos Aires por la editorial Bautista Fuego.

35 Ibíd., p. 81.

36 Los ríos Amazonas y Xingu se unen al norte de Brasil en el Estado de Pará, el segundo en extensión de Brasil. Durante la colonia la gran presencia indígena en esta región la convirtió en un polo muy importante de la actividad misionera de jesuitas y franciscanos. Rosell ubica a Macrobia en la zona equinoccial del delta del Amazonas.

37 Para un detalle de la influencia de los mitos clásicos y medievales en los navegantes del Pacífico puede consultarse el libro de Juan Gil, 1989.

38 Por ejemplo Ambrósio Fernandes Brandão, uno de los grandes exponentes de la literatura quiñentista de origen ibérico, quien sugirió en **Diálogos das grandezas do Brasil** (1618) que los nativos de Brasil descendían de los primeros israelitas que surcaron los mares. Brandão fue señor de ingenio en el Gran Pará y perteneció a los llamados “cristianos nuevos”: judíos o descendientes que fueron obligados a convertirse al cristianismo por la monarquía lusitana en 1497.

constituye.³⁹ Por otra parte, el viaje estructura fácilmente el mito y le facilita al utopista moldear en la descripción del nuevo mundo la materia pedagógica de su proyecto e intención sin explicar la génesis de la novedad. De hecho, Rosell no da detalles sobre los inicios de Macrobia, aunque puede deducirse que se trata de una colonia integrada particularmente por europeos o sus descendientes que llegaron a Brasil hacia el año 1169, siendo que en el momento del relato han pasado ya “tres mil seiscientos estaciones de Renovación”, según la medida solar del tiempo de los macrobiatas.

Aunque Macrobia no es una isla, está de hecho aislada, salvaguardada del exterior por su ubicación en territorios tan extensos como poco explorados; su frontera es geográfica pero sobre todo moral. No se trata sin embargo de un espacio cósmico en el reino de los cielos sino de *otro* espacio disociado del real pero existente *en* el espacio geográfico y que funciona gracias al límite, es decir, a la delimitación del lugar donde llega un orden y empieza otro.⁴⁰ Macrobia es, como la mayoría de las utopías, autárquica; rango de origen y a la vez condición de posibilidad, la contigüidad física con las tribus vecinas no hace más que reforzar el aislamiento en pos de la pureza de una existencia propia de la Edad de Oro:

Tan cerca unos de otros y tan sin contacto, que se nota fácilmente el estado de dos modalidades bien distintas; dos, digamos, civilizaciones, casi antagónicas; dos moralidades, dos conceptos de vivir, dos caracteres opuestos, tan diversos uno de otro, que sólo penetrando Macrobia se adivina, y que los macrobianos les interesa en gran manera mantenerlo así, a fin de continuar su persistencia y afianzar su hegemonía.

Como los novoatlantes de Bacon, los macrobiatas conocen perfectamente el mundo que los rodea pero éste no los conoce a ellos. Muchos nacieron en la vieja Europa y otros viajan para ponerse al día con su cultura y su técnica, pero bien se guardan de preservar el secreto sobre el país de ensueño. Apostando a la insularidad (y superioridad) moral, Macrobia garantiza la intangibilidad del orden instituido por la construcción utópica y apuesta al gesto fundacional clásico de crear un espacio absolutamente diferente donde el “otro”, ubicado fuera del límite de lo propio, es rechazado y hasta peligroso. La utopía necesita la delimitación de un topos único e inalterable, operación sin la cual la alteridad radical que pretende, la contraimagen absoluta de lo real existente que se adjudica, estalla frente a la potencialidad de lo diferente.

A pesar de ser sus habitantes naturalmente bondadosos y bélicamente impotentes ante sus vecinos y los conquistadores “civilizados”, Macrobia no es un país pequeño: su tamaño es “considerablemente mayor” al de algunos países europeos y posee un poco más de seis millones de habitantes distribuidos en una platónica área circular con cuatro cuadrantes formados alrededor de un lago de agua dulce. Cada núcleo de vida y actividad tiene una casi completa autonomía productiva y permanece en un estado de “virginidad natural”. En cada uno de ellos hay edificios construidos *ad hoc* para quienes los de-

seen utilizar de acuerdo a sus necesidades “racionales de seres no alterados por la viciosidad ambiente”.

Los macrobiatas se agrupan por edades y afinidades: la niñez dura hasta los 20 años y se es anciano a partir de los 90, ya que la longevidad, fantasía ancestral, es su rasgo característico, pudiendo alcanzar hasta los 200 años para luego morir “naturalmente” y sus cuerpos ser incinerados o comidos por aves de rapiña en la cumbre de un monte. La incineración fue durante las primeras décadas del XX un tema de higienismo seriamente considerado por los sanitarios y divulgadores anarquistas y socialistas. La longevidad, por su parte, no es ya producto de la pasiva providencia de una fuente de la juventud, sino la consecuencia lógica del equilibrio entre el hombre, dueño absoluto de su voluntad individual, y la naturaleza, aún no completamente dominada; la contracara del reino del “hombre enfermo” de las grandes urbes, del trabajo alienado, de las pestes de la pobreza, de las opresiones de la regla y la ley.

Coloquemos —afirmaba Federico Urales en 1904— al individuo frente al sol, sobre la tierra, de cara al mar o de pecho a las montañas. Hagamos que ese individuo se bañe, se nutra e instruya, y que no reconozca más censor ni más ley que las manifestaciones de su cuerpo *sano* y *fuerte*, la sola doctrina a que ha de obedecer. Únicamente así seremos libres y generosos [...] Para el buen gobierno de la sociedad anarquista únicamente hace falta naturaleza, fuerza y generosidad. Lo demás son tiranías hijas del eso que hemos dado en llamar educación.⁴¹

Treinta años más tarde un tal doctor “Prudoman” explicaba que “el animal ‘hombre’, al estar bien equilibrado, debería vivir 100 o 160 años, no excepcionalmente, sino de manera general”, para inmediatamente justificarlo “matemáticamente” con las pruebas de individuos llegados a esa o más edad en diversos parajes de la tierra. Se impone entonces para el articulista el establecimiento de una higiene moral y física estricta para recuperar el equilibrio perdido desde que el hombre, embriagado de metafísica, abandonó la armonía de los tiempos primeros.⁴² Una edad de oro que Rosell fija allí cuando la vida nómada del hombre primitivo opera como imagen de la utopía abierta a los hombres que “tuviesen más de racionales que de *sabios*”. La armonía, categoría central del relato, es posible en el marco de una naturaleza virgen, entendida esta como el medio ambiente apto para el desarrollo completo de las capacidades humanas y de la especie sana. En su reacción moral antimoderna y anticapitalista, la razón es la lógica de una naturaleza autosuficiente no sujeta a las clases y su conflicto.

Además, como ha señalado Nadia Minerva, la longevidad no es un topos solamente utópico sino que está conectado con el proyecto de prolongación de la vida del imaginario médico científico que, particularmente desde el iluminismo, postulaba que eliminando las adversas condiciones de degradación a las que induce la civilización era posible invertir el sentido de

39 Trousson, op.cit., p.26.

40 Ainsa, 1999, op. cit., p. 37 y ss.

41 “Naturaleza y generosidad”, en *Tierra y Libertad*, n° 34, 24 de marzo de 1904.

42 “El equilibrio, dueño de la vida”, en *Estudios*, n° 128, abril de 1934.

marcha de la decadencia progresiva del mundo y del hombre desde la perfección primitiva.⁴³

El estado natural igualitario o la novela del hombre perfecto

En Macrobia, Rosell no es original al recoger la larga tradición intelectual libertaria que opone sin concesiones la sociedad al Estado, la naturaleza a la civilización, la unidad orgánica del instinto humano al contrato sancionado externamente a las pulsiones sociales del individuo. Como lo había hecho Pedro Kropotkin al trazar la genealogía antiautoritaria del anarquismo, Rosell parece reivindicar la tradición del estado natural igualitario de griegos y romanos, particularmente de los estoicos, que luego heredó la Europa medieval.⁴⁴

De hecho, durante la alta Edad Media existió una corriente de pensamiento largamente difundida que consideraba que una sociedad justa era aquella en que los bienes eran comunes y no existían clases ni opresión estatal, la propiedad privada y el Estado eran fruto del pecado original del hombre, por lo que invariablemente se adjuntaba la creencia en una Edad de Oro anterior que tomaba la forma del comunismo primitivo.⁴⁵

Muchas son la similitudes de Macrobia con el relato de las Islas de los Bienaventurados, escrito alrededor del siglo II aC, en el que se describe un territorio dedicado al sol, con un clima invariablemente perfecto y un suelo abundante en flores y frutos. Sus habitantes, los heliopolitas, viven hasta los 150 años y tienen una constitución física perfecta y rasgos hermosos. No existe la propiedad privada y el matrimonio es desconocido: "la ley de la naturaleza, obrando sobre almas puras, produce en estas gentes una concordia completa e indefectible, de tal modo que es inconcebible ninguna disensión en este orden tan equitativo".⁴⁶ Como Morris, cuya obra máxima **Newsfrom Nowhere** publicó por entregas **Tierra y Libertad** durante 1904 bajo el título correctamente traducido del original **Novedades de ningún lado o una época de reposo**, Rosell descubre en los antiguos y el mundo medieval el aliento de un pasado paradisiaco destruido por la avaricia y el ansia de ganancias del mercantilismo y la civilización moderna; en ambos la ausencia de comercio y de mercados, el destierro de la especulación y el lucro hace desaparecer lo superfluo e innecesario dejando a los hombres naturalmente libres para querer solo lo que necesitan o les da felicidad.

Sin embargo, Macrobia no es una novela de Estado ni un gobierno de la virtud conformado según la naturaleza, como postulaba Moro. Su diagnóstico social descansa en el énfasis en el cambio individual, convirtiendo la utopía sobre la felicidad común de un estado ideal, en una utopía sobre la complejidad del hombre perfecto sobre la cual la primera es posible. Tal como lo había señalado en **Naturismo en acción** (1922), el camino de la regeneración de los valores físicos, morales, sociales, biológicos, estéticos y emotivos que debían formar parte del naturismo integral para lograr devolver al hombre los poderes vitales que la naturaleza igualitariamente prodigaba,

iba desde el individuo a la colectividad siguiendo un análisis lógico y racional.⁴⁷

Así lo advierte cuando analiza el fracaso de "los planes falansterianos de Fourier y Owen" y de "los ensayos coloniales de los comunistas, cristianos, tolstoianos y vegetarianos", adjudicándolo a defectos del medio a veces, "imperfección de los individuos casi siempre". Reivindicando el "elevado concepto de dignidad humana" expuesto en las obras de Reclus, Cabet, Morris y Jack London, Rosell apuesta a que el éxito de cualquier ensayo o reforma en el vivir debe ir acompañada de una reeducación del individuo sino se quiere un completo fracaso:

Se impone una concepción nueva de la vida, y un despojo voluntario, consciente, digno de cuanto conviene al individuo, en las sociedades modernas, en monigote de sí mismo, en juguete de pasiones malsanas, vicios denigrantes, concupiscencias innaturales, y por lo mismo, el concepto de familia, de derechos, de justicias, deberes, libertades, morales, etc. etc., deben renovarse, purificarse, transformarse por completo el criterio hasta hoy dominante.

Muchos han creído que entregarse a una seria y eficaz obra de vivir práctico en colonias de ensayo, suponía el renunciamiento de todo lo hasta hoy conocido y vivido; más no es así. Hay que renunciar, sí, a todo lo superfluo, dañino, inútil y modificable; renunciar a los espejuelos de la vida artificializada que nos sujeta, pero a su lado crear lo que, en virtud de la desviación y el engaño sufrido desde pretéritas edades, es conveniente a la especie.

Los macrobiatas son seres superiores precisamente porque han logrado un estado de pureza que funciona visiblemente sin dogmas, leyes ni códigos con jefes encargados de hacerlos cumplir. Su renuncia a los placeres fugaces y su completo ascetismo ha hecho nacer una sociedad libre de tradiciones y prejuicios que produce

placeres sanos sin fatiga, gratas emociones sin menoscabo del ser, afectos humanos dignificadores del hombre, y, más que nada, concepto elevado y superior de la dignidad propia y ajena, de la libertad del individuo y de la colectividad, del respeto a todos los seres y cosas que nos rodean.

Macrobia, más que un país imaginario, es un estado del ser; su fuga hacia otro espacio geográfico cumple con los procedimientos formales de la utopía pero oculta el viaje de conciencia interior que permitirá el final retorno a la condición de individuo libre previa a la sociabilidad moderna. La libertad requiere así un autoesfuerzo "casi siempre superior al individuo", disponible para aquellos lo bastante fuertes para emprender tan larga travesía y saber a qué atenerse para alcanzar la meta deseada, la cual

no está en el medio actual, en la corrupción, envilecimiento, avaricia e inhumanidad de las ciudades y na-

43 1994, op. cit., p. 156.

44 Ver Kropotkin, 1977, p. 127 y ss.

45 Morton, 1952, cap. 1.

46 Cohn, 1997, p. 186 y ss.

47 **Naturismo en acción**, Barcelona, Instituto Naturista Hispano-Americano, Propaganda naturista, vol. 3, citado en Masjuan, 2000, op. cit., p. 437-449

ciones modernas de hoy en día. Hay que buscarla en la plena naturaleza y en sus vírgenes porciones, es decir, donde la mano del hombre infautado, del civilizado engréido, no haya ejercido su brutal poder ni sembrado el odio ni el dolor para atribuirse derechos que solo justifican el desconocimiento de la valía de cada uno.

Aquí aparece un nuevo elemento: la concepción de América, y particularmente de Brasil, como metáfora de un estado de pureza idealizado. Como afirma Fernando Ainsa, América ha propiciado desde su incorporación a la historia de occidente la "objetivación de la utopía" merced a la percepción de dos ingredientes básicos: un tiempo, una historia que empieza desde cero en la que el pasado puede ser recuperable y el futuro fácilmente proyectable, y un espacio, un territorio que se concebía vacío y virgen. De la fascinación original con una naturaleza paradisíaca habitada por hombres primitivos en "estado puro" nace la certeza de América como un lugar privilegiado donde podrá realizarse el sueño de "una felicidad más completa y mejor repetida entre los hombres, una soñada república, una utopía".⁴⁸

Tal concepción no fue sólo brújula de conquistadores místicos, de las proyecciones cristianas primitivas de las órdenes religiosas durante la colonia o alimento literario de los reformadores y utopistas del Renacimiento. La fantasía de pureza del buen salvaje americano siguió y se reformuló en contextos variados y fue amuleto retórico del pensamiento europeo hasta en las más curiosas polémicas, como lo demuestran las apostillas firmadas por el neomalthusiano Diógenes Ilurtensis en 1934 defendiendo el eugenismo y la vida sana de las sociedades primitivas en su cruzada antiviciosa:

Existen todavía territorios extensísimos habitados por hombres que no ingieren alcohol, no por que lo impida el clima y otro factor externo cualquiera sino por el régimen alimenticio peculiar a dichas variedades étnicas (...). No hay pueblo alguno, en su prístina pureza, o que se alimente preferentemente de vegetales, que acepte y use el alcohol. Existe además una tendencia moral de preservación física y mental y de impoluta concepción estética, que induce a los pueblos llamados primitivos (...) a adoptar un vegetarianismo absoluto que en ocasiones llega al hieratismo.⁴⁹

Del mismo modo Rosell reseña la existencia en América de tribus donde la tendencia ascendente de sus antiguas formas de vida ha sido destruida por conquistadores, comerciantes y misioneros que las han azotado con trabajos brutales, innecesarios en "aquella naturaleza pródiga" o por la introducción del alcohol para que olviden sus penurias e infortunios. En Macrobia, por el contrario, la armonía de las pretéritas edades se ha salvado porque allí no ha llegado la "civilización", entonces "la teoría darwiniana puede comprobarse con tendencia perfecta" mientras que en los demás núcleos se comprueba de generativamente.

48 Reyes, Alfonso, *La última Tule*, citado en Ainsa, 1999, op. cit., p.124. Ver también Abramson, 1999.

49 "Azulejos", en revista *Estudios*, n° 128, abril de 1934. Sobre la "abstinencia ética" y la pedagogía antialcohólica del anarquismo puede consultarse el capítulo 7 del libro de Dora Barrancos ya citado, aunque quizás el episodio de los anarquistas disparando contra los barriles de vino en la película de H. Olivera *La Patagonia Trágica* constituya la imagen emblemática.

50 Masjuan, primavera de 2003 y 2000, op. cit., 1° parte,

El árbol de la abundancia

El desprecio por las grandes ciudades y el retorno a la armonía entre el campo y la ciudad es un tópico común tanto de la tradición utópica como del anarquismo, pero vale la pena recordar que el nacimiento de una planificación alternativa y de un discurso crítico a la urbanización capitalista en la España de las primeras décadas del siglo XX estuvo directamente relacionada con el espectacular crecimiento de las ciudades, sobre todo de Barcelona, desde mediados del siglo anterior. En este contexto surgieron las propuestas de Cebría de Montoliu, Alberto Carsí y el ya citado Martínez Rizo, quienes buscaron oponer al modelo de ciudad engendrado por la revolución industrial uno de tipo ecológico, organicista, regionalista y anti-metropolitano sobre los aportes de John Ruskin, William Morris y los urbanistas Ebenezer Howard y el anarcocomunista Patrick Geddes.⁵⁰

Así Rosell puede poner en boca de sus personajes una descripción furibunda:

Vuestras ciudades, vuestras grandes villas de placer y de esplendor, vistas desde aquí, contempladas por un macrobiata, son inmensos manicomios, son grandes osarios de vivientes, son antros de suplicio y de pudrición, que no podemos recordar sin dolor.

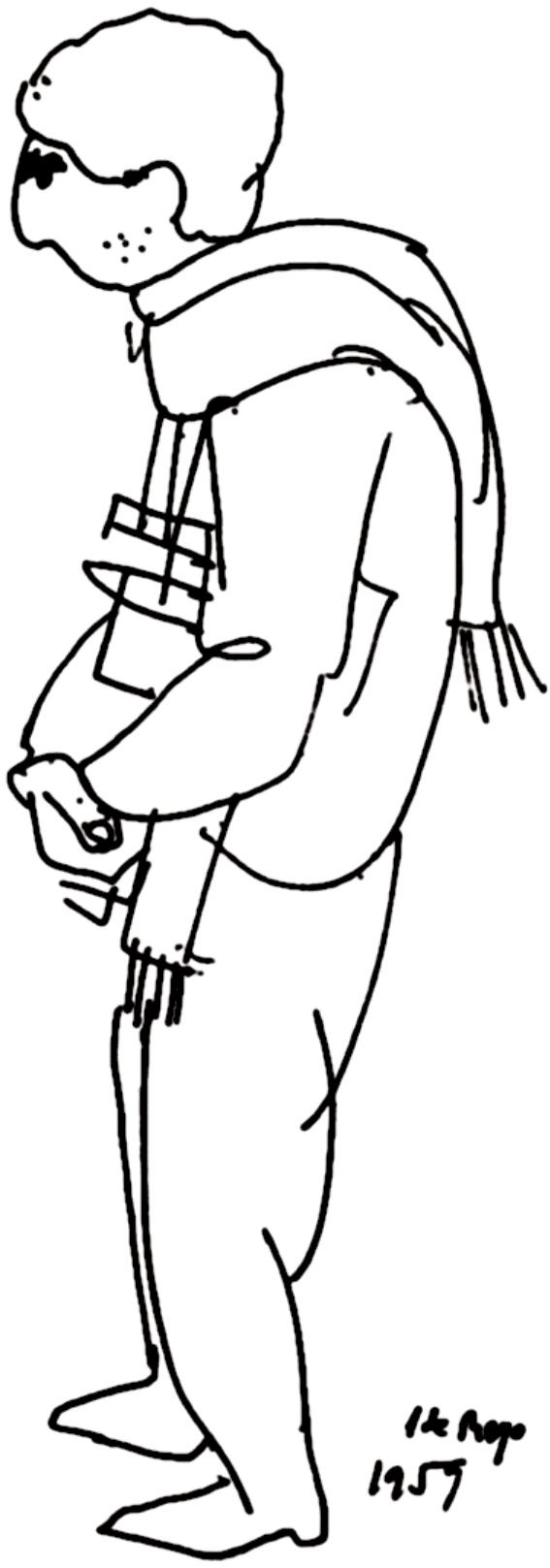
Para luego oponer entre suspiros de admiración la impresión que le produce una sociedad que no conoce las enfermedades, la mortalidad infantil, el hacinamiento o, su contraparte, el exhibicionismo y el lujo:

¡Cuán bello era el vivir eugénico, racional de los macrobiatas, y cuán bien comprendida la eubiosis natural de nuestra especie!

Igual que lo hizo Pierre Quiroule para su utopía litoraleña en Argentina, la solución es el abandono de semejante irracionalidad citadina, pero a diferencia de éste, Rosell no vuelve a planificar sino que apenas da cuenta de algunos detalles edilicios y nada dice de una traza urbana. En Macrobia, como dije, los detalles organizativos no cuentan al momento de señalar el "vivir riante y feliz, de satisfacción propia y de respeto mutuo" de sus edénicos pobladores. No hay necesidad de reconstrucción, de un nuevo orden posterior a la revolución, porque tal orden ha estado allí desde tiempos remotos.

El panteísmo naturista de los macrobiatas explica las razones de su éxito y permanencia. La lógica que los guía es simple: la voluntad de querer la perfección moral, intelectual y física.

El hombre nuevo de Macrobia es el hombre íntegramente perfecto, armonizado con el entorno gracias a una vida eugénica donde la alimentación, frugal y moderada por una moral racional transparentemente compartida, y el cultivo del cuerpo son la medida del equilibrio intelectual y emocional. Pero a diferencia de la regimentación excesiva propia del utopismo renacentista o decimonónico, que hallaba en la norma y el ritual alimentario una figura simbólica de la armonía social, en



Estudiante revolucionario, 1959

Macrobia no hay comedores ni cocinas porque, como en el Paraíso,

la tierra produce con exceso todo lo que necesitan para su sostén y felicidad los seis millones y medio de macrobiatas (...) los frutos se ofrecen bellos y tentadores, gratos a la vista y al olfato, sabrosos y sanos al gusto, doquiera que circuléis, ya que la distinción nuestra de ciudades y poblaciones rurales o distritos agrícolas, no es allí establecida.

El vegetarianismo de los macrobiatas se liga así a la forma económica del país: una agricultura netamente de subsistencia mantenida gracias a un trabajo “espontáneo y racional”. Elección que no sorprende por varias razones. En primer lugar es conocida la preferencia de los teóricos anarquistas por la comuna rural y la economía agraria, planteos que parecían conjugar bien con la estructura eminentemente agrícola de la economía española y su fuerte y extendida tradición campesina, y con las posturas políticas del mismo Rosell. Sin embargo hay que notar que la cultura del suelo y del retorno a la tierra ha sido una panacea largamente reiterada por la tradición utópica y las narraciones arcádicas que ven en ella el símbolo de la purificación y la solución a todos los males modernos. En este universo el vegetarianismo resulta la expresión más completa de la nostalgia por los tiempos fuera del tiempo. “El vegetarianismo —explica Nadia Minerva— se convierte en un medio para recolocar al hombre en ese armónico todo que fue degradándose desde un estado de perfección inicial hasta una ínfima condición moderna. Será posible reencontrar la perfección de los ancestros rearmónizando al hombre con el ambiente y reapaciguándolo con los animales, sus similares y sus hermanos más próximos en la gran cadena del ser. Practicar el vegetarianismo significa, por consiguiente, vivir según la naturaleza”.⁵¹

Un matriarcado eugenésico

Sin embargo, la práctica del vegetarianismo (cuya presencia utopizante ya se encuentra en los textos de Fogny y Morelly)⁵² y las diversas formas de vida sana e higiénica adquieren en Rosell, como ya he señalado, un significado mucho más histórico y preciso y se insertan dentro de los postulados eugenésicos y la devoción evolucionista y positivista del pensamiento social de fines del siglo XIX y principios del XX, de la que el anarquismo no fue la excepción. En este contexto, la cuestión sexual gozó de una publicidad inédita.

Como ha señalado Dora Barrancos, el discurso sobre la sexualidad del anarquismo tuvo una especial preocupación en relacionar la reproducción con la selección de la especie, tendencia que la corriente eugenista acentuó colocándola en función de la “mejor reproducción”. El médico libertario Isaac Puente, arduo polemista en contra del “reformismo médico” de la Liga española para la reforma sexual y el responsable de incorporar al neomalthusianismo ibérico la vertiente eugenética, la puericultu-

ra y el naturismo como ideal filosófico y sistema médico relacionándolo con el anarquismo,⁵³ argumentaba en este sentido:

Iniciación sexual del niño, educación sexual del joven, información sobre el peligro venéreo, de los medios de evitar la concepción no deseada, y cultura eugénica del público difundiendo el ideal del hijo sano. Son las tareas a oponer: a las perversiones sexuales y a la neurosis (...), al vicio de la masturbación que es obligada iniciación sexual del niño abandonado a sí mismo; a la difusión de enfermedades venéreas; al embarazo indeseable y a la familia numerosa; y por último a la reproducción de degenerados, de enfermos y de anormales, y a la degeneración creciente de la raza (...). El hijo sano, bello y hermoso, con el que soñamos siempre, y que tan pocas veces tiene realidad, no debe ser producto de la suerte o el azar, sino fruto deliberado de la voluntad y la previsión.⁵⁴

Macrobia es una comunidad de *fraters* donde, el sexo, completamente deserotizado, cumple únicamente los fines de reproducción y los macrobiatas se unen libremente sin que exista necesariamente mediación amorosa fuera del amor filial que los une a todos, lejos de “los peligros del sexo”. Padre y madre una vez producido “concientemente” el embarazo no piensan en otras relaciones sexuales ni hallan “emoción o estímulo en nuevos coitos”

y se estimaría la más grave de las faltas, especialmente en la mujer, el infringir este principio, no solamente durante el embarazo, sino que también durante la lactancia del recién nacido.

La sanción cae también sobre las madres en cuanto a la limpieza del niño, que empieza ya antes de nacer. Así

toda madre que descuidara ese detalle de eugenismo y de profilaxia, se le quitaría el hijo al nacer y sólo se le permitiría darle de mamar en las horas convenientes, lo que constituiría un oprobio y baldón suficiente para morir de vergüenza.

Este castigo, el único que Rosell enfatiza en su país ideal, da idea de la dimensión que en su pensamiento ocupaba la preocupación eugenésica y el lugar en ella asignado a la maternidad como punto clave de un nuevo código moral natural. Isaac Puente, en el artículo antes citado, hablaba sólo de maternidad conciente “porque es la mujer y no el hombre la que posee el instinto reproductor”, de ahí que se imponga un “matriarcado conciente” como paso necesario a la realización del sueño del hijo sano. En el mismo sentido, en Macrobia es la mujer la que posee el instinto y la responsabilidad sobre la especie, por lo que, en una operación lógica, es un matriarcado y la filiación de consanguinidad la única que requiere una vigilancia. En compensación a la estricta observancia de esta regla, los niños en Macrobia, en cuyo cuidado la comunidad toda pone los mayores desvelos, son ejemplo de salud y perfección, tipos fornidos y sin desórdenes, de modales armóni-

51 Minerva, op. cit., p. 154.

52 Gabriel de Foigny: *Un nuevo descubrimiento de la terra incognita australis o del mundo meridional* (1676), Morelly, Etienne-Gabriel: *Nauffrage des isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai* (1753)

53 Tarea emprendida fuertemente desde las páginas de la revista *Generación conciente*, ver Masjuan, 2000, op. cit., p. 387

54 “Conciencia maternal”, en *Estudios*, n° 102, febrero de 1932

cos y suaves, que a los 20 años ya sobrepasan los dos metros de altura y poseen una superioridad intelectual descolante gracias a que la educación, liberada de las “manías pedagógicas y educadoras de tanto sabio” y de “esos entes ordenancistas, disciplineros, esclavos de un didactismo casi cuartelero”, es impartida al aire libre, por todos y en cualquier momento. Con ello, el individuo integral y perfecto, por lo tanto libre, encuentra en la comunidad natural su completa realización. Así lo advierte Rosell explicándolo con el debido lenguaje médico:

aquellos cuerpos bellos y sin deformidades ni alteraciones de ninguna clase, y sabido es que donde no hay enfermedad, no hay tampoco morbos, y en nuestra civilización, todos sus defectos, todos sus errores, todos sus envilecimientos, todos sus vicios, todas las infamias y falsedades que la agobian, producto son de la enfermedad que la mina, del cáncer que la corroe, de los humores malignos que la envuelven, del pus y lacras que la pudren, como cuerpo muerto, en sus hombres, instituciones y cosas. De ahí para comprender y apreciar, en todo su valor, la ética y belleza de Macrobia, débase hacer caso omiso de lo que nosotros somos; debamos elevarnos hasta el más allá ideal, haciendo abstracción de cuanto nos rodea.

Es así que Rosell remata su utopía haciendo un llamado a una renovación completa de los valores imperantes, solo así —dice— nos haremos dignos de Macrobia y de sus “seres de otros cuerpos siderales, descendidos para ejemplarizarnos” en su vivir integral que tiende siempre hacia la perfección moral, intelectual y física, “ese trío indispensable para un verdadero eugenismo”.

Bibliografía

- Abramson, Pierre-Luc, **Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX**, México, FCE, 1999.
- Ainsa Fernando, **La reconstrucción de la utopía**, Montevideo, Ediciones del Sol, 1999
- _____, **Necesidad de la utopía**, Buenos Aires -Montevideo, Nordan, 1990.
- Baczko, Bronislaw, **Lumieres de l' utopie**, París, Payot, 1978.
- _____, **Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- Barrancos, Dora, **Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo**, Buenos Aires, Contrapunto, 1990.
- Cleminson, Richard, “Anarchists for Health: Spanish Anarchism and Health Reform in the 1930s. Part I: Anarchism, Neo-Malthusianism, Eugenics and Concepts of Health”, en **Health Care History**, vol. 3, 1995.
- Colombo, Eduardo, **El imaginario social**, Montevideo, Tupac-Nordan, 1989.
- Cohn, Norman, **En pos del milenio**, Madrid, Alianza, 1997.
- Díaz del Moral, Juan, **Historia de las agitaciones campesinas andaluzas**, Madrid, Alianza, 1967.
- Díez Rodríguez, Xavier, **L' anarquisme individualista a Espanya 1923-1938**, tesis doctoral inédita, Universidad de Girona, 2002.
- Elorza, Antonio, **El socialismo utópico español**, Madrid, Alianza, 1970.
- Fernández, Estela, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en Roig, Arturo (comp.), **Proceso Civilizatorio y Ejercicio Utopico en Nuestra América**, Fundación Universidad Nacional de San Juan, San Juan, 1995.
- Gil, Juan, **Mitos y utopías del descubrimiento**, 2º vol., Alianza, Madrid, 1989.
- Gómez Tovar, Luis y Paniagua, Javier, **Utopías libertarias españolas, siglos XIX y XX**, Madrid, Tuero, 1991.
- Guerin, Daniel, **El anarquismo**, Buenos Aires, Anarres, 2003, p. 154.
- Hobsbawm, Eric, **Rebeldes Primitivos**, Barcelona, Ariel, 1974.
- Huertas, Rafael y Ortiz, Carmen, **Ciencia y fascismo**, Madrid, Doce Calles, 1998.
- Iñiguez, Miguel, **Esbozo de una enciclopedia histórica del anarquismo español**, Madrid, Centro de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2001.
- Kropotkin, Pedro, **Folleto revolucionarios II**, Barcelona, Tusquets, 1977.
- Litvak, Lily, **Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)**, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2001.
- Masjuan, Eduard, **La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo “brgánico” o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social**, Barcelona, Icaria, 2000.
- _____, “Emigración y neomalthusianismo: el ejemplo ibérico en América Latina (1900-1914)”, en **Historia actual on-line** (2003) [revista en línea]. Disponible desde Internet en: <http://www.hapress.com/haol.php> [con acceso el 27/09/2004].
- _____, “Models urbans, models de ciutat: de l' urbanisme tentacular a l' urbanisme ecologic”, en **Desafectos. Publicació d' història crítica**, Barcelona, nº 4, primavera de 2003.
- Minerva, Nadia, “Utopía en la mesa. Rito, símbolos, representaciones de lo sagrado”, en Fortunati, V, Steimberg, O. y Volta L., **Utopías**, Buenos Aires, Corregidor, 1994.
- Molnar, Thomas, **El utopismo. La herejía perenne**, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

- Panigua, Javier, **La sociedad libertaria. Agrarismo e industrialización en el anarquismo español 1930-1939**, Barcelona, Crítica, 1982.
- Morton, A. L., **Las utopías socialistas**, Barcelona, Martínez Roca, 1952.
- Nettlau, Max, **La anarquía a través de los tiempos**, Madrid, Jucar, 1978.
- Roig, Arturo Andrés, “La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de la utopía para sí”, en **Revista de Historia de las Ideas**, Quito, 1981.
- , “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en **La utopía en Ecuador**, Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987
- Trousson, Raymond, “Utopía y utopismo”, en Fortunati, V, Steimberg, O. y Volta L., **Utopías**, Buenos Aires, Corregidor, 1994.
- Savala, Iris, “Socialismo y literatura: Ayguals de Izco y la novela española”, en **Revista de Occidente** n° 80, noviembre de 1969.
- Suriano, Juan, **Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910**, Buenos Aires, Manantial, 2001.
- Termes, Josep, **Anarquismo y sindicalismo en España. La primera internacional 1864-1881**, Barcelona, Ariel, 1872.
- Urales, Federico, **La evolución de la filosofía en España**, Barcelona, Laia, 1977 (con Estudio Preliminar de Rafael Pérez de la Dehesa)

Fuentes

- Revista **Estudios** [Valencia, 1928-1937].
- **La Revista Blanca** [1ª época: Madrid, 1898-1905, 2ª época: Barcelona, 1923-1936].
- **Tierra y Libertad** (continuación del Suplemento a **La Revista Blanca**) [Barcelona, 1902-1913].
- Rosell, Albano, **En el país de Macrobía**, Barcelona, Biblioteca Naturismo, s/f (c. 1928).
- **Segundo Certamen Socialista**, s/d (celebrado en Barcelona el 10 de noviembre de 1889).
- Vallina, Pedro, **Mis Memorias**, México, Tierra y Libertad, 1971.

L a u r a
F e r n á n d e z
C o r d e r o

Una utopía amorosa en Colonia Cecilia

Tomás Moro supo que en la isla de Utopía había cincuenta y cuatro ciudades, un río de quinientos pasos de ancho y un prefecto cada treinta familias pero olvidó preguntar las coordenadas exactas para volver a encontrarla. Los utopistas del siglo XIX entendieron ese guiño y, aunque practicaron sus invenciones, sabían que el único lugar cierto para la utopía es el propio texto. Así, con sus relatos novelados y sus larguísimas propagandas, el pensamiento utópico es una inmensa biblioteca donde las ciudades ideales son felizmente habitadas mientras las otras se funden sin remedio. En esa tradición el caso de Giovanni Rossi es anacrónico pero ejemplificador. En 1878 edita “Una Comuna socialista”, unos años después funda sin éxito la “Colonia Cooperativa Agrícola de Cittadella”, en 1890 se embarca en la creación de la Colonia Cecilia, luego analiza las causas de la ruina en “Cecilia, comunidad anárquica experimental” y en 1895, el utopista tenaz, escribe “Paraná en el siglo XX”.¹

Mientras anarquías, comunismos y socialismos debatían su definición, los calificativos de Rossi —italiano, anarco-comunista, utopista y científico— se acompañaban mal. De allí su protagonismo polémico; en el mismo año, recibe de Malatesta la acusación de desertor y del emperador Pedro II tierras para realizar su experimento en Brasil. Su formación científica le permitía una lectura original del definitivo texto de Engels “El desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia” y desde el periódico **Lo Sperimentale** defendió las colonias cuando ya convencían a pocos. Rossi rechaza el abandono de la utopía y reemplaza las ensoñaciones por experimentos; basta con que lo previsto en su primer relato novelado —cuya protagonista es Cecilia— se realice en la flamante Colonia homónima para demostrar la posibilidad de las nuevas socialidades. ¿Ahora, cómo definir las? La libertad del anarquismo y la distribución de bienes comunista parece una fórmula de principio pero durante sus experiencias va a sufrir inquietantes combinaciones. Como utopista, busca la organización más plena, justa y feliz. Como anarquista asume que se realizará en la Anarquía (y así bautizan la pobre aldea tropical). Como fundador cuenta con un terreno poco hospitalario para un grupo italiano sin campesinos y soporta las presiones de la República del Brasil que re-

cién había depuesto al benéfico emperador. Finalmente, como teórico es un veterinario y agrónomo con lecturas que incluyen a Karl Marx y Charles Fourier. Además de las citas explícitas, se reconoce al maestro francés cuando describe la variación de caracteres que componen la colonia y hasta en el estilo. Compárese su enumeración de los azotes humanos —“la religión o la langosta, la propiedad individual y el cólera morbo, la guerra o los mosquitos, el gobierno o los pedriscos, el parlamento o las úlceras, la patria o la fiebre palúdica”— con la lista de calamidades según Fourier: la serpiente cascabel, la chinche, la legión de insectos y reptiles, los monstruos marinos, las ponzoñas, la peste, la rabia, la lepra, la enfermedad venérea, la goma y tantos venenos morbíferos.²

En su “Aviso a los civilizados” Fourier había recomendado “no fundéis colonias lejanas” pero, con un pensamiento casi tan vapuleado por sus seguidores como el de Marx, es difícil adivinar las derivas del grupo fourierista que Rossi frecuentaba o los desvíos de su propia lectura. A pesar de la advertencia, funda su Utopía en Paraná donde lejos del trabajo atrayente, obligados a la democracia permanente, hambrientos y para colmo célibes sin opción, los pioneros podrían responder que no a la poderosa pregunta por la felicidad en la anarquía. Sin embargo, Rossi explica el fracaso por la pobreza y no por los principios ya que la anarquía fue a veces “intelectualmente prostituida” y había quien la entendía como una invitación al egoísmo. El problema es la “hipertrofia del *Io*”, diagnostica como psicólogo cuando intuye que hay algo más mínimo, microscópico, microfísico en esto del poder.

A diferencia del liberalismo que confía en la simple concurrencia de los individuos, la asociación supone solidaridades más complejas que ni siquiera pueden probarse a escala ni en aislamiento. Sin embargo, Rossi justifica la existencia de una colonia pequeña y alejada como perfecto laboratorio para “el estudio de los más íntimos y oscuros sentimientos que mueven la psique humana.”³ Allí se podría observar la molécula familiar donde reina la mujer sometida y sometedora con la tradición a sus espaldas, los curas murmurando en sus oídos y ese poder en las sombras de la vida doméstica. El renovador de las costumbres apunta que “la casa social era confiada por

1 Incluido en **Utopie und Experiment de Alfred Sanftleben** (1897), su traducción al italiano fue muy tardía y no se conoce versión en español. Cfr. Abramson, 1999.

2 Ver el análisis de ese fragmento en **Sade, Loyola, Fourier** de Roland Barthes.

3 Gosi, 1977.

pura formalidad a la única mujer del primer contingente” y cuando se sumaron familias, las madres se distribuían entre la cocina y el almacén. Aunque no hay Estado ni Ley ni Dios y se promueve un “ambiente moralmente higiénico”. Rossi advierte sutiles persistencias en la división sexual del trabajo, las interpretaciones libres de la anarquía, los jefes espontáneos, la banalización de las asambleas, la holgazanería o el ladrón que aceptaron y vació la casa abierta a todos. También expresa con cierta tristeza la paradoja de terminar por preferir las rosas de la esclavitud de un obrero romano a las espinas de la libertad de un pionero en Palmeira. Sin embargo, el experimento le ha demostrado que “La destrucción progresiva o espontánea de la familia monogámica prepara el terreno al triunfo de nuestro ideal”.⁴ Entre bitácora e informe final, la primera parte del libro asume que la experiencia cecilianista constituye un aporte a la ciencia y un fenómeno publicitario. Apenas tres años después, aparece en Buenos Aires sólo la segunda parte —“Un episodio de amor en la Colonia Socialista Cecilia”— firmada por Juan Rossi, alias Cardias. La traducción, muy literal, estuvo a cargo de José Prat, líder del anarquismo español especialmente preocupado por la emancipación de la mujer y dado a organizar conferencias para perdernos compañía en la lucha.

Aún sin comprobar que en plena libertad elegimos la cocina, los anarquistas siempre fueron sinceros promotores de la emancipación femenina. De hecho, en 1895 publican una serie de folletos de “propaganda emancipadora entre las mujeres” para revelarnos la múltiple opresión (ideológica, económica, sexual) y encauzar nuestra responsabilidad como madres de los hombres nuevos.⁵ Con un nosotros equívoco —a veces masculino, otras femenino— se suceden textos de Soledad Gustavo (más combativa) y Ana María Mozzoni (más conciliadora) dirigidos “A las hijas del pueblo” o “A las muchachas que estudian” hasta que el quinto folleto de la serie abandona el recurrente esquema develamiento-concientización-convocatoria y cuenta el episodio de amor de Cardias, el personaje autobiográfico del Rossi utopista.

Ella es Eléda, él es Aníbal. Llegan a la Colonia Cecilia un poco desanimados pero convencidos. Cardias, quien ya había advertido la abnegada belleza de la heroína, le comunica su amor respetuosamente y le indica los pasos a seguir. Ella acepta comunicar a Aníbal el surgimiento de otro afecto y, aunque dolido, el compañero admite las noches que Eléda destina a los brazos de Cardias. La nueva pareja sella el acuerdo con un beso sólo después de semejante permiso. Así entendemos que “Amar más de una persona contemporáneamente, es una necesidad de la índole humana”, que es lo que se quería demostrar. Tan natural entre las plantas fanerógamas, dice el agrónomo; como las mariposas, había propuesto Fourier al descubrir que en la condición humana la inconstancia es virtud y la variedad hace el gusto.

Volvamos al romance idealizado, Cardias somete a los protagonistas a sendos cuestionarios en los que se comprueba, por ejemplo, que Aníbal dudaría de permitírsele si ella hubiera elegido un burgués y que Eléda no es una mujer de “fáciles amo-

res” a pesar de que “joven inexperta amó a su cuñado que la obtuvo por sorpresa”. El folletín sin arrebatos pasionales ni desencuentros se resuelve en un tratado psicológico en el cual Cardias revisa sus propios sentimientos y confiesa que lo tranquiliza el beso de buenas noches que manda Aníbal cuando Eléda le toca a él.

El ritualizado episodio de amor es una utopía a pequeña escala tan transparente como la ciudad ideal. Utopía dentro de la utopía describiendo el mejor de los encuentros, el triángulo amable que pone en evidencia la vil prostitución del matrimonio tradicional. Una quimera interpersonal cuya privacidad fuertemente política denuncia que el amor es “una cuestión de Estado”, como habría leído Rossi en Fourier aunque prefiriera citarlo cuando organiza el trabajo. Será que lo más alocado del amor fourierista se editó después porque, según se dice, los discípulos enrojecían ante las manías lúbricas y la gimnasia de las orgías que terminaban por convertir los vicios en virtudes cívicas.

Gracias a las cartas intercambiadas con su amigo Alfred Sanfleben nos enteramos que Eléda es un anagrama de Adele Serventi quien habría llegado a Paraná con su compañero Annibale seducidos por la parla de Rossi en Italia.⁶ El seductor, ahora atraído por la militante Adele, habría propuesto el trío que luego contará como Cardias. Sin embargo en su epistolario se despacha en la crítica de Annibale a quien en el relato presentaba como un buen compañero. Según parece, sus celos eran más fuertes que su apego a la causa y habría obligado al autor a omitir el detalle de un tercer hombre que convertía la familia poliándrica en un cuarteto. El joven bretón Jean Géléac se suma aquejado por un mal mayor que el trabajo y la hambruna: la abstinencia sexual. De hecho, comenta Rossi que hubiera muerto “por darse a la masturbación a causa de la preocupación de las mujeres de la colonia por preservar su honorabilidad”.⁷ Salvado de semejante destino, Géléac sería el padre de Ebe, la primera hija de Adele. Dato interesante esta imputación de paternidad que Rossi confirmaría en la misma carta ya que la idea de una familia extendida y respetuosa solamente de los lazos de afecto, respondía a la negación general de la institución, incluida la certeza de la identidad paterna ligada directamente a la herencia.⁸ Sin embargo, ante la desaparición de la colonia y de Géléac, Adele y sus dos hijos parten con Annibale quien podía darles algún sustento pese a su indolencia y a su supuesto alcoholismo, dos defectos que cualquier anarquista deploraría. Para entonces Giovanni vivirá solo en Brasil ejerciendo su profesión pero, vueltos a Italia, recomponen una familia tipo con Rossi como apellido. Según una entrevista a Ebe Rossi, Adele y Giovanni le transmitieron poco de su vida en Paraná y preferían no recordar aquel episodio infeliz. Quizás ésa fue la pregunta más valiente que se hiciera Rossi después de cotejar las variables económicas, sociales y políticas. ¿Las sociedades alternativas a la conocida realmente podrían hacernos felices?

Nadie puede imputarle falta de compromiso e imaginación con la empresa. Mucho menos acusarlo de inflexibilidad en sus

4 Rossi, 1893.

5 Biblioteca de *La Question Sociale*, Buenos Aires, 1895.

6 Gosi y Felici, op. cit. Cfr. Abramson, 1999.

7 Felici, 2001

8 Idem

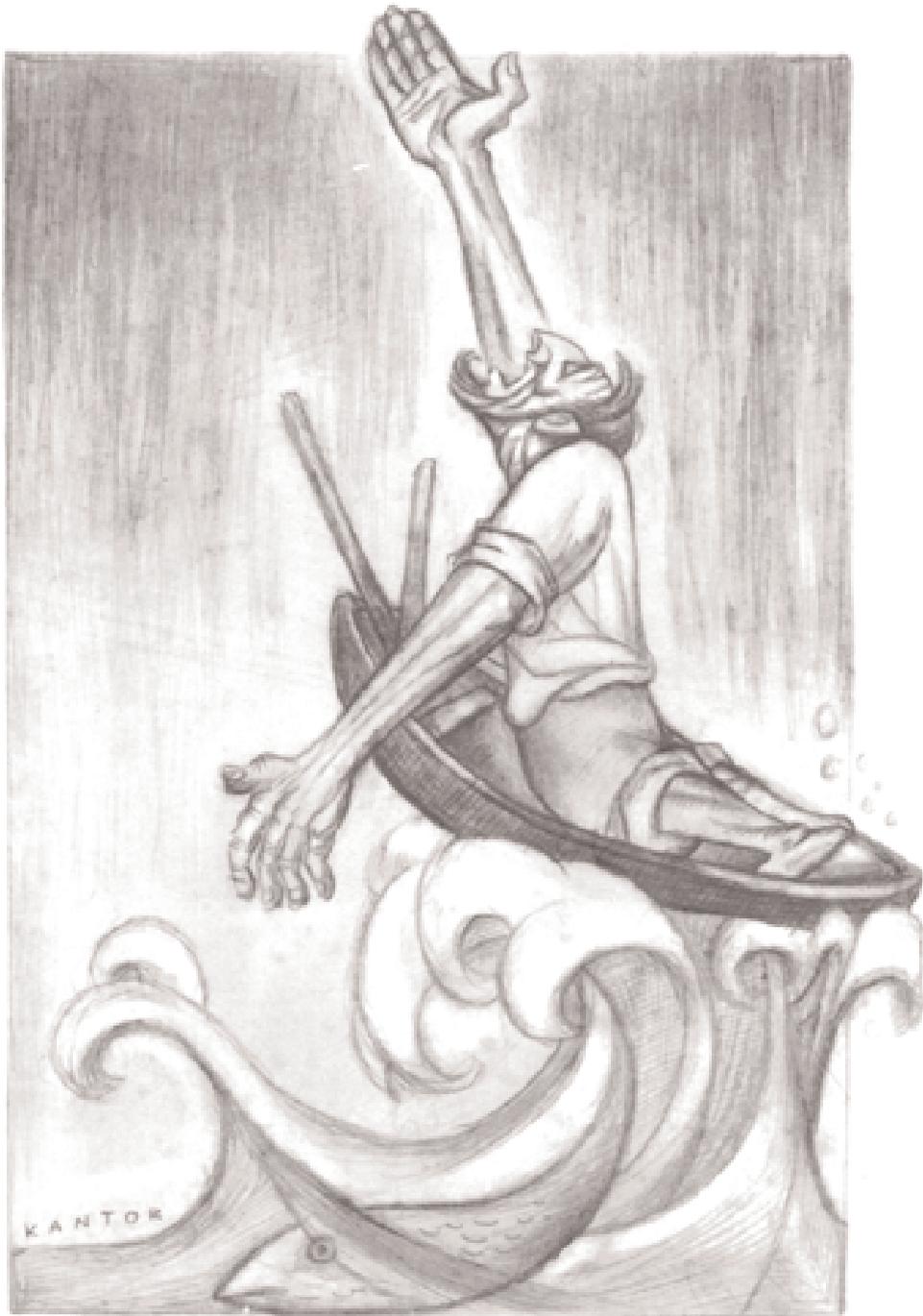


Ilustración para **Milagros en el mar**, de Isaac León Peretz, 1930

principios, sobre todo cuando busca nuevas sendas con la temeridad de un precursor. Habiendo verificado la amargura de una vida sin mujeres o peor, con las mujeres de otros, el fundador pergeña un plan que debe consultar por lo bajo y pedir reserva extrema:

Se trataría de instalar una destilería y (...) comprar con el agua de la vida jóvenes indias de tribus semi salvajes! Ellas devendrían rápidamente libres camaradas pero qué forma ignominiosa/infame de fundar su libertad!⁹

Deberíamos reconocer al menos la delicadeza de la duda y su acertada decisión de conservar la idea de cambiar alcohol por mujeres entre su epistolario íntimo. Suficientemente radical era el folleto preparado para contar al mundo las bondades del amor múltiple.

Espantos

Sabiendo que iba a provocar el sonrojo de sus lectores, Rossi agrega ese epígrafe algo pícaro (que suena mucho mejor en su idioma) “Si la verdad te espanta, no leas; porque este librito está para ti lleno de espantos”. Imaginemos cuáles serían los peores sustos. No debería dar miedo el número de integrantes de este amor porque la acusación más común al matrimonio burgués es el lazo indisoluble que mantiene con el adulterio. ¿Aníbal pertenecerá a alguno de los más de setenta tipos de cornudos clasificados por Fourier? Cito: “Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición las mujeres y las hijas de los obreros, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran un placer singular en encornudarse mutuamente”. Pero esa condena proviene del **Manifiesto Comunista** porque para Fourier, en cambio, el adulterio es un germen a desarrollar que demuestra “la posibilidad de compartir amigablemente en el amor”.¹⁰ En el mismo sentido, Rossi predica que al amor múltiple y contemporáneo hay que “rescatarlo del adulterio”. En ambos autores subyace la idea de una naturaleza humana contrariada por el orden social y, en consecuencia, el reordenamiento de las relaciones según los parámetros de la razón permitiría la existencia de los múltiples deseos del poliginio falansteriano y las variedades del beso amorfista a la italiana. (Esa fuerte correlación naturaleza-razón es muy cara al pensamiento utópico y deberían al menos repensarla quienes en la actualidad lamentan tanto “la muerte de las utopías”).

Para terminar de comprobar la relevancia histórica de la *coiffure* masculina —según Fourier denomina el inconveniente— otra cita ilustre: “Con la monogamia aparecieron dos figuras sociales, constantes y características, desconocidas hasta entonces: el permanente amante de la mujer y el marido cornudo. Los hombres habrán logrado la victoria sobre las mujeres, pero las vencidas se encargaron generosamente de coronar a los vencedores”.¹¹

Espanto 1: “El anarquista opresor”

Vencedores y vencidas es una dicotomía complicada para el anarquismo porque insinúa la figura inconcebible del anarquista opresor. Sin llegar a contrariar las buenas costumbres había un acuerdo acerca de la connivencia fundante entre patriarcado-monogamia-paternidad-herencia- propiedad. Sobre todo para Rossi alineado en el historizante **El origen de la familia, la propiedad y el Estado** de Engels que ya desde 1885 podría haber leído en su idioma. Según sus tesis el matriarcado original fue reemplazado en una batalla histórica que nos ha condenado a ser el objeto de intercambio, aquello que circula. ¿Como Eléda de una barraca a otra? ¿Por eso Cardias le pregunta a Aníbal si no sería mejor que ella tuviera su propia casa para recibirlos? La Colonia es pobre y faltan las comodidades que el falansterio prevee para el amor pero los utopistas saben eso de los espacios socialmente construidos y de los sujetos que esos espacios producen. Sin embargo, librarnos de reclusiones e intercambios exige mucho más que un rediseño urbanístico y revela esa figura de espanto “(...) entre muchos anarquistas que creen ser los más férvidos fautores (sic) de libertad pero que en el caso del amor son aún musulmanes o algo peor (...)”.¹² También hace su llamado a las mujeres pero les advierte que el género es como la clase y poca esperanza tienen las emancipaciones desatendidas por sus propios interesados. Hasta el más enemigo de las propiedades, admite Rossi, intentará conservar la posesión de las mujeres. En parte, eso explicaría el paternalismo de las convocatorias o la necesidad de seudónimos masculinos entre las escritoras.

Una de las excepciones conocidas es el periódico **La voz de la mujer** que en apenas ocho números encarna la propaganda desde las mujeres.¹³ Ese sí que es un espanto en 1896, evidente cuando en la segunda tirada las redactoras deben confortar a los compañeros que se han sentido por primera vez del lado del amo. Otros, en cambio, entienden que la denuncia de las compañeras “*Anarquía y Libertad, y las mujeres a frega*” favorece la lucha común. Que el debate es irresoluble sin poner en cuestión el propio anarquismo lo demuestra la escasa presencia de las mujeres en la prensa luego de la quiebra de esa voz y la reedición de los folletos en 1920 pero ya entre discursos más higiénicos y medicalizados.¹⁴

Espanto 2: “Los peligros del amor libre”

El periódico participa de la red de suscripciones y promoción alguno de los folletos de la serie pero no se registran comentarios explícitos sobre el episodio de amor. Sí breves historias verídicas aunque folletinezas de lavanderas estafadas, indias que como restos mudos de la Conquista del desierto sirven en las casas bien y jovencitas abusadas en los confesionarios. Casi todas prostitutas, madres solteras, viudas con hijos y obreras sobrexplotadas pero ninguna Eléda. Así, la reclusión espantosa de la voz de la mujer dista de ser la defen-

9 Felici, op. cit. (traducción propia de un texto ya traducido por la autora del italiano al francés).

10 Fourier, 1972.

11 Engels, F., 1973

12 Rossi, 1895.

13 **La voz de la mujer**, 1997.

14 Barrancos, 1990.

sa unívoca del amor libre y expresa la desconfianza que sus vidas les dictan. A diferencia del conversado romance ceciliano estas anécdotas revelan el peligro en el ejercicio de las sexualidades femeninas (a fines del XIX). Incluso por su defensa acrítica de la maternidad podrían preguntar a Rossi ¿y los niños? ¿Qué será de ellos en el amor múltiple o en la solución intermedia de la unión libre? Es esta una voz que espanta pero no en la radicalidad esperada por un feminismo ingenuo sino al sugerir que las formas de la familia burguesa podrían darles un resguardo que los amoríos anarquistas quizás no garanticen.

Espanto 3: "el falso instinto materno"

El triángulo amoroso se potencia leído desde otra (y no la última) de las aventuras utópicas de Rossi: "Paraná en el siglo XX". Aquí debería haber copiado el epígrafe porque su (auto) crítica y el anuncio de una sistema ecléctico "más razonable y más útil que el comunismo" debe haber espantado a más de uno y quizás por eso la haya publicado sólo en alemán.

El recurso es original y hasta localista, el informante —ni navegante ni cataléptico— es un muerto amigo que gracias al espiritismo devela el futuro a un interlocutor intoxicado de alcohol, cafeína y tabaco. Es decir, se trata de un diálogo imaginario a fines del XIX entre un borracho y un espíritu sobre el Estado de Paraná cincuenta años después. La instauración del nuevo orden ecléctico es consecuencia de una revolución higiénica "en menos de un día" y con un solo mártir que se inmola para matar a la burguesía entera reunida en el parlamento. A esa altura ya somos víctimas de la fascinación típica del relato utópico a pesar de que Rossi nos salva de una descripción puntillosa y agobiante a lo Cabet. Pocas páginas se van en la transformación de la economía, la técnica y el gobierno hasta la pregunta por la situación de mujeres y niños. El espíritu explica que gracias a la lucha de las propias mujeres al grito de "In casa mia sono padrona e reicevo chi voglio" en 1950 es la patrona al fin de su pensamiento, su sentimiento y (Rossi adelanta medio siglo) su propio cuerpo. Pero, ¿y el bambino? El espectro, lector y admirador de Rossi, le recrimina haber olvidado ese detalle en su "Episodio de amor..." donde la paternidad se diluye en la ignorancia. La maternidad, en cambio, con su total evidencia se parece a un instinto. Había que ser muy anarquista a fines del XIX para creer que los ambientes moralmente higiénicos o la supresión del qué dirán bastarían para desnaturalizarlo. Pero Rossi se atreve a dejar su utopía abierta y le hace decir al fantasma que en 1950 no se llegará al *finis familias* pero estaremos en buen camino.

Aquello que todavía espanta

El librito está lleno de espantos no sólo por publicitar intimidades o por renegar de las instituciones sagradas sino porque demuestra la reconocida sensibilidad del anarquismo hacia diversas opresiones. De allí la pertinencia del encuentro con Fourier quien ya había anunciado que las formas del amor son

tan fundamentales como el organigrama del poder y la acumulación de riquezas. Sin ser idénticos coincidieron en hacer evidente que las sexualidades son centrales en la economía política. Evidencia a la que es fácil suscribir pero también postergar, por ejemplo, siendo fieles a la recomendación de Marx y Engels: "al empeñarse en *partir* de otra abolición del matrimonio que no sea la que ya hoy se da prácticamente en el seno de la sociedad burguesa, es dejarse llevar de la fantasía puramente literaria. En Fourier, de haberlo estudiado, habría visto (el Sr. Grün) que el punto de partida es siempre la transformación de la producción".¹⁵

A fin de evitar la gastada discusión por un orden de prioridades nada nos impide leer allí: producción de mercancías y de cuerpos, producción de naturalidades y esencialismos, producción de subjetividades. Intentando un origen puro y pretendiendo el control de todas las variables, el experimento de Rossi desnuda con sus paradojas esa compleja trama de producciones. Por eso llega a preveer que la politicidad del sexo no se resuelve en la destrucción del matrimonio entendido como una simple opresión institucional pero, pensar radicalmente las relaciones amorosas, lo enfrenta a la aparición ineludible de la diferencia sexual que la mayoría de los utopistas resolvía en una uniformización absurda y autoritaria. Fourier, en cambio, la libra de todos los binarismos civilizatorios y desata la diversidad de los placeres. Finalmente, su dedicado lector italiano teoriza, practica y vuelve a teorizar porque cree que "En uno u otro caso, así como las relaciones económicas fueron la cuestión del siglo XIX, del mismo modo las relaciones afectivas serán tal vez la cuestión palpitante del siglo XX".¹⁶

Hoy, la diferencia sexual sigue siendo huidiza a la teoría y desconcertante en las prácticas; mejor así porque la pregunta para las nuevas utopías podría ser cómo convivir y hacer política con esa diferencia que no es biológica/natural ni ontológica/metafísica sino pura praxis.¹⁷ Y eso todavía espanta.

15 Marx, K. y Engels, F, 1982 (subrayado en el original).

16 Rossi, 1895.

17 Collin, 1994.

Bibliografía

- Abramson, Pierre-Luc, **Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX**, México, FCE, 1999.
- Barrancos, Dora, **Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo**, Buenos Aires, Contrapunto, 1990.
- Collin, F., "Teorías y praxis de la diferencia sexual", en **Viento Sur**, n° 14, Madrid, abril 1994.
- Engels, F., **El origen de la familia, la propiedad y el Estado**, Buenos Aires, Cartago, 1973
- Felici, Isabelle, **La Cecilia. Histoire d'une communauté anarchiste et de son fondateur Giovanni Rossi**, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2001
- Fourier, Charles, **El Nuevo Mundo Amoroso**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972 (primera edición en francés 1967).
- Gosi, Rosellina, **El socialismo utopístico. Giovanni Rossi e la colonia anárquica Cecilia**, Milano, Moizzi Editore, 1977. Incluye: "Il Parana nel XX secolo".
- Marx, K. y Engels, F: **La ideología alemana**, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1982.
- Pittaluga, Roberto: "Un imaginario utópico-restaurador en el anarquismo de la Argentina", en revista **El Rodaballo**, Año VI n° 11/12, Primavera/ Verano 2000, Buenos Aires.

Fuentes consultadas

- **La voz de la mujer. Periódico comunista-anárquico. 1896-1897**, Editado por Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.
- Mozzoni, Ana María, "A las hijas del pueblo", Buenos Aires, Biblioteca de **La Questione Sociale**, 1895, folleto n° 1.
- Mozzoni, Ana María, "A las muchachas que estudian", Buenos Aires, Biblioteca de **La Questione Sociale**, 1895, folleto n° 2.
- Gustavo, Soledad, "A las proletarias", Buenos Aires, Biblioteca de **La Questione Sociale**, 1895, folleto n° 4.
- Rossi, Juan, "Un episodio de amor en la Colonia Cecilia", traducido por J. Prat, Buenos Aires, Biblioteca de **La Questione Sociale**, 1895, folleto n° 5. Reeditado sin modificaciones por Talleres Gráficos "La Protesta", Buenos Aires, 1920.
- Rossi, Giovanni, "Cecilia, comunita anárquica sperimentale. Un episodio d'amore nella Colonia Cecilia", Biblioteca del **Sempre Avanti** n° 7, Livorno, 1893.

DOCUMENTO

J u a n R o s s i
(C a r d i a s)
T r a d u c c i ó n
d e
J o s é P r a t

Un episodio de amor en la Colonia Socialista Cecilia

Si la verdad te espanta, no leas;
porque este librito está, para ti,
lleno de espantos.

Fue en una tarde de noviembre de 1892, que Eléda y Aníbal llegaron a la colonia, y fue una llegada poco alegre.¹ Los nuevos compañeros estaban fatigados del viaje, y mal prevenidos contra la colonia, que los disidentes —llamémosles así—, establecidos en Curityba, habíanles descrito como una de las más pobres y menos socialista de lo que en realidad era. También por parte mía contribuí a la poco alegre llegada, recibiendoles fríamente, por haber creído habían titubeado en venir, lo que no era verdad. Así es que, aquella tarde Eléda no me hizo otra impresión que la de una persona fatigada y un poco triste.

Y sin embargo, aquellos nuevos compañeros merecedores eran de todas mis simpatías.

Conocí a Eléda un año antes en *** durante una conferencia pública en la cual explané algunas ideas sobre el amor libre. Me acuerdo que, habiéndola interrogado privadamente, respondiome con mucha ingenuidad, que las admitía. La vi, pocos días después, en un hospital de aquella ciudad, enfermera valerosa llena de abnegación, incansable, cerca del lecho de muerte de aquel valiente joven socialista que, durante cinco años, fue su compañero amantísimo. Los amigos me dijeron que la vida de Eléda fue siempre una continua y modesta abnegación; una lucha penosa, pero fuerte e inteligente, para su amigo y para nuestras comunes ideas.

De ella, de su sencillez, de su tristeza, de su fuerza de ánimo, me había llevado un cierto sentimiento de simpatía y de admiración; pero no el pequeño deseo de la mujer. Era para mí una figura noble y delicada, que se imponía por su carácter, que me embarazaba por su bondad, que me gustaba como nos gusta un compañero galante. Los momentos en que conocí Eléda en *** fueron raros, breves y dolorosos; pero estas impresiones quedaron claramente grabadas, precisas, y así lo comuniqué a la buena amiga Giannotta.

Aníbal es un buen compañero, de aquellos que en la agitación socialista hánse habituado a perder mucho y ganar nada. Es de mente nada vulgar, pero tiene el corazón más grande que la mente. Bajo una apariencia tosca, esconde un sentimiento fino y delicado. Fue de los primeros y de los pocos que apoyaron con decisión la iniciativa de esta colonia socialista, y la ayudó grandemente, viniendo después a formar parte de ella. Aníbal es hombre a quien estimo y trato con particular esmero. En los primeros días de su llegada tuve ocasión sobrada de conocer mejor a Eléda.

Es una mujercita de treinta y tres años; pero cuando está tranquila y se siente en salud, demuestra tener apenas veinticinco. Tiene en sus ojos y en su carita de líneas finas algo que la asemeja a una niña. La expresión de su faz es siempre seria, de una seriedad triste. Principió a interesarme, y a menudo me complacía en preguntarle si se habituaba a esta soledad de la pradera y de los bosques, a esta monotonía y escasez de vida. Me respondía que hacía todos los esfuerzos para ello y que lo lograría. Entonces veía en ella a la socialista inteligente, valerosa, buena, que encontré en ***. Y de ahí una simpatía, un afecto delicado y atento creció en mí, que no era otro que el alba del amor.

Una noche dióme a leer una carta que le había escrito Gianotta, augurándole un buen viaje para la colonia. “Si vas sola —decíale— acompáñate² una vez allí con mi *Cardias* amigo; haréis una buena pareja; de cualquier modo que sea, dale en mi nombre un beso y un abrazo”.

—Y pues, Eléda, ¿cuándo piensa cumplimentar el encargo de Gianotta? ¿cuándo paga aquella deuda?—le pregunté, bromeando, al día siguiente.

—Pronto o tarde— respondió en el mismo tono.

1 La Colonia estaba situada en Palmeira, Paraná (Brasil) y se fundó en 1890, bajos los principios del comunismo anárquico. (N. del T.)

2 Traduzco fielmente esta palabra, por mucho que en español choque, porque ella significa mejor, a los anarquistas, y con precisión, el verdadero sentido que el autor quiere imprimir a ella (N. del T.)

Pasaron algunos días.

—Escuche, Eléda —le dije una noche en su casa—. Usted es una mujercita seria, y se le debe hablar sin artificios.

Miróme y comprendió enseguida.

—¿Por qué no podría amarme también un poquito?

—Porque temo hacer demasiado daño a Aníbal.

—Háblele usted de ello.

Nos separamos sin un beso.

Eléda habló a Aníbal, como una compañera afectuosa, pero libre y sincera, debe hablar al compañero que ama y estima. Aníbal respondió como un hombre, que, por encima de sus pasiones, pone el escrupuloso respeto a la libertad de la mujer.

—Sufre— me dijo Eléda.

—Era de prever—respondí. Pero ¿cree usted que sufre en él el lado bueno o el malo del corazón? Este dolor ¿es humano, es socialístico, es indestructible? ¿Es el dolor del puñal que mata, o es el del bisturí que cura?

—Esto es lo que conviene saber— respondióme Eléda. Y nos separamos sin cambiar aun ni un beso.

El mismo Aníbal nos lo dijo:

—Es el prejuicio, es el hábito, es un poco de egoísmo, es lo que queráis; pero la libertad debe de preceder en todo y antes de todo. Amo a Eléda, y no hay motivo para que dejes de amarla. Sufriré, pero me hará un bien. Tu vives triste, sin amor. Eléda hará perfectamente en confortar tu vida.

—¿Guardas resentimientos para con Eléda o conmigo?

—De ningún modo.

Aquel día Eléda y yo cambiamos el primer beso. Aquella noche Eléda vino a mi casa, y Aníbal lloró en la tristeza del aislamiento.

Así, desgraciadamente, es aún la vida. La felicidad de uno ménguala el dolor del otro.

Pocos días después, los compañeros supieron nuestra iniciativa de amor libre; ¡con cuánta delicadeza, con cuánta lealtad, con cuánta abnegación se había triunfado de uno de los más sentidos y feroces prejuicios sociales!

En la colonia Cecilia, desde sus comienzos, se había hecho la propaganda teórica del amor libre, entendido no como unión ilegal —o divorciable maridaje sin cura o sin juez— sino como posibilidad de afecciones diversas y contemporáneas, como la verdadera, evidente, práctica y posible libertad de amor, tanto para el hombre como para la mujer; se habían discutido las razones y las oportunidades de esta reforma en las costumbres, tales como, poco más o menos, resumiré al final de este escrito. En general, se admitía teóricamente esta reforma: pero, en la práctica, se la aplazaba para las Kalendas griegas, por el dolor que experimentaban los maridos, por los prejuicios de las mujeres, por las relaciones domésticas desde larga fecha establecidas y que parecía duro romperlas, por el temor de que, disolviéndose la colonia, mujeres y niños quedaran abandonados a sí propios, y puede que, un poco, por deficiente

emprendimiento del elemento célibe; por más que todo, me parece, por aquella fuerza obstinada, brutal, irreflexiva del hábito, que dificulta y dificultará siempre el progreso humano.

Así predisuestos los ánimos en la colonia, la noticia del hecho acaecido fue acogida con sentimiento de grata sorpresa, turbado solamente por el temor de que Aníbal, a pesar de su inteligencia y de su bondad, sufriese con ello. Las mujeres, en general, no cambiaron su comportamiento para con Eléda, y hasta puedo asegurar que ningún sentimiento de poca estima, interior u oculto, guardaban con ella.

Cuando después vióse el modo respetuoso con que traté a Eléda, el continente, de ésta que no cesó un momento de ser afectuosa con Aníbal y reservada conmigo; el afecto fraternal que nos une a Aníbal y a mí en el objetivo común de hacer agradable la vida de Eléda; cuando, en suma, se vio que el libre amor no es vulgaridad animalésca, pero sí la más alta y bellísima expresión de la vida afectiva, desaparecieron hasta las últimas vacilaciones, y nuestro caso —sin que, hasta el presente haya sido imitado— fue considerado como un hecho normal de la vida. Mas aún, me parece que el viejo edificio del amor, único y exclusivo de la pretendida o real paternidad, ha quedado aquí maltrecho en sus paredes maestras, desde el cúpulo a los cimientos, próximo a derrumbarse si otro empuje viene a sacudirlo de nuevo. De la entidad familia, me parece que, aquí, ha muerto el espíritu, y solo queda el cuerpo, valiéndome de las frases que los viejos metafóricos usan.

El hecho que he narrado sucintamente es demasiado complejo, demasiado íntimo, demasiado finamente tejido de sentimientos diversos, para que pueda ser demasiado fácilmente comprendido, no solo por los extraños, sino hasta de los mismos actores. Para mayor comprensión me ha parecido necesario una especie de análisis psicológico, al cual Aníbal y Eléda hánse prestado con absoluta sinceridad, respondiendo a los dos cuestionarios que reproduzco a continuación :

Cardias ruega al querido compañero Aníbal le responda sinceramente a las preguntas siguientes, al objeto de precisar algunos datos psicológicos referentes al tema de amor libre. Un beso afectuoso de tu

Cardias

Respondo voluntariamente a tus preguntas, haciéndote, pero, observar, que si el libre amor estuviese generalizado, muchos sí dolorosos convertiríanse en *no*. Cordialmente te devuelvo el beso que me mandaste.

Tu afectísimo, *Aníbal*

—¿Admitías en la mujer la posibilidad de amar noblemente a más de un hombre? —Sí, pero no en todas las mujeres. —¿Le reconocías este derecho? —Sí. —¿Considerabas el amor libre útil al progreso de la moral socialista y de la paz social? —Sí, lo creía y créoloaún, porque, sin esto, ¿dónde está la libertad y la igualdad? —¿Creías que la práctica del amor libre pudiese causar dolor a algunos de los dos participantes? —Sí. —¿Cuál, especialmente? —Tal vez a los dos. —¿Considerabas que el compañero de la mujer hubiese sufrido adolorido el nuevo afecto de su compañera para con otro? —Sí, si la ama verdaderamente. —¿Que lo hubiese

aceptado con indiferencia? — *Sí*, si no la amase, o fuese un canalla. —¿Con placer? —Casi nunca; pero podía sentir satisfacción si conoce que efectúa una obra consoladora y digna de nuestros principios. —¿Que lo hubiese deseado, sugerido, favorecido? —*Idem*.

—Cuando Eléda te contó mi petición, ¿sentiste dolor? —*No*. —¿Sorpresa? —*No*, porque lo había ya manifestado en Italia y a ello estaba preparado. —¿Desprecio? —*No*, nunca. —¿Humillación? —*No*. —¿Resentimiento para conmigo? —*Resentimiento no*, pero sí compasión. —¿Fue vanidad ofendida? —*No*. —¿Instinto de propiedad herido? —Nunca pensé ser propietario de Eléda; esto hubiera sido una afrenta para ella. —¿Egoísmo o deseo de bien exclusivo? —*Egoísmo no*, pero más bien miedo de que disminuya su afecto para conmigo. —¿Temor del ridículo? —*Un poquitín*. —¿Idea de lesa castidad conyugal? —¿*Acaso fui casto yo?* —¿Fue espontáneo tu consentimiento? —Absolutamente *sí*. —¿Fue por coherencia a los principios de libertad? —Un poco por compasión de verte sufrir, y un poco por coherencia. —¿Fue por piedad de mí, que tanto tiempo vivía sin amor? —A esto respondí ya. —¿Si se hubiese tratado de otro compañero, supones que habrías experimentado idénticas sensaciones? —No podría precisarlo; pero si así hubiese acaecido, hubiera sufrido mayormente. —¿Si se hubiese tratado de un proletario, no compañero nuestro? —*Idem*. —¿De un burgués? —Hubiera compadecido a Eléda y sufrido mucho, sin poder afirmar que la hubiese dejado.

—¿Has sufrido mayormente antes de verme con Eléda? —*No*. —¿La primera vez? —*Sí*. —¿O a cuál de las siguientes? —*Siempre*, más o menos.³ —¿Has llorado? —*Sí*. —¿En tu dolor había resentimiento contra Eléda? —*No*. —¿Contra mí? —*No*. —¿Temor del ridículo? —Respondí ya. —¿Tristeza de aislamiento? —*Un poco*. —¿Temor de que sufrieran una desviación los afectos de la compañera? —Conozco lo suficiente a Eléda para decir *no*. —¿Temor de que yo la tratara vulgarmente? —*No*. —¿Que la tratase con dulzura? —*Sí*.

—¿Deseo que ella gozase de otro afecto fisiológico e intelectual? —*No sé*. —¿Disgusto de esto? —Si fuese no sentiría disgusto. —¿Temor de que volviese menos pura? —Conozco a Eléda lo suficiente, para responder *no*. —¿Menos afectuosa? —*Sí*. —¿Instinto irrazonable e involuntario de egoísmo? —Por más que todos, actualmente, somos egoístas, *no creo* que mi disgusto fuese producido por el egoísmo. —Combatiendo tu dolor, ¿has experimentado la satisfacción del que hace un bien? —*Ciertamente*. —¿Te cruzó por la mente la idea de la fuga? —*Sí*, pero no fundado en este solo motivo. —¿La apreciación de los demás influye sobre tus sentimientos? —Desprecié siempre las apreciaciones de los demás; sin embargo, me hubiera causado pena verme el ludibrio de los imbéciles. —¿La estima para tu compañera es igual de antes? —*Sí*. —¿El afecto para ella es igual, mayor o menor? —Es igual, pero tal vez mayormente sentido. —¿La repetición de las ausencias de tu compañera alterna tu dolor? —*Sí*. —¿Lo vuelve irascible? —*No*. —¿Te son más dolorosas las ausencias breves? —*No*. —¿Las largas? —*Sí*. —¿Serían más dolorosas las ausencias de algunos días? —Aquí entra el egoísmo, puesto que estas ausencias largas harían de mí un paria del

amor, como tú lo eras antes. —¿Sufres mayormente viendo a la compañera quedarse conmigo? —Al principio *sí*. —¿O viéndola marchar de tu casa para la mía? —Ahora me es indiferente. —¿Te parecería más aceptable que la compañera viviese sola y nos invitase voluntariamente? —*Sí*, para la tranquilidad y libertad de todos.

—¿Te disgustas que yo la ame? —*No*. —¿Crees que el amor libre se generalizará por la rebelión de las mujeres? —*Sí*. —¿Por el consentimiento de los hombres? —Aunque los hombres no lo quieran, cuando las mujeres se rebelarán seriamente, se efectuará, y todos, después, estarán contentos de ello. —¿Por desinteresada iniciativa de éstos últimos? —*No*, salvo algunas excepciones, que podrán dar el buen ejemplo.

He ahí este otro documento humano:

Eléda:

Para el estudio exacto del episodio afectivo al cual tan noblemente has participado, necesito algunos datos sobre tus íntimas sensaciones. Te los pido con la certeza de que me confiarás sinceramente, porque tú conoces la importancia que puede tener este estudio psicológico, y porque la franqueza está en tu carácter. Perdóname si algunas preguntas son indiscretas; perdóname y procura responder, porque tienen una mira científica.

El amigo *Cardias*

—¿Fuiste educada según la moral ortodoxa? —*Sí*, hasta los veinte años. —¿En el primer amor juvenil te sentiste absorbida exclusivamente en un solo afecto? —*Sí*. —¿En tu segundo amor, que fue el más duradero y el más intenso, amaste a otro contemporáneo a tu adorado y llorado compañero? —*No*. —¿Sentiste alguna naciente simpatía? —*Sí*. —¿La cultivaste? —*No*. —Cultivarla, ¿te hubiera parecido culpable? —*No*.

—¿Te faltó la ocasión? —*Sí*. —¿La buscaste? —*No*. —¿Tu afeción por L... que fue la más breve y la menos profundamente sentida, fue exclusiva? —Sentí en aquel tiempo otra simpatía; pero, como se suele decir, inocente. —¿Y tu afeción por Aníbal fue exclusiva? —*Sí*, hasta que te conocí. —¿Hace mucho tiempo que admites la posibilidad de amar contemporáneamente a más de una persona? —*Sí*. —¿Fuiste alguna vez celosa? —*Alguna vez*; pero mis celos fueron de brevísima duración. —¿Te entregaste alguna vez sin amor? —*Nunca* sin simpatía. —¿Y por sensualidad? —*Nunca*. —¿Tolelaste violencias morales? —*No*.

—¿Te sorprendió mi petición amorosa? —*Un poco*. —¿Te disgustó la forma breve y directa que empleé? —Al contrario, me gustó mucho. —¿Prometiste por piedad? —*Un poco*. —¿Por simpatía? —*Sí*. —¿El temor de causar dolor a tu compañero era verdaderamente el único obstáculo? —*El único*. —¿Te tentó la idea de amarme, sin que lo supiese tu compañero? —*No*. —¿Cuando le referiste mi petición, manifestaste el deseo de satisfacerla? —*No*. —¿Sufriste al adivinar el disgusto del compañero? —*Sí*. —¿Sufriste por él? —*Sí*. —¿Por ti?

3 Han transcurrido algunos días desde que Aníbal respondió a estas preguntas y ahora me parece más tranquilo, tanto, que las dos últimas veces encargó a Eléda me diera "la buena noche".

—También por mí. —¿Por mí? Por ti especialmente. —¿Consideraste su dolor como una prueba de amor para contigo? —Sobre esto no sé dar mi opinión. —¿Cuando te entregaste a mí, el consentimiento de tu compañero era completo? —Sí. —¿Precipitaste un poco los acontecimientos? —No. —¿El dolor de tu compañero lo consideraste razonable? —Lo consideré como el resultado de los prejuicios que, queramos o no, pesan sobre nosotros. —¿Destinado a desaparecer? —Sí. —¿Nuestra conducta *vis a vis* de tu compañero te pareció correcta? —Sí.

—¿Viniste a mí con conciencia segura? —Sí. —¿Aumenté yo un poco la felicidad de tu vida? —Sí. —¿Me amas sensualmente, intelectualmente, de corazón? ¿un poco de todas tres maneras? —Sí, un poco de todos tres modos. —¿Desde el primer día, me amas un poco más? —Mucho más. —¿Amas más a Aníbal? —Sí. —¿Estos dos contemporáneos afectos te han vuelto más buena? —Sí. —¿Más sensual? —No. —¿Te perjudican la salud? —No. —¿La contemporánea multiplicidad de los afectos, esto que nosotros llamamos amor libre, te parece natural? —Sí. —¿Socialmente útil? —Con preferencia a todo, socialmente útil. —¿Te disgustaría no conocer la paternidad de un hijo que ahora generases? —No.

No se crea que Eléda es una mujer de fáciles amores, y mucho menos uno de aquellos fenómenos patológicos, a los cuales es inútil buscar las leyes fisiológicas de la vida. Ella representa más bien el tipo medio de las obreras inteligentes de las grandes ciudades, perfeccionadas por el ideal socialista, clara e íntimamente comprendido. Y que es un tipo normal de mujer, lo prueba el que no es ni vulgar ni romántica, es delicada, es gentil, pero es positiva.

Su juventud afectiva fue triste, casi dramática, y ha dejado impresa en ella un tinte de verdadera tristeza, que raramente la abandona.

Joven inexperta, amó a su cuñado, que la obtuvo por sorpresa. Fue aquel un amor infeliz, como todos los amores clandestinos, agitado por un afecto inmenso, irresistible para el amigo, y por una ternura indecible para la hermana. Catástrofe terrible: la muerte de la hermana, seguida de la muerte del amigo.

Cuatro años después, cuando el corazón de Eléda pudo abrirse otra vez a las sonrisas del amor, fue su compañero un joven inteligente y esforzado, el más activo, el más eficaz socialista que haya jamás agitado las masas obreras de... Pero las contrariedades de la familia, las persecuciones de la policía, que varias veces encarceló al amado compañero, las estrecheces de la miseria contristaron un amor que duró cinco años, y tuvo un epílogo bajo la bóveda de un hospital en el cual se extinguió la vida del valiente joven. Un año después, Eléda encontró un doliente solitario de la vida y, un poco por piedad, un poco por el fastidio de la viudez, un poco por simpatía, se entregó a él. Fue el periodo menos bello de su vida afectiva, y los acontecimientos troncaronlo a los tres meses.

Vino al fin la libre unión con Aníbal, contraída para ir juntos a la colonia Cecilia.

Que las mujeres *honestas* estudien esta biografía de Eléda, en la cual ni un secreto hay oculto, y díganse luego a sí mismas si esta mujer es vituperable, si seguir su ejemplo sería ver-

gonzoso.

Y ahora intentaré mi propio análisis psicológico advirtiéndole que yo tampoco soy una excepción de inteligencia y de bondad; no soy más que un hombre, crecido, como tantísimos millares de hermanos míos en aquella escuela educatriz del dolor, que, en conclusión, es la vida; un poco escéptico, un poco pesimista pero también un poco optimista cuando pienso en el porvenir —optimista de la escuela positiva—; hombre de contradicciones, como por otra parte me parece lo somos todos en este período de palingenesis social.

Amo a Eléda, o mejor dicho, le quiero bien, como prefiere llamar, con agudeza de raciocinio, nuestra compañera. Para nosotros, el amor, según que es verdadero o es simulado, es la forma o patológica o quiijotesca del afecto; es aquella forma congestional que levanta al adolescente hacia las nubes luminosas de la adoración platónica, donde Dante ve pasar a Beatriz

benignamente d' umillá vestuta

o es el terrible martirio del Leopardi, es el suicidio, es el delito de los miles ignorados; cuando no es simulación de altos sentimientos, la profanación de una noble locura en una vulgar comedia, que tiende a conquistar un cuerpo, una dote, una posición social.

Querer bien, es la forma fisiológica, normal, común, del afecto. Querer bien, oscila entre los 20° y los 80° del centígrado del amor; más bajo, está el capricho, la simpatía de un día, de una hora, que —gentil y ligera— llega, besa y pasa; más alto está la locura sublime o la ridícula estupidez. Querer bien, es una mezcla apetitosa de voluptuosidad de sentimiento y de inteligencia, en proporciones que varían, según los individuos que se quieren bien. En conclusión, “querer bien”, me parece que es lo que debería bastar a la felicidad afectiva de la pobre especie humana.

Así es, que, quiero bien a Eléda; le quiero bien de modo subjetivo y objetivo, o sea: le quiero bien por ella y por mí.

Si la quisiera bien solo por mí, por los goces que me da, por el calor que ha aportado a mis pensamientos, debería decir, con más exactitud, que “me quiero bien”. Sería un afecto, nobilísimo cuanto queráis, pero suístico, como el afecto que tenemos a nuestros pulmones, a nuestro estómago, a nuestra piel por los servicios que nos prestan, por la necesidad que de ellos tenemos; como el afecto que se siente para las flores recién cortadas y puestas en agua sobre nuestra mesa; como el afecto que decimos sentir para con los canarios cuando cantan bien en su jaula. Son amores subjetivos; no queremos bien, pero “nos queremos bien”, queremos bien a nosotros mismos.

Quiero bien, además de a mí, también a Eléda, y por eso deseo que encuentre en este mundo —ya que al otro hemos renunciado— todos aquellos fugaces momentos de felicidad, y todos aquellos días serenos que le sea posible encontrar. Y como no soy tan presuntuoso, lo que valdría decir tan imbécil, de creer que soy, ni toda, ni una gran parte de felicidad para Eléda, me complazco en sus afectos pasados, con los presentes y en los futuros. Lejos de atormentarme con celos retrospectivos, hablo con ella voluntariamente de los dos

amores que han ocupado tanta parte de su vida; procuro conservarlos en su memoria, resucitar sus emociones. Amo a aquellos dos seres extintos que tanto amaron a mi amiga, y tanto fueron por ella amados. Con quien conservo un poco de antipatía, es con aquel tercero, que rápidamente pasó en la vida afectiva de Eléda. Y la conservo, porque no era digno de ella, porque no la quiso lo suficiente, porque no fue lo suficiente amado. Porque, en suma, aportó pocos momentos de felicidad a la vida de la amiga.

Amo a Aníbal, porque sé que Eléda lo ama profundamente y está orgullosa de su amor. He ahí por qué—antes de comenzar nuestra relación— cuando se temía que el dolor de Aníbal pudiese ser incurable, le dije con firmeza y sinceridad:

—Oye; si mi afecto debiese hacer trozos el tuyo, preferiría dejar las cosas tal como hoy están. He ahí por qué, por la noche, acompaño a menudo a casa, desde nuestro punto de reunión, a Aníbal y a su compañera, y les auguro afectuosamente las buenas noches.

He ahí porqué estoy contento que, cuando Eléda dice a Aníbal: “Voy con *Cardias*” le de y reciba de él un beso.

He ahí por qué me torturaban las explosiones de desesperación que, en los comienzos, vencían a Aníbal, cuando abrazaba y besaba a nuestra Eléda, susurrando entre lágrimas:

—¡Cuánto sufro, qué loco soy! Lo sé que continuas queriéndome, que me quieres más que antes. Pero tengo miedo; miedo de que amarás a *Cardias* más que á mí, porque es más inteligente que yo. Te quiero demasiado, y soy injusto contra el compañero. Hago mal; lo veo, lo siento; me vuelvo tonto, me volveré loco, quisiera morir. Quiéreme mucho, porque yo te quiero tanto...!

He ahí porque estoy contento ahora, que, entre Aníbal, Eléda y yo, hay un perfecta ecuación de afectos, y los cuidados de uno, o por uno, no turban la serenidad del otro.

¿Pensará alguien que este anulamiento de los celos sea carácter o signo de una psiquis débil, linfática o adiposa? ¿Que esta quietud del ánimo sea el sueño del lirón? ¿Que este episodio de amor se desenvuelva entre tres amigos de vida tranquila? Si alguien lo pensare está en un error; porque en nosotros se agita hoy la sangre de la humanidad moderna, hormiguea en nuestro cerebro el pensamiento de nuestros tiempos, corren por nuestros nervios las sensaciones equilibradas y fuertes de la virilidad.

Si de algún centímetro somos *déplacés*, no lo somos seguramente al inferior de la humanidad, sino por encima: a aquel cercano encima que pronto la sociedad humana debe alcanzar, porque su ley eterna no es el descender sino el ascender.

Así como del pensamiento de los demás tomo los elementos que, junto con mis propias observaciones, concluyen por constituir mis ideas, del mismo modo de la conciencia de los demás tomo buena parte de eso que constituye mis sentimientos. Pero para mis sentimientos como para mis ideas, ni temo el escarnio, ni deseo el elogio de los demás. Cuando puedo hacer constar en mí mismo, que los sentimientos o ideas se corresponden perfectamente, mi conciencia vive modestamente segura, aun cuando ella estuviese en pugna con la conciencia de toda la humanidad. Con esta seguridad, llamada si queréis ingenua seguridad, confío al público hipócrita y

beatucho mis confesiones.

Narrado el episodio, quisiera señalar la teoría en el pensamiento y en la moral socialista.

Corre entre la gente, y es aceptado e indiscutido, el dogma de que no puede amarse a varias personas al mismo tiempo.

Si no fuese dogma, y no fuese también opinión generalmente aceptada ¿cuánto trabajo se necesitaría para demostrar la verdad? Entonces, la verdad —natural, espontáneamente aceptada— sería que, excepcionalmente, se puede amar una persona sola.

Pero cuando todos, o la mayoría creen una bestialidad, no tienen necesidad de demostrarla; todo lo más que hacen es apoyarla con algún proverbio vulgar, ya que de proverbios, la ignorancia popular no ha sufrido escasez. Toca a los herejes la confutación del dogma, la demostración de que, lo contrario, es la verdad.

Amar a más de una persona contemporáneamente, es una necesidad de la índole humana.

He ahí la tesis que una legión de doctos podría desarrollar en una colección de volúmenes. Yo no soy docto, no solamente para desarrollarla; soy apenas capaz de comprenderlas intuitivamente. Pero también el pueblo es más apto para comprender intuitivamente que para analizar, y tal vez le bastarán estas pocas páginas que puedo dedicar a esta tesis.

Fisiológicamente, el amor es el perseguimiento de la voluptuosidad, cuya consecuencia involuntaria es la perpetuación de la especie. Fisiológicamente, el macho goza, dentro del límite de sus fuerzas, de cuantas hembras encuentra dispuestas al acoplamiento; y cada hembra, en la época de la evolución, goza cuantos machos halla. Entre las plantas fanerógamas —donde los sexos están mejor caracterizados— la promiscuidad es la ley, la monogamia es la excepción. El casto lirio encierra en su nivea corola cinco estambres al rededor de un solo pistilo, y la misma reina de las flores acoge al rededor del único *genulario* un regimiento de machos, que representan muchas veces el múltiplo de cinco. Pero si queréis considerar los estambres de una flor, como los muchos órganos sexuales de un solo macho, pensad en tantas especies de plantas que llevan flores machos sobre algunos individuos y flores hembras sobre otros. Son nubes de polen provenientes de millares de machos, que el viento lleva lejos en sus torbellinos a besar las flores hembras que esperan. Los gránulos de polen de una misma antera ¿quién sabe sobre cuantos pistilos se posan? ¿Quién puede decir por cuántas anteras queda fecundado un genulario? Si muchas variedades de plantas pertenecientes a una misma especie se siembran muy cercanas, se suceden innumerables bastardeos.

Las flores negaron la fábula de la monogamia y de la fidelidad conyugal. Asimismo entre los animales la monogamia es una excepción, casi toda encerrada en el orden de los pájaros, donde la obra de la incubación y los cuidados de los pequeños la hacen necesaria.

En la historia primitiva de la humanidad encontramos el patriarcado; mucho más tarde, y bajo la influencia de razones económicas y políticas, vino el patriarcado poligámico, y después el marriage monogámico.

Pero escuelas filosóficas, sectas religiosas y rebeliones personales afirmaron en todos tiempos, hasta nosotros, el amor libre, como protesta de la naturaleza y de la razón.

Pero lo que más debe tenerse en cuenta, es que la mujer ha amado siempre a alguno además de su marido; y que el hombre siempre amó a alguna además de su mujer. Raramente, excepcionalmente, el nuevo afecto ha muerto al antiguo; si fuese diversamente, ningún marido sería amado por su mujer y ninguna mujer por su marido. Las más de las veces, los dos afectos viven en paz en el mismo corazón, contribuyendo esto, a que uno vuelve el otro más tierno y más expansivo. Es el amor libre menos la lealtad, o más la mentira, la grata mentira; es la sofisticación del amor libre; es el adulterio.

¿Y como podría dejar de imponerse el amor libre?

Se ama una persona por ciertas cualidades suyas; la belleza, el espíritu, la bondad, la inteligencia, la fuerza, la bravura. ¡Y cuántas gradaciones, cuántos esfumes, cuántos modos de ser hay por cada una de estas cualidades! Amaréis la persona que posee, entre estas cualidades, aquella que a vosotros más os plazca. Pero después encontraréis otra persona, varias, que las mismas cualidades, la misma atracción poseeránla en grado mayor o menor, y no podréis por menos que amarla. La hipócrita moral logrará alguna vez condenaros a un ridículo martirio, pero las más de las veces destruirá la sustancia de la monogamia y conservará de ella solo la forma.

El amor es único y exclusivo en los organismos inferiores, porque se resume todo en un acoplamiento que mata los amantes y da vida a la prole. Pero la especie humana elevándose, por ciertos aspectos, por encima de la animalidad, refinaba, procediendo del simple al compuesto, sus sensaciones primordiales, sus primordiales necesidades. Ahora, y desde todo el ciclo histórico, no es ya una hembra cualquiera en su periódico momento de amor que conmueve la psiquis del hombre; no es ya el primer macho venido el que la mujer desea tener en sus brazos. La sensación primordial se ha hecho policroma, desde que tantas centellas de belleza —de belleza plástica, de belleza moral, de belleza intelectual— han surgido del seno del rico poliedro humano. Desde que en el abrazo la especie humana se dijo dulces y misteriosas palabras, desde que la ternura y la bondad brillaron en los ojos de la mujer, y la inteligencia y la poesía en los ojos del hombre, el amor dejó de ser la necesidad simple y primordial de un acoplamiento cualquiera; entre un solo macho y una sola hembra no pudieron ya cambiarse todos los elementos del amor.

Así es, que, el amor podría aun ser único y exclusivo en estos dos casos: cuando en la persona amada no se desea más que el sexo (y necesitase vivir en el último grado de la escala humana para que esto pueda suceder), o cuando en la persona amada está compendiada toda la belleza, toda la bondad, toda la inteligencia, en una palabra, cuando están compendiados todos los atractivos del otro sexo (y necesitase ser bien tonto para suponer que esto ocurra). Pero como que de estos atractivos solo puede existir una mínima parte, el sentimiento corre involuntario a buscar los demás.

De hecho, en las clases sociales más ricas, donde —bajo ciertos aspectos— la índole humana se ha elevado, el sentimiento del amor asume una forma más compleja, más rica de líneas, de colores, de esfumes, de penumbras, que siempre puede más difícilmente realizar en una sola persona el tipo soñado; y

las relaciones afectivas, en aquellas clases sociales, son más delicadas, más altas, más numerosas —malgrado la hostilidad del ambiente social — e indiscutiblemente más libres, de lo que no lo son en las clases artesanas y campesinas. Siento no haber dado la demostración inconfutable de la tesis expuesta: *“Amar más de una persona contemporáneamente es una necesidad de índole humana.”*

En una controversia pública donde con las cavilaciones más estúpidas y con las paradojas más brillantes se acostumbra a sostener y hacer triunfar las causas más absurdas, el público —fiero de pudor y de honestidad convencional— probablemente me silbaría y aplaudiría a mi contrario. Pero tú que me lees, completarás mi demostración y la tornarás más inconfutable, si tienes el valor de interrogar a tu conciencia, a solas, se entiende — porque probablemente tú temes también los silbidos— y preguntarle:

“Conciencia mía, nadie nos oye ni nadie nos ve. Conciencia mía, ¿puedes jurar, sin decir mentira, mi fidelidad? ¿No te has dado cuenta de que aquel único afecto no bastaba a llenar mi corazón? ¿No te fijaste en aquel otro amor, que no mató al primero? ¿No has sentido mi fantasía, volar entorno ligera, ávida de belleza, de espíritu de ternura, de saber? ¿No has oído las feroces batallas inútiles y sin gloria, que en tu seno han librado, el amor y el deber, el deseo y el miedo, la ternura y la vergüenza? ¿No los has visto los gérmenes nuevos que en la primavera se hinchaban en el tronco de mi corazón? Estaban llenos de hojas y de flores, aquellos noveles gérmenes; ¿quién sabe cuales esplendores de verdor, cuales delicadezas de aroma y qué dulzura de frutos, podían dar a mi triste vida? Y yo los he destruido, porque destruirlos era deber, porque respetarlos era pecado. Dime, dime conciencia mía —estamos solos y nadie nos oye—; si en el mundo no existiesen el deber y el pecado, ¿No sentiría yo la necesidad de amar a alguna otra persona, sin causar daño a la que amo? Conciencia mía, respóndeme por una sola vez la verdad.”

Y si la conciencia te responde la verdad, para tú, que me lees, este libro ha concluido.

El derecho a la plena libertad de amar me parece indiscutible. De hecho, todos los códigos y todas las religiones lo niegan a las personas casadas, la moral de parada de este siglo lo niega a los jóvenes.

La libertad de amar pertenece a la categoría de libertades corpóreas, que son las más esenciales, las más necesarias, las de más difícil supresión. Hasta que no se restaure el principio jurídico de la esclavitud —y equivale a decir jamás— será imposible negar el derecho y la facultad de disponer libremente de la propia persona, tanto del propio cuerpo como del propio sentimiento. Y no me vengáis con la restricción que una libertad, un derecho, concluye allí donde lesiona otra libertad, otro derecho. Si cuando mi derecho pasa, alguien sufre y llora, yo podré deplorarlo, y aun podré renunciar a mi derecho; pero si pretendéis negármelo, entonces tanto vale declarar mentira la libertad.

El derecho de amar libremente ¿podrá ser cancelado de la promesa de fidelidad conyugal? Si esto fuese, necesitarase restablecer la indisolubilidad de los votos monásticos que se pronuncian con tanta imprevisión, tanta cuanta se usa ordinariamente al pronunciar los votos matrimoniales, o simplemente la

promesa de exclusivo y libre afecto. En uno y otro caso, es en el conocimiento de las condiciones, de los sentimientos de un día, que se hipoteca toda la vida; la vida, que estará llena de circunstancias bien diferentes de aquellas que se previeron. Una promesa de fidelidad es muy deplorable, porque es muy fatua y poco sincera. Pero una tontería no puede destruir un derecho natural, imprescriptible e inalienable.

Estas cosas las sabe muy bien la gente, y las pone en práctica cada día. Solo que, el derecho, ejércese en el misterio, como el hurto; y aquello que debería ser el libre comercio, asume el carácter placentero y provocativo —pero poco digno— del contrabando.

Por otra parte, cuando nosotros los anarquistas decimos a la gente adulta y sana de mente, “*has lo que quieras*”, es la forma simple, pero real y comprensible, bajo la cual entendemos el derecho.

Pero, ¡qué pocos son los caracteres enérgicos de rebelde! Y tantos, que saben desafiarlo todo —desde el ridículo hasta la muerte—, vacilan y doblegan débilmente ante el temor de adorar a la persona amada.

Para introducir esta reforma en nuestras costumbres, no basta generalizar la convicción, que, la absoluta libertad de amar es necesidad natural y derecho personal.

No basta que uno de los dos amantes diga: “*sigue el nuevo afecto, libertad por libertad, yo te abandono*”. O bien, con más inteligencia y mayor bondad: “*Tu nuevo afecto es gentil como el nuestro; no eres diferente de lo que eras y por eso te amo aún; ni dejo de amarte, ni te abandono, pero sufro*”. No basta echarse en brazos de los términos medios, en las medias soluciones del prejuicio y del egoísmo peormente entendido; se necesita echarse sueltamente o de una parte o de otra. Si nos declaramos por la libertad, será necesario ayudar a los demás a hacerse libres, como nosotros tenemos necesidad de que nos ayuden. Si creemos tener la santa libertad en casa nuestra, solamente porque hemos dicho a la compañera: “*Haz lo que quieras*”, o no habremos entendido nada de la vida, o habremos entendido lo suficiente para ser hipócritas como todos. La compañera apasionada en realidad, no hace nunca *lo que quiere*, sino *lo que debe* —o sea, aquello que *crea deber hacer*— para evitar al compañero un dolor, que ella comprende tácitamente amenazado.

Dirá el lector que caigo en la exageración y en el absurdo, mientras de hecho sigo la lógica y busco la verdad, mandando al diablo los prejuicios y las serias bufonadas como son actualmente la moral y la dignidad.

Hay que amar profundamente a nuestra mujer por nosotros, por nuestra felicidad, pero sobre todo por ella y por su felicidad. Hay que deseársela sinceramente otros afectos que más cerca condúzcanla de la felicidad; y de este nuestro deseo hay que convencerla profundamente. Debemos ayudar a nuestra compañera a estudiar aquellos pequeños gérmenes de simpatía, que, no cuidados o combatidos, nunca hubieran tomado completo desarrollo; de aquellos gérmenes de simpatía debemos, junto con ella, escoger y educar los más gentiles, hasta que la simpatía se convierta en amor, que vale tanto como decir elementos nuevos de alegría, de bondad, de educación personal y de social progreso.

Sobre estas formaciones geológicas del adulterio, que son nuestros tiempos, me parece que se puede ser ya hombres nuevos. Que me ahorquen si no digo la verdad. Cuando no existiesen razones extrañas a mi voluntad, diría a Eléda:

—Escucha; yo deseo que un nuevo estremecimiento de juventud alegre el ocaso de tu vida. ¿Qué pequeña simpatía palpita en tu corazón? Confíamela ¿Es pequeña? Crecerá. ¿No tiene aún forma concreta? Pronto asumirá contornos más precisos y colores brillantes. ¿Es aquél el joven que más te gusta? Ámalo serenamente, porque es bueno.

Y quisiera anunciar al tímido joven la buena fortuna; e invitarle a cambiar el primer beso de promesa; y ornar de flores mi lecho para su primer encuentro; y recibir al joven en el dintel de mi casa, besándole en las mejillas como a un hermano; y volver más tarde y encontrarlos abrazados y besarlos en la frente como a niños felices. Todas estas diabluras quisiera hacer, y siento que las haría a pesar de un resto de celosía, pero bajo una coraza de bondad, de afecto y de razón.

Si procuro arrancar el amor libre —que para mí significa casi siempre amor múltiple y contemporáneo— de las regiones del adulterio, de la vergüenza, del ridículo, donde lo han confinado, para conducirlo,

radiante de justicia y de piedad,

alta y pura la frente, la mirada serena y sonriente, el corazón fuerte y seguro; en suma, sano, joven y bello, en medio de las gentes que lo renegaron, con esto, no tiendo tan solo al triunfo de la santa ley de la naturaleza, a la afirmación enérgica del derecho; tiendo también a otro objetivo, que tal vez es más alto y más grande: miro a la destrucción de la familia.

Los charlatanes de la moral, los impostores de la religión, los embusteros del arte, los tontos de la escuela, y toda la numerosa canalla que ha bestializado el carácter humano, han opuesto a la nauseabunda realidad de las familias, la abstracción poética, gentil y santa de la *familia*. Nos han levantado de cascós, soñando un ideal irrealizado e irrealizable, mientras la realidad de nuestras familias nos ahogaba en el dolor y en la infamia. Nos han traicionado, mostrándonos oropel como si fuese oro, prometiéndonos vino, cuando sabían perfectamente que la cuba solo contenía, y no podía contener otra cosa, que vinagre. Merecerían que destruyéramos su ideal embustero, aun cuando tuviese el valor artístico de una *madonna* del Perugino; pero desgraciadamente estamos aún demasiado imbuidos de estética moral, y la ficción, la abstracción, la fábula de la familia santa y pura dejémosla entre las creaciones de la humana fantasía.

Pero para la familia real, para la familia que existe en la dolorosa realidad de la vida, ni una consideración, ni un respeto; cada puntapié que pueda dársele es una buena obra.

Creo yo también que la especie humana tiene reminiscencias canallescás; pero el ambiente doméstico me parece que es el que más amorosamente lo educa y mejor coopera para que resucite la bestia humana.

Si la familia pudiese vivir en la calle, bajo la escudriñadora mirada de la sociedad, o, como dijo no sé quién, en una casa

de cristal, podría tal vez atenuar un poco su ferocidad, su vileza, su corrupción. Pero la pareja humana encerrada dentro de la familia tiende a aislarse en la caverna, en la cabaña, en el tugurio, en el palacio, donde puede. Y el sagrario doméstico, el inviolable santuario de la familia, el secreto gineceo se convierte en el subterráneo de la santa Inquisición, en la celda secreta de la Bastilla. Las peores brutalidades humanas están allí dentro, porque quedan veladas e impunes.

Es en el santuario de la familia que el marido fuerza a la mujer a las suciedades de cortesana; es en esta santa arca intangible que se consuma el incesto, la forma más repugnante del amor; que se practica la sodomía, la mas abyecta de las infamias humanas; que se entontece en la masturbación, el vicio de la virtud. Es en la monarquía absoluta de la familia, que la mano del vil golpea las mejillas de la mujer; que los jóvenes crecen en los tristes hábitos de la obediencia, de disimulo, en el deseo de poder un día, a su vez, mandar. Fue en las trágicas riñas entre los genitores que los hijos —tomando parte en pro del padre o de la madre— aprendieron a odiar. Fue en la parcialidad, en la predilección por uno de ellos, que los hermanos aprendieron la envidia y los celos. Fue en las primeras enseñanzas maternas que aprendieron el egoísmo, la supersición y la mentira. En la familia, la prole repite y perpetua el estúpido cliché de los genitores.

No vengáis a sostenerme que las familias abyectas son la excepción; numeradlas, si podéis, y encontraréis que son la regla. Ni puede ser diversamente, porque en la familia la impunidad de cada acto reo es casi segura; por lo cual podría sostenerse rigurosamente que —dada la maldad actual de la especie humana, por nadie puesta en duda—, todas las familias, más o menos, están corrompidas, y aquellas que parecen honestas y pulcras, deben esta civil apariencia al disimulo y a la hipocresía.

Y no me opongáis a la familia la libre unión de los socialistas, su libre familia; es familia como todas las demás; de libertad solo puede tener y tiene efectivamente, solo una larva teórica, porque familia y libertad son términos contradictorios.

Lejos de mi ánimo el pensamiento de hacer el proceso a la vida de familia y de escribir su requisitoria. La familia se procesa a sí misma cada día más; a cada momento se descompone y decae.

Las crónicas de las gacetas son sus boletines sanitarios, que certifican el empeoramiento del mal; las novelas y las comedias son los episodios de la inmensa catástrofe; Balzac y Zola son los ingenieros que señalan las grietas del viejo edificio; el agudo periodista que satiriza maridos y mujeres, padres e hijos, suegras y yernos, es el escéptico sacristán que toca a muerto.

Para mí, estoy tan convencido de que la familia es el mayor estercolero de inmoralidad, de maldad, de ignorancia, que, si me fuese posible destruir, escogiendo uno de los grandes azotes humanos: la religión o la langosta, la propiedad individual o el cólera-morbo, la guerra o los mosquitos, el gobierno o los pedriscos, el parlamento o las úlceras, la patria o la fiebre palúdica, sin titubear escogería la destrucción de la familia.

Pero la familia no es de aquellas instituciones que se pueda destruir desde el exterior, y mucho menos con la violencia. La resistencia, la reacción sería inmediata, general, irresistible. Es una de aquellas instituciones que primeramente deben

destruirse en la conciencia popular, y después caer materialmente por autodestrucción interior.

Sé muy bien que, todo cuanto, hasta el presente, fue puesto en lugar de la familia, no vale un céntimo más que ésta; que los asilos de bastardos son carnicerías, que los colegios de pensionistas son casas inmundas, que los amores de una hora son fatuos y venales.

Pero sé también que cuando la aristocracia intelectual y moral de los hombres, la masa interesada de las mujeres, con la práctica evidente del amor libre, habrán borrado de la faz del mundo la mentira de la paternidad, la familia quedará por mitad destruida y deberán necesariamente surgir, espontáneas, las relaciones sociales llamadas a sustituirla.

También el instinto de maternidad es transitorio y destinado a desaparecer. Se ha desarrollado paralelo a la necesidad natural de criar la prole; así es que no existe en aquel orden de animales que pueden abandonarla apenas nacida; y se atenúa en las clases sociales, que dan a crecer sus hijos fuera de casa. Si un día la sociedad puede ofrecer a las madres algo que valga realmente más que su lactancia y su obra de primera educación, desaparecida la necesidad de criar los hijos, también el instinto materno desaparecerá grado a grado, y los afortunados de aquellos tiempos respirarán satisfechos pronunciando el *finis familias*.

Como la familia es actualmente la principal razón de ser y el principal sostén del régimen capitalístico, por las mismas razones es incompatible con la vida socialística.

Si se tratare de una forma colectivista y autoritaria, el amor exclusivo de la mujer y de la prole aguijoneará a todos hacia la conquista del poder y de la riqueza, y el mundo social volverá a ser un campo de batalla. Si se tratare de una forma comunista y anárquica, cada uno procurará concentrar alrededor de su familia la mayor cantidad de bienestar, aunque sea a costa de los demás. La solidaridad será una teoría mientras el hombre vea de un lado la mujer y los hijos y por el otro la humanidad. Y los padres de familia más inteligentes, más trabajadores, más enérgicos crearán en la comunidad sacrificados sus hijos, y se estrecharán en alianzas reaccionarias. Por grande que sea la producción social, los padres rivalizarán en dispararla, temiendo que no toque a sus hijos lo suficiente. Por abreviado y más genial que fuere el trabajo, los padres temerán siempre producir demasiado, cuando vean que no producen exclusivamente para sus hijos.

Gerónimo Bocardó escribió, muy justamente por cierto, en su **Diccionario Universal de Economía Política**, al tratar de la palabra *Comunismo*: "Del corazón paterno no podréis jamás extirpar un potente instinto, el amor para su prole; él trabajara para ellos, para ellos acumulará los productos de su trabajo, y hete ahí que el instinto de la propiedad renacerá... La lógica os fuerza a ser comunistas hasta el extremo, a abatir la familia con aquel mismo golpe con que abatís la propiedad, o bien a admitirlas y respetar entrambas".

Bien dicho, pardiez. Liberémonos de entrambas.

Y si no nos liberamos de la familia, la familia destruirá el comunismo. Probablemente esto es lo que ha sucedido en muchas colonias comunistas norteamericanas, fundadas sobre el principio de familia, que cayeron, o vivieron anémicas, o



Buchenwald-Auschwitz-Maidanek, 1941-1943

debieron apoyarse en el sentimiento religioso, mientras prosperaban casi todas aquellas que establecieron el celibato. El celibato casto es una aberración fisiológica y moral; sin embargo, comunísticamente, vale más que la familia. También en la colonia Cecilia casi todas las dificultades de orden interno provienen del egoísmo de familia, y deberían desaparecer con el amor libre. La inteligente población comunista de Oneida vivió floreciente treinta años con el amor libre, que llamaban *matrimonio complesso*,⁴ y cayó a pesar de esta civil costumbre, por causas de otra naturaleza.

Cambiad los ritos y los nombres cuanto queráis, suprimidlos si así os place; pero mientras tendréis un hombre, una mujer, hijos, una casa, tendréis la familia, que equivale a decir una pequeña sociedad autoritaria, celosa de sus prerrogativas, económicamente rival de la gran sociedad. Tendréis los pequeños territorios tiranizados por los fuertes, tendréis los ambientes circunscritos en los que el amor se explica en todas sus más erróneas y dolorosas manifestaciones, desde los celos al delito. Y como que la vida colectiva resulta en parte de la suma de todas las vidas individuales; y como que los hábitos privados influyen grandemente sobre los hábitos públicos, será minada y poco segura la existencia de una sociedad que pretendiese regirse contemporáneamente bajo dos principios contradictorios; el egoísmo de la vida doméstica y la solidaridad de la vida colectiva. En el duelo formidable que necesariamente se empeñaría, no es fácil prever cuál de los dos principios combatientes tocaría sucumbir.

La armonía de las relaciones económicas entre el individuo y la sociedad podrán ser natural y espontáneas solamente cuando todas las mujeres serán consideradas como posibles amigas y todos los niños como posibles hijos. Entonces el afecto de las mujeres más bellas y seductoras será el premio anhelado por cada hombre; será el estímulo que substituirá la riqueza y la gloria en la contienda humana de talento, de laboriosidad, de valor: la competencia sexual —que tanta parte toma en la lucha por la existencia y en el perfeccionamiento de la especie— hará trozos las capillas artificiosas, desparramándose en la amplitud natural de la vida. Los individuos mejores se encontrarán, en provecho de la especie, porque las virtudes tienen su lado artístico, su atractivo de belleza, y, hoy aún, a pesar de toda la fatuidad del sexo y de la educación, espontáneamente, sin la idea ficticia del deber social, muchas veces la mujer se interesa más por el hombre inteligente y bueno, que por el perfumado y estirado fanteche de Nurimberg.

Y mientras el amor es de este modo estímulo y premio de civiles virtudes, es también por sí mismo elemento de educación. Todos se vuelven mejores, amando; sienten la influencia moral que recíprocamente ejercen, una sobre otra, dos inteligencias enamoradas. Amemos, pues, el mayor número posible de personas; recibamos de cada una aquel especial elemento educativo que posee y que pueda darnos; asimilemos todos estos elementos a nuestro propio carácter, y de este modo podremos decir que el amor libre nos completa, nos integra, nos mejora, nos vuelve aptos hacia formas superiores de vida social.

Se afirma que la próxima revolución social emancipará económicamente a las mujeres; que, obrera, participará de derecho

a la posesión de las riquezas producidas sin que sea por más tiempo, real o aparentemente, mantenida por el hombre; que, consecuencia necesaria de su emancipación económica, será también su emancipación afectiva, y que, de tal modo, el problema del amor tendrá su solución espontánea, lógica y necesaria.

Estas previsiones me parecen poco seguras, más bien dudosas en el punto en el cual muévense. Dadas las opiniones universalmente aceptadas, las costumbres dominantes, los sentimientos en los cuales impera la conciencia popular, no es el caso de preguntar: ¿La revolución social emancipará económicamente la mujer? Y si no: la mujer económicamente emancipada ¿podría emanciparse, por este solo motivo, de los prejuicios morales, de la despótica supremacía afectiva del hombre?

Con los vientos que corren aún entre los hombres más despreocupados, entre muchos anarquistas que creen ser los mas férvidos fautores de libertad, pero que en el caso de amor son aún musulmanes o algo peor, tanto que tienen a sus mujeres apartadas del movimiento social, la duda se impone. Verdad es que la emancipación económica de la mujer está escrita en todos los programas socialistas, pero lo está más como parte ornamental, que sin pensar se escribe y alegremente se abandona, que como parte esencial y necesaria, concisamente, enérgicamente querida, signo de batalla por el cual se vence o se muere. Y es natural que así sea, porque el sexo corresponde grandemente a la clase social.

Del mismo modo que toda clase combatió siempre por sus intereses, y nunca para emancipar a otras clases a ella sujetas, así los hombres, que hoy se complacen en la posesión exclusiva de sus mujeres, ni defenderán, ni consentirán una emancipación económica que pondría en peligro aquella posesión, que la destruiría completamente. Los pretextos, para negar mañana la emancipación hoy prometida, no faltarán, y tendrán hasta visos de razón, porque hombre y sofista son un mismo animal. Durando los sentimientos actuales sobre el amor y la familia, la desidia aportárase sobre un campo mucho más delicado y quebradizo que no es el de hoy, sobre el cual combate la burguesía por sus privilegios económicos; el más convencido anárquico de entonces, si combate por su mujer, será tan reaccionario, tan feroz, tan implacable como hoy lo es Alfonso Rothschild combatiendo por sus millones. O las ideas de los hombres sobre el amor toman otro camino más razonable, y logran hacer entrar en él a las mujeres, o la revolución social no será más que el triunfo del proletariado masculino; costumbres nuevas surgen en la conciencia popular sobre los detritos de las viejas costumbres, o las mujeres constituirán el quinto estado de la sociedad que está por venir, o los hombres encontrarán conveniente renunciar al mismo tiempo a MI propiedad y a MI mujer para participar de la posesión más grande, más rica, más variada de NUESTRAS propiedades y de NUESTRAS mujeres; más exactamente dicho: o los hombres encontrarán más conveniente renunciar a la mujer como cosa apropiable, para obtenerla libre amiga en las mutables eventualidades de la libre vida, o las mujeres —que no pueden ya descender a ser animales graciosos y benignos— deberán prepararse para dar ellas la última batalla, para integrar toda la humanidad en una sola y libre asociación.

4 Matrimonio complicado: traducido literalmente.

En uno u otro caso, así como las relaciones económicas fueron la cuestión del siglo XIX, del mismo modo las relaciones afectivas serán tal vez la cuestión palpitante del siglo XX.

Concluyamos. No la promesa inatendible de emancipar económicamente la mujer y ofrecerle una unión libre, que no lo es, pero sí la destrucción espontánea de la familia, es lo que debería entrar ya valerosamente en todo programa socialista; y en la moral socialista me parece que debería comprenderse ya el amor libre, múltiplo y contemporáneo enlace de afectos, por todos deseado, de nadie temido.

La expresión “amor libre” que he usado en este librito, no es muy conveniente, porque con las mismas palabras se designa a menudo otra cosa, y porque *libre* se puede decir el adjetivo necesario y siempre incluido en el concepto de amor. Es útil encontrar una expresión adaptada a aquel modo de relaciones afectivas que he indicado, como a aquel que debe surgir a la muerte de la familia bajo la forma que fuere; es útil por brevedad de lenguaje y para claridad de ideas. Excluido el término de “unión libre”, que significa otra forma de familia; excluido el término “poliandria poligámica”, que puede ser simplemente un matrimonio en cuatro y una familia más numerosa, quedan los términos de *matrimonio complesso*, ya usado en Oneida, y el de *maridaje comunal*, usado por Morgan y por Kropotkin. Yo preferiría sin embargo la expresión *abrazo anarquista*, o mejor la de *beso amorfista*, que me parece significa más claramente la negación de toda forma doméstica en las relaciones sexuales.

Me place poder añadir que la iniciativa del caso amorfista relatado en este folleto, ha sido recientemente imitado por otra mujer valerosa. Este segundo caso es aún más significativo que el primero, porque la heroína hace apenas dos años que salió de las incultas clases agrícolas de Italia; estaba ligada por diez y ocho años de vida matrimonial y por una corona de cinco hijos. Sin embargo, ella también ha sentido surgir un nuevo afecto al lado del afecto antiguo; y noblemente lo ha manifestado al padre de sus hijos, y ha sido tan afectuosamente elocuente en el expresar la necesidad de procurar el triunfo de nuestras ideas, por el principio de familia amenazadas, que su compañero apuró heroicamente el amargo cáliz, y, en un encuentro de ayer tarde, nos ha dado él mismo la noticia de la fausta nueva. Todos nos hemos alegrado con él por la fuerza de ánimo con la cual ha sabido cumplir su deber, y con la mujer por el espíritu de independencia y de lealtad que ha demostrado.

Es otro paso seguro que la colonia Cecilia ha hecho, sobre los prejuicios, hacia su sonriente porvenir.

Abril, 1893.

Post scriptum

Por qué se fundió la colonia socialista Cecilia

Después de algunos años de existencia, fundióse la colonia Cecilia. Las causas que determinaron su disolución las explica el mismo Rossi, fundador de dicha colonia, en una carta que escribió a un amigo suyo de Suiza.

He ahí el documento:

...Ahora que ha pasado algún tiempo desde la disolución de la colonia Cecilia, pareceme se puede considerar el hecho con la mayor serenidad posible, y poder distinguir exactamente las causas generales del fracaso, de las causas secundarias y anecdóticas. Para mí, ni unas ni otras son en detrimento del ideal del comunismo ni de la Anarquía. Ten en cuenta que ésta no es apreciación de sectario, como dicen los burgueses; pues si bien me siento, más aún que antes, anarquista, no me siento tan comunista como antes. Tengo la intuición de otro sistema económico, a mi parecer más natural, más espontáneo, más razonable y más útil, si no más justo, del comunismo. Lo he expuesto en un folleto inédito aún, **El Paraná en el siglo XX**. A pesar de este mi cambio de simpatías, estoy seguro que la colonia Cecilia no cayó porque fuera comunista y mucho menos porque fuese anárquica. Cayó porque fue pobre, y fue pobre porque principió con poquísimos recursos, con personas incapaces para los trabajos agrícolas, y porque se encontraba sola en el mundo, que le era económicamente extranjero. El entusiasmo es un estado nervioso excepcional que no puede durar siempre, y el entusiasmo decayó entre los cecilianos. Gozábamos de la libertad en nuestras relaciones internas, pero nos faltaba el bienestar material, y el hombre estima y desea algo más de lo que posee. Nuestro pequeño mundo anárquico era demasiado pequeño y consiguientemente, demasiado pobre para proporcionarnos el pan blanco, la botella del vino, la butaca al teatro, la blanda cama, la compañera amorosa; contrariamente a la retórica de los poetas, hemos preferido las rosas de la esclavitud a las espinas de la libertad. Tenéis que comprender muy bien esto: que cuando una comunidad sea agrícola, sea industrial, no tiene capacidad ni medios de producción suficientes, sus miembros estarán mejor siendo explotados por el capitalista y convertidos en asalariados.

Esto es, para mí, la verdadera causa que preparó poco a poco la disolución de la Cecilia. Si el mundo entero se hubiese hecho ceciliano, sostengo que aún subsistiría.

Las causas accidentales, las culpas individuales, los incidentes personales y particulares que han precedido, acompañado y seguido a la disolución, no tienen, a mi parecer, ninguna importancia. En casos semejantes, las personas de menor inteligencia se complacen en acusarse recíprocamente. Yo encuentro, al contrario —y no por esto me considero más inteligente—, que todos hemos hecho cuanto pudimos, cada uno según su capacidad. Algo de bueno y algo de malo, todos lo hemos practicado; porque todos somos un poco razonables y un poco insensatos; poseemos un lado bueno y otro malo.

Según mi parecer, la Cecilia no ha sido un fracaso. Ha sido un experimento que pasará a la historia, que duró lo suficiente para que la idea orgánica de la Anarquía pudiese ser puesta a prueba. Y salía incólume del experimento.

Esto desde el punto de vista científico. Desde el punto de vista de propaganda, me parece que, especialmente por tus trabajos de traducción, la Cecilia ha efectuado tanto en tres años, que probablemente no hubieran efectuado otro tanto sus miembros en otras condiciones de vida.

[reproducción completa del folleto nº 5 de la serie “Propaganda Emancipadora para las mujeres”, Biblioteca de **La Questione Sociale**, Buenos Aires, 1895. Traducción de José Prat]



Bombardeo a Granollers, 1938