

**Comunidades intencionales:
utopías concretas en la Historia**

Comunidades intencionales: utopías concretas en la Historia

Juan Pro
y
Elisabetta Di Minico
(eds.)



Este libro se ha realizado con ayuda del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica e Innovación (Agencia Estatal de Investigación – Ministerio de Ciencia e Innovación), a través del proyecto *Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la Historia Contemporánea* (PGC2018-093778-B-I00) del grupo HISTOPÍA.



HISTOPIA



© del texto: las autoras y los autores, 2022

© de la edición: UAM Ediciones, 2022

Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid

Ciudad Universitaria de Cantoblanco. 28049 Madrid

www.uam.es/publicaciones // servicio.publicaciones@uam.es

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previsto en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente (salvo en este último caso, para su cita expresa en un texto diferente, mencionando su procedencia), por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Diseño de cubierta: Arturo Magán Revuelta

ISBN: 978-84-8344-864-9

Depósito Legal: M-30909-2022

DOI: <https://doi.org/10.15366/9788483448649>

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
--------------------	---

I. Utopía y comunidad

1. <i>Choosing Utopia, Becoming Utopian: Reflections on Praxis.</i> Tom Moylan.....	13
2. <i>What is an Intentional Community?</i> Pavla Veselá.....	21
3. <i>What's in a Name? Connecting Sustainable Community and Racial Justice.</i> Joe Cole.....	33
4. <i>Por una historia de las comunidades utópicas: lo que le debemos al «socialismo práctico» de Cardias.</i> Juan Pro	47

II. Experiencias del pasado

1. <i>Bucaneros de Isla Tortuga: la utopía lanzada al mar.</i> Rodrigo Robledal.....	61
2. <i>La comuna Oneida y el «amor libre».</i> Ricardo Iglesias	73
3. <i>El Guild and School of Handicraft de Robert Ashbee: la fantasía del gremio socialista en el campo.</i> Julia Ramírez-Blanco.....	83
4. <i>Towards a Better World: Nordic and Finnish Utopian Communities.</i> Teuvo Peltoniemi ...	93
5. <i>Petrograd Combat Organization: Myths and Reality.</i> Oksana Ermolaeva	101

III - Comunidades del presente y del futuro

1. <i>Biodanzar para salvar el mundo. Etnografía desde una ecoaldea en Chiapas, México.</i> Delázkar Noel Rizo Gutiérrez.....	117
2. <i>Escaping Extinction: Experiences of Human-Nature Connection in Rainbow Gatherings.</i> Noa Cykman y Jacques Mick	129
3. <i>Trabensol, ¿una utopía de la Tercera Edad?</i> Carlos Ferrera Cuesta.....	147
4. <i>La comunidad como camino: Los Portales, una experiencia de «permacultura humana».</i> Kevin Lluçh	161

5.	<i>Una nueva sociedad: los Crakers como reflejo del concepto de Ecoaldea en la trilogía MaddAddam.</i> Javier Álvarez Caballero.....	169
6.	<i>El 15M como propedéutica de la utopía.</i> Felipe Aguado Hernández	179
7.	<i>El kibbutz colectivista se enfrenta al desafío individualista.</i> Menachem Topel	193
	Sobre los autores y las autoras	197

Introducción

Comunidades intencionales: utopías concretas en la Historia

Este libro trata sobre los grupos de personas que, en todo el mundo y a lo largo de la historia, han decidido apartarse de la sociedad dominante para vivir de otra manera: vivir en comunidad, con arreglo a sus propios principios, como una manera de ser coherentes consigo mismos y de desafiar el orden establecido con una propuesta alternativa e, implícitamente, crítica. A estas comunidades alternativas se les ha llamado de muchas maneras diferentes: ha habido comunas, falansterios, colonias... Aquí utilizamos el concepto de *comunidades intencionales* por su carácter transversal y relativamente neutro, pues pone el acento sobre dos rasgos que son comunes en la mayoría de estas experiencias: por un lado, la idea de vivir en comunidad, frente al individualismo y las desigualdades de la sociedad mayoritaria; y, por otro lado, la existencia de una intención concreta que moviliza a los participantes, sea esta de carácter político, religioso, de identidad lingüística o cultural, o de preocupación vital por el futuro del planeta.

También hemos utilizado —en el subtítulo del libro— otro concepto más comprometedor, pero que abre la reflexión hacia el posible contenido utópico de muchas de estas experiencias comunitarias: *utopías concretas*. Utopías en el sentido más positivo de la palabra, en el de concebir un mundo mejor muy distinto del actual y proponerse marchar hacia ese objetivo, por lejano y difícil que parezca (nunca imposible); pero utopías *concretas*, porque las comunidades alternativas hacen pasar el impulso utópico de la teoría a la práctica, descender de los altos vuelos de la ficción literaria o cinematográfica a la construcción del futuro sobre el terreno. Aquí y ahora.

Si la utopía ha sido y es el gran motor del cambio histórico en Occidente desde los inicios de la modernidad, las comunidades utópicas representan una vanguardia de esa construcción de mundos posibles: la de quienes han puesto su cuerpo, su tiempo y su vida a la tarea de experimentar con un futuro alternativo (y no solo a concebirlo en el plano ideal, como hacen otro tipo de planteamientos utópicos). El libro recoge, pues, un conjunto de trabajos sobre este tránsito de la utopía hacia lo concreto y lo práctico, que resulta del mayor interés para entender cómo se ha construido el mundo en el que vivimos, qué vías alternativas se descartaron y quedaron olvidadas como «vías muertas» a las que quizá se pueda volver algún día, y qué horizontes de futuro de carácter crítico se nos están proponiendo ahora mismo.

El libro forma parte de las iniciativas del grupo de investigación HISTOPÍA y de la Red Transatlántica de Estudio de las Utopías, que llevan varios años trabajando sobre las utopías desde una perspectiva histórica e interdisciplinar. Concretamente, es uno de los

resultados del proyecto que el grupo HISTOPÍA ha venido desarrollando en el periodo 2019-2022 bajo el título *Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la Historia Contemporánea* (Proyecto PGC2018-093778-B-I00 del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica e Innovación del Gobierno de España). Convencidos de que las comunidades intencionales constituyen «lugares de utopía» en el sentido más estricto de la expresión, convocamos desde el grupo un congreso internacional para hablar de estos temas. Aquel congreso tuvo que retrasarse por la pandemia de Covid19 y las restricciones sanitarias que provocó. Pero finalmente se realizó en octubre de 2021, en el Centro Cultural La Corrala, perteneciente a la Universidad Autónoma de Madrid. Algunos de los trabajos que allí se presentaron y se discutieron, debidamente revisados, actualizados y completados, han dado lugar a los 16 capítulos que forman este libro colectivo.

Como en el congreso de 2021, en este libro se mantiene viva una intención especial que tenía la convocatoria: la intención de los miembros del grupo HISTOPÍA de salir del ámbito estrictamente académico, a veces demasiado ensimismado y autorreferencial, para ir al encuentro de personas que tuvieran algo que contar desde su experiencia como militantes de organizaciones sociales o como participantes en comunidades recientes o actuales. El resultado es un diálogo en el que se emplean diferentes lenguajes y distintas lógicas de pensamiento; pero los diferentes puntos de partida de donde veníamos los participantes —investigadores académicos, testigos de experiencias o activistas prácticos— no impidió en ningún momento que nos entendiéramos y nos enriqueciéramos con los aportes de todos y todas. Por eso hemos querido que aquel encuentro de perspectivas diversas se mantuviera en el libro colectivo que ahora presentamos.

El lector encontrará en el libro tres partes diferenciadas, que van de lo más abstracto a lo más concreto. En la primera parte, *Utopía y comunidad*, hay cuatro capítulos con reflexiones generales en torno a lo que es una comunidad intencional, sus implicaciones para la crítica del presente y el cambio hacia un mundo mejor, y la perspectiva temporal hacia el pasado en busca de los precedentes de las experiencias comunitarias actuales. Esa parte se abre con el texto de Tom Moylan, *Choosing Utopia, Becoming Utopian: Reflections on Praxis*, inspirador para todos los que asistimos al Congreso de Madrid de 2021, donde se presentó con el carácter de *Keynote*. Tom Moylan, uno de los históricos del campo de los *Utopian Studies* a nivel internacional, fundó y animó durante años el Ralahine Centre for Utopian Studies en la Universidad de Limerick (Irlanda), un centro de referencia para cuantos trabajamos en estos temas; y sigue siendo en la actualidad uno de los promotores más activos del debate público en torno al utopismo como propuesta de transformación radical del mundo.¹

La segunda parte del libro (*Experiencias del pasado*) contiene cinco capítulos sobre experiencias comunitarias históricas, que van desde la temprana Edad Moderna hasta el siglo xx. Y enlaza con una tercera parte (*Comunidades del presente y del futuro*) en la que se han reunido siete planteamientos vivos sobre el utopismo comunitario en nuestros días en distintas partes del mundo.

¹ Como muestra la publicación de su último libro, *Becoming Utopian. The Culture and Politics of Radical Transformation*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2021.

Con este conjunto de textos queremos poner sobre la mesa un campo temático de la mayor relevancia, al que la investigación académica ha prestado poca atención hasta el momento (al menos en España, pues en otros países existe una tradición académica de estudios comunitarios, *Community Studies*, con revistas especializadas, asignaturas universitarias y asociaciones científicas). El tema de las comunidades intencionales es importante, en la medida en que reconozcamos en ellas laboratorios de futuro de donde han ido saliendo innovaciones, ejemplos a seguir y también —cómo no— errores y experiencias fallidas. El fracaso ha formado parte de la historia de las comunidades intencionales tanto como el éxito: el éxito que es su existencia misma a contracorriente de las tendencias dominantes; y el fracaso de no haber podido superar, en ocasiones, las muchas dificultades que se arrostran al intentar crear mundos nuevos.

Esperamos que este libro contribuya a atraer la atención sobre las utopías reales que están a nuestro alrededor, que podemos ver, visitar o habitar si lo deseamos; y también sobre aquellas otras que, desde el pasado, nos inspiran con su ejemplo o nos invitan a reflexionar. Querríamos ver crecer ese interés en el ámbito académico de donde partió la iniciativa de este libro, tanto en el campo de la Historia —donde nació el grupo HISTOPÍA— como en el conjunto de las ciencias humanas y sociales. Pero también en la sociedad para la que trabajamos y para la que hablamos, y a la que hacemos una llamada de atención para que reconozca el valor de estas iniciativas comunitarias como aportaciones generosas y positivas para superar los problemas del mundo actual.

Tanto este libro como el congreso del mismo título en el que se sometieron por primera vez a discusión los textos que lo integran no habrían sido posibles sin el intenso trabajo de Elisabetta Di Minico, coeditora del libro y secretaria del Comité organizador del congreso de Madrid de 2021. Todo el Comité organizador de aquel congreso (formado por Jesús de Felipe, Pedro J. Mariblanca, Luis Toledo, Ana C. Rey, María Aguado, Julia Ramírez-Blanco y Martín P. González, además de Elisabetta Di Minico y yo mismo) prestó su apoyo para que los textos se pudieran presentar, discutir y, ahora, editar. Y contamos con el respaldo de un excelente Comité científico, del que formamos parte Diana Q Palardy (Youngstown State University, USA), Horacio Tarcus (CeDInCI -UNSAM, Buenos Aires, Argentina), Martín P. González (Facultad de Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina), Andrew Ginger (Northeastern University, Reino Unido), Georg W. Wink (København Universitet, Dinamarca), François Godicheau (Université Toulouse II Jean Jaurès, Francia), Julia Ramírez-Blanco (Universitat de Barcelona), Jesús de Felipe, Hugo García, María Aguado, Carlos Ferrera (Universidad Autónoma de Madrid), Elisabetta Di Minico (Universidad Complutense de Madrid) y yo.

Agradecemos igualmente a la Universidad Autónoma de Madrid la cesión del salón de actos del Centro Cultural La Corrala para que pudiera celebrarse aquel congreso; y al servicio de publicaciones de la misma universidad (UAM Ediciones) por el entusiasmo mostrado para la publicación de este libro (gracias por ello, especialmente, a Mirian Galante y a Saúl Martínez, que creyeron desde el comienzo en el valor de este proyecto).

I. UTOPIA Y COMUNIDAD

CHOOSING UTOPIA, BECOMING UTOPIAN: REFLECTIONS ON PRAXIS

Tom Moylan

Ralahine Centre for Utopian Studies,
University of Limerick, Ireland

Systemic crises and existential suffering have plagued humanity for a very long time. Throughout the last century, the world teetered on the edge of destruction, with human and non-human life pulled into the crushing gears of economic, military, political, and cultural orders as profit and power prevailed over justice and well-being. In this century, the downward spiral has exponentially increased such that the end of all life is now within the collective field of vision. Whether termed the Anthropocene or the Capitalocene, or simply the End Time, today cataclysmic harm abounds everywhere. The overdetermined crises playing out at every level have intensified even further under the imbricated realities of climate and pandemic destruction, as this toxicity intertwines with greed, hatred, and violence, threatening the viability of all the planet's inhabitants (most clearly those who are most hated, most dispossessed, most vulnerable).

Today, for those of us (in all our intersectional situations and endeavors) who seek to challenge and transform our current reality in the spirit of a just, equal, and ecologically healthy existence for all of human and non-human nature, it is clearly time for the transformative exercise of the insurgent hope of the utopian impulse in our very historical moment. In this undertaking, we need to know and act on the broken ground upon which we walk, no longer to survive our condition, much less to manage it better, but to *threaten* that very order itself in collective action that robustly reaches toward a radical horizon of concrete realization rather than getting lost in a miasma of abstract platitudes and gratuitous reforms.

There have, of course, been many critical and revolutionary responses to this dire period, challenging how we understand it and how we might change it. Among this array of counter-hegemonic interventions, one that has spoken truth to me with its sober clarity and acute articulation of what must be done is Srećko Horvat's *After the Apocalypse*. From the very first page, as he mobilizes a radical hermeneutic analysis in the service of revolutionary political action, Horvat identifies the standpoint from which he addresses what he terms our contemporary Apocalypse: «We are all living through it, deeply entangled and personally shaken by its 'revelations,' engulfed by its

warnings, and, yet, the attempt to imagine the unimaginable ... needs to be taken if we are to understand what is at stake, namely extinction» (Jorvat, 2021: vi). Importantly, he traces the root cause of this complex reality to the «decades of neoliberalism and centuries of capitalism as the dominant world system based on extraction, exploitation and expansion» produced the current apocalyptic condition, that has «infected our bodies and minds» as well as society and nature (2). What is at stake, he argues, is the «future of the planet itself» (6).

To address this apocalyptic situation where a bleak future has actually arrived within our present time—in a long *durée* of destruction which is unfolding now as the causative past of that entropic time to come—Horvat proffers «Nine Theses on Apocalypse» that clarify what I would identify as the radical systemic and existential process of becoming utopian. In this, he evinces a praxis that is totalizing in its analysis of interrelated crises, transgressive in its call to action, and transformative in its intent to produce alternative outcomes that lead toward a horizon of justice and freedom, health and well-being, for all humanity and all of nature, for the planet itself.

Horvat's opening thesis challenges the prevailing sense of linear and one-dimensional temporality by declaring that the once future condition of «extinction» has already happened if humanity persists in working within the terms and conditions of the order shaped by the «current barbarism»: we are, he says in a profoundly prophetic voice, «living in the 'naked Apocalypse' without a kingdom to come» (9). Hope is erased under these conditions in which the end of the world has invaded the present with no alternative in sight: «no new epoch after this already dystopian epoch» (11). And yet, and yet, what I would identify as a utopian imperative or impulse pervades Horvat's writing as he refuses to deliquesce into a swamp of barbaric despair, as he offers a way to deeply interpret the current material and semiotic conditions in order to argue that «another *end* of the world is still possible» (35).

Horvat's second thesis unfolds this radical hermeneutic by which he reads the signs of our times. He reminds us that the original Greek word «apocalypse» is not a synonym for the end of the world, not a conflation that simply reinforces the linear time privileged by the current world order, but rather another word for «revelation», insofar as it is «an unveiling of the architecture of our world, both as place and time» (12). Understood as unveiling or revelation, apocalyptic discourse can generate the interpretive intervention required to expose the conditions producing this apparently inescapable extinction, not to lock in that that ending but rather to challenge its inevitability, to produce «an unprecedented transnational and intergenerational mobilization that would create the political subject capable of pulling the emergency brake» on the downward spiraling train of totalizing finality (14). Proceeding from this, the third thesis calls for a semiotic «struggle for meaning» that could enable humanity, in what I would call a *utopian* reading, to reassert control, to take on the interconnected social and environmental spheres that have been produced by the «hyperintegrated world capitalism that destroys the biosphere through continuous extraction and expansion»

(18).¹ Such a counter-narrative would pull together the range of movements challenging and working to transform the current order of things: «connecting the various heterochronicities and heterotopias» in a unified «rage» (172). To do so, in theses 4 and 5, Horvat diagnostically deconstructs the tropes of «apocalyptic melancholy» and «normalization» that sustain the present order. He calls for this containing discourse of surface realism to be negated and superseded by a post-apocalyptic narrative that «navigate[s] us beyond the reductionist linear notion of time embodied in the capitalist understanding of ‘progress’» and point us toward the realization that a transformatively healing and liberating world can still be achieved (32).

In thesis 4, drawing on Sigmund Freud and Walter Benjamin, Horvat begins his move from a negative hermeneutics of suspicion to a positive hermeneutics of radical anticipation as he argues that the debilitating melancholy produced by a perception that argues that the planet (with all its creatures) is no longer capable of surviving can still be transformed into a fruitful dialectical mourning that is not trapped in the current of dark anxiety but rather refuses to relinquish the hope that «unprecedented political action» can offer «a way out of our contemporary deadlock» (24). Such a constructive response is rooted in the temporal solidarity of our taking on the «responsibility towards future generations to properly understand and minimize the already existing eschatological threats» and therefore embracing the call to «construct a different end of the world» (24). Going further in thesis 5, Horvat argues that it is the interest of the current ruling order to legitimate itself as inherently «normal» (with only a managerial need for cosmetic reforms), and he then asserts that such an apparent renewal produces not a better world but a more terrible, more controlled and enclosed, replication of the existing world. Thus, a «new normal» reveals itself in a greater degree of «mass surveillance, restriction of movement, authoritarian capitalism, further exploitation of labour and natural resources» as well as in intensified immiseration of the «so-called essential workers» who keep the system running (26). Horvat exposes this «return to normal» mythology as one that darkly means «a return to the vicious circle of never-ending expansion, extraction, and exploitation, which lead to the multiple and simultaneous eschatological threats that we are facing today (climate crisis, nuclear age, pandemics)» (28). Consequently, the radical response to this regime of normality must be one that renders that order as systemically and existentially *abnormal*.

Further developing this revolutionary narrative of another world, in thesis 6 Horvat acknowledges that the planet and its inhabitants are at the «tipping point» of irreversible change (28): the quantitative accumulation of exploitation and destruction is well on its way to producing a qualitative cascade that is on the verge of being «beyond human control [and] also beyond our imagination» to work beyond it (29). In thesis 7, he argues that this catastrophe has exceeded the limits of human understanding, thus

¹ Or, as Walter Benjamin put it, the task before us is to «transpose the crisis into the heart of language» (Benjamin, quoted Jameson, 2020: epigram). In this regard, see Jameson's discussion of the semiotic function of figuration as an effective formal method for what he elsewhere terms cognitive mapping of the dominant totality (Jameson, 2020: 5-6).

debilitating interventions because «no human can fully cope with the glimpse into a future without history» (32).

Having broken through the dominant discourse of doom by way of this post-apocalyptic hermeneutic, Horvat mobilizes what I would term an explicitly *utopian* response as he argues for a fertile ground of understanding, one that can fuel a globally transformative movement that can stem the tide, that can struggle for another way out of this particular threatened order. In thesis 7, he calls for a new eschatology that refuses the unilinear notion of capitalist time (32). To develop this alternative, the current disastrous conditions demand the challenge of a contrapuntal imagination of «a future that comes after the Apocalypse» (34).² This endeavor, he argues, «can only be successful if it is grounded in a deep understanding of the eschatological tipping points we are faced with as well as in an unprecedented long-term collective action that is, at the same time, both spatial (local, transnational, planetary) and temporal (intergenerational solidarity and a commitment to a just and sustainable future there would be evenly distributed across the planet among all species)» (34-35). Only by tearing open the sutures of a linear timeline of power and progress can a different end of the world «be imagined and constructed» (35).

In thesis 9, Horvat climaxes his intervention with his call for a «radical re-invention of the world» as the only way to negate «mass extinction» (35). Taking up the transformative slogan that «another world is possible», against the resigned pessimism that preserves the powers of the current world order, he asserts that «another *end* of the world is possible» (38). Thus, the revelation that Horvat uncovers in his radical hermeneutic presents all of humanity with «a choice»: to continue, if caught in our one-dimensional melancholic normality, to go along with the «fossilized status quo» based in «extraction, exploitation, and further expansion», or, in what I call a utopian break, to use «our general intellect and imagination, [our] strong sense of transnational justice and intergenerational solidarity in order to go beyond the Apocalypse, to go beyond the very notion and time of ‘progress’» (41, 174). Only with such a «(e)vo-

² Horvat's argument for a radically other future world, as developed through his alternative periodization, was anticipated at the emergence of modernity in the apocalyptic theology of the 12th century Franciscan monk, Joachim of Fiore. One of a number of theologians who were working to come to terms with the, often despairing, apocalyptic structure of feeling that developed after the millennium failed to bring the much anticipated Second Coming, Joachim turned his more hopeful imagination to developing a theological-pastoral response to the condition of humans who would continue to suffer lives of dispossession and degradation and thus desired better lives in the here and now. Rather than seeking the solace of an afterlife in Heaven, the monk, influenced by the ecological and materialist theological sensibility of his mentor Francis, posited a new time of fulfillment on Earth, before the Second Coming. Consequently, he posited the arrival of a Third Age, an earthly time prevailed over by the Holy Spirit which dialectically superseded the First Age of the law-giving Father and the Second Age of the sacrificial Son. In Joachim's account, this new time, under the care of the Spirit, would bring fulfilled lives in communal freedom and love after the Apocalypse but before the Second Coming. In this, always nearly heretical, redemptive history, Joachim articulates «another end of the world» (Horvat) that emerges beyond the one-dimensional apocalyptic temporality of orthodox theology and institutional practice. With this work, Joachim made an early contribution to the modern line of what became the overtly hope-driven *utopian* discourse that carries from Thomas More into the work of Ernst Bloch and beyond.

lutionary leap», as a radical utopian maneuver, can we redefine time and existence and work toward a new «planetary commons» that meets the embraided needs of humanity and the Earth itself (174-175).

Horvat's «Theses» function eloquently as what I would readily term a *utopian manifesto* for our threatened world order, one that calls not for management of such threats but rather for superseding them by way of totalizing transformation. Yes, another world, a different, better world is possible.³ However, to work successfully within the refunctioned eschatological scope that Horvat identifies, immense personal and collective action is required, action that «stays with the trouble» (as puts it Haraway, 2016) as it challenges the array of destructive elements in the present moment even as it pushes forward to that better horizon. It is from this point that the process of *becoming utopian* can more fully inform the steps to such radical change.

I therefore suggest that the theoretical and methodological approaches made possible by the utopian problematic can help us to better understand, and better engage in, the process of this «(r)evolutionary leap» as it is enabled by radical critique and anticipatory articulation.

As Fredric Jameson reminds us, the «utopian problematic» is «not a set of propositions about reality, but a set of categories in terms of which reality is analyzed and interrogated» (Jameson, 1983: 283); and therefore it provides a critical apparatus by which the surface realism of the official capitalist order is exposed and superseded by utopian action that offers a way forward to the horizon of a more fulfilled and healthy existence for all of humanity and all of nature.⁴

As Jameson also reminds us, however, the successful deployment of this praxis requires an initial catalyzing utopian impulse and diverse yet allied political programs that give it shape and direction. In Ruth Levitas's formulation, which echoes Horvat's argument, the utopian method of this praxis involves two dialectically related moves: one, an archaeological mode of deep interpretation that involves «piecing together the images of the good society that are embedded in political programs in social and economic policies»; and the other an architectural mode of creative revelation which consists of the «imagination of potential alternative scenarios for the future» (Levitas, 2013: 153). However, these dual practices must be accompanied by an agential mode, «which addresses the question of what kind of people particular societies develop and encourage» and which then moves from interpretation to practice.

Here, it is important to stress that this process of becoming utopian grows in the journey of the individual into the social collective. Simply put, the power of a collective utopian movement is located in each person who comprises it; but for that person to be *of* that movement she or he must *become* utopian, and continue to become utopian. This requires the individual to break from the ideological formation by which she or he has been interpellated, to tear through its sutured confines, and then to revision

³ For more on the *manifesto* as a distinctly utopian form, see Weeks (2001).

⁴ The analysis and argument in this part is condensed and adapted from a longer discussion in my book (Moylan, 2020).

the existing one-dimensional world order, to see that something is missing and that something better can be achieved.

I believe we can better understand the deep transformation that occurs in this radical reconstruction of an individual, and consequently of a sociopolitical collective, if we grasp it as *utopian*. For me, this conversion is clarified by gestalt therapy's social psychological understanding of the process of the «gestalt shift» recognized by the psychotherapist Fritz Perls and the anarchist Paul Goodman and further developed through Alain Badiou's political articulation of the «evental break», especially as presented in his book on St. Paul, wherein he evokes that historical person not as revered saint or authoritarian enforcer but rather as a «militant figure» whose life most effectively exemplifies the process of «overturning» that takes place at the punctal moment of a ruptural «Event» that opens the way to the «transformation of relations between the possible and the impossible», between the world as it is and as it could be. While many individuals who become utopian no doubt do so through a titrating series of shifts or breaks, there are indeed moments of acute crisis, as figured by Paul, in which change is instantly crystallized; but in all cases, the transformation is a form of radicalization. This, then, is a process that reaches into the depths of the historical order that permeates the normative subject and effects a radical shift wherein the individual's holistic perception of reality radically alters in the estranging break that leads to a desire for a better world.

With the individual utopian turn, however, the journey only begins; for the ongoing expansion of the education of utopian desire involves not only learning, but affiliating and working with others in this transformative vocation, as part of a community or collective. What shape that activity takes is, of course, a key political question in any historical moment. Minimally, it can begin with singular participation as a concerned citizen but then it must develop into more organized activism—in once-off protests, targeted campaigns, sustained mass mobilizations—and in so doing may take the form of party or para-party formations.

An extensive discussion of the question of the most appropriate political formation must wait for another time, but whatever way this sociopolitical process develops, in Badiou's terminology, it will involve a collectively guided operation of «subjectification» that runs from the singularity of the individual break into an «incorporation» within a «synthesis of politics, history, and ideology» that produces a «subjective capacity and organization» that is carried forward in a political formation that has the capacity to bring «the impossible into the possible».

For his part, Badiou argues that the traditional party formation is no longer capable of this global political work; and he therefore suggests other possibilities, such as those found after the Event of May '68 or in more recent political movements. For myself, I accept Jodi Dean's argument, in her book *Comrade*, for the necessity of a unified organization that embodies the utopian surplus of the historical communist party, insofar as it is equal to the work of countering the systemic power of the global patriarchal/racist capitalist order. However, at this moment such an organization is damaged by its own vexed history and requires a refunctioned form that still lingers at

the horizon of a more developed historical moment, though assuredly. Thus, I share the assessments of the likes of Antonio Negri and Badiou, and for now value the *intermediate* organizational form capable of mediating between grassroots activity and the desired organizational force of a party structure: as seen in Momentum in the UK, the Democratic Socialists or Black Lives Matter in the US, the Indignados in Spain, or the Zapatistas in Mexico.

In other words, while spontaneous uprisings, temporary occupations, and identity-based formations are crucially needed, and effective in their own right, I argue that it is necessary to move with and beyond sectoral struggles and to develop a global counterforce with a unified leadership structure (albeit one that is radically intersectional and democratic, and governed by practices of criticism/self-criticism) in order to sustain a political movement that can work against the global neoliberal/superpower order while reaching for a utopian horizon by building new political, social, and cultural spaces or formations within the apocalyptic moment of what Mark Fisher calls «the remorseless meat-grinder of Capital».

Becoming utopian names the trajectory of all who break with their compliant formation (having come to re-learn the world and to imagine that it could be radically other, and now acting as strangers in what has been rendered an unfamiliar land). Effectively engaging with this process requires that we become aware of the process in order more effectively to embark on its path. In our own dark times, armed with this understanding and this commitment to contribute to the general activity of becoming utopian, we need act within this darkness. We cannot afford to indulge in nostalgia for former identities or politics; nor can we abstractly wish that a transformed future will simply arrive on our doorstep. We certainly cannot give up or submit. No, we must take on the apparently impossible work of achieving the end of capitalist and superpower rule by joining the long march of building new spaces, creating new possibilities.

WORKS CITED

- Badiou, A. (2003), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Trans. R. Brassier, Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, E. (1986), *The Principle of Hope*, 3 vols., trans. N. Plaice, S. Plaice, and P. Knight, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dean, J. (2019), *Comrade: An Essay on Political Belonging*, London and New York: Verso.
- Fisher, M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester: Zero Books.
- Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham and London: Duke University Press.
- Horvat, S. (2021), *After the Apocalypse*, Cambridge: Polity Press.
- Jameson, F. (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

- (1983), «Science vs. Ideology», *Humanities in Society*, 6, 283-302.
- (2009), *Valences of the Dialectic*, London and New York: Verso.
- (2020), *The Benjamin Files*, London and New York: Verso.
- Levitas, R. (1997), «Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia», in Daniel, J. O., and Moylan, T. (eds.), *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, (65-80), London and New York: Verso.
- (2013), *Utopia as Method*, New York and London: Palgrave Macmillan.
- Moylan, T. (2020), *Becoming Utopian: The Culture and Politics of Radical Transformation*, London and New York: Bloomsbury.
- Perls, F. S., Hefferline, R. F., and Goodman, P. (1951), *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*, New York: Penguin.
- Weeks, K. (2001), «The Future is Now: Utopian Demands and the Temporalities of Hope», in *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antwork politics, and Postwork Imaginaries*, (175-227), Durham and London: Duke University Press.

WHAT IS AN INTENTIONAL COMMUNITY?

Pavla Veselá

Univerzita Karlova, Praga

In «The Three Faces of Utopianism» (1967) and «The Three Faces of Utopianism Revisited» (1994), Lyman Tower Sargent discussed the interdependence of what he called the «three faces» of utopianism: communitarianism, utopian social theory and the literary utopia. As the partially historically fugitive distinction between utopian social theory and the literary utopia is not the concern of these pages, utopian social theory and the literary utopia are subsumed here under «verbal utopianism», and juxtaposed with communitarianism. I depart from this distinction, if only to consider the mutually transformative movement between the two, between utopianism that is «verbal» and communitarianism that is «lived», and to argue that communities in which people try to live in labor arrangements that are non-exploitative, in egalitarian relationships and in non-alienated relations with the rest of the natural world, may be an inspiration for verbal constructions, and vice versa. Utopias, of course, are not blueprints, plans and models of better communities: as Fredric Jameson put it, «utopia as a form is not the representation of radical alternatives; it is rather simply the imperative to imagine them» (2009: 64). Nevertheless, utopias as well as intentional communities can estrange and affect the hegemonic system, influence one another, and survive in what transcends them: the intention to live in common. In intentional and imaginary communities which do not become dogmatic, enclosed in sameness and exclusionary, the intention to live in common, in a more humane world, constitutes their horizon. (To further these propositions, throughout the article, I present fragments of Marge Piercy's poetry.)

1. Defining

*The Ojibwa said to me, My people have lived
on this sea since the mountains moved.*

(The last ice age.) Our heart is here.

When we move to the cities, we blow into dust.

*There are villages in Cornwall
continuously occupied for five thousand years.*

Jericho has been a city since 7000 B. C. E.

Marge Piercy, «Up and out» (2007)

«Community», even more so than «utopia», is a word that saturates the world: there is a multitude of «communities», from the European Community (since 1993 the European Union), through community colleges and community health centers, to the Community messaging platform, *Communities* magazine and the American television sitcom *Community*. Thus when Timothy Miller identified «a sense of common purpose and of separation from the dominant society» (1998: xx) as the first criterion in his definition of an intentional community, he made a useful step towards its definition because even though I will suggest later that complete separation from the hegemonic system is impossible, defining intentional communities as on some level separated from, and antagonistic or alternative to, the hegemony is helpful. Lucy Sargisson, in «Strange Places: Estrangement, Utopianism, and Intentional Communities», made a similar argument as Miller when she argued, echoing Darko Suvin's (1979) well-known definition of science fiction and utopia, that «estrangement lies at the heart of utopian experiments» (2007: 393).

Miller's second criterion in his definition of intentional communities, «[s]ome form and level of self-denial, of voluntary suppression of individual choice for the good of the group» (1998: xx), is debatable since it implies a static definition of the self as at best restrained by a group, but the remaining characteristics appear also useful. They include geographic proximity and personal interaction (the members of a community live in geographic closeness and regularly interact personally), economic sharing (not necessarily common property but some degree of sharing), real existence and critical mass (at least five individuals, some of them not biologically related or in an exclusive intimate relationship) (1998: xx-xxi). In these aspects, Miller's definition corresponds with the perhaps more established view of Sargent, although Sargent did not specifically mention economic sharing; his definition (implicitly based rather on common life-style) is «a group of five or more adults and their children, if any, who come from more than one nuclear family and who have chosen to live together to enhance their shared values or for some other mutually agreed upon purpose» (1994: 15).

The world's historical landscape is full of communities thus defined, Sargent's own examples include the monastic orders in Buddhism, Christianity and Hinduism; the communal tradition of the Hutterian Brethren; the Shakers; the Irish Ralahine community that «has become an important part of communitarian, Owenite, and Irish history» (2013: 68). Only in the United States during the 1960s and 1970s communal wave, there were communities religious (Christian, Jewish, Hare Krishna, Buddhist, Islamic and of various independent spiritualities), communities urban and rural, artistic, environmentalist, sexually experimental, LGBT+, architectural. And as other contributions to this volume document, kindred intentional communities during these decades emerged in other parts of the world as well. According to Mark S. Ferrara, historically «many communities provided models for alternate forms of social organization that do not foster injustice and exploitation as a consequence of an economic system based on capital accumulation» (2020: 180); many for example practiced «a Community of Goods (Pilgrims in Massachusetts, Ephratans in Pennsylvania, Zoarites in Ohio, Icarians in Iowa, New Harmonites in Indiana, and hippie Farmers in Tennessee)» and

there has also been «a multitude of secular intentional communities formed on the basis of economic cooperation (Ruskin, Kaweah, Lllano del Rio, Mound Bayou, and Mulberry Family)» (2020: 179-180).

Although in light of the above theories and histories, intentional communities are constituted through an active withdrawal from the hegemony, oftentimes they seem to emerge rather as the means of survival and resistance for those who are excluded, rejected by the hegemony: «Refuse: the garbage, that / which is refused, which is denied, / which is discarded» (Piercy, 1985: 96). Also, the estrangement at the heart, to remember Sargisson's words, may come from the future as well as the past. As Raymond Williams argued in *Marxism and Literature*, rather than a static structure, hegemony is a process and is always contested by «emergent» and «residual» alternative and oppositional formations. The residual, according to Williams, «has been effectively formed in the past, but it is still active in the cultural process, not only and often not at all as an element of the past, but as an effective element of the present» (1986: 122). Many of the above-mentioned communities are formed by such residual cultural elements, as «certain experiences, meanings, and values which cannot be expressed or substantially verified in terms of the dominant culture, are nevertheless lived and practised on the basis of the residue—cultural as well as social—of some previous social and cultural institution or formation» (Williams, 1986: 122). And more could be added, such as Native American tribes (although this depends on how «the sense of common purpose» is defined, as is discussed further down). Other communities, of course, form rather as «new meanings and values, new practices, new relationships and kinds of relationships» (Williams, 1986: 123) emerge among the subordinate new classes and excluded social (human) areas, which «are by no means contradictory» (Williams, 1986: 126).

Considering how different are communities such as the ecological Twin Oaks in the United States and the peace research village Tamera in Portugal from, for example, Gloriavale of the «Hopeful Christian» leader in New Zealand, it is clear that some communities have been more egalitarian than others. As Sargent (1994) observed, there have been blatantly right-wing, racist formations too, but perhaps it is better to call them «quasi-communities», to use Suvin's expression (2020: 158). The problem in a sense mirrors that of right-wing utopias, discussed for example by Peter Fitting in «Utopias Beyond Our Ideals: The Dilemma of the Right-Wing Utopia». As Fitting pointed out, Suvin's definition of utopia in *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (1979) does not specify the characteristics of the imaginary «more perfect» community; however, in «Parables and Uses of a Stumbling Stone», for example, Suvin emphasized that «estrangement as a formal device which doubts the present norms is ideologico-politically ambiguous: in the Brecht or Marxist wing it is 'critical,' but in other hands it may be 'mythical': Hamsun, Jünger, Pound, and the Iranian Ta'ziyeh play use it with a lay or religious proto-fascist horizon» (2017: 271). The novum, which characterizes all science fiction, may be «fake»—or it may be «radically liberating» in the sense that it stands

«in critical opposition to degrading relationships between people as well as to the commodification of human and surrounding nature, and in fertile relation to memories of a humanized past [...] I mean also a novelty enabling us to understand whence comes the rising tide of racism and fascism 2.0, and crucially that it is fed by central commandment of capitalism: profit now, more and more profit, and let the straggling hundreds of millions be eaten by wolves» (Suvin, 2019: 146)

If utopias are formed in critical opposition to non-egalitarian relationships among people and capitalism's exploitation of the rest of nature, «right-wing utopias» are rather dystopias and anti-utopias, although it may be argued that the utopian impulse operates even in such ideological formations, as for example Jameson proposed in *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Art* (1983). There is not a perfect utopia and there is not a perfect intentional community, and there are varieties of democratic lifestyles, but authoritarian, nationalistic, racist, sexist and in other ways oppressive formations are rather «quasi-communities.»

2. Separating

*We die of decisions
made at three fifteen in boardrooms.*

*We die of the bottom line. We die
of stockholders' dividends and a big bonus
for top executives and more perks. Cancer
is the white radioactive shadow of profit
falling across, withering the dumb flesh.*

Marge Piercy, «The bottom line» (1990)

That communal projects have often been relatively short-lasting has been attributed to (personal) conflicts within the communities and to their not growing beyond the initial enthusiasm of a few by cultivating continuity from both internal and external sources, thus getting eventually absorbed by the dominant order, culturally and economically. Rather than a failure of this or that particular community, this seems to result from the paradoxical existence of these communities within the always expanding capitalist system. Nowadays, can there be a sustainable, separated community? Native-American communities, which could be an example, have been massively destroyed as obstructions to capitalist expansion and those that survive are affected by the global environment. Other intentional communities are on some level embedded (if differently positioned) in the global system, whether they want to or not, which makes their position uncertain, oftentimes analogical to the position of utopian enclaves in critical utopias and, even more so, in critical dystopias.

As Tom Moylan (1986, 2000) observed, after the 1960s, the literary utopia and dystopia have largely transformed into what he called the «critical utopia» and the «critical dystopia»; their shared features being the uncertain status of the utopian enclave, characterized by difficult problems in the critical utopia and seriously threatened existence in the critical dystopia. For example, in a novel such as Ernest Callenbach's

Ecotopia (1975), where the more perfect community appears relatively secure, something as simple as the wind blowing from the rest of the United States reveals that the community cannot protect itself from environmental damage originating elsewhere on the planet. In Marge Piercy's *Woman on the Edge of Time* (orig. 1976, 1983) and her later novel *He, She and It* (orig. 1991, 1993) the utopian enclave is threatened by the outside world, and in Octavia E. Butler's *Parable of the Sower* (orig. 1993, 2000), Acorn—the enclave that emerges at the end of the novel—is destroyed in the sequel, *Parable of the Talents* (1998).

Why are enclaves like Acorn attacked and destroyed? In Butler's novels, the main cause is intolerance of difference, religious fundamentalism from which there is no hiding; as the protagonist Olamina puts it, «President Jarret, if the country is mad enough to elect him, could destroy us without even knowing we exist» (1998: 25). Another cause is the community's uncertain economic relation to the outside world. The process of building Acorn involves meeting new members but also buying or otherwise acquiring not only food, blankets, sleepsacks, clothes and shoes but also, among other things, dental floss, soap, petroleum jelly, toilet paper, water purification tablets, sun blocker, ointment for insect bites, tampons, lip balm, medicine, pens and notebooks, guns and ammunition, a radio, condoms, pots, a fat anthology of poetry and a western novel. Eventually, Acorn grows from the original thirteen members to fifty-nine and it adjusts its lifestyle (they use aloe vera for insect bites, for instance). The community is not self-sufficient as it barter with their neighbors, opens paid schools and scavenges from abandoned carts, farmhouses, fields and gardens. Even so, one of the characters remarks, they cannot move out of the nineteenth century (1998: 67). Acorn votes to expand economically and spiritually (Olamina's purpose is to literally root Earthseed among the stars [1998: 163-164]); however, the community gets attacked and is destroyed. By the end of *Parable of the Talents*, the protagonist builds a wide-reaching movement and takes Earthseed to another planet, creating an economically self-sufficient community, but it is large and located elsewhere. A similar trajectory underwrites another novel, Kim Stanley Robinson's recent *New York 2140* (orig. 2017, 2018), where a small-scale community facing the potential fate of Acorn is nevertheless instrumental in carrying out large-scale changes on Earth.

It may be objected that intentional communities do not want to expand like Earthseed or they cannot initiate extensive changes like the Met Life tower. Yaacov Oved went as far as to argue that «[c]ommonly, they [intentional communities] were tiny minorities and there were no historical periods in which they had a lasting impact on the society at large» (2013: 113). Indeed, the Shakers, for example, who have survived in Maine since the late eighteenth century, are a very closed community; they may state on their webpage «We Make You Freely Welcome» (<https://www.maineshakers.com>) but besides celibate, their membership requirements for novices include U.S. citizenship, «soundness of mind and body», no debt, and age between eighteen and fifty (<https://www.maineshakers.com/about/>). However, even the Shakers are on many levels embedded in the hegemonic system (they have an e-shop and have been affected by the global pandemic for instance). In other words, environmental, economic and

minority life-style communitarianism seems impossible or difficult to maintain in the present world whether a particular community strives for it or not: as in *Ecotopia*, the wind blows; as in the Parable novels, religious fundamentalisms and xenophobia threaten different lifestyles, and complete small-scale economic self-sufficiency results at best in Amish-like life without medicine or technology; as in *New York 2140*, when an enclave becomes attractive for capitalism, the system attempts to absorb it. The position of intentional communities therefore seems analogical to the position of utopian enclaves in critical utopias and critical dystopias in which they struggle for existence like Tikva in *He, She and It*. (However, this does not mean that small communities cannot affect the hegemony, as I emphasize in the conclusion.)

3. Intending

All lists start where they halt: in intention.

Only the love that is work completes them.

Marge Piercy, «The Listmaker» (1985)

To continue the discussion concerning the relationship of the verbal and the lived: arguing that intentional communities have inspired verbal utopianism is not controversial; examples include medieval monasticism in Thomas More's *Utopia* (orig. 1516, 1999) seriously and in the anonymous fourteenth-century poem «The Land of Cockayne» satirically, the Brook Farm in Nathaniel Hawthorne's *The Blithedale Romance* (orig. 1852, 2000) or aspects of Native-American cultures in Ursula K. Le Guin's *Always Coming Home* (orig. 1986, 2001). B. F. Skinner's *Walden Two* (orig. 1948, 1976) or Callenbach's aforementioned *Ecotopia* are modern examples of inspiration in the opposite direction but intentional communities may be better seen as emerging in intention to live in common rather than in implementation of a specific image, whether forged by a literary utopia or by social theory. This is not to argue against the power of art and theory—Edward Bellamy's *Looking Backward 2000-1887* (orig. 1888, 2000) has been notoriously influential, for instance—but perhaps intentional communities could be viewed as primarily formed by what Jameson (2005) called «the desire called utopia» and Ernst Bloch (1996) positive «expectant emotions».

In Bloch's conception, «hunger» (i.e., need, rather than hunger literally) produces «drive-feelings», emotions which refer to something external to them and which have an intention. Bloch further differentiated these as «filled» and «expectant»:

«[F]illed emotions (like envy, greed, admiration) are those whose drive-intention is short-term, whose drive-object lies ready, if not in respective individual attainability, then in the already available world. *Expectant emotions* (like anxiety, fear, hope, belief), on the other hand, are those whose drive-intention is long-term, whose drive-object does not yet lie ready, not just in respective individual attainability, but also in the already available world, and therefore still occurs in the doubt about exit or entrance. Thus, the *expectant emotions* are distinguished [...] from the filled emotions by the *incomparably greater anticipatory character* in their intention, their substance, and their object. All emotions refer to the horizon of time, because they are highly intentioned emotions, but the expectant emotions open out

entirely into this horizon [and] essentially imply a real future; in fact that of the Not-Yet, of what has objectively not yet been there» (1996: 74-75, original emphasis)

Positive expectant emotions, according to Bloch, «have the *paradisial* in the unconditional element of their ultimate intentional object» (1996: 113, original emphasis) and as all expectant emotions, they are anticipatory since their intentional object does not lie ready, available in the existing world, but is anticipated, not-yet created. Living in anticipation of non-alienated life in common—life unavailable in the present world—intentional communities may adopt specific programs or projects, but these may change without the community necessarily disintegrating (as has been the case of Twin Oaks, among others).

In «The Three Faces of Utopianism Revisited», Sargent argued that for example Native-American tribalism (before the modern, chosen version) and many at the time fashionable 1960s communal formations would not qualify as intentional communities because groups must «share some project, values, goal, vision, or what have you» (1994: 15). Or, as he put it elsewhere, «the people must have the intent to live together; they have chosen to do so [and] there must be a reason for the choice, which is usually characterized by saying that some sort of vision must exist» (2013: 55). From Bloch's perspective, the motivation would be more «irrational». All communities could in this view be considered «intentional», emergent in anticipation of life in common, propelled by the need and hope for a better world. Rather than in «choice», communities considered thus form in love: «In love we weave ourselves together, / Persian carpets with the colors / of each friendship knotted fine and tight, / the pattern as visible on the reverse» (Piercy, 1990: 87).

Some communities have been long-lasting (like the aforementioned Shakers) while others were short-lasting, but as Sargent noted, there have been communities which even made their temporary nature deliberate. «Hakim Bey (Peter Lamborn Wilson) has called such sites Temporary Autonomous Zones or T.A.Z. They are temporary communities that come and go. They are created for a specific purpose, to be able to do something that cannot normally be done, something that enhances life» (Sargent, 2013: 60). Examples include communities that were helping draft resisters and people involved in antiwar protests in the 1960s. These were modeled on the underground railroad that helped slaves in the nineteenth century and were designed as short-lived in order to avoid detection (Sargent, 2013: 59). Other examples of Temporary Autonomous Zones would range from «Reclaim the Streets» parades and Rainbow Gatherings to certain Romany tribes and New Age groups (Sargent, 2013: 60). Such deliberately short-lasting communities may appear insignificant, but each affected the movement of reality towards a better world. They may appear failed and forgotten but the «good New is never that completely new» (Bloch, 1996: 7) and «unbecome future becomes visible in the past, avenged and inherited, mediated and fulfilled past in the future» (Bloch, 1996: 9). Transcended by the intention to live in common, egalitarian, non-exclusionary communitarianism is the past in the present and the future. Or, as Piercy wrote in another poem: «My land of desire is the marches / of the unborn. The

dead / are powerless to grant us / wishes, their struggles / are the wave that carried us here» (1977: 55).

4. World-Extending

*We must feel our floating on the whole world river,
all people breathing the same thin skin of air,
all people growing our food in the same worn
dirt, all drinking water from the same
vast cup of clay. We must be healed at last
to our soft bodies and our hard planet
to make fruitful conscious history in common.*

Marge Piercy, «The pool that swims in us» (1989)

Again, this is not to suggest that all communities have been socially progressive but there have existed, and continue to exist, communities which strive to be non-exploitative and democratic, and which also consciously partake in the broader social orbit. The latter could be conceived through another of Bloch's literary expressions as «waking dreams with world-extension» (1996: 95). Such communities are «static» as well as «dynamic» in that they posit in place of their «arrival» the well-being of all. «Even if a stationary halt in the On The Way is as bad as or even worse than On The Way itself made absolute», Bloch wrote, «every halt is still correct in which the utopian present moment of the final state itself is not forgotten, on the contrary, in which it is retained by the agreement of the will with the anticipated final purpose (summum bonum)» (1996: 315).

«World-extending» verbal and lived daydreams and projects oftentimes end in perplexity; as is known, the well-meant designs of Robert Owen, Charles Fourier and Henri Saint-Simon were divorced from world realities and history, and the nineteenth-century reformers then wondered «why 'the world' took no interest in [their] plans and why it gave so few orders to carry out the new design» (Bloch, 1996: 580). Still, even Bloch viewed such projects positively and argued that through them, «the intention towards the better world itself is by no means discharged, it and it alone is a major invariable in history» (1996: 582). Through such and other daydreams and designs, the horizon of egalitarian and just life in common has survived because their program, despite its failures, contained a vision of justice for all.

In conclusion, I would therefore like to emphasize the need for envisioning and striving for life in common beyond the borders of specific intentional communities, not in terms of sameness of lifestyle, but in terms of economic justice, environmental well-being, peace and non-alienation for everyone. As Darko Suvin wrote, «[f]aced with the separation of classes into 'gated communities' of the triune financial-military-communicational rule, [the horizon] must be a classless society» (2020: 156), bodied forth in communities that are «inextricably linked to communism» (2020: 158), not in pseudo-communities «of class and ethnic hatred, [...] groupings for killings, exploitation, and humiliation» (2020: 158). Although for example Iris Marion Young argued that «the

ideal of community participates in what Derrida calls the metaphysics of presence or Adorno calls the logic of identity» (1986: 1) and that «the desire for community relies on the same desire for social wholeness and identification that underlies racism and ethnic chauvinism, on the one hand, and political sectarianism on the other» (1986: 2), in my view communities can emerge in anticipation of life in common. They can connect those who are economically and culturally excluded from the hegemonic system rather than set up more borders (and in this sense not be dissociated from class); foster self-realization rather than self-denial; unite in otherness, not sameness; share what there is to share. Depending on how broad or narrow the definition of intentional communities is, their movement may be seen as influencing anything from mainstream society's eating habits, health-care practices, educational methods, and attitudes to warfare and military technology, as Donald E. Pitzer (2013) noted (following Miller), to various political programs and cultural practices. In networks and alliances, communities can be shelters for the body, not only the mind, not «built only of rhetoric», to use Miller's expression (1998: xxi), but still be built a little bit of poetry—poetry that extends towards what Bloch called «the Being of the Alb» (1996: 312).

As Suvin wrote, «poetry always implies a serial beneficiary or addressee standing for a collective audience, ideally a whole class or indeed community» (2020: 196); in fact, «without an encompassing and nurturing working community, either really obtaining or being remembered and/or prefigured, all arts and philosophies are sterile» (2020: 196). In poetry, as well as other arts and philosophies, it is evident that humans on the planet have always lived connected with global community not yet having taken place; quite the contrary, we have lived in a world torn-up by violence, white supremacy, patriarchy and desire for profit, in a model designed to fit the rich few. Poems, such as those by Marge Piercy that I have presented fragments from throughout this article, honor the excluded and the exploited, those who resist and search for alternatives, and thus open the horizon of a different future in the present by insisting on «small / moments, an occasional blue day» (Piercy, 2008) of justice, solidarity and compassion. How are friendliness and solidarity «to function unless the world attains, through emancipatory politics, communist poetical justice» (Suvin, 2020: 242-243) is a difficult question but hope never dies in a poem:

*Who can bear hope
back into the world but us, you, my other

flesh, all of us who have seen the face
of hope at least once in vision, in dream,
in marching, who sang hope into rising
like a conjured snake, who found its flower
above timberline by a melting glacier.
Hope sleeps in our bones like a bear
waiting for spring to rise and walk.
Marge Piercy, «Stone, paper, knife» (1989)*

WORKS CITED

- Bellamy, E. (2000), *Looking Backward 2000-1887*, New York: New American Library, Penguin Putnam.
- Bloch, E. (1996), *The Principle of Hope*, vol. 1, Plaice, N., Plaice S. and Knight P. (trans.), Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Butler, O. E. (1998), *Parable of the Talents*, New York and Toronto: Seven Stories Press.
- (2000), *Parable of the Sower*, New York and Boston: Warner Books, Aspect.
- Callenbach, E. (1975), *Ecotopia: The Notebooks and Reports of William Weston*, Berkeley: Banyan Tree Books.
- Ferrara, M. S. (2020), *American Community: Radical Experiments in Intentional Living*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fitting, P. (1991), «Utopias Beyond Our Ideals’: The Dilemma of the Right-Wing Utopia», *Utopian Studies* 2.1/2, 95-109. ISSN: 14105166987
- Hawthorne, N. (2000), *The Blithedale Romance*. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/2081/2081-h/2081-h.htm> (date 12/05/2022)
- Jameson, F. (1983), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, London and New York: Routledge.
- (2005), *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London and New York: Verso.
- (2009), «‘If I Find One Good City, I Will Spare the Man’: Realism and Utopia in the Mars Trilogy», in Burling, W. J. (ed.), *Kim Stanley Robinson Maps the Unimaginable: Critical Essays*, (48-66), Jefferson and London: McFarland&Company.
- Le Guin, U. K. (2001), *Always Coming Home*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Miller, T. (1998), *The Quest for Utopia in Twentieth-Century America*, vol. 1, 1900-1960, Syracuse: Syracuse University Press.
- More, T. (1999), *Utopia*, Wootton D. (ed. and trans.), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Moylan, T. (1986), *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, New York and London: Methuen.
- (2000), *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder: Westview Press.
- Oved, Y. (2013), «Communes and Communities: History and Perspective», in Ben-Rafael, E., Oved Y. and Topel M. (eds.), *The Communal Idea in the 21st Century*, (113-129), Leiden and Boston: Brill.
- Piercy, M. (1977), «On Castle Hill», in *Living in the Open*, (55), New York: Alfred A. Knopf.
- (1983), *Woman on the Edge of Time*, New York: Ballantine Books, Fawcett Crest.

- (1985), «Out of sight», in *My Mother's Body*, (96-97), New York: Alfred A. Knopf.
- (1985), «The Listmaker», in *My Mother's Body*, (110-111), New York: Alfred A. Knopf.
- (1989), «Stone, paper, knife», in *Stone, Paper, Knife*, (136-144), New York: Alfred A. Knopf.
- (1989), «The pool that swims in us», in *Stone, Paper, Knife*, (131-135), New York: Alfred A. Knopf.
- (1990), «Edges of emptiness», in *Available Light*, (87-88), New York: Alfred A. Knopf.
- (1990), «The bottom line», in *Available Light*, (24), New York: Alfred A. Knopf.
- (1993), *He, She and It*, New York: Ballantine Books, Fawcett Crest.
- (2007), «Up and out», in *Mars and Her Children*, (44-50), New York: Alfred A. Knopf.
- (2008) «Peace Now! Or Anytime in This Lifetime», *Monthly Review* 59.10. ISSN: 00270520. Available at: <https://monthlyreview.org/2008/03/01/peace-now-or-anytime-in-this-lifetime> (date 12/05/2022)
- Pitzer, D. (2013), «Developmental Communalism into the Twenty-First Century», in Ben-Rafael, E., Oved Y. and Topel M. (eds.), *The Communal Idea in the 21st Century*, (33-52), Leiden and Boston: Brill.
- Robinson, K. S. (2018), *New York 2140*, London: Hachette, Orbit.
- Sargent, L. T. (1967), «The Three Faces of Utopianism», *The Minnesota Review*, 7.3, 222-30. ISSN: 00265667
- (1994), «The Three Faces of Utopianism Revisited», *Utopian Studies*, 5.1, 1-37. ISSN: 14105166987
- (2013), «Theorizing Intentional Community in the Twenty-First Century», in Ben-Rafael, E., Oved Y. and Topel M. (eds.), *The Communal Idea in the 21st Century*, (53-72), Leiden and Boston: Brill.
- Sargisson, L. (2007), «Strange Places: Estrangement, Utopianism, and Intentional Communities», *Utopian Studies*, 18.3, 393-424. ISSN: 14105166987
- Skinner, B. F. (1976), *Walden Two*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Suvin, D. (1979), *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Haven and London: Yale University Press.
- (2017), «Parables and Uses of a Stumbling Stone», *Arcadia*, 52.2, 271-300. ISSN: 16130642. Available at: <https://doi.org/10.1515/arcadia-2017-0035>
- (2019), «On Communism, Science Fiction and Utopia: The Blagoevgrad Theses», *Mediations*, 32.2, 139-160. ISSN: 19422458. Available at: <https://mediationsjournal.org/articles/communism-science-fiction-utopia> (date 12/05/2022)
- (2020), *Communism, Poetry: Communicating Vessels (Some Insubordinate Essays 1999-2018)*, Toronto & Chicago: Political Animal Press.

Williams, R. (1986), *Marxism and Literature*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Young, I. M. (1986), «The Ideal of Community and the Politics of Difference», *Social Theory and Practice*, 12.1, 1-26. EISSN: 2154123X

WHAT'S IN A NAME? CONNECTING SUSTAINABLE COMMUNITY AND RACIAL JUSTICE

Joe Cole

The University of North Carolina at Greensboro,
USA

Since the murder of George Floyd and renewed calls for racial justice in 2020, many intentional communities in the United States have questioned the relation between their projects and the values of racial equity and inclusion. While members are often drawn to community seeking to live more cooperatively and sustainably, US intentional communities remain predominantly white, and have often avoided difficult conversations around racism and racial justice.

In what follows, I examine a case study of a forming community in the southeastern United States that has struggled to weave together values of community, sustainability, and racial justice in the midst of pressures to finance the development and construction of the community. While this mostly white group has made a public commitment to racial equity and has devoted time and energy to racial awareness education, many members of the community see racial justice work as a distraction from the main mission of building community, and nonwhite members have endured racial aggressions and harm.

After my account of the case study, I explore how racial justice and sustainability are linked through the values of health and healing, and I conclude that racial justice is an essential foundation of sustainable community.

CASE STUDY: COMMUNITY NAME CHANGE

Smith's Creek is an intentional community project in the forming stages, located in the semi-rural foothills of central Virginia on the east coast of the U.S.A. The community owns a 73-acre parcel of undeveloped land with open fields and forests near the Shenandoah Valley. For several years, the group of about forty members has been working together to design a neighborhood that fosters community and sustainability. The group is predominantly white, middle-class, and highly educated, and its stated mission is to create a farming community that lives in harmony. The group is guided

by a set of twenty Guiding Values that includes stewardship of the land, sustainable housing, food production, and cooperative living. During the period discussed below, from 2016 to 2020, I observed live meetings of the group, reviewed policy documents, had access to written meeting minutes as well as some recorded meetings and email discussions, and also conducted personal interviews.

Smith's Creek uses sociocracy as its collaborative governance system. In sociocracy, functional circles (committees) hold responsibility for various tasks in the community. The four functional circles at Smith's Creek include Land and Planning, Membership and Social Life, Legal and Governance, and Finances. Two leaders of each functional circle comprise the Steering Circle, which is the top governance circle for the whole community, setting policy and overseeing the work of the functional circles. Unlike consensus-based groups, where every community member can participate directly in group decision-making, and where the whole group gathers regularly for decision-making meetings, Smith's Creek does not typically engage all community members in regular meetings and governance, and instead relies on a delegated governance structure with the Steering Circle holding ultimate decision authority in the community.

In 2016, a handful of members concerned about the lack of diversity in the group attended racial awareness trainings. These members initiated conversations on how to improve racial equity and inclusion within the community, and developed a proposal for a new guiding value on racial equity. Though many members considered racial equity work to be outside the mission of creating a sustainable community, the Steering Circle eventually approved the following community value:

«We are committed to working for racial equity and justice. We acknowledge racism in ourselves and in our society, and seek to overcome its harmful legacy. We recognize that we can only create a sustainable and inclusive community by addressing our own racism and by working for racial justice» (Smith's Creek Village website, 2020)

Following adoption of the racial equity value, members raised concerns about the Smith's Creek name. The community's namesake, Nathaniel Smith, was a colonial-era landowner who had once owned a parcel of the current community property in the late 1700s. While many members appreciated how the name invoked an agrarian period in the region's history, others were concerned that Smith likely owned slaves. From 2016-2019, there were multiple attempts to change the name, driven both by distress about the symbolism of racial privilege in naming the project after a white male colonial landowner, as well as concerns that the name did not effectively convey the mission of the community. Due to clashing interpretations of Smith's name and legacy, the group had difficulty reaching a decision. In early 2019, without a productive path beyond personal preferences, the Steering Circle decided to retain the name, even though several members found this outcome extremely distressing.

However, later in 2019, a community member read a book about the central role of slavery in the development of the U.S. economy. (Baptist, 2016) The book contained a quote that referred to Nathaniel Smith as an «enslaver» who was sending enslaved people into Kentucky to clear land for farming. As the member did more

research on Smith, she found that in addition to owning large private estates and plantations in Virginia and Kentucky, Smith was also a founding member and shareholder of the Revenant Company, a colonial-era corporation which claimed ownership of millions of acres of land in Kentucky and Tennessee. These areas were home to Cherokee, Shawnee, and other native communities who were resisting the conquest of their homelands. The Revenant Company used enslaved people to do the dangerous work of clearing forests to plant cash crops in the Appalachian Mountains and westward. The company's violent efforts to claim these lands were met with resistance from Native Americans, and Nathaniel Smith's brother, George, also an owner of the Revenant Company, was killed in a clash with Native inhabitants of the region.

For many members of the Smith's Creek community, this newly found research was disturbing, and it led to more inquiry. Historical documents established with certainty that Smith's Revenant Company did indeed own slaves. In addition, two years after Smith's death, the 1810 Kentucky Census records showed enslaved people in the households of both Smith's widow and his eldest son who lived nearby. For some members, these documents were enough to establish that Smith himself had personally owned slaves during his lifetime. In addition to his connections to slavery, many community members were distraught at Smith's participation in the Revenant Company and the dispossession of indigenous communities of millions of acres of land. However, other community members still maintained doubts that Smith himself ever owned slaves, and downplayed Smith's role in the Revenant Company.

Given the weight of the new information on Smith, a group of community members advocated for a fresh community name change process. These members argued that retaining the name of Smith was counter to the community value of racial justice, and was detrimental to the work of equity and inclusion. The Steering Circle took up the issue, and initially the leadership was evenly split on whether or not to change the name. Members of the Steering Circle who wished to keep Smith's name made the following points in circle discussions: some liked the local and historical flavor of the name and remained attached to keeping it; others worried that the administrative requirements for changing the name would be too onerous; one member did not trust the historian who described Smith as an «enslaver,» and further claimed that there was still no firm evidence to prove Smith owned slaves; another member argued that the community was named after a place not a person, and that the reference to «creek» was the most important part of the name; and one member argued that the community could not avoid complicity in the history of slavery and colonialism either way, so changing the name would not make a meaningful difference.

In these same discussions, members of the Steering Circle who favored a name change made the following points: one member was convinced that Smith was directly profiting from owning slaves, and that the group must end any association with or celebration of his legacy; another leader found it shocking that Smith's company took millions of acres from Native people, and saw that legacy as incompatible with community values; and one member observed that the current name caused great pain among members and friends of the community, especially blacks, indigenous people, and other people of color.

Following multiple months of meetings to discuss the merits and drawbacks of using Smith's name, the Steering Circle decided to seek a new name. They agreed upon a several month-long process to brainstorm names and rank the top candidates. The Steering Circle then held two selection meetings and in April of 2020, the leadership chose Harmony Creek Ecovillage as the new name. For many members, the name change was an important step in living up to the community value of racial equity.

Just a few weeks later, in May of 2020, a police officer murdered George Floyd in Minnesota, and protests for racial justice erupted around the country. Over that summer in Harmony Creek, tensions boiled over. Some members organized a racial awareness book group and anti-racism trainings, and advocated for social justice and racial equity to become even more central in designing and developing the community. One member said, «Building a community that is all white would feel like a failure». Yet during the same period, there was a renewed push to raise money for development and construction, and prominent members argued that racial equity was becoming a distraction from the work of building the ecovillage. A community founder who was an older white male and a leader on the Steering Circle claimed «social justice concerns are slowing us down and are a waste of time». Another white member wrote a lengthy email to the group arguing against a community focus on racial equity:

«I do not feel guilty about being a member of the white middle class; if we are the ones who are interested in forming this community, then I see that as a positive. We welcome those of other racial backgrounds to join us; if they do not, then that is their choice. I personally have never treated African-American people, nor people of any other racial background any differently. I am tired of workshops that focus on this issue, rather than what we need to do as a community to move things forward»

In spite of repeated protestations that she wasn't racist and did not treat people of color differently, she was one of a handful of community members who directed personal attacks and harsh public criticisms towards a leader of color on the Steering Circle. White members who advocated for more social justice focus in the group were also verbally attacked in community emails and meetings.

After these outbursts, a few Steering Circle leaders made efforts to address the racism surfacing in the group. They sent letters to the community reminding the group about the community value on racial justice adopted in 2016, affirming the importance of racial equity work, and addressing specific incidents and expressions of racism. However, other Steering Circle leaders resisted these efforts, and claimed that «attempts to address racism have harmed the community». By the fall of 2020, the only person of color on the Steering Circle stepped down from a leadership position and withdrew from the community, and a handful of white members on both sides of the divide were also leaving the group. At the same time, some members were reflecting on how much they were learning and growing in their awareness of racism and commitment to racial equity work, and new members were joining the group because they were attracted by the community's racial equity value and ongoing efforts around racial awareness.

RACE, RACISM, AND COMMUNITY

Unfortunately, the story of Smith's Creek is not exceptional. The challenges that the group faced around race and racism are quite common in mostly white groups. In many intentional communities, white members have difficulty seeing connections between racial justice and the mission of sustainable community, and may perceive racial equity work as irrelevant to the goals of building community. Yet, as I argue in what follows, addressing racism and working for racial justice is essentially linked to achieving sustainable community. In this section, I offer an overview of racism and racial justice work before exploring the meaning of sustainability in the following section.

According to Eduardo Bonilla-Silva, racism is a social, economic, and cultural system that divides people on the basis of racial categories and distributes benefits and burdens according to those groupings (Bonilla-Silva, 2018). Racism is a system of inequality, injustice, and oppression that unfairly burdens and harms people of color and advantages white people, regardless of personal beliefs or intentions. Racial categories are quite powerful in our daily lives, yet have no biological or scientific basis—race is a social reality and a biological fiction. In the US, the main racial categories of white and black were created during the European colonization of the Americas and the enslavement of people from Africa, and they enabled wealthy elites to divide and rule by separating poor whites from people of color, using the ideological cover of racism to justify a brutal and inequitable social system (Allen, 1994). Following 250 years of slavery and 100 years of segregation, people of color were systematically excluded from benefits and opportunities like Social Security, Minimum Wage protection, Federal Housing Loans, and education for many decades. Centuries of oppression, exclusion, and dispossession have created a large white middle class and a large black lower class that remains entrenched in the structure of US society. Today, racism and inequity persist in a discriminatory criminal justice system, inequitable wealth distribution, segregated neighborhoods, and severe disparities in health and education outcomes across racial groups (Darity and Myers, 1998). In effect, race is the primary marker for a caste system in the United States that maintains the supremacy of one group over another, directing power, rights, and resources towards the higher-caste group and relegating lower ranking groups to social and institutional vulnerability and servitude (Wilkerson, 2020).

As a result of this continuing legacy of racism, there are clear systematic and race-based disparities when it comes to who has the resources and opportunities to form new neighborhoods and developments in the United States. Hence white people are more likely to have the financial means and other institutional resources to create an intentional community. At some point, members of a mostly white community will probably recognize their ethnic homogeneity and begin asking questions like, «Why are we so white?» and «How can we increase diversity?» However, it is also likely that the white folks asking these questions will be unable to recognize the systemic patterns, institutions, and history that have directed more privilege, rights, and resources towards them as white people and away from non-white groups.

In spite of a common desire for greater group diversity, white people have deep (and usually unexamined) prejudices and habits instilled by a culture of racism and white supremacy. To address the lack of diversity in mostly white communities, an honest and thorough examination of race and racism would be essential. However, because of the horror, trauma, and violence in both the history and current system of racism in our society, many white people resist conversations about race and become highly agitated when issues of racism are discussed (Menakem, 2017). Individual whites fear being labeled racist and held responsible for 400 years of oppression, and are obsessed with defending their own personal moral worth (Tochluk, 2010). White Fragility—the excessive emotional reactions and defensiveness of whites when the topic of race is brought up—functions to maintain white solidarity, close off self-reflection, trivialize the reality of racism, silence discussion of racism, protect white privilege, and rally more resources to white people (DiAngelo, 2018). White fragility was on clear display in the experience of Smith's Creek community as it struggled with questions of racial equity and inclusion. Though many white members have good intentions in desiring a more racially diverse group, an environment of unaddressed racism and ongoing white fragility is unwelcoming and quite harmful to blacks and people of color.

These problems are embedded in organizational culture. Victor Ray argues that all organizations are «racialized organizations», where race has a profound impact on organizational structure, and where racial biases and assumptions are built-in to the very values, foundations, institutional hierarchies, and daily processes of the organization (Ray, 2019). Within racialized organizations, whiteness is a credential providing access to group resources, agency, and power. Ray writes, «Racialized organizations are social structures that limit the personal agency and collective efficacy of subordinate racial groups while magnifying the agency of dominant racial groups» (Ray, 2019: 36). Racialized organizations function to reproduce racial inequity and legitimate the unequal distribution of resources, rights, and opportunities. And it is important to emphasize that for Ray, all organizations are racial structures: race is constitutive of every group, institution, and community in the United States.

Hence, even intentional communities that are striving to create alternatives to the dominant society are racialized organizations, and the default group culture is likely to be white supremacy culture. Tema Okun and others have identified several characteristics of white supremacy culture, including individualism, defensiveness, the right to comfort, perfectionism, conflict avoidance, either/or thinking, lack of emotional expression, power hoarding, valuing quantity over quality, worship of the written word, belief in one right way, a sense of urgency, and claims to objectivity (Okun, 2010). White supremacy culture is often invisible to whites themselves, who regularly claim that they do not even have a group culture. Yet the unspoken assumption is that white culture is neutral and normal, and thus white supremacy culture becomes the default culture for mostly white groups. Partly because of this invisibility and denial, efforts at change, including attempts to address racism or work for racial equity and inclusion, face serious resistance. As a result, white supremacy culture is profoundly unwelcoming to blacks and people of color, in spite of the good intentions and multicultural ideals of white group members.

Yet even amidst the oppressive weight of racism and white supremacy culture in the United States, Ibram X. Kendi (2019) argues that there is still space for individuals, groups, and organizations to challenge racism and work for racial equity and justice. Kendi distinguishes between racist and anti-racist actions, policies, and behaviors. He writes,

«A racist policy is any measure that produces or sustains racial inequity between racial groups. An antiracist policy is any measure that produces or sustains racial equity between racial groups. By policy, I mean written and unwritten laws, rules, procedures, processes, regulations, and guidelines that govern people. There is no such thing as a nonracist or race-neutral policy» (Kendi, 2019: 18)

Thus, for Kendi, even though we live within a society and institutions built on foundations of racism, individuals and groups do have ongoing choices about whether to work for racial justice or continue to perpetuate racism and racial inequity. «Every policy in every institution in every community in every nation is producing or sustaining either racial inequity or equity between racial groups» (Kendi, 2019: 18).

When communities choose not to address racism and work for racial equity and justice, they are, in effect, choosing to perpetuate racism and white supremacy culture. Of course, there are complexities and nuances here. Kendi notes that not only white people, but all people in a society built on racism are subject to racist conditioning, and all people, regardless of race, face daily choices around racist and anti-racist actions, policies, and behaviors. In the community context, it is important to acknowledge that many intentional communities, while remaining mostly white, are engaging in fertile social experiments around cooperation and collaboration that do in fact fundamentally challenge elements of white supremacy culture.

Yet my argument is that intentional communities need to do more and make an explicit commitment to addressing racism and working for racial equity, and that such work is essential to the task of creating sustainable communities.

ENVIRONMENTAL JUSTICE AND SUSTAINABILITY

To explore the connections between addressing racism and creating sustainable communities, I will discuss Environmental Justice movements, the Just Sustainabilities paradigm, and a framework known as Regenerative Sustainability.

The Environmental Justice movement emerged in the 1970s when communities of color and low-income groups organized against toxic waste and industrial pollution harming their communities. Government and academic studies have revealed systematic problems of environmental racism and the disproportionate environmental harms placed on black, Latino, indigenous, and low-income communities around the world (Agyeman, Schlosberg, Craven, & Matthews, 2016). Environmental Justice movements developed separately from mainstream environmental groups that were mostly white and middle-to-upper class, and EJ activists brought together issues of toxic waste, land sovereignty, pollution, housing, health, and economic development.

«The EJP [environmental justice paradigm] explicitly links the environment to race, class, gender, and social justice, effectively reframing environmental issues as injustice issues» (Agyeman, Schlosberg, Craven, & Matthews, 2016: 326).

In 1991, delegates to the First National People of Color Environmental Leadership Summit drafted seventeen Principles of Environmental Justice. The principles acknowledge the sacredness of the earth, the interdependence of species, the values of justice and sustainability, the right to clean air, land, and water, political self-determination, community participation in governance and decision-making, worker health and safety, economic and cultural liberation from colonialism, reparations for victims of environmental injustice, the special status of indigenous communities, resistance to militarism and industrialism that harms people and ecosystems, the necessity for more sustainable lifestyles, and the need for environmental education. These principles have served as an influential guide for Environmental Justice work around the world.

Growing from the Environmental Justice movement, the Just Sustainabilities framework sought to explicitly weave together the values of sustainability with equity and justice. «Sustainability cannot be simply a ‘green’, or ‘environmental’ concern . . . A truly sustainable society is one where wider questions of social needs and welfare, and economic opportunity are integrally related to environmental limits imposed by supporting ecosystems» (Agyeman, Bullard, Evans, 2003: 2). A variety of just sustainability movements that focus on food, energy, and attachment to place have emerged:

«These movements . . . are focused on replacing unsustainable practices and forging alternative, productive, and sustainable institutions at local and regional levels to reconstruct everyday interactions with the rest of the natural world. It is a politics of the sustainability of everyday life in the way we provide for basic human needs, represented, for example, in the development of new institutions and flows around food and energy—thus, just sustainabilities based in everyday practice» (Agyeman, Schlosberg, Craven, & Matthews, 2016: 331)

Agyeman et. al. have reworked the definition of sustainability to include an emphasis on justice, so that sustainability must ensure «a better quality of life for all, now, and into the future, in a just and equitable manner, while living within the limits of supporting ecosystems» (Agyeman, Bullard, Evans, 2003: 2). Bosselmann, Engel, and Taylor (2008) identify equity as «one of the most troublesome environmental problems», and highlight two major components of the principle of equity.

«Inter-generational equity requires that the present generation ensure that the health of the planet is maintained or enhanced for the benefit of future generations. *Intra-generational equity*, on the other hand, addresses justice among existing communities and nations. Addressing the inequities between the global North and South is a crucial requirement of intra-generational equity, and yet one of the most troublesome environmental problems» (Bosselmann, Engel, and Taylor, 2008: 8)

By seeking to create alternative and sustainable institutions at the local level to meet human needs while caring for the natural environment, intentional communi-

ties are closely related to the movements described above. What is often missing in intentional communities, however, is the explicit connections between sustainability and equity and justice.

Within the Regenerative Sustainability framework, the values of justice and sustainability are linked through considerations of health and wellbeing. Bill Reed was one of the early advocates of regenerative sustainability, which seeks an evolution beyond conventional sustainability towards ever-increasing health and vitality in human and natural systems (Reed, 2007). «Regenerative development acknowledges humans, as well as their developments, social structures and cultural concerns, as an inherent and indivisible part of ecosystems. It sees human development as a means to create optimum health in ecosystems» (Jenkin and Pederson Zari, 2009: 5).

Regenerative design and development fosters health, resilience, and sustainability at the local, regional, and planetary scales. According to Gibbons, Cloutier, Coseo, and Barakat (2018), regenerative development will «manifest potential» by increasing health, well-being, viability, and evolutionary capacity for all the members of living systems. Regenerative development will also shift worldviews toward ecological values, connection to place, and collaborative processes, and will «create mutually beneficial, co-evolving relationships» across human and ecological systems. In addition, regenerative development «adds value across scales» and «grows regenerative capacity in whole systems» by transforming systems towards regeneration and deeper vitality and sustainability at all levels, including soil, local communities, ecosystems, regions, and planetary networks, both human and ecological (Gibbons, Cloutier, Coseo, and Barakat, 2018: 6).

In their efforts to support practical models of sustainable community, the Global Ecovillage Network (2021) promotes a regenerative framework of sustainability defined through four dimensions of community design: Ecological, Economic, Social, and Worldview. The Ecological dimension of sustainability includes renewable energy, natural and healthy building and habitation, organic and local food production, sustainable water and waste systems, and ecosystem health. The Economic dimension includes financial viability, right livelihood, self-reliant local and regional economies, cooperative legal and financial structures, and shared resources. The Social dimension involves education and culture, collaborative governance and decision-making, steward leadership, peaceful conflict resolution, and cooperative social networks. These first three dimensions are similar to the Triple Bottom Line framework that has emerged as a common lens for understanding sustainability through the three pillars of people, planet, and profits in recent decades (Thiele, 2016). However, the regenerative framework attempts to move these three pillars towards a deeper vision of sustainability, while adding a fourth pillar as well. This fourth dimension is called «Worldview» (Gaia Education and Wahl, 2016), and it includes holistic and transformational consciousness, reconnection with nature, personal and planetary health, equality and justice, and socially-engaged spirituality. The Worldview dimension highlights the importance of regenerative, cooperative, and eco-centric values alongside equity and justice to guide design/development choices and projects in the other three dimensions.

Taken together, these four dimensions of the Regenerative Sustainability framework map how humans and the natural world can function as partners to increase overall health and flourishing. For human projects, systems, and institutions to be regenerative, they must promote optimum health, foster continuous evolution, increase resilience, and restore and heal both ecosystems and human systems, while making positive contributions to the local place, systems, and regions of which they are a part (Jenkin and Pederson Zari, 2009).

CONNECTING REGENERATIVE SUSTAINABILITY AND SOCIAL JUSTICE

For Daniel Wahl, «the ecological, environmental, social and economic crises we are facing are not separate but interconnected expressions of one single crisis», a crisis of perception caused by the dominant worldview of separation, competition, and control (Wahl, 2016: 83). The inequality that results from this crisis is devastating to physical, psychological, social, and environmental health. The World Health Organization defines health as a «state of complete physical, mental, and social well-being» and includes social justice and equity as conditions and prerequisites for health, alongside «peace, shelter, education, food, income, a stable ecosystem, and sustainable resources» (WHO, 2022). Social inequality and environmental destruction are intertwined, and we need to «co-create more equitable cultures that are deeply reconnected to nature and have a regenerative effect on their local and regional ecosystems» (Wahl, 2016: 113). Thus long-term health, quality of life, and sustainability must include reducing inequality.

What does this mean for intentional communities that are seeking to build sustainable neighborhoods in the United States? Racism has impacted the US for several centuries. Systemic racism was a fundamental engine for the economic and technological development of the entire country (Baptist, 2016), and it continues to be embedded in institutions and communities across the Americas, causing incredible, ongoing harm. For example, the Smith's Creek community is located in the southeastern United States on lands that were colonized, subjected to genocide and ethnic cleansing of the native populations, and worked by many generations of enslaved people. This legacy continues to have an impact on wealth, poverty, human health and wellbeing, and unequal access to resources and opportunities. Since Regenerative Sustainability seeks to improve the health and resilience of individuals and communities, both human and non-human, the regenerative framework calls upon us to acknowledge, restore, and repair social and institutional harm. The history and ongoing context of racism, colonialism, slavery, genocide against indigenous people, abuses of power, unequal distribution of resources, and damage to ecosystems must therefore be addressed in order to foster the health, resilience, and regeneration of human and natural communities. Regenerative Sustainability would also require addressing other systemic inequities that impede health and justice, including sexism, but this topic deserves more consideration than I can provide here.

In sum, Regenerative Sustainability, Environmental Justice, and the Intentional Communities movement are connected through the health and wellbeing of individuals, ecosystems, institutions, and communities. The resilience and flourishing of humans and non-human life requires justice and equity, and repairing historical and ongoing injustices and harms. There is no meaningful goal of sustainability that can exist in isolation from social and natural histories and systems, and hence communities cannot be sustainable either through sacrificing the needs and well-being of future generations or when failing to address racism, sexism, racial and gender equity, and social justice for current generations.

Intentional communities that are committed to regenerative sustainability therefore would have an essential interest and a responsibility in addressing how racism and other forms of injustice continue to shape our lives, our communities, and our natural environments. Such communities can be leaders in sustainability and social justice and in healing the damage and trauma we have inherited (Cole, 2020). Of course, not all intentional communities embrace the framework of Regenerative Sustainability. It is easy to understand how members of communities might feel overwhelmed with the scope and scale of issues like systemic racism, and why they prefer to focus more narrowly on the already difficult tasks of building neighborhoods that are somewhat more sustainable than the norm. Many intentional communities have thus adopted a more conventional, limited approach to sustainability. However, if communities fail to make deeper connections between sustainability and social justice, and instead hold on to a shallow vision of sustainability, they risk seeing their efforts at building communities devolve into the creation of privileged and isolated mini-utopias that mostly serve white people, and are only «sustainable» at an abstract and superficial level for those with great privilege and social power. Such communities will fail to heal the land and the people, and are not truly sustainable.

CONCLUSIONS: CULTURE CHANGE FOR COMMUNITIES

I have tried to make the case that intentional communities committed to sustainability should also be committed to racial and social justice. However, as we saw in the case study, declaring racial justice values is not enough: transformational change must take place within each individual and at the level of group culture.

Resmaa Menakem writes, «Because culture lives in our bodies, it usually trumps all things cognitive—ideas, philosophies, convictions, principles, and laws. In many cases, it even supersedes human desires and needs. Change culture and you change lives» (Menakem, 2017: 246). One place for mostly white groups to begin connecting the work of sustainable community and social justice is to assess the internal culture of the group, and to examine how unspoken norms and conditioning is affecting relationships, governance, and daily life. What they are likely to find is that white supremacy culture is the dominant group culture, that it was brought into the group unconsciously, and that it has a pernicious impact on group dynamics and the ability to create sustainable community. As Menakem writes,

«White-body supremacy is already a part of American culture—in the norms we follow, the assumptions we make, the language we speak, the water we drink, and the air we breathe. This is the case no matter the color of our skin. This means we must create new expressions of culture that call out, reject, and undermine white-body supremacy» (Menakem, 2017: 247)

While Menakem emphasizes that white-body supremacy is present in U.S.A. culture «no matter the color of our skin», I would also add «no matter our community affiliation»—meaning that well-intentioned members of sustainable communities are not exempt from the influences of white supremacy culture. Intentional communities often see themselves as alternative, progressive, and even radical social experiments, and may have a particular inability to recognize racism and injustice within. Yet, as Menakem, Okun, and others argue, white supremacy culture also harms white people and undermines values like community, sustainability, and health, and recognizing this harm provides white people with motivation to transform.

While I have used Regenerative Sustainability as a guiding framework to connect sustainable community and social justice, I believe that current versions of regenerative sustainability do not emphasize equity and justice enough. Regenerative Sustainability must better highlight justice and equity as core values, following the lead of the Environmental Justice movement (Bullard, 1993, 2000) in making explicit the need to address both Inter-generational Equity and Intra-generational Equity for sustainable community.

Community-building and social justice endeavors are incredibly challenging. Alongside profound joy, meaning, and connection, this work also brings up tremendous pain, grief, trauma, and uncertainty. As we saw in the case study, white people get overwhelmed and exhausted in attempting to address racism in themselves and their groups. Yet if white communities do not deepen their commitments to sustainability and social justice, they risk ending up as shallow and unsustainable «retreats for the elites». However, there is hope, because if the root problems are so deeply interconnected, then the solutions will be interconnected as well, and we can create ways forward that sustain and enhance life and nurture vibrant community. Ibram X. Kendi writes, «One either allows racial inequities to persevere, as a racist, or confronts racial inequities, as an antiracist. There is no in-between safe space of ‘not racist’» (Kendi, 2019: 9). When white communities move beyond the myth that they can remain neutral on racial and social justice, and expand their capacity for anti-racist work, they can better achieve their goals of sustainable community while also fostering healing, resilience, and flourishing for all of life.

WORKS CITED

- Agyeman, J., Bullard, R. D., & Evans, B. (2003), *Just sustainabilities: development in an unequal world*, London: Earthscan.
- Agyeman, J., Schlosberg, D., Craven, L., & Matthews, C. (2016), «Trends and directions in environmental justice: from inequity to everyday life, community, and just

- sustainabilities», *Annual Review of Environment and Resources*, 41(1), 321-340. ISSN: 1545-2050. Available online: environ.annualreviews.org DOI 10.1146/annurev-environ-110615-090052
- Allen, T. (1994), *The invention of the white race*, London: Verso.
- Baptist, E. E. (2014), *The half has never been told: slavery and the making of American capitalism*, New York: Basic Books.
- Böhm, S., Bharucha, Z.P., and Pretty, J. (2015), «Ecocultures: Lessons learnt and paths into the future», in Böhm, S., Bharucha, Z.P., and Jules Pretty (eds.), *Ecocultures: Blueprints for Sustainable Communities*, (239-261), New York: Routledge.
- Bonilla-Silva, E. (2018), *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bonnedahl, K., & Heikkurinen, P. (2018), *Strongly sustainable societies: Organising human activities on a hot and full Earth*, New York: Routledge.
- Bosselmann, K., Engel, R., and Taylor, P. (2008), *Governance for Sustainability – Issues, Challenges, Successes*, Switzerland: IUCN.
- Bullard, R. D. (1993), *Confronting environmental racism: voices from the grassroots*, Boston: South End Press.
- Bullard, R. D. (2000), *Dumping in Dixie: race, class, and environmental quality*, Boulder: Westview Press.
- Cole, J. (2020), «Ecovillages, sustainability, and social and environmental healing», in Rinker, J. A., & Lawler, J. T. (eds.), *Realizing nonviolent resilience: neoliberalism, societal trauma, and marginalized voice*, (243-270), New York: Peter Lang.
- Darity, W., Jr., & Myers, S. (1998), *Persistent disparity: Race and economic inequality in the United States since 1945*, Cheltenham, UK: E. Elgar.
- DiAngelo, R. (2018), *White fragility: Why it's so hard for white people to talk about racism*, Boston: Beacon Press.
- Du Plessis, C., & Brandon, P. (2015), «An ecological worldview as basis for a regenerative sustainability paradigm for the built environment», *Journal of Cleaner Production*, 109, 53-61. ISSN: 0959-6526
- First National People of Color Environmental Leadership Summit (1991), *Principles of Environmental Justice*. www.ejnet.org/ej/
- Gibbons, L., Cloutier, S., Coseo, P., & Barakat, A. (2018), «Regenerative development as an integrative paradigm and methodology for landscape sustainability», *Sustainability*, 10(6), 1910. ISSN: 2071-1050. Available at: www.mdpi.com/journal/sustainability DOI at doi:10.3390/su10061910
- Global Ecovillage Network (2021), *Ecovillage map of regeneration*, <https://ecovillage.org/projects/map-of-regeneration/> (Retrieved June 7, 2021).
- Jenkin, S., & Pedersen Zari, M. (2009), *Rethinking our built environments: towards a sustainable future*, New Zealand: Ministry for the Environment.

- Kendi, I. X. (2019), *How to be an antiracist*, New York: One World.
- Menakem, R. (2017), *My grandmother's hands: racialized trauma and the pathway to mending our hearts and bodies*, Las Vegas: Central Recovery Press.
- Okun, T. (2010), *The emperor has no clothes: teaching about race and racism to people who don't want to know*, Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Ray, V. (2019), «A theory of racialized organizations», *American Sociological Review*, 84(1), 26–53. ISSN: 0003-1224.
- Reed, B. (2007), «Shifting from 'sustainability' to regeneration», *Building Research & Information*, 35(6), 674–680. ISSN: 0961-3218.
- Thiele, L. P. (2016), *Sustainability*, Cambridge, MA: Polity Press.
- Tochluk, S. (2010), *Witnessing whiteness: The need to talk about race and how to do it*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Education.
- Wahl, D. (2016), *Designing regenerative cultures*, Axminster, England: Triarchy Press.
- World Health Organization. (2022) <https://www.who.int/teams/health-promotion/enhanced-wellbeing/first-global-conference>
- Wilkerson, I. (2020), *Caste: the origins of our discontents*, New York: Random House.

POR UNA HISTORIA DE LAS COMUNIDADES UTÓPICAS: LO QUE LE DEBEMOS AL «SOCIALISMO PRÁCTICO» DE CARDIAS

Juan Pro

Instituto de Historia – Escuela de Estudios Hispano-Americanos,
CSIC, Sevilla

La idea de apartarse de la sociedad mayoritaria para vivir de otra forma tiene una larga historia: desde tiempos muy lejanos ha habido grupos militantes que han desafiado los convencionalismos de su época para formar comunidades alternativas en las que poner a prueba una idea de organización y de vida mejor. Algunos de los episodios más conocidos de esta historia tienen que ver con las comunidades modélicas de los socialistas utópicos en el siglo XIX, o con las comunas *hippies* de los años sesenta y setenta; pero ha habido multitud de variantes, con contenido religioso, político, filosófico o simplemente de estilo de vida. Sin embargo, la mayoría de estos fundadores de utopías reales han pasado por alto la existencia de precedentes, han ignorado a sus predecesores y han vuelto a comenzar prácticamente desde cero.

EL PROBLEMA DE LA TRANSMISIÓN

En cierto modo, es como si la historia de las comunidades intencionales fuera una historia sin memoria, en la que cada generación desconocía lo que habían experimentado las anteriores. Marisa González de Oleaga (2013, 2018) ha estudiado este fenómeno partiendo del estudio de comunidades actuales e históricas de Argentina y Paraguay. Según su planteamiento, hay una gramática especial en la forma de transmitir las experiencias utópicas que las encapsula y hace imposible —o muy difícil— su transmisión, pues se registran como experiencias cerradas con héroes trágicos, con un relato mítico de auge y caída. Es como si la metáfora de la isla, tan presente desde el comienzo en el género literario de la utopía, hubiera colonizado también las formas de contar las experiencias utópicas reales, en forma de islas y de archipiélagos, pero sin continuidad hasta nosotros. Empleando otra metáfora, González de Oleaga ha hablado de «memoria coagulada» para referirse al recuerdo que nos queda de las comunidades intencionales del pasado. Y ha concluido que muchas de esas experiencias

comunitarias se han contado con la estructura y el lenguaje de las fábulas, capaces de producir emoción, pero no identificación con un proyecto vivo que pueda continuarse.

Si la hipótesis de González de Oleaga fuera cierta —y, desde luego, resulta plausible— el problema sería que tanto los protagonistas de comunidades intencionales como sus estudiosos «desde fuera» hemos asumido formas ineficaces de narración de estas experiencias y de recepción de las experiencias de otros; y esto incide sobre las posibilidades de éxito de cada nuevo intento, en la medida en que aparece desligado de sus precedentes y abocado a repetir los mismos errores. Se pierde así todo lo que se podía haber aprendido valorando los centenares, o tal vez miles, de experiencias anteriores que se han desarrollado; y la eficacia de cada nueva comunidad que se funda viene lastrada por esta desmemoria.

CARDIAS, EL EXPERIMENTALISTA

El problema de la discontinuidad en la transmisión de las experiencias comunitarias a través de la historia lo percibió ya, a finales del siglo XIX, un anarquista italiano llamado Giovanni Rossi, alias *Cardias* (Pisa, 1856-1943). Rossi era conocido entre los anarquistas por su actividad como experimentador, es decir, como creador de comunas experimentales que pusieran en práctica el modo de vida anarquista. Y fue en esa práctica donde detectó el problema.

Giovanni Rossi fundó primero una comuna en Italia en 1886: la Colonia Cooperativa Agrícola de Cittadella, en el Véneto. Vio así hacerse realidad el sueño comunitario que albergaba desde los dieciocho años, cuando en 1873 propuso la creación de una comunidad socialista modélica en Polinesia (Zane, 2004). Luego plasmó su sueño comunitario en una novela que publicó bajo el seudónimo de *Cardias*, titulada *Un comune socialista* (Rossi, 1878). Se trataba de una obra de ficción del género utópico, en la que la joven protagonista, Cecilia participaba en la creación de una comunidad imaginaria llamada Poggio a Mare, donde se había colectivizado la tierra y había dejado de existir la propiedad privada. La obra tuvo un gran éxito, con cinco ediciones en pocos años (Rossi, 1891).

Rossi quería poner en práctica sus ideas, que fueron avanzando desde un socialismo genérico hacia el anarquismo; quería demostrar que se podía convivir en comunidad prescindiendo del Estado, la Iglesia, la propiedad y la autoridad. Para ello utilizó el método de Charles Fourier, que consistía en lanzar un llamamiento público en busca de un patrocinador que financiara el proyecto; pero con más suerte que Fourier, porque en este caso sí apareció un mecenas dispuesto a apoyarlo: Giuseppe Mori, de Stagno Lombardo (Lombardía). Este filántropo —seguidor de las ideas de Mazzini— donó una gran propiedad agrícola que poseía en Cittadella, sobre la cual se pusieron en práctica las ideas social-anarquistas de Rossi. La propiedad se transmitió con todo lo que tenía dentro, no solo las construcciones y los aperos de labranza, sino también los habitantes, aparceros locales, que se tuvieron que mezclar con los nuevos colonos de ideología anarquista que trajo Rossi y participar en el experimento. El choque entre

ambos grupos acabó llevando a la disolución de la comunidad en el corto plazo de dos años (Abramson, 1999: 305-306).

Por entonces, Rossi era ya uno de los más destacados impulsores de la vía de la experimentación comunitaria en el seno del movimiento anarquista internacional, e incluso había fundado en 1886 un periódico para difundir esa idea, titulado significativamente *Lo Sperimentale*. La idea de un «socialismo experimental», a la que Rossi se había adherido desde su juventud, se planteaba como una especie de tercera vía llamada a desactivar el conflicto entre las dos grandes tendencias que se enfrentaban en el seno del movimiento obrero internacional. Esta supuesta tercera vía, sin embargo, no pasó nunca de constituir una corriente minoritaria, pues la mayoría de los anarquistas, como la mayoría de los socialistas, no incluían la creación de comunidades experimentales entre las estrategias en las que confiaban para alcanzar el gran cambio revolucionario. Las iniciativas de Rossi, por ejemplo, fueron criticadas abiertamente por dirigentes reconocidos del anarquismo italiano e internacional como Filippo Turati y Errico Malatesta (Felici, 1998: 9-10).

Sin embargo, Giovanni Rossi no leyó la liquidación de la comunidad de Cittadella en 1888 en términos de fracaso de la idea experimentalista. Por el contrario, interpretó que la lección que había que aprender era que las futuras comunidades alternativas debían formarse solo con personas convencidas, imbuidas de los principios anarco-colectivistas, y que no sabotearan el proyecto con prejuicios individualistas, posesivos, autoritarios o supersticiosos. De manera que lanzó una nueva iniciativa más ambiciosa, que tomara nota de esa lección que el movimiento había aprendido, en Brasil.

LA COLONIA CECILIA

Desde luego, no fue casualidad que para este segundo y decisivo intento de fundar una comuna anarquista prefiriera alejarse de Europa y saltar a América, el «Nuevo Mundo» que desde siglos atrás había constituido un escenario privilegiado para la experimentación utópica y, particularmente, para la creación de comunidades alternativas de todo tipo (desde socialistas hasta sionistas, pasando por bonapartistas, evangélicas, finlandesas, etc.). América era vista, con razón, como un espacio más libre de prejuicios y de poderes establecidos, donde todavía a finales del siglo XIX resultaba viable la experimentación con formas de convivencia alternativas que en Europa encontraban demasiadas dificultades (Pro, 2018a; Pro, Brenišínová y Ansótegui, 2021). Rossi barajó varias posibilidades para este traslado de la utopía comunitaria hacia América: pensó primero en incorporarse a alguna de las comunidades alternativas que se estaban formando en Norteamérica, como la colonia de Kaweah (California, Estados Unidos), inspirada en las ideas de Laurence Gronlund y Edward Bellamy, o la *Ciudad del Pacífico* creada por Albert K. Owen en Topolobampo (Sinaloa, México); pero finalmente —según su propio relato—, optó por seguir la propuesta que le hizo su amigo y correligionario de Brescia, Achile Dondelli, y fundar una nueva comunidad en Sudamérica (Rossi, 1891: 107-108).

Después de hacer planes para instalarse en Uruguay, la nueva comunidad se ubicó finalmente cerca de Palmeira, en Paraná (Brasil), en 1890. Recibió el nombre de *Colonia Cecilia*, por la protagonista de la novela utópica de Rossi, siguiendo así una tradición de comunidades reales que se identificaban con obras de ficción anteriores (como las de Étienne Cabet, Edward Bellamy o William Morris).

Conocemos bastante bien el desarrollo de esta experiencia, ya que el propio Rossi la plasmó en un libro posterior titulado *Cecilia, comunità anarchica sperimentale* (Cecilia, comunidad anárquica experimental). Ese relato se sometió a la aprobación de la colectividad, por lo que en su conclusión figura la siguiente «Advertencia: Este relato ha sido leído a los habitantes de Cecilia, que lo han hallado concorde con la realidad de los hechos» (Rossi, 1893). La Colonia, que llegó a tener unos 150 miembros, se nutrió exclusivamente de inmigrantes italianos, de filiación anarquista o al menos de tendencias socialistas convencidas de la necesidad de formar comunas.

Como muchas de las comunidades intencionales de la historia, y particularmente de las relacionadas con los movimientos sociales del siglo XIX, aquí aparecía un problema: el del aislamiento con respecto al entorno en el cual se instalaban, es decir, la escasa relación con la población local de unos colonos que llevaban adelante su peculiar experimento como extranjeros. Aparte de que ello resultaba contraproducente desde el punto de vista económico, pues la autarquía requiere siempre un esfuerzo extraordinario para abastecerse de todo lo necesario —como enseguida descubrieron los colonos de la Cecilia—, este aislamiento cortaba cualquier posibilidad de aprendizaje sobre la manera de prosperar en aquel territorio, y sobre todo las posibilidades de compartir la experiencia y difundir las bondades del modelo desarrollado. Este aislamiento, exigido por la «pureza» ideológica que Rossi creía necesaria para que sus militantes formaran una verdadera comunidad anarquista —pues, al evitar el contacto con los habitantes del entorno, se evitaba también la contaminación con sus ideas y prejuicios—, condenaba a la colonia a ser un experimento aislado, incluso si llegara a tener éxito, pues no cabía esperar tampoco la «contaminación» en sentido contrario, es decir, la atracción de los habitantes de la zona hacia sus ideas y sus formas de vida. Rossi, como los colonos que lo acompañaron y como otros fundadores de comunidades anteriores y posteriores a ellos, no parecen haber sido conscientes de este problema más que en la parte que afectaba a las posibilidades económicas de sobrevivir por sí solos, sin cooperar con la población local.

Después de muchas dificultades y presiones externas, la Colonia Cecilia entró en crisis y se decidió disolverla en 1893. No como un fracaso, sino como un éxito en opinión de Rossi, pues los tres años de convivencia anarquista de La Cecilia habían demostrado que se puede perfectamente vivir en el *amorfismo*, que era como llamaba a su modelo de sociedad sin leyes, poder ni represión.

Sin embargo, en el balance que hizo Giovanni Rossi, lo que dio al traste con el experimento fue la pervivencia de actitudes burguesas, tradicionales, conservadoras e individualistas en el terreno afectivo. La clave de la pervivencia de esas actitudes la situaba en la institución de la familia, que reproducía valores mezquinos incompatibles con la comunidad de vida anarquista. Por lo tanto, sacó como conclusión de esta expe-

riencia que no bastaba con cambiar las reglas de la organización política y económica, sino que era necesario transformar también a fondo las relaciones sentimentales y sexuales para que pudiera avanzarse hacia una sociedad libre. No era suficiente con que la base humana de la comunidad estuviera formada por militantes anarquistas o socialistas convencidos, porque a fin de cuentas eran personas educadas en una sociedad posesiva, represiva, individualista y autoritaria, y eso requería mucho más que una conversión ideológica para cambiarlo.

Para hablar de esa faceta emocional del comunitarismo alternativo tuvo que pasar a otro registro literario y volver a la forma novelada, escribiendo el relato que tituló *Un episodio d'amore nella colonia «Cecilia»* (Un episodio de amor en la Colonia Cecilia). Aquel texto se publicó conjuntamente con el informe formal sobre la Colonia (Rossi, 1893) y así se han seguido reeditando hasta la actualidad (Rossi, 2013). En él propone una revolución sexual que destruya la familia y el matrimonio, pilares de la opresión capitalista tan importantes como la propiedad privada. Lo que le había faltado a la Colonia Cecilia había sido ese cambio profundo que consistiría en la práctica del amor libre, o como Rossi le llama «multiplicidad contemporánea de los afectos», «amorfismo amoroso», «abrazo anarquista» o «beso amorfista». Rossi estaba convencido de que esto responde a la naturaleza humana: «amar a varias personas al mismo tiempo es una necesidad del género humano» (Fernández Cordero, 2005, 2017, 2018).

LOS DOS TESOROS HEREDADOS DE FOURIER

En esta reflexión final de Rossi sobre la relevancia de la liberación sexual y la espontaneidad afectiva resuena de forma bastante evidente el eco de las ideas de Fourier, quien había planteado algo parecido ya en las primeras décadas del mismo siglo XIX. Fourier, el gran patrocinador de la fundación de comunidades alternativas como método para transformar el mundo, se había limitado al plano teórico, desarrollando una obra escrita monumental, brillante, sistemática y global: un conjunto de publicaciones en las que sostuvo eficazmente la crítica a la institución familiar, al comercio y a todo el edificio social burgués de su tiempo, sobre la base de haber ignorado las pasiones de los hombres y de las mujeres, que constituyen su esencia. En consecuencia, propuso su modelo de comunidad, el falansterio, en el cual se armonizarían cuidadosamente las pasiones de los habitantes, dando satisfacción a todas las inclinaciones sexuales y afectivas, a todos los deseos gastronómicos (un punto que interesó mucho a Fourier, pero no a Rossi) y a todas las labores a las que les gustaría dedicarse a los diferentes tipos de personas. De este modo, haciendo cada uno lo que quisiera, la comunidad acabaría siendo equilibrada, próspera y vital, haciendo proliferar el modelo hacia una pacífica confederación mundial de comunidades felices (Díez, 2021). Aquella idea, que había puesto a las pasiones humanas —incluida la atracción sexual en todas sus variantes— en el centro del orden social que se quería regenerar para el futuro, latió desde entonces en la tradición experimentalista del joven y plural movimiento socialista.

Muchos años después de que muriera Fourier en 1837, sus discípulos, encabezados por Victor Considerant, dieron un giro hacia la alianza con el movimiento obrero, que no había formado parte de la doctrina original del maestro. Y, una vez insertados en el movimiento obrero de carácter socialista que se desarrolló en las décadas centrales del siglo XIX, los fourieristas se disolvieron y se mezclaron con otros grupos y otros aportes ideológicos en la corriente mayor que intentó movilizar a los trabajadores en pos de un ideal igualitario para destruir el sistema capitalista por la vía revolucionaria.

Ese giro del fourierismo ortodoxo, que dirigió Considerant, hacia el socialismo moderno de base obrera, fue el que reflejó en su obra de 1847 *Principes du socialisme* (Principios del socialismo) (Considerant, 1847); pero, para lograrlo, el fourierismo tuvo que deshacerse de dos de sus ingredientes esenciales. Uno fue la obsesiva atención de Fourier a la cuestión sexual como clave para lograr el tipo de comunidades alternativas que proponía y, desde ellas, la futura humanidad feliz. Desde el entorno más próximo a Fourier se ocultó la obra principal del maestro, en la que este desarrollaba la cuestión sistemáticamente, *Le nouveau monde amoureux* (El nuevo mundo amoroso), de 1816. Dicha obra, escondida por los fourieristas para lograr un «fourierismo sin Fourier» más honorable y que no asustara a las mentalidades mojigatas de aquellos a quienes querían convencer, permaneció inédita hasta que en la segunda mitad del siglo XX la redescubrió Simone Debout y la puso en el centro del movimiento de liberación sexual que acompañó a la revuelta estudiantil de mayo de 1968 (Fourier, 1967). Por lo tanto, a Giovanni Rossi solo pudo llegarle en su época el reflejo de aquella obra que aparece en otros escritos de Fourier en los que la cuestión de liberar las pasiones y armonizarlas es mencionada en relación con otros asuntos.

El otro ingrediente básico al que renunciaron los fourieristas para constituirse en una corriente más del socialismo respetable a partir de 1848 y, sobre todo, de 1871, fue precisamente la formación de comunidades alternativas. Fourier no había conseguido en vida crear el falansterio ideal que había diseñado y descrito con todo lujo de detalles. No lo había conseguido porque lo concibió a lo grande, como una comunidad muy extensa (de 1600 personas), instalada en un palacio (pues el pueblo ha de tener derecho a vivir como antaño vivieran los reyes y los nobles) y dotada de abundante tierra cultivable, recursos productivos y elementos para su comodidad y disfrute. En consecuencia, la obra era difícil de realizar y muy costosa. Anduvo durante décadas buscando el mecenas generoso que financiara la construcción del falansterio pionero para inaugurar el futuro de la humanidad —mecenas que nunca apareció— y, por tanto, Fourier prefirió impedir los intentos de crear comunidades de inspiración fourierista que patrocinaron algunos de sus discípulos (en opinión del maestro de manera precipitada) (Beecher, 1990, 2001).

Tras la muerte de Fourier, se intentó muchas veces crear una comunidad de experimentalistas que sirviera de base para lanzar un futuro falansterio, pero ni siquiera eso tuvo éxito, y los intentos fueron fracasando uno tras otro (en Brasil en 1840, en Francia, en España y en Estados Unidos en 1841, de nuevo en Estados Unidos en 1843...). Finalmente, el propio Considerant, que había participado en el primer intento fallido de crear un falansterio en Francia en 1832-34, en vida del maestro y en contra

de su criterio, volvió a intentarlo en 1855. No por casualidad, esta vez lo intentó en el continente americano, trasladándose de Francia a Texas para fundar el «falansterio» de La Réunion, como cuatro décadas después se trasladaría Rossi de Italia a Brasil para fundar La Cecilia: la idea de que en América serían factibles las comunidades que en la práctica no se habían podido realizar en Europa estaba muy arraigada y se apoyaba en la convicción compartida de que América era el continente de la utopía. La experiencia de La Réunion fue catastrófica y se saldó bastante rápido con un fracaso que reconoció su propio inspirador en un folleto que tituló *Du Texas* —en analogía con el que había publicado tres años antes incitando a sus correligionarios a unirse a la experiencia, *Au Texas* (Considerant, 1854, 1857). Aunque por toda América se siguieron fundando comunidades fourieristas durante algún tiempo, Considerant quedó convencido de que esta no era la vía. Y cuando, en 1869 regresó a Francia, era ya para participar en las actividades de organización política de los trabajadores socialistas y, pronto, para sumarse a la revolución de la Comuna de París (1871).

La herencia del fourierismo, por lo tanto, es paradójica. Aquel movimiento intelectual se había desprendido de dos de sus ingredientes ideológicos más importantes (la liberación sexual y la formación de comunidades alternativas) para hacerse aceptar como honorable y realista, diluyéndose en el seno de un movimiento de masas. Pero algunos grupos minoritarios siguieron haciéndose eco de uno u otro de aquellos dos hallazgos de Fourier que los fourieristas habían dejado atrás. Giovanni Rossi los recuperó los dos, y no en el seno del socialismo marxista —hacia donde se dirigieron la mayoría de los militantes fourieristas—, sino del anarquismo, que fue el heredero legítimo de aquellos tesoros en el marco de la preservación del impulso utópico y romántico del primer socialismo.

SOCIALISMO PRÁCTICO

Por todo lo que hemos mencionado, resulta comprensible que un anarquista como Rossi no tuviera empacho en poner la etiqueta de «socialismo» a una de las obras que escribió. Se trata de su obra de 1896 *Socialismo pratico* (Socialismo práctico), una obra de Giovanni Rossi mucho menos conocida que las mencionadas hasta ahora (algunas de las cuales se han seguido reeditando a lo largo de los siglos xx y xxi). El motivo por el que esta obra no se conoce es que ha permanecido inédita por espacio de más de un siglo, desde el momento en que su autor la escribió hasta nuestros días. Resulta llamativa la analogía entre la larga permanencia sin editar del *Socialismo práctico* de Rossi (de 1896 a 2022: 126 años) y *El nuevo mundo amoroso* de Fourier (de 1816 a 1967: 151 años), dos obras fundamentales en relación con la promoción de comunidades alternativas para transformar el orden social de la humanidad.

El manuscrito italiano de *Socialismo pratico* quedó en manos del propagandista ácrata alemán Alfred Sanftleben, alias *Slovak*, le siguió en su exilio por Suiza y Estados Unidos, y acabó yendo a parar al archivo del Instituto Internacional de Historia Social

de Ámsterdam¹. De allí lo hemos recuperado para su publicación en español (Pro y Parisi, 2022).

Sobre las razones por las que el libro no fue publicado en su momento, no contamos con un motivo que se pueda constatar documentalmente, pero sí con algunos indicios que nos permiten conjeturar que había un problema de forma y otro de fondo. Por un lado, el problema de forma tiene que ver con la estructura del libro, que es muy peculiar: es una especie de *collage* o de *patchwork*, en el cual el autor inserta largos fragmentos textuales tomados de la prensa o de libros ajenos, junto a un discurso propio escrito por él. En nuestros días, esto se denomina *intertextualidad* y puede ser visto como una forma legítima de construir un texto válido apoyándose en trabajos de otros (siempre que sean citados y reconocidos para no incurrir en plagio). Es más, desde un punto de vista anarquista, es posible concebir la idea de una autoría colectiva o colaborativa, equiparable o incluso éticamente superior a la egolatría del autor individual y la lógica posesiva y mercantil de los «derechos de autor». Pero quizá en el mundo editorial del siglo xx esto no era entendido así, y un libro hecho con trozos de textos ajenos se podía ver como un texto falto de originalidad y de calidad, por lo tanto indigno de ser editado.

Por otro lado, está el problema de fondo: el contenido del libro intenta ser una historia completa de las comunidades intencionales desde los orígenes de la humanidad hasta el presente de su autor —es decir, hasta finales del siglo xix. Y, como hemos empezado diciendo, la transmisión de ese tipo de experiencias se ha enfrentado tradicionalmente a una gran dificultad para comunicar el valor de los precedentes. Incluso en medios anarquistas, como los que frecuentaba Rossi, probablemente pesaba la tendencia a no dar continuidad a las experiencias comunitarias, sino aislarlas, encapsularlas en su singularidad como si no fueran comparables unas con otras. De hecho, Rossi envió el manuscrito a Sanftleben para que viera la forma de editarlo, y este no le dio salida como libro completo; aunque sí incluyó algunos pasajes del manuscrito, junto a otras obras de Rossi, en un libro colectivo que publicó bajo el título *Utopie und Experiment* (Utopía y experimentación) (Sanftleben, 1897: 77-91).

El contenido del libro de Giovanni Rossi, *Socialismo práctico*, era una historia de la experimentación comunitaria; es decir, las iniciativas de creación de comunidades alternativas desde la Antigüedad hasta el siglo xix, en todos los continentes y en todos los países. Hay que aclarar el uso que hace de la palabra *socialismo*, quizá llamativo hoy en día por la degeneración del vocablo en el siglo xx y su asimilación preponderante a la corriente política socialdemócrata de centroizquierda. Sin embargo, cuando nació en el siglo xix la palabra *socialismo* aludía al conjunto de corrientes antiindividualistas y anticapitalistas de quienes se preocupaban por la «cuestión social», sin mayor distinción ideológica. Cuando Pierre Leroux empleó por vez primera el término socialismo (en francés) en 1834, englobaba en él a la totalidad de las corrientes antiindividualistas que criticaban el orden establecido en la Francia de la

¹ International Institute for Social History (Amsterdam), ARCH01213: *Giovanni Rossi Papers*, carpetas 1-6.

Monarquía de Julio. En 1848, Marx y Engels dieron un paso más, en el capítulo III del *Manifiesto comunista*, englobándose ellos mismos, como «socialistas científicos», dentro de esa gran corriente de pensamiento y de lucha, pero creando ya distinciones con un socialismo reaccionario (el socialismo feudal, el socialismo pequeñoburgués y el socialismo alemán), un socialismo burgués o conservador y un socialismo crítico utópico, en el cual englobaron a sus precursores románticos del tipo de Fourier, Owen o Saint-Simon (Marx y Engels, 1886: 25-30). Desde los años 1860, el socialismo entroncó con el movimiento obrero y empezó a asimilarse con el marxismo, adversario de las tendencias anarquistas (Pro, 2018b). Pero Rossi, como muchos otros, prefirió ignorar aquellas divisiones —entre socialistas y anarquistas, o entre diversos tipos de socialistas— para centrarse en lo que hay de común entre quienes buscan superar la sociedad burguesa y capitalista para construir un mundo mejor, más justo, más solidario y más sostenible. Por eso habló de «socialismo práctico» (el que consiste en formar comunidades alternativas sobre el terreno) y no solo de «anarquismo práctico» (que sería una parte de aquel).

Hay que tener en cuenta que Giovanni Rossi no era un investigador profesional, ni un historiador con formación académica, sino un veterinario, cuya militancia anarquista le había convertido en activista de la causa comunitaria y libertaria (Felici, 2001). Por lo tanto, no se podía esperar de él una obra erudita y profusamente documentada. Hizo lo que le correspondía: lo que él llama unas *Note storiche* (Notas históricas) sobre la experimentación comunitaria, confeccionadas recopilando las noticias que tenía a su alcance en publicaciones de todo tipo, y dándoles un sentido de conjunto. Él reconoció que no había aplicado un sentido crítico a ese relato, tarea que quedaba para investigadores posteriores.

MEMORIA E HISTORIA

El objetivo del libro era dignificar el anarquismo y el socialismo «prácticos» de los creadores de comunidades, buscándoles precursores y mostrando la universalidad de sus experiencias. Si para ello era necesario remontarse en el tiempo, dando profundidad histórica a las ideas de los experimentalistas, Rossi lo haría a conciencia, llegando hasta la Antigüedad y encontrando precedentes entre griegos y romanos o en la tribu celtibérica de los vacceos. Con esto pretendía lograr un efecto legitimador: quería dar a las comunidades alternativas actuales, como las creadas por él mismo, la legitimidad procedente de una sucesión universal de intentos comparables a lo largo de los siglos, que inserta estas experiencias en el relato de la «Gran Historia» de la Humanidad.

Este valor de legitimación exigía una operación intelectual de homologación. Es decir, mostrar que, a pesar de las enormes diferencias que puedan haber existido entre tantas comunidades dispares como han existido desde la Antigüedad —incluidos los divorcios entre anarquistas y socialistas, o entre comunitaristas e individualistas— hay un hilo que las conecta a todas, una serie de elementos comunes que las hacen homologables, y que tiene que ver con el deseo de cambiar el mundo por

la vía de ponerse inmediatamente a la tarea de crear una sociedad mejor aunque sea en un espacio y un tiempo reducidos. Al final de ese proceso, en el último capítulo del libro, Rossi analiza la última de las comunas conocidas, su Colonia Cecilia en el Brasil, que aparece así como la versión más evolucionada del impulso utópico de formar comunidades experimentales, y también aquel del que más pueden aprender las generaciones actuales.

Para enhebrar esa historia milenaria del socialismo práctico, o de la experimentación comunitaria, Rossi tuvo que elegir un hilo conductor, y eligió precisamente el sentido de lo común. Así pues, su historia no busca en el pasado grupos de experimentalistas que se apartaran de la sociedad mayoritaria para poner a prueba cualquier forma de vida alternativa, sino solo las de carácter comunitario. En ese recuento, lógicamente, entraron por derecho propio las comunidades que fundaron los socialistas utópicos del siglo XIX; pero también entraron como precedentes las cooperativas y otras formas de comunitarismo más tradicionales, como las que habían practicado diversas comunidades campesinas a lo largo de la historia sin partir de planteamiento ideológico alguno. La historia de los bienes comunales y de las formas de cooperación que generaron entre las sociedades del pasado, por tanto, aparece como el caldo de cultivo de donde surgieron, en respuesta al capitalismo y como reacción a su ataque contra los comunales, las iniciativas abiertamente socialistas de su siglo (el XIX).

Eso era precisamente lo que le había faltado hasta entonces a la historia de las comunidades intencionales, un relato intergeneracional de fraternidad, que abrazara todas las experiencias como pasos de un aprendizaje colectivo y legara ese mensaje de esperanza al presente y al futuro. Y, en la medida en que Rossi fue el primero en organizar ese relato, debemos considerarle como el fundador de la experimentación comunitaria utópica del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abramson, P.-L. (1999), *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Beecher, J. (1990), *Charles Fourier: The Visionary and his World*, Berkeley: University of California Press.
- (2001), *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, Berkeley: University of California Press.
- Considerant, V. (1847), *Principes du socialisme: Manifeste de la démocratie au XIX siècle*, París: Librairie phalanstérienne.
- (1854), *Au Texas: rapport à mes amis*, París: Librairie phalanstérienne.
- (1857), *Du Texas: premier rapport à mes amis*, París: Librairie sociétaire.
- Díez Rodríguez, F. (2021), *La utopía oculta. Charles Fourier y los orígenes de la cultura del deseo*, Madrid: Marcial Pons.

- Felici, I. (1998), «A verdadeira história da colônia Cecília de Giovanni Rossi», *Cadernos AEL* (Arquivo Edgard Leuenroth – Centro de Pesquisa e Documentação Social/IFCH/UNICAMP), 8/9: 9-65. hal-03062415
- (2001), *La Cecilia: Histoire d'une communauté anarchiste et de son fondateur Giovanni Rossi*, Lyon: Atelier de Création Libertaire.
- Fernández Cordero, L. (2005), «Una utopía amorosa en Colonia Cecilia», *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI*, 5, 57-62. ISSN: 1668-4885.
- (2017), *Amor y anarquismo: experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2018), «The Cecilia Colony: Echoes of an American Amorous Utopia in the Libertarian Press», en Pro, J. (ed.), *Utopias in Latin America: Past and Present*, (180-197), Brighton: Sussex Academic Press.
- Fourier, Ch. (1967), *Le nouveau monde amoureux*, ed. de Simone Debout-Oleszkiewicz, *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, 7, París: Anthropos [hay traducción española: *El nuevo mundo amoroso*, Barcelona: Fundamentos, 1975].
- González de Oleaga, M. (2013), «La contadora de historias y el secreto», en González de Oleaga, M. (ed.), *En primera persona. Testimonios desde la utopía*, (11-26), Barcelona: NED/Gedisa.
- (2018), «How to Do Things With Utopias: Stories, Memory and Resistance in Paraguay», en Pro, J. (ed.), *Utopias in Latin America: Past and Present*, (36-52), Brighton: Sussex Academic Press.
- Marx, K., y Engels, F. (1886), *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid: Imprenta de Fernando Cao y Domingo del Val.
- Pro, J. (ed.) (2018a), *Utopias in Latin America: Past and Present*, Brighton: Sussex Academic Press.
- (2018b), «Sobre la utopía en el socialismo», *Librosdelacorte.es*, 16, 206-216. DOI: <https://doi.org/10.15366/lcd2018.10.16.009>
- , y Parisi, M. (2022), *Utopías concretas: el anarquismo trasatlántico de Giovanni Rossi*, Madrid: Acracia Ediciones.
- Pro, J., Brenišinová, M. y Ansótegui, E. (eds.) (2021), *Nuevos mundos: América y la utopía entre espacio y tiempo*, Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Rossi, G. (1878), *Un comune socialista. Bozzetto semi-veridico di Cardias*, Milán: Bignomi.
- (1891), *Un comune socialista*, Livorno: Tip. e Lit. E. Favillini (5ª ed.).
- (1893), *Cecilia. Comunità anarchica sperimentale. Un episodio d'amore nella colonia «Cecilia»*, Livorno: Belforte.
- (2013), *Cecilia. Comunità anarchica sperimentale. Un episodio d'amore nella colonia «Cecilia»*, Aprilia, Latina: Ortica Editrice.
- Sanftleben, A. (ed.) (1897), *Utopie und Experiment. Studien und Berichte von Dr. Giovanni Rossi («Cárdias») nebst Artikeln von: Sestilio Rossi, Filippo Turati, Ettore Guindani, Luigi*

Molinari (Leonida Bissolati), C. Timmermann, John Most, Peter Krapotkin, A. Cappellaro, François Coppée, Georges Montorgueil, Rouxel, Jean Grave, Errico Malatesta. Gesammelt und übersetzt von Alfred Sanftleben («Slovak»), Zürich: Verlag A. Sanftleben.

Zane, M. (2004), «Rossi, Giovanni», en Antonioli, M., Berti, G., Iuso, P., y Fedele, S. (eds.), *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, Milán: BFS Edizioni.

II. EXPERIENCIAS DEL PASADO

BUCANEROS DE ISLA TORTUGA: LA UTOPIÍA LANZADA AL MAR

Rodrigo Robledal
Universitat de Barcelona

Los últimos tiempos se han caracterizado por la reducción de nuestra movilidad, por la petición de aislamiento social e, incluso, confinamiento. Hubo una época en la que las autoridades impulsaron lo contrario, desplazaron a gran parte de la humanidad, quisieran o no quisieran. Durante la Edad Moderna, indígenas que fueron corridos hacia zonas de difícil acceso y africanos movidos de un lado a otro en África, para acabar siendo trasladados a América y, algunos de ellos, fugitivos en los montes. Europeos que ya habían sido expulsados del campo y las tierras comunales, fueron obligados a desplazarse a las colonias por distintas razones. Convictos, sirvientes, prostitutas y rebeldes que tuvieron que cumplir condenas en «el Nuevo Mundo»; marineros reclutados a la fuerza en los muelles; quintas de soldados y prisioneros de guerra, trasladados a los campos o mares de batalla e, incluso, niños arrancados de los orfanatos de Londres y Lisboa embarcados para poblar el continente americano.

Los poderosos que se repartían y mercantilizaban el mundo sufrieron una potente resistencia. Los explotados aprovecharon esa misma movilidad para propagar el rechazo a una sociedad basada en el trabajo y la desigualdad social, llevando sus proclamas, motines y revueltas a los muelles, los barcos, las plantaciones e, inclusive, los campos de batalla. La lucha contra el sistema colonial y capitalista fue una constante, así como el intentar huir y alejarse de él. Los asilvados de Isla Tortuga fueron un ejemplo.

RUPTURA DE LA COMUNIDAD Y PRIVATIZACIÓN DE LA TIERRA

En América, igual que en el resto del planeta, los habitantes libres, que no conocían la propiedad privada ni obtenían ganancias del trabajo ajeno, comían de lo que cazaban, recolectaban o plantaban en tierras, también, libres. La privatización de las tierras, la imposición del trabajo asalariado y la persecución a quienes no aceptaron dicho proceso fue un fenómeno histórico que se produjo a nivel mundial y que sirvió de base del capitalismo de hoy en día. Con el paso del tiempo el planeta fue perdiendo lugares libres.

La irrupción del sistema colonial alteró la vida de los indígenas que habitaban en América. La economía cambió radicalmente, pasó de ser autónoma y autosuficiente a estar limitada por las condiciones que impusieron los conquistadores. El sistema excedentario (precapitalista) violentó a grupos regidos por valores y formas de producir donde el interés común era la base social. Una realidad que no solo rechazaban la mayoría de los indios sino otros explotados que, de tanto en tanto, intentaban formar comunas o sociedades alternativas.

En algunas zonas de lo que hoy es Europa fue desapareciendo el comunismo primitivo y/o las sociedades más comunales hace ya miles de años y, en otras, hace apenas unos siglos. En lo que sí hay coincidencia en afirmar es que en el siglo xvi hubo una vuelta de tuerca, definitiva, que propició la extensión y consolidación del capitalismo. En dicho siglo, el desarrollo burgués provocó un proceso de pauperización de gran parte de la población europea. En Inglaterra, autoridades y grandes comerciantes — con el fin de aumentar sus arcas con el comercio de lanas en Flandes— transformaron tierras de labranza en pasto de rebaños, provocando la expulsión de campesinos de sus tierras y destrucción de comunidades aldeanas y tierras comunales. Una parte de ese proletariado privado de medios de existencia fue mínimamente indemnizada y/o absorbida por las manufacturas, la otra se vio condenada a la mendicidad, el robo y el vagabundo. La respuesta a este hecho por parte del Estado no se hizo esperar; en toda Europa Occidental se dictó una legislación sangrienta persiguiendo a quienes no estuvieran ligados a un trabajo, como si dependiese de la voluntad de los parias el continuar produciendo en las viejas condiciones, ya abolidas.

HUIR Y BUSCAR LA UTOPIA EN EL CARIBE

El ambiente asfixiante de control, las dificultades de rebelión y las pésimas condiciones para la supervivencia hizo que muchos vieran en el continente americano la posibilidad del inicio de una nueva vida. Las experiencias observadas en el continente americano, descritas por distintos cronistas y contadas en las tabernas por los marineros, contribuyeron a que muchos pensaran que era posible vivir sin estado y que se extendiera la creencia de que cuánto más cercano a la naturaleza, más libre de jerarquías, clases sociales y desigualdades. También debieron influir obras publicadas en la época como *La Utopía* de Moro, *Nueva Atlántida* de Bacon y *El Estado del Sol* de Campanella.

Algunos de los huidos de Europa fueron a parar a islas del Caribe —La Española, San Cristóbal, Barbuda, Antigua...— donde se convertirían primero en bucaneros terrestres y pacíficos y luego en bucaneros filibusteros, que practicaron una piratería con rasgos libertarios. El fuit o filibote fue un barco desarrollado por los holandeses, en la última década del siglo xvi, y luego imitado por alemanes e ingleses, cuya principal característica era su facilidad de maniobra, por lo que necesitaba menos tripulación que otras y, a su vez, tenían mucha capacidad de carga. Este tipo de embarcaciones demostraron ser las mejores para navegar en el Caribe y atracar en sus puertos.

Los blancos asalvajados que se establecieron en las costas caribeñas eran protestantes perseguidos y asediados en Francia; luchadores contra la esclavitud y la masacre de indígenas; desertores de la rigidez de los navíos militares; criados que habían abandonado a sus amos; contrabandistas; aventureros con ganas de vivir en contacto con la naturaleza; navegantes pobres sin título ni educación militar; esclavos europeos forzados a servir en los barcos; forajidos de la justicia europea y corsarios holandeses y franceses que, tras los tratados de paz, se quedaron por la zona. También hubo ateos y prófugos de la religión imperante, de ahí que, una vez convertidos en filibusteros (piratas que actúan cerca de las costas), muchos de sus ataques fueran contra la iglesia y su más fiel representante: la corona española.

BUCANEROS DE ISLA TORTUGA

«Conocen en alguna manera a Dios, pero viven sin religión ni culto divino y, según yo juzgo, no sirven ni creen en el diablo» (Exquemelin, 2013 [1678]: 330)

Si bien el rastro de los tres cimarrones eurodescendientes de las Bermudas se perdió para siempre, tenemos bastante información sobre el destino de los cientos de asalvajados que poblaban las zonas más recónditas de ciertas islas del Caribe. En 1650, en la isla caribeña Anguila, de poco más que 90 Km², novecientas personas «vivían a su aire, sin depender de nadie, sin gobierno, magistrados ni ministros» (Izard, 1999).

Para las potencias europeas, las costas caribeñas no eran tan apetecibles como otros lugares del «nuevo» continente, llenos de riquezas, metales y minerales preciosos; de ahí que muchas islas las dejaran sin colonizar o abandonaran enseguida por considerarlas de escaso valor. Sin embargo, eran una parada necesaria para abastecer de agua y comida a los soldados y marineros que regresaban a Europa. Como el mamífero más grande de las denominadas «islas inútiles» —léase Isla Tortuga y otras del estilo— era el mono, la Corona Española mandó a soltar toros, vacas y cerdos para que se reprodujeran. La ausencia de un depredador y la gran cantidad de agua y hierba hizo que las reses se reprodujeran a montones, poblando esos lugares de abundante ganado cimarrón. Seguramente ese fue el único «regalo» que la Corona Española hizo a los indígenas americanos —que rápidamente empezaron a comer carne bovina— y una de las causas de que aquellos emigrantes, mayoritariamente europeos, eligieran esas islas para instalarse a vivir.

Entraron en contacto con los indios caribes y compartieron productos y conocimientos. Les llamó la atención la organización social de los nativos y les copiaron varias formas de guisar y conservar la carne. Empezaron a cocinar tortugas en agujeros con piedras candentes y a ahumar los filetes en estructuras de ramas verdes, situadas a más de un metro del fuego y tapadas con hojas de plátano. Estas parrillas - llamadas *boucan* por los nativos - dejaban la pulpa entre ahumada y asada, sin perder las sales naturales, lo que permitía hacer una especie de cecina sin sal y de gran sabor.

La carne que preparaban los bucaneros, como se empezó a conocer a estos pobladores, era muy apreciada por los marineros de los barcos que navegaban por esa

zona y anclaban allí para comprar víveres. Con los primeros beneficios, compraron todo lo necesario para convertirse en unos originales y eficientes cazadores. Partían a las cacerías con una escopeta de cañón largo, pantalón ancho, camisa holgada, casaca y una gorra de la que colgaba una red protectora de mosquitos. En el cinto llevaban distintos cuchillos para desollar y descuartizar las presas, una bolsa de cuero con balas y una calabaza hueca donde transportaban la pólvora.

Otros habitantes, se centraban en la recolección y la siembra de pequeños huertos. También hubo quien se dedicó al cultivo de tabaco o al curtido de pieles —para cambiar por carne y verduras— e, inclusive, quién confeccionaba ropa o arreglaba armas. Cazadores, agricultores y artesanos establecieron lazos de intercambio y amistad y convivieron con visitantes temporales que buscaban explotar territorios vírgenes. Navegantes y contrabandistas atracaban en las islas, compraban cecinas y pieles y luego hablaban de aquella realidad, provocando un efecto llamada en Europa. Al tratarse de una zona libre del control estatal, también eran comunes las visitas de piratas que buscaban descanso y comida para sus expediciones.

Al principio, los bucaneros fueron «ilegales consentidos» pero pronto la Corona Española los consideró invasores de las tierras que «había descubierto» y cazadores de «su» ganado.

Desde principios del siglo XVII, sufrieron ataques. Felipe II ordenó atacar a «los contrabandistas de carne ahumada por tratarse de un comercio no regulado» y a quemar campos de cultivo por considerar blasfemo al tabaco. Algunos bucaneros murieron, pero la mayoría esquivó la represión, escondiéndose temporalmente en los montes. Este hecho provocó una emigración hacia despoblado noroeste de La Española y hacia otras islas del Caribe, como Tortuga. Allí, unos seiscientos bucaneros construyeron chozas en los bosques y cabañas cerca del puerto y las calas. Con el correr de los años, en la zona portuaria se abrieron carpinterías, tabernas, casas de juego y talleres donde, por ejemplo, se confeccionaba el calzado, una especie de mocasines de piel de vaca o toro. Se fue formando una sociedad bastante apacible que el historiador Juan Bosch definió como una «sociedad libre, sin códigos, ni autoridades y sin embargo tranquila; algo extraordinario en el siglo XVII».

Los bucaneros sentían bastante rechazo hacia las jerarquías y las desigualdades sociales pero, al menos en Tortuga, decidieron que muchos de los recién llegados realizaran un pasaje temporal de aprendizaje y servidumbre hasta que se ganaran la confianza del resto del grupo. Al cabo de dos o tres años les daban todo lo necesario para convertirse en cazador —fusil, munición, pólvora...—, les otorgaban la libertad y los integraban a la colectividad como uno más. Desconozco si en esos años los habitantes de Tortuga llegaron a usar esclavos negros o si habitaban allí afrodescendientes con la misma condición social que los demás pobladores. En Tortuga el idioma más común fue el francés, pero también se habló español, inglés, holandés y una mezcla de esas lenguas. En las islas donde la presencia de esclavos negros fugados era más fuerte se fue gestando una lengua criolla llamada *papamiento*; mezcla de español, portugués, arahuaca y diversos dialectos africanos. En cuanto a sus creencias, convivían ateos con seguidores de distintas religiones, sobre todo, protestantes calvinistas.

A pesar de la incipiente represión y de que, en ciertos lugares, hubo graves contradicciones entre indígenas y blancos, en muchas de las islas reinó un alegre salvajismo, bastante fraternal aunque no exento de desigualdades y opresiones de género y raza.

En 1630, Felipe IV y el Conde Duque de Olivares decidieron recuperar el dominio sobre sus colonias, acabando así con aquella realidad. Crearon un cuerpo de exterminio llamado «Cuarentena», formado por destacamentos de cuarenta soldados a caballo, e iniciaron una terrible campaña para exterminar a los «intrusos, herejes y ladrones». Las *razzias* empezaron en La Española, obligando a muchos bucaneros a huir hacia Montserrat, San Bartolomé, Pinos... Continuaron en Tortuga; el primer desembarco militar se produjo en 1630 y los siguientes en 1634 y 1638. El último ataque fue el más sangriento y destructivo. No hubo prisioneros ni perdón, para los que decían estar dispuestos a volver a Europa o reincorporarse a la sociedad colonial. Los soldados mataron a todos los que sorprendieron en la zona del puerto y quemaron chozas, pajares, talleres y bosques. Después, se fueron. El abandono de la tierra reconquistada fue un hecho que a la postre, le costó carísimo a la corona. Poco a poco fueron volviendo los aldeanos que habían logrado huir y los que, ajenos a la represión, estaban cazando en el interior de la isla o en cayos cercanos. El ambiente era desolador. Unos a otros contaban lo sucedido y hablaban de la necesidad de venganza. Eran conscientes de que la vida apacible de cazadores-cosechadores había acabado.

LA COFRADÍA DE LOS HERMANOS DE LA COSTA

«De la piratería en general nos queda un rastro de sangre, de mercenarios sin escrúpulos, tráfico de esclavos y el poco honroso título de acelerador del capitalismo [...]. La Cofradía, sin embargo, es el primer ensayo anarquista y como tal influyó notablemente en revoluciones futuras como la francesa, la Comuna de París, los movimientos libertarios del siglo XIX y base de futuros movimientos y hermandades humanistas y socialistas» (Fuster, 2009: 111)¹.

«Enterraron a unos trescientos muertos —casi la mitad de la población— y después se reunieron en la playa, donde resolvieron seguir «libres y unidos». Juraron venganza a la Corona Española, enfrentándose a ella en el mar, emulando a algunos de los expulsados de La Española que se habían unido a los filibusteros de la zona. Fundaron una comunidad pirata, con el nombre de Cofradía de los Hermanos de la Costa. Durante las siguientes semanas establecieron criterios para los abordajes y la vida en los barcos e invitaron a bucaneros de otras islas a unirse a ellos. Construyeron escondites en el interior de la isla, consiguieron armas cortas y confeccionaron unas cuantas barcazas rudimentarias. Con estas embarcaciones y algunas canoas, compradas a los indios campeches, dieron sus primeros

¹ Aunque en la bibliografía se menciona la edición del libro de Bernardo Fuster, *Los Hermanos de la Costa. La piratería libertaria en el Caribe*, publicada por la editorial Garaje (Madrid, 2009), las citas que aquí aparecen fueron extraídas de la edición «pirata» de la distribuidora Peligrosidad Social de Madrid 2014, por lo que las páginas mencionadas concuerdan con dicha publicación.

golpes. Eran abordajes sorpresas. Unos veinte o treinta filibusteros esperaban a que llegara la noche y se aproximaban al barco. Trepaban hasta cubierta, se separaban en dos grupos, desenfundaban espada y trabuco y, unos irrumpían en la cámara de popa —pidiéndole rendición al capitán y sus ayudantes— y el resto se apoderaba del depósito de armas, matando a quienes ponían resistencia. También atacaban a los marineros o soldados españoles, aprovechando su afinada puntería, disparando su mosquetón y estirándose enseguida desde embarcaciones casi imperceptibles. Los primeros en caer eran el vigía y el timonel de cubierta. Los segundos, quienes salían a ver qué pasaba.»

Al principio, la Corona Española pensó que los asaltos provenían de los mismos piratas de siempre pero, al perder un galeón militar cuyo lema pasó a ser «ni patria, ni Dios, ni rey», se dio cuenta de que se trataba de una nueva fuerza. Esta fase marina y rebelde de la comunidad bucanera volvió a producir un efecto llamada en cientos de oprimidos de la zona. En Tortuga, por ejemplo, llegaron nuevos fugitivos y construyeron una empalizada. También se hicieron fuertes en los alrededores de Port Royal y otras muchas islas. La Hermandad de la Costa fue creciendo gracias a la llegada de trabajadores forzados de los campos de trabajo cubanos y esclavos liberados de los barcos negreros. El pirata negro y la presencia de afrodescendientes en casi todas las naves filibusteras del siglo XVII o XVIII no son solo cosa del cine o el cómic, era un fenómeno común en la época, algunas tripulaciones tenían hasta un treinta por ciento de marinos de este origen y se dice que hubo grupos enteros de piratas negros. El trato hacia éstos fue desigual, desde quienes los consideraban hermanos de vida y compartían todo con ellos, hasta quienes se aprovechaban del sometimiento que ya sufrían.

También se sumaron a la Cofradía piratas clásicos de la zona que asumieron los criterios de la hermandad. Algunos capitanes filibusteros se unieron sabiendo que su navío pasaría a formar parte de la colectividad. La mayor parte de barcos y tierras, pertenecían a los que las necesitaran y organizaran las expediciones y plantaciones. La mayor parte de carracas, balandras y galeones los robaron en diferentes abordajes y los acondicionaron para los ataques. Les quitaban todo lo que consideraban molesto —adornos, muebles— y, en ocasiones, los dotaban de planchas metálicas para amortiguar el impacto de los primeros cañonazos. Uno de los tantos elementos que demuestran la preocupación por la justicia social por parte de los miembros de los Hermanos de la Costa era que, en los viajes, la comida se repartía a partes iguales. «La ración de cada uno es la que le cabe en la barriga, ni se pesa ni se mide. No se le ocurre al despensero dar al capitán una porción de carne o demás alimento superior a la del más subalterno marinero», recordaba el cirujano Exquemelin, que vivió entre los bucaneros cuando ya habían perdido la esencia más fraternal, pero seguían conservando rasgos igualitaristas. Los cofrades contaron con la colaboración puntual de indígenas que guardaban amistad con bucaneros como Montbars, quien aseguró que se había hecho pirata para vengar los innumerables asesinatos de nativos. Los indios mosquitos veían más lejos en el mar y tenían muy buena puntería con las lanzas por lo que les fueron de gran utilidad.

La Cofradía —bajo el lema «venganza, libertad y botín» y envalentonada por el aumento de miembros y embarcaciones— se lanzó al ataque surcando las costas del

Caribe y realizando abordajes a navíos de diferentes países. También atacaron villas y ciudades, secuestraron nobles, saquearon catedrales y asesinaron misioneros.

El historiador francés Michel Le Bris afirma que «más allá de razones puramente económicas, en el fondo se trata de una guerra que enfrenta dos concepciones del mundo absolutamente opuestas: lo que el filibustero pilla, arrasa o incendia es ante todo lo que odia y denuncia como esencialmente opresor en la administración de los seres y del mundo» (Fuster, 2009: 18). Hipótesis que se demuestra en las crónicas de los ataques bucaneros. Por ejemplo, Gall explica que un viernes santo, tras un victorioso asalto a Santiago de los Caballeros, en La Española, «se organiza un banquete inmenso al aire libre. Las hijas de los notables de la ciudad deben de servir la mesa. Para divertirse, obligan a los hombres ricos de la villa a emborracharse y una vez alegres, se les hace bailar delante de sus esclavos. Después se canta y se sigue bebiendo. Al cabo de tres horas, la orgía está en su apogeo» (Fuster, 2009: 86).

Los bucaneros en algunos asaltos tuvieron éxitos, pero en otros no y, como siempre sufrían muchas bajas, llegaron a la conclusión de que tenían que organizar mejor los ataques, así como estructurar la defensa de las costas en las que se refugiaban. La manera que encontraron fue la de establecer jerarquías temporales y revocables. Se eligieron capitanes para cada expedición y jefes que organizaban el relevamiento de las posiciones defensivas. Con el paso del tiempo, los cargos puntuales dieron paso a figuras de mando de larga duración, como los gobernadores de las islas que, al principio, eran elegidos a mano alzada. También fueron organizando la vida social, con una mezcla de costumbres de la nueva piratería con las aldeas bucaneras de antaño. Al igual que los antiguos habitantes de Tortuga, algunos cofrades, sobre todo veteranos, tuvieron servidores temporales, llamados *matelots* o acompañantes. Estos escuderos, limpiaban su choza y su ropa y participaban de las mismas expediciones, obteniendo menores beneficios. Por su parte, el bucanero los protegía, los alimentaba, les facilitaba armas, los ayudaba a integrarse en la comunidad y, en algunos casos, les dejaba toda su herencia. También era el encargado de proponer al consejo de ancianos su incorporación a la Cofradía. Cuando esto se producía, los nuevos miembros obtenían los mismos derechos que los demás y se solían cambiar de nombre. El nuevo «mote» —Rompepiedras, El Exterminador, El Manco, Sable Desnudo o Pata de Palo, etcétera— simbolizaba la ruptura definitiva con su anterior *modus vivendi*. Como explica el historiador Bernardo Fuster:

«El hecho de que pasasen mucho tiempo sin mujeres ha dado pie a que varios escritores hablen de la posible homosexualidad de los filibusteros de la Cofradía. Sin duda, el hecho de que el ‘matelotage’ que explicamos antes fuese la base de su sociedad apoya esta postura. En cualquier caso, lo cierto es que no se condenaba ningún tipo de relación sexual por lo que, teniendo en cuenta que estamos en el siglo XVII, esa permisividad era ya un indicio de su conducta» (Fuster, 2009: 59)

En las islas convivieron con algunas nativas, esclavas liberadas y prostitutas, pero las mujeres europeas consideradas «decentes» ni iban ni eran aceptadas. Entre ellos existía la creencia de que el matrimonio, al menos en aquellas condiciones, podía sig-

nificar una fuente de problemas. Los distintos cronistas aseguran que no estaban en contra de la mujer si no contra los celos, los líos por las infidelidades y las ataduras que provocaban la institución familiar. Era una comunidad de pesimistas, auto excluidos y vengadores que no pensaba en reproducirse y que, como muchos hombres de mar, prohibía a las mujeres viajar en los barcos. Únicamente las dejaban subir mientras estuviesen anclados en el puerto.

Los bucaneros filibusteros vestían de forma muy diferente unos de otros, según sus lugares de origen o de las prendas que conseguían en sus ataques, siempre buscando romper con la uniformidad de la sociedad dominante. Algunos llegaron a disfrazarse, sobre todo, en los abordajes, para faltar el respeto a sus contrincantes o para despistarlos. En más de una ocasión el vigía de un navío que iba a ser atacado tuvo dudas de una balandra con presencia de «damas, monjas y curas».

En tierra no tenían impuestos, pero a bordo se destinaba un fondo para poder asistir a los «cofrades» que por, edad o invalidez total, tenían que dejar la piratería. Un hecho que antecede a las cajas solidarias de los empleados industriales y a la posterior seguridad social de los estados modernos.

LA JUSTICIA DURANTE LAS EXPEDICIONES

Artículo IV. La medida a tomar en el caso de que un miembro oculte parte del botín será la pérdida de su parte y el someterse al castigo que la tripulación y el capitán decidan.

«Uno de nuestros hombres —recordaba William Dampier— fue acusado de robo y por ello, condenado a recibir tres latigazos en la espalda desnuda con una cuerda de dos pulgadas y media por cada uno de los cien tripulantes» (Fuster, 2009: 56).

La pena mayor era el «marrón», que consistía en ser abandonado en una isla con una botella de agua, una pistola, un frasco de pólvora y algunas balas.

Artículo V. Si un hombre hace trampas en el juego será juzgado por toda la campaña.

Artículo VI. Todo hombre que rompa sus armas, o que fume tabaco en la bodega sin haber colocado un resguardo sobre su pipa, o que lleve una candela encendida sin colocarla dentro de un farolillo, será sometido al trato previsto en el punto anterior.

Artículo VII. Todo hombre que no mantenga sus armas listas para el combate o que muestre descuido en el puesto, perderá su parte del botín y sufrirá además el castigo que el capitán y la hermandad juzguen conveniente.

Artículo VIII. Todo hombre que pierda alguna articulación en combate será indemnizado...

Artículo IX. Si en un momento cualquiera de encontrarse en presencia de una mujer honrada, alguien intentase violarla, este hombre será ejecutado en el acto.

Artículo X. Los músicos de a bordo librarán el sábado, estando obligados a tocar cualquier otro día y a cualquier hora a petición de la tripulación.

Estas las leyes de a bordo se ratificaban en asamblea antes de zarpar, casi siempre con pequeñas modificaciones.

Durante los abordajes, los músicos hacían sonar sus instrumentos de forma caótica y desafinada para intimidar y desconcertar a sus adversarios, pero la principal razón de su presencia a bordo era animar a la tripulación durante las largas travesías. En las tabernas de Port Royal y Tortuga, había grupos de músicos que tocaban melodías de los distintos lugares de procedencia de los filibusteros, produciéndose uno de los más importantes mestizajes musicales de la historia. También había títriteros que, como los cantantes, recreaban las aventuras vividas en sus travesías.

DECADENCIA Y RECUPERACIÓN

La piratería bucanera duró unos treinta años, aunque los últimos estuvieron marcados por más aspectos de la sociedad dominante. El gobernador le fue disputando el poder de decisión de los asuntos cotidianos al consejo de ancianos y, aunque podía ser depuesto por mayoría simple, tanto poder de decisión en un solo hombre generó grandes contradicciones en el funcionamiento comunal. En cuanto a los capitanes, aunque fueran elegidos entre todos, solían ser siempre los mismos —por mostrarse como los más eficaces o temperamentales— y, al cabo de los años, fueron los únicos que convocaban las expediciones, repitiendo tripulación y mandos intermedios.

El fin de la Cofradía se debió a los ataques militares sufridos; las triquiñuelas del colonialismo francés e inglés —convirtiendo a algunos cofrades en meros corsarios al servicio de una corona— y las propias limitaciones y contradicciones de la comunidad pirata. El que la asistencia a las expediciones fuera voluntaria —algunos preferían seguir viviendo de lo que daba la siembra o la caza— llevó a una desigualdad material que, poco a poco, fue haciendo mella en la comunidad.

Tampoco ayudó el hecho de convertir en enemigos a todo aquél que no estuviese a su lado ni el terror ejercido que, les permitía ganar batallas por rendición del adversario, pero que les generó numerosas antipatías. El juego durante las tediosas travesías también provocó riñas y problemas. Los que habían ganado intentaban volver a puerto lo antes posible, los perdedores querían seguir la expedición por más tiempo. La ausencia de una conciencia humanista, comunista, en buena parte de los bucaneros permitió que durante la decadencia de la Cofradía o tras su desaparición, algunos de ellos comerciaran y traficaran con personas de origen africano para convertirlos en esclavos².

Uno de los episodios más curiosos fue la política llevada a cabo por Francia para controlar a los bucaneros de Tortuga. Desde que en 1640 asaltaran el gran galeón español, Luis XIII planeó dirigir aquella población armada contra el imperio español. Mandó a la isla un noble para que se hiciera dueño de la situación y pusiera al servicio de la corona francesa los filibusteros de la Cofradía. El embajador desembarcó, convocó a todos los habitantes y anunció la anexión de Tortuga a Francia. Al parecer la declaración fue acogida con tantas carcajadas que el emisario tuvo que decir que,

² De hecho, algunos de ellos, o de sus descendientes, se convirtieron en los grandes latifundistas y esclavistas de Saint Domingue.

efectivamente, era una broma. Le Vasseur, como se llamaba el noble, al no poder convencer a los bucaneros, decidió mentir a Luis XIII, redactando informes en los que aseguraba que aquellos eurodescendientes respetaban al rey y recogían varias cosechas al año. Después de unos meses, la corona descubrió la mentira, destituyó a Le Vasseur y envió a un nuevo embajador que vivió el mismo síndrome de Estocolmo. D'Ogeron, el tercer emisario, sí fue fiel a Francia. Debido a sus dotes como orador y a cambio de armas y fortificaciones, consiguió que lo nombraran gobernador e inició una política secreta con la intención de convertir la isla en colonia de su país o, por lo menos, civilizar y asentar a los bucaneros y que abandonaran su itinerante profesión. D'Ogeron empezó a traer mujeres blancas «rameras sacadas de la cárcel, pelanduscas recogidas en el arroyo, vagas sin vergüenza [y según las crónicas] rápidamente se formaron parejas, sin casamiento, en las que la mujer no era la esclava sino la compañera, pudiendo reclamar la ruptura de la unión en caso de maltrato».

El experimento en Tortuga se repitió en otras islas: se aceptó la ayuda francesa y se empezaron a formar familias. Muchos filibusteros acabaron viviendo como colonos, aceptando al gobernador de turno y abandonando la piratería. En otros lugares, sin embargo, las cosas fueron diferentes, los bucaneros siguieron empeñados en conservar su autonomía e intentaron —según sus propios términos— fundar repúblicas independientes en Providencia, La Lovaina, Iguana, Pinos, Vaca y en los cayos de Cuba y el Yucatán. Proyectos que no lograron consolidarse. En general buscaron refugio en lugares de difícil navegación para naves grandes como, también sucedió, en el golfo de Honduras o Costa Mosquitos. Valdría la pena investigar las características de estos asentamientos filibusteros, así como la experiencia llevada mucho más al norte, en Florida, la actual Carolina del Sur, donde se establecieron cuatrocientos hugonotes, huyendo de Francia, por guerras religiosas, soñando con tierras donde vivir tranquilos. Se sabe que consiguieron confraternizar con los indios timucua y levantaron un fuerte, llamado Fuerte Carolina. Se dedicaban al cultivo de tabaco e intercambiaban con los nativos objetos por comida. Cuando se les acabaron los artículos de intercambio escasearon los alimentos. Debido al hambre, surgió la idea de dedicarse a la piratería. Tuvieron menos éxito que la Cofradía de la Costa, pues la corona española tomó el fuerte y castigó a la mayoría de ellos. El resto logró huir y enrolarse a otras tripulaciones piratas.

Por lo general, para desalojar a la gente sin amo de las Antillas se inició una gradual transformación «civilizadora». Las islas pasaron de ser refugio de filibusteros y prófugos y se convirtieron en colonias de poblamiento basadas en las plantaciones y el trabajo esclavo.

Para resumir la experiencia bucanera del Caribe, Miquel Izard, repasa algunos artículos de la reglamentación de la Cofradía de los Hermanos de la Costa, cita el que asegura que no habían:

«Ni prejuicios de nacionalidad ni de religión». En este punto, la coincidencia es general. Convivían perfectamente católicos con protestantes e ingleses con franceses. Se privilegia la individualidad como materia de crítica. Las guerras europeas y sus odios no llegan a la Isla de la Tortuga. No hay países, hay hermanos, pero cabe destacar que existían diferencias lingüísticas

que separaban a algunos grupos. 'No existe la propiedad individual'. Entendiéndose por esto la propiedad de un determinado terreno. Quiere decir que la isla es de todos y para todos; cabe destacar que los barcos de la cofradía tampoco tenían un propietario fijo. 'La Cofradía no tiene injerencia en la libertad de cada cual'. Quiere decir que no habría impuestos ni imposiciones de trabajos forzados ni código penal. Cualquier problema entre hermanos debía solucionarse solamente entre ellos. La participación en travesías es completamente voluntaria y no existirá obligación alguna cuando llegue la hora de componer tripulaciones o armar un ejército. 'Si un cofrade abandona la sociedad, jamás será perseguido'. Esta ley permitía libertad absoluta para abandonar la cofradía en cuanto su integrante lo decidiera o volver a entrar si lo quería. 'No se admiten mujeres'. Esta ley sólo se aplicaba a la restricción de mujeres blancas en la isla, ya que representaban un tipo de propiedad individual. Esta ley evitaba que se formaran formas de vida estables. Sólo se admitían mujeres negras, prostitutas y esclavas. Entre los piratas, todo se resuelve de hombre a hombre mediante duelos y asambleas. Los nombres más conocidos de esta época son los de Agrammont, Pierre Legrand...» (Izard, 1999)

Las potencias europeas fueron ganando terreno, ya fuera a sangre y fuego, como la corona española, o con argucias y manipulaciones como la francesa o la inglesa. A medida que la guerra entre reinos se incrementó, el sentimiento apátrida entre los cofrades fue deteriorándose. El saqueo de la ciudad de Panamá de 1671 podría marcar el fin de la Cofradía, como algo con reminiscencias libertarias. La respuesta al acuerdo de paz entre Carlos II y el rey de Inglaterra, en el que se acordaba declarar ilegal toda acción bucanera y a partir de la cual se ahorcarían también en los puertos ingleses, que poco antes eran refugios piratas, fue capitaneada por Henri Morgan. Aunque al parecer también lo ayudó el gobernador de Jamaica debido a sus disputas con sus homólogos españoles. Morgan convocó a todos los piratas del Caribe para atacar una de las metrópolis más prósperas de la colonia española: Panamá. Congregó a una flota bucanera nunca antes vista, unos dos mil hombres, y asaltó la ciudad por el interior, sorprendiendo a las tropas españolas. Fue tal la destrucción de la ciudad, que se decidió reconstruirla en otro lugar cercano. Esta acción marca el fin de la Cofradía de los Hermanos de la Costa en el sentido que, al parecer, su capitán, Henri Morgan, engañó a sus compañeros en la distribución de las ganancias —muchos de ellos teniendo que volver a Tortuga con las manos vacías— y buscó un arreglo con la corona inglesa, que no pudo recibirlo con honores en Inglaterra pero que lo posicionó como autoridad en Jamaica, incluso como perseguidor de la piratería. De todas formas, su misión fue ambivalente pues, aunque mandó a colgar a algunos filibusteros, prefería emborracharse con ellos y recordar sus tropelías pasadas.

El fin de los bucaneros como algo autónomo, no significa que a partir de esa fecha todos los abordajes fueran llevados a cabo por filibusteros con patente de corso. En el siglo XVIII, siguió habiendo piratas apátridas, actuando por su cuenta, y con cierta consciencia de clase. La arenga de Bellamy a la tripulación de un barco, que acababa de abordar, es un buen ejemplo:

«Condenado te veas! [le espetó primero al capitán] Eres un perro servil como todos los que aceptan ser gobernados por las leyes que los ricos han hecho para su propia seguridad, pues esos cobardes no tienen el coraje de defender de otro modo lo que han ganado con sus bellaquerías. Condenados os veáis todos: ellos, como un atajo de astutos bribones y vosotros que los servís,

como un pedazo de carne con ojos y corazón de gallina. Esos canallas os vilipendian, siendo así que entre ellos y nosotros no hay más que una diferencia: ellos roban a los pobres amparándose en la ley y nosotros lo hacemos con la sola protección de nuestro coraje. ¿No haríais mejor pasándoos a nuestro lado en vez de rebajaros tras esos malvados por un empleo?» (Fuster, 2009: 7)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abella, R. (1999), *Los balcones del mar*, Barcelona, Martínez Roca.
- Algarra, D. (2018), *El común catalán*, Murcia: Cauac Editorial Nativa.
- Apestegui, C. (2000), *Piratas en el Caribe, corsarios, filibusteros y bucaneros, 1493-1700*, Madrid: Lunwerg.
- Barrios Pintos, A. (1967), *De las vaquerías al alambrado*, Montevideo: Nuevo Mundo.
- Dampier, W. y Esquemelin, J. (1978), *Piratas en Centroamérica siglo XVII*, Managua: Banco de América.
- Debien (1952), *Les engages pour les Antilles 1634-1715*, Digitalizado por la Universidad de California.
- Exquemelin, A. (2013), *Piratas de América [1678]*, Sevilla: Renacimiento.
- Federici, S. (2017), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fuster, B. (2009), *Los Hermanos de la Costa. La piratería libertaria en el Caribe*, Madrid: El Garaje.
- Galeano, E. (2003), *Las caras y las máscaras (Memoria del fuego vol. II)*, Madrid: Siglo XXI.
- Guerra Sociale (1977), *Abundancia y escasez en las sociedades primitivas*, París.
- Haring, C. (2003), *Los bucaneros de las Indias occidentales en el siglo XVII*, Sevilla: Renacimiento.
- Izard, M. (1999), «La encrucijada antillana», *Boletín Americanista* (Barcelona), 49, 175-195.
- (2000), *El rechazo de la civilización. Sobre quienes no se tragaron que las Indias fueron esa maravilla*, Barcelona: Península.
- (2011), «Libertarios versus liberales», *Anthropos: huellas del conocimiento* (Barcelona), 232, 54-72. ISSN 1137-3636
- Johnson, S. (2020), *Un pirata contra el capital*, Madrid: Turner.
- Mansilla, L. (2006), *Excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires: Errepar.
- Marx, K. (1975), *El Capital*, Madrid: Siglo XXI.
- Melville, H. (1982), *Las encantadas*, Barcelona: J.R.S.
- Moulier-Boutang, Y. (2006), *De la esclavitud al trabajo asalariado*, Madrid: Akal.
- Sahlins, M. (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance. Economie des sociétés primitives*, París: Gallimard.
- Wolf, E. (2006), *Europa y la gente sin historia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Woodard, C. (2008), *La República de los Piratas*, Barcelona: Crítica.

LA COMUNA ONEIDA Y EL 'AMOR LIBRE'

Ricardo Iglesias

Universidad Complutense de Madrid

Durante todo el siglo XIX, como reacción al proceso capitalista expansivo y socialmente degradante de la Revolución Industrial, surgieron diferentes «visiones» que desde pensamientos mesiánicos o social revolucionarios (socialistas utópicos) promulgaron la posibilidad de construcción de comunidades más justas y equilibradas, normalmente al margen del *statu quo* y de lo que la sociedad puritana victoriana consideraba adecuado para las correctas costumbres sociales y la rectitud moral de la época. Esta «corrección» social afectaba al comportamiento en el ámbito privado de las personas, y de una manera mucho más perversa, también al comportamiento público en las relaciones de poder marcadas por una doble y cínica moral de normas éticas no escritas y de explotación laboral en contratos de trabajo no redactados. Como ejemplo de ellas se pueden incluir las conocidas doctrinas «neo cristianas-sociales» de Saint-Simon (1760-1825), las experiencias comunitarias en los falansterios de Charles Fourier (1772-1837), los planteamientos de fábricas socialmente justas de Robert Owen (1771-1858) y las congregaciones icarianas de Étienne Cabet (1788-1856) entre otros.

Para los «socialistas utópicos» la única manera de alcanzar una mejora social y moral, frente a las injusticias que la sociedad industrial y el capitalismo estaban imponiendo, era la creación de nuevas estructuras sociolaborales justas. Para ello, uno de los primeros pasos, consistía en la abolición de la propiedad privada, en mayor o menor medida, por ejemplo: Saint-Simon solo defendía la supresión de la herencia acumulativa de las grandes fortunas aristócratas y de la nueva y rica burguesía industrial. Charles Fourier proponía estructuras habitacionales o falansterios (edificio-comuna) que podían ser construidos con la ayuda de inversiones privadas, inversiones que serían devueltas sin intereses cuando la «empresa-comuna» comenzase a dar beneficios. En cualquier caso, la comunidad que habitaba y trabajaba dentro del falansterio no disponía de bienes propios. Tampoco existía un trabajo asalariado de explotación, como se entendía en la época: el trabajo y la vida se comparten en comunidad. Owen apoyaba el trabajo crediticio como valor para la comunidad, siendo esta en su conjunto, la que cubría todas las necesidades, incluso cuestiones tan novedosas como «la protección por vejez y enfermedad. [...] todos los niños recibirían una educación esmerada» (Álvarez Layna, 2011: 53). Estos pensadores defienden las formas cooperativas comunitarias

como instrumento para la construcción de sociedades más justas y equilibradas, de reforma moral y política, donde el sujeto humano libre, establece relaciones de igualdad con sus semejantes en fraternidad: «la cooperativa es la mejor forma de organización de la unidad productiva, porque dentro de ella el incentivo para el trabajo es mayor que el mero salario» (Santos, 2002: 97).

Otro de los puntos fundamentales era la abolición de la estructura clásica jerarquizada familiar y los planteamientos de una nueva educación, enmarcada en una tradición humanista, en algunos casos influenciada por planteamientos igualitarios pseudo-religiosos o ilustrados, y la mayoría de las veces, un poco paternalista. La educación era considerada como uno de los pilares de las nuevas sociedades, pero principalmente, la educación de adolescentes y niños que representaban el futuro. En 1762, Jean Jaques Rousseau publica su libro *Emilio, o De la educación*. Uno de los primeros tratados que aborda el tema de la educación temprana y de la necesidad que se realice en un ambiente abierto, en continuo contacto con la Naturaleza. Con la Ilustración aparece la figura del niño-adolescente separada de su etapa más madura. El niño tiene unas necesidades propias y se debe formar su carácter, valores y educación en un ambiente de libertad y naturaleza equilibrada, si se quiere desarrollar una sociedad justa y armónica futura. «La educación forjaría las nuevas disposiciones y formas de pensamiento que eran las bases esenciales de una comunidad exitosa» (Kumar, 1992: 132).

En muchas de estas comunidades sociales y colectivas que, como apuntamos, nacieron de las injusticias y la aparición de clases que trajo consigo la Revolución Industrial, y a pesar de su idealismo esperanzado de cambio y mejora, sus integrantes «no estaban tan cohesionados como sería deseable, les faltaba un objetivo común, un compromiso espiritual con la comunidad» (Bilbao, 2014) y, por tanto, rápidamente dejaron de funcionar, solo aquellas que tenían un líder indiscutible y un propósito definido se mantuvieron durante más tiempo. En la misma época, otros experimentos sociales, especialmente en Estados Unidos, se configuraron o agruparon por afinidades étnicas o religiosas, donde sus miembros sentían la pertenencia a la comunidad desde un «destino» común de índole espiritual como fue el caso de las comunidades de Amish, de Mormones, la Comunidad Amana, los Hermanos Hutteritas, los Shakers, Rappistas, Moravianos, etc. (Nordhoff, 1875).

JOHN HUMPHREY NOYES Y LA COMUNA DE ONEIDA

La comuna de Oneida, con sus pequeñas replicas en Willow Place, Wallingford, Brooklyn y Newark, es un caso especial dentro de las diferentes experiencias sociales utópicas por su óptimo funcionamiento y por la defensa de la libertad de encuentros sexuales. Fundada en 1848 en el estado de Nueva York fue una de las propuestas comunitarias utópicas más duraderas (hasta 1879) y relativamente más exitosas, alcanzando una población de 306 integrantes en 1878. John Humphrey Noyes fundó su comunidad bajo principios ético/religiosos donde el perfeccionismo y la mejora del ser humano eran sus fundamentos. Creó una estructura compleja que defendía la ausencia de la propiedad privada y se organizaba la vida en común hasta en los menores

detalles como las comidas, la vestimenta, la arquitectura de los edificios y de la escuela, los horarios, el trabajo y las relaciones afectivas-sexuales con la repudia de los derechos maritales del matrimonio clásico, etc. Se potenció el trabajo colectivo, donde todos los miembros colaboraban según sus conocimientos y actitudes, incluyendo la rotación en las diferentes labores. Además, se instauró el «matrimonio grupal» o complejo que animaba a las relaciones sexuales no autoexcluyentes entre los diferentes miembros de la comuna, incluso entre matrimonios ya establecidos y que se fueron sumando como integrantes de la colectividad en el transcurso de los años. Este tipo de relaciones de «amor libre», término que según los perfeccionistas es debido al propio Noyes (Oneida Community, 1867), se concebía principalmente como una rebelión contra el control estatal y religioso de las relaciones personales, aunque la moral de la época y, en algunas situaciones, la dirección autoritaria del líder posiblemente pudo dar paso a abusos no deseados por integrantes de la comuna.

Su líder John Humphrey Noyes (1811-1886) era un perfeccionista, que predicaba una particular interpretación del cristianismo: Jesucristo había regresado en el año 70 d.C., por tanto, la Segunda Venida, ya se había cumplido e iniciado el reino milenarista de Cristo. En este reinado terrenal podemos ser perfectos y vivir libres del pecado. Dios nos ha proporcionado una voluntad independiente, una voluntad divina, y, por tanto, se anula la obligación de obedecer las leyes o las normas morales y éticas tradicionales e hipócritas imperantes en su época. Según palabras de Noyes: «Del mismo modo que la doctrina de la temperancia y de la abstinencia total de bebidas alcohólicas, y que la doctrina del anti-esclavismo es la abolición inmediata del cautiverio humano, el Perfeccionismo es la terminación inmediata y total del pecado» (Wallace and Wallechinsky, 1978: 303). En 1836 comenzó su Escuela Bíblica en Putney (Vermont), posterior denominada Sociedad de Investigación y luego Comunidad de Putney, para finalmente trasladarse a Oneida (Nueva York) en 1848 y crear la Comunidad de Oneida. La figura de Noyes, con sus múltiples contradicciones, ha sido planteada como la de un «santo» por su fidelidad a los planteamientos bíblicos de las primeras comunidades cristianas, incluyendo la vida en común en todas sus necesidades, también las afectivo-sexuales, cuyas acciones y prácticas sexuales podrían servir como modelo para un estilo de vida ajeno a las necesidades terrenales y a la obligatoriedad de dictámenes ético-religiosos impuestos por las Iglesias y, al mismo tiempo, especialmente desde los planteamientos conservadores del momento, y posiblemente también hoy en día, como un abusador sexual con actitudes enfermizas y explotadoras hacia las mujeres y que permitió una jerarquía de poder interna, donde se produjeron excesos por parte de algunos de sus miembros (Foster, 1997). Hacia 1879, acusado de estupro, el propio Noyes huyó de Oneida para instalarse en Canadá, iniciándose la disolución de la Comunidad.

Noyes fue educado dentro de una familia adinerada, intelectual y profundamente católica: su padre, un exitoso hombre de negocios participó en la Cámara de Representantes de los Estados Unidos, mientras que su madre fue tía de Rutherford B. Hayes, decimonoeno presidente de los Estados Unidos. Sus propias experiencias en la organización de las propiedades familiares influirán posteriormente en el funcionamiento y gestión de la comunidad Oneida, lo mismo que ciertas dificultades afectivas de convivencia con las

mujeres en el ámbito de la familia paterna y cierta intelectualización de las relaciones con el sexo opuesto determinaron su filosofía/ética sexual. A partir de su educación religiosa, adoptó una postura profética, argumentando que sus ideas podían proporcionar un modelo universalmente válido para la regeneración moral, personal y social.

FUNCIONAMIENTO Y ESTRUCTURA DE LA COMUNIDAD ONEIDA

La comunidad disponía de un sistema de administración complejo, pero muy eficiente y minucioso, en el cual participan tanto las mujeres como los hombres. Perfectamente coordinado, permitía conocer las ganancias o pérdidas de cada uno de los asuntos de la vida en común, del trabajo realizado y del coste detallado de todas sus necesidades. La administración se encontraba dividida en 27 comités permanentes (de finanzas, derechos de patente, rentas, ubicación de las casas de los inquilinos, arbitraje, sanitario, educación, calefacción, obras hidráulicas y suministros, diversiones, baños, etc.) y 48 secciones administrativas (publicación de la revista la Circular, fabricación de seda, conservas de frutas, impresión, tintura, carpintería, oficina de negocios, biblioteca, registros fotográficos, educación, ciencia y arte; lavandería, muebles, subsistencia, agricultura y horticultura, asistencia médica, imprevistos, bienes raíces, entretenimientos musicales y diversiones, etc.). Todos los domingos por la mañana, después de la misa, se realizaba una reunión de control (*Business Board*). A esta reunión asistían los jefes de todos los departamentos y libremente cualquier otro miembro de la comunidad si lo deseaba. En cada reunión se discutía todos los asuntos pendientes de la semana anterior y se planteaban las necesidades del momento. Por la noche, se realizaba una segunda reunión con toda la comunidad donde se presentaba un informe resumido de lo tratado por la mañana, se discutía y se exponían las nuevas planificaciones semanales/mensuales (trabajos y necesidades) que debían recibir una aprobación general. También se realizaban reuniones generales anuales para analizar el trabajo de todo el año, las propuestas para el año siguiente y un inventario detallado de la situación económica y las propiedades (Nordhoff, 1875; Foster, 1991).

El reparto del trabajo entre hombres y mujeres era igualitario, dentro de sus propias característica y habilidades. Aun cuando la mayoría de las mujeres asumía labores más domésticas, había también hombres en las guarderías de los más pequeños, en las cocinas, en la lavandería, en las tareas de limpiar la casa, etc. La educación en el conocimiento y manejo de maquinarias y utensilios era común para todos. Al mismo tiempo, se exigía una rotación en los trabajos más duros y tediosos, para que la mayoría pudiera realizar diversas ocupaciones, y no se quedaran encasillados en una actividad única y monótona diaria como sucedía en las fábricas industriales. «Los perfeccionistas entendieron que su forma de vida iba en contra de la segregación de género del mundo exterior, que relegaba cada vez más a los hombres a un lugar de trabajo y las mujeres eran confinadas en el hogar. Fueron sinceros en su objetivo de corregir la injusticia de tales relaciones y conscientemente integraron a hombres y mujeres en la mayoría de las formas de trabajo» (Wonderley, 2017: 95 [traducción propia]). De esta manera la Co-

munidad socavó la tradición imperante de los patrones de trabajo masculino-femenino y las relaciones de autoridad heteropatriarcales, aun cuando Hayes tenía, casi siempre, la última palabra en muchas de las cuestiones discutibles. Los trabajos de la comunidad se centraban en la fabricación de trampas para cazar, en la elaboración de máquinas de seda y en diferentes dispositivos para la medición y tensión de las fibras de seda, en la fundición de una diversidad de utensilios para talleres e industrias, en el cultivo intensivo para vender conserva de frutas... A medida que la comunidad prosperaba, comenzó a contratar trabajadores externos de las cercanías que ayudaban en algunos de los trabajos más duros, en 1870 tenían contratados a más de 200 personas externas.

Las mujeres encontraron dentro de la estructura de la comunidad libertades que no eran posibles en la sociedad de la época. Según la ley, una mujer al contraer matrimonio perdía su derecho a una identidad legal independiente: no podía poseer propiedades, ni controlar su salario, ni firmar, ni exigir contratos; si ella cometía un delito, su esposo era legalmente responsable y podía administrar el castigo como mejor le pareciera. En caso de divorcio, la mujer no tenía derechos legales sobre sus hijos. En la comunidad de Oneida, además del trabajo igualitario y la responsabilidad directa en los asuntos internos, el planteamiento del matrimonio complejo y la continencia masculina libraba a las mujeres de relaciones y embarazos no deseados, y la educación común de los hijos del intenso y directo cuidado diario de los mismos. Al mismo tiempo, se estableció el uso de prendas anchas y de bombachos debajo de las faldas «cortas» y la posibilidad del pelo corto, una relajación en las formas de vestir y el decoro, lejos de las rígidas normas éticas-estéticas y de los recargados y encorsetados vestidos del siglo XIX.

The Circular

Desde los comienzos de la comunidad Noyes y sus seguidores utilizaron la prensa como vehículo de comunicación entre ellos y otras comunidades o seguidores que comulgaban con sus principios religioso y comunitarios. Inicialmente comenzaron con la *Revista Espiritual*, más tarde se transformó en la *Circular de la Iglesia Libre*, que fue el inicio de su revista, la *Circular de Oneida*. El «Comunismo Bíblico» también se publicó en Oneida durante el primer año de su asentamiento allí. No pretendían ganar dinero con sus publicaciones, sino que estaban convencidos de que a través de la prensa libre y las modernas redes de comunicación impresa podrían extenderse de una manera más amplia los principios de su comunidad. La Circular recogía los principios espirituales y prácticos de Noyes y extensos resúmenes de la vida diaria, incluyendo las sesiones dominicales de crítica común. El siguiente anuncio aparece al principio de la primera columna, en un número de 1853:

«El *Circular* es publicado por comunistas y para comunistas. Su objetivo principal es ayudar a la educación de varias asociaciones confederadas, que están prácticamente dedicados al espíritu de Pentecostés de la Comunidad de Bienes. Casi todos sus lectores fuera de estas asociaciones son principalmente comunistas. Está respaldado, casi en su totalidad, por las contribuciones gratuitas de esta Comunidad. Un periódico con tales objetivos y tales

recursos no está producido para su venta. Lo recibimos y lo compartimos gratuitamente. Quien desee leer *El Circular* puede obtenerlo SIN PAGAR, NI PROMETER PAGAR» (Nordhoff, 1875: 265 [traducción propia])

EL AMOR LIBRE, LA CONTINENCIA MASCULINA Y LA ESTIRPICULTURA

El matrimonio complejo

El Primer Informe Anual de 1849 contenía un apéndice, titulado «Argumento bíblico que define las relaciones de los sexos en el Reino de los Cielos», donde John Humphrey Noyes establece por primera vez los fundamentos teológicos y filosóficos de la doctrina del matrimonio complejo. Siendo fiel a su propia doctrina comunitaria, tanto en lo espiritual, como en lo material y lo sexual, Noyes consideraba que el matrimonio, tal y como estaba planteado, era una institución de poder corrupta y egoísta, lejos de los planteamientos de las primeras comunidades cristianas. En el mismo documento critica también al «matrimonio como contrario a la naturaleza humana y, por lo tanto, como culpable en gran parte de la miseria, el vicio y la enfermedad rampantes en la sociedad estadounidense contemporánea» (Wayland-Smith, 2016: 68 [traducción propia]). El sexo debía ser entendido como una herramienta más en la comunión con el Hacedor, siempre que estuviese regulado, como el resto de la vida en común. Para alcanzar un alto nivel de espiritualidad era necesario que los *perfeccionistas* se enfrentasen a lo que denominaban un «amor especial»: cualquier sentimiento de exclusividad afectiva en las relaciones personales, incluidas hacia los propios hijos, no era aceptable para el principio básico de la Unión en comunidad. «Los perfeccionistas sintieron que la abolición de la exclusividad sexual estaba involucrada en la relación de amor requerida entre todos los creyentes del mandato de Cristo» (Stepanek, 1997: 22). Según estos principios se planteaba el «matrimonio complejo» en el cual, una pareja no podía tener una relación de exclusividad, puesto que se consideraba egoísta e idólatra, hasta el punto de que podía suponer la expulsión de la comunidad. Tanto las mujeres, como los hombres podían elegir libremente a sus «compañeros/as de juegos». Pero para evitar una natalidad descontrolada, normalmente, las mujeres mayores de 40 años actuaban como «mentoras» sexuales de los varones adolescentes, y en las mismas circunstancias, los hombres mayores actuaban como mentores de las mujeres jóvenes, siguiendo el principio de la «continencia masculina». Con los años, esta política posibilitó una cierta jerarquía de encuentros sexuales, donde los hombres más adultos tenían a su disposición las mujeres más jóvenes.

La continencia masculina y la estirpicultura

La continencia masculina fue planteada inicialmente por Noyes como una respuesta al problema, común a otras mujeres de la época, de su esposa Harriet. Durante

los primeros seis años de su vida matrimonial, Harriet estuvo traumatizada por cinco partos difíciles, cuatro de los cuales resultaron con la muerte del bebe. Frente a las obligaciones dentro del matrimonio de no presentar ninguna oposición a la reproducción, Noyes estableció una distinción revolucionaria para la época entre las relaciones sexuales con fines «amativos» y «propagativos» (Foster, 1991, 1997; Stepanek, 1997; Mandelker, 1982). Por lo tanto, se podía separar la práctica sexual, propiamente dicha, de la reproductora, con el autocontrol masculino o la continencia. Esta consistía en que el hombre debía controlar sus impulsos en la relación sexual y no consumir el coito. En caso contrario, estaba sujeto a la desaprobación y el rechazo del resto de sus compañeros. Para ayudarse entre todos en mantener vivo este espíritu y la ambigua «represión sexual» que se generaba se establecieron las reuniones dominicales de «crítica mutua», en la que todos los miembros de la comunidad debían someterse a un proceso de revisión pública para combatir sus muestras de afectividad o comportamientos negativos y apoyarse unos a otros en la convivencia justa e igualitaria. Aunque las sesiones de crítica grupal eran comunitarias, normalmente eran conducidas por un grupo de entre diez y quince miembros, con un equilibrio aproximadamente igual entre ambos sexos. La persona que iba a recibir la crítica permanecería en silencio mientras los otros miembros del grupo discutían sus fortalezas y debilidades. El proceso permitía un enfoque público, controlado e igualitario, en lugar de dejar que los problemas se agravasen de una manera interna, aunque en algunos casos, esto no evitaba el problema de celos y «posesión» dentro de la comunidad (Fogarty, 1994, 2000). Los temas tratados en las sesiones no solo afectaban a cuestiones sexuales, sino también a planteamientos ideológicos más generales. En ausencia de una estructura gubernamental formal en Oneida, las sesiones de crítica mutua sirvieron como el principal medio para establecer y mantener de manera informal la cohesión y las normas de la comunidad. Los oneidanos no buscaban el sexo exclusivamente por placer, como posteriormente se planteó el «amor libre» en las comunidades contraculturales de los hippies casi un siglo después. El resultado natural de las relaciones sexuales era el embarazo y la crianza de los hijos era considerada una responsabilidad comunitaria.

Después de publicarse *El origen de las especies* (1859) de Darwin y los primeros estudios sobre la evolución y la mejora de la especie humana de Francis Galton, Noyes comenzó una planificación eugenésica dentro de la propia comunidad: la estirpicultura. Aparte de la continencia masculina y la madurez de las mujeres acompañantes, aquellas parejas que potencialmente podían, o deseaban tener un hijo debían apuntarse en el programa de estirpicultura y pasar la aprobación de un comité que analizaba sus cualidades morales y espirituales. Según los principios religiosos de Noyes se estableció el principio de «comunidad ascendente» mediante el cual, los que habían alcanzado un estado superior de perfección espiritual, los varones más adultos, serían los progenitores adecuados para la procreación. El propio Noyes fue uno de los «patriarcas» con mayor descendencia: de los 58 niños nacidos en la comunidad, 13 fueron suyos (Tontine 255 Blog, 2011).

Si anteriormente la preocupación por el cuidado de los niños era importante, a partir de ese momento, se convirtió en uno de los pilares fundamentales, como desarrollo futuro

de una comunidad de iguales. Cuando los niños nacidos de las uniones eran destetados, pasaban a una edificación separada de la principal zona de adultos, la «Casa de los Niños», donde los niños compartían todos sus juguetes, y también, muchas veces, la ropa. «Las vestiduras se guardaron todas en cajones y armarios, y los juguetes y juguetes se juntaron para todos, no para uno. Los niños inmediatamente captaron el entusiasmo y querían que todo se entregase. Muchos pequeños imploraron a sus reticentes madres que trajeran sus juguetes para todos los niños» (Tontine 255 Blog, 2010). El cuidado, la educación y la crianza que se les daba era realizada por parte de miembros femeninos y, también, masculinos. Aquellos que no tenían parentesco sanguíneo, eran considerados «tíos» o «tías» y participaban en la formación y de las labores de crianza colectiva. De esta manera, también, se pretendía evitar la posibilidad de crear lazos de «amor especial» paterno-filial (*philoprogenitiveness*).

CONCLUSIONES

La creación de la comunidad Oneida fue una más de las respuestas de la época ante el desorden social y ‘religioso’ que la industrialización y el naciente capitalismo estaba imponiendo en las estructuras sociales. Noyes y los perfeccionistas plantearon una forma de vida comunitaria, inspirada en las primeras comunidades cristianas, bajo los principios de igualdad y comunión de bienes. «Dios me ha puesto a construir una carretera a través de este caos, y estoy recogiendo las piedras y nivelando el camino lo más rápido posible». (Wallingford Noyes, 1971: 308). Durante más de cuarenta años, primero en Putney y, especialmente, en Oneida, Noyes y sus seguidores lucharon con problemas de desigualdad social en diferentes ámbitos: económico, religioso, marital, de género, de educación. . . , tanto en la teoría como en la práctica. La construcción de nuevas estructuras sociolaborales justas y colectivas, la abolición de la propiedad privada, la eliminación de la jerarquía de poder del hombre sobre la mujer, la posibilidad de libertad de elección de mujeres y hombres para sus relaciones sexuales, la educación y cuidado comunitario de los niños, plantearon una alternativa hacia una forma de vida radicalmente nueva y el desarrollo de una exitosa estructura social utópica comunitaria no jerarquizada. Algunos de estos planteamientos eran comunes al resto de comunidades y colectivos «comunistas» y anarquistas de la época, pero la comuna de Oneida fue de las pocas que mantuvo su existencia durante más tiempo, e incluso, una vez disuelta, fue capaz de transformarse en una de las primeras sociedades anónimas de EE.UU. con una estructura corporativa de capital y estatutos de gestión socialmente descentralizados: Oneida Limited.

Por último, me gustaría traer aquí un párrafo crítico del filósofo Karl Popper en *Utopía y violencia* (1947), para intentar resituar en la realidad las posibilidades utópicas:

«Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendáis establecer la felicidad por medios políticos. Tended más bien a la eliminación de las desgracias concretas. O, en términos más prácticos: luchad para la eliminación de la miseria por medios directos, por ejemplo, asegurando que todo el mundo tenga unos ingresos mínimos. O luchad contra las epidemias y las enfermedades creando hospitales y

escuelas de medicina. Luchad contra el analfabetismo como lucháis contra la delincuencia. Pero haced todo esto por medios directos. Elegid lo que consideréis el mal más acuciante de la sociedad en que vivís y tratad pacientemente de convencer a la gente de que es posible librarse de él. Pero no tratéis de realizar estos objetivos indirectamente, diseñando y trabajando para la realización de un ideal distante de una sociedad perfecta» (Popper, 1983: 11)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Álvarez Layna, J.R.; Maidana Legal, A.; Vélez, I. (2013), «Owenismo, arquitectura, urbanismo y paleo-sionismo», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 133, 50-62. ISSN 1579-3974. Disponible en https://www.academia.edu/9304028/Owenismo_arquitectura_urbanismo_y_paleo_sionismo (fc 4/05/2022).
- Barnés, H. (2018), «Oneida: sexo sin límites y utopía capitalista en la misteriosa secta decimonónica», *El Confidencial*. Disponible en https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2018-01-07/oneida-sexo-utopia-secta-capitalista_1501287 (fc 4/05/2022).
- Bilbao, J. (2014), «En qué sociedad utópica se viviría mejor», *El País, Jot Down Cultural Magazine*, 04. Disponible en <https://www.jotdown.es/2014/04/en-que-sociedad-utopica-se-viviria-mejor> (fc 4/05/2022).
- Foster, L. (1997), «Free Love and Community. John Humphrey Noyes and the Oneida Perfectionists», en Pitzer, D. E. (ed.), *America's Communal Utopias* (253-278), Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (1991), *Women, Family, and Utopia: Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community, and the Mormons*, Syracuse: Syracuse University Press.
- , and Noyes, G. (2001), *Free Love in Utopia: John Humphrey Noyes and the Origin of the Oneida Community*, Illinois: University of Illinois Press.
- Fogarty, R.; Hawley, V. (1994), *Special Love / Special Sex: An Oneida Community Diary*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Fogarty, R.; Miller, T. (2000), *Desire and Duty at Oneida: Tirzah Miller's Intimate Memoir*, Indiana: Indiana University Press.
- Kumar, K. (1992), «El pensamiento utópico y la práctica comunitaria. Robert Owen y las comunidades owenianas», *Política y sociedad*, 11, 123-144. ISSN 1130-8001. Disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9292220123A> (fc 4/05/2022).
- Mandelker, I. L. (1982), «Religion, Sex, and Utopia in Nineteenth-Century America», *Social Research*, 49 (3), 730-751. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/40043760> (fc 4/05/2022).
- Nordhoff, C. (1875), *The communistic societies of the United States: from personal visit and observation: including detailed accounts of the Economists, Zoarites, Shakers, the Amana, Oneida, Bethel, Aurora, Icarian, and other existing societies, their religious creeds, social practices, numbers, industries and present condition*, Londres: Spottiswoode. Disponible en <https://>

archive.org/details/communisticsoci00nord/page/n5/mode/2up?view=theater (fc 4/05/2022).

Oneida Community (1867), *Hand-book of the Oneida Community: with a sketch of its founder, and an outline of its constitution and doctrines*, Wallingford, Conn.: Office of the Circular, Wallingford, Community. Disponible en: <https://library.syr.edu/digital/collections/h/Hand-bookOfTheOneidaCommunity> (fc 4/05/2022).

Pitzer, D. E. (ed.) (1997), *America's Communal Utopias*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Popper, K. (1983), *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós.

Stepanek, M. (1997), «The liberated woman in the Oneida Community: 1840-1872», *Educational Perspectives*, 16: 22-26. Disponible en <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/47402> (fc 4/05/2022).

Tontine 255 Blog (2010), «Harriet Worden's Journal», disponible en: <https://tontine255.wordpress.com/harriet-wordens-journal/>

— (2011), «The Children of John Humphrey Noyes», disponible en: <https://tontine255.wordpress.com/2011/02/21/the-children-of-john-humphrey-noyes/>

Wallace, I.; Wallechinsky, D. (1978), *Almanaque de lo insólito*, Barcelona: Grijalbo. Vol. 1.

Wallingfor Noyes, G. (1971), *Religious experience of John Humphrey Noyes*, Nueva York: Books for Libraries Press.

Wayland-Smith, E. (2016), *Oneida: From Free Love Utopia to the Well-Set Table*, Hampshire: Picador USA.

Wonderley, A. (2017), *Oneida utopia a community searching for human happiness and prosperity*, Londres: Cornell University Press.

EL GUILD AND SCHOOL OF HANDICRAFT DE ROBERT ASHBEE: LA FANTASÍA DEL GREMIO SOCIALISTA EN EL CAMPO¹

Julia Ramírez-Blanco
Universitat de Barcelona

A finales del siglo XIX una multitud de comunidades intencionales puebla el continente europeo. En Francia y Bélgica las comunas campesinas ligadas al anarquismo individualista toman el nombre de *milieux libres*, y producen postales como propaganda de una cotidianeidad ácrata (Steiner, 2016). En el entorno germánico, entre tanto, el movimiento de la *Lebensreform* o «Reforma de la Vida» aglutina prácticas ligadas a la medicina «natural», la dieta vegetariana o las espiritualidades heterodoxas. En Reino Unido, por su parte, se habla de la llamada *simple life*, que implica seguir una cierta frugalidad y situarse en mayor proximidad con la naturaleza (Marsh, 1982).

La multitud de experimentos incluye granjas experimentales como Craig Farm², y colonias anarquistas como la de Clousden Hill o Norton. También llegan a Inglaterra las comunidades de seguidores del escritor ruso Tolstoy: una de ellas es Whiteway, cuyos miembros se oponen a la comodidad burguesa, la propiedad y el matrimonio. En muchas ocasiones la liberación política y la vida rural parecen inextricablemente ligados. A la idealización romántica del campo ahora se unen nociones políticas relacionadas con el derecho a la tierra (MacCarthy, 2014: pos. 80-81).

En Inglaterra van a tener una importancia fundamental el movimiento *Arts and Crafts*. Sumándose a influencias socialistas, anarquistas o tolstoianas, y siguiendo la inspiración de William Morris y John Ruskin, a partir de la década de 1880, éste ya funciona como un movimiento. Sin centro ni organización claros, los diferentes grupos e individuos pertenecientes a esta corriente comparten ciertas ideas: el deseo de unión entre bellas artes y artes aplicadas, la fe en la capacidad regeneradora del arte y el diseño, la honestidad en el tratamiento de los materiales (que son necesariamente tradicionales), la búsqueda de un estilo de vida más sencillo y la producción y el

¹ El presente texto deriva del último capítulo del libro *Amigos, disfraces y comunas. Las hermandades de artistas del siglo XIX* (Madrid: Cátedra, 2022).

² Iniciada por Harold Cox con la ayuda financiera de Edward Carpenter, la granja se sitúa en Tilford (Surrey). Cox lleva allí a una familia de clase trabajadora con la intención de fundar una colonia.

consumo responsables³. Muchas asociaciones del movimiento van a autodenominarse «gremios», en una retórica propia de la época⁴.

En 1878 se fundaría el famoso *Guild of Saint George* o Gremio de San Jorge, un proyecto utópico fallido cuya historia está ligada a John Ruskin (Albritton y Albritton, 2016). Hay más «gremios»: en 1882, bajo la influencia de Morris, se forma el *Century Guild of Artists* (Gremio de Artistas del siglo), y dos años más tarde aparece un grupo mucho más grande, bautizado como *Art Workers' Guild* (Gremio de los trabajadores artísticos)⁵. En respuesta a la exclusión de las mujeres de esta última asociación, en 1907 May Morris, la hija de William y Jane Morris y directora del departamento de bordado de Morris & Co., va a crear el *Women's Guild of Arts* (Gremio de las mujeres de las artes) junto con la también bordadora Mary Elizabeth Turner. El movimiento *Arts and Crafts* británico genera más de 130 organizaciones distintas, y entre 1895 y 1905 tiene un pico de actividad (MacCarthy, 1994: pos. 1180, 11305). A este entorno pertenece Charles Ashbee, un joven arquitecto que idolatra a Morris y a Ruskin.

ANTES DEL GREMIO

La familia de Ashbee es culta y liberal, pero no por ello deja de ser en cierto modo opresiva. Su padre es un empresario bibliófilo que colecciona libros eróticos y su madre es una sufragista judía de origen alemán: Charles Robert mantiene una distancia insalvable con el *pater familias*, mientras es adorado por su madre y aguanta los celos de sus tres hermanas menores (Ashbee, 2002). Tras una experiencia decepcionante en la escuela, el hijo ha decidido ir a estudiar a Cambridge. Sus años allí van a suponer un período rico en aprendizajes de todo tipo.

Los referentes que en Cambridge seducen a Ashbee van a acompañarle el resto de su vida. Y lo que en esas fechas es teoría, será algo que más adelante tratará de llevar a la práctica. En la universidad lee a Coleridge, Carlyle y Emerson. Y por primera vez accede a los escritos de Ruskin, que suponen todo un descubrimiento. A William Morris le ve como alguien capaz de «rehacer la cadena dorada que un pasado y presente» (Crawford, 2005: 12 [traducción propia]). Como estudiante va a asimilar profundamente la idea de que el trabajo satisfactorio no solamente es deseable, sino que constituye un derecho.

³ Pese a existir numerosas sociedades y grupos, su nombre proviene de la *Arts and Crafts Exhibition society* (Kirkham, 2017: 33).

⁴ El nombre de «gremio» también es empleado por muchas asociaciones de caridad de la época, como el *Guild of Play* (Gremio del juego), el *Guild of Help* (el Gremio de la Ayuda), o el *Guild of the Brave Poor Things* (El Gremio de las Pobrecitas Criaturas Valientes).

⁵ El *Century Guild of Artists* es fundado en 1882 por los arquitectos Arghur Heygate Mackmurdo y Herbert Horne. Sus miembros incluyen al decorador Clement Heaton, el escultor Benjamin Creswic, el ceramista William de Morgan y el artista de esgrafiado George Heywood Sumner. El *Art Workers' Guild* (Gremio de los Trabajadores del Arte) surge a partir de la unión de *The Fifteen* (Los Quince) y la *St George's Art Society* (Sociedad de Arte de San Jorge). Uno de sus miembros más destacados es Walter Crane.

Este entramado de referentes forma parte de una actividad intelectual compartida con nuevos amigos del entorno universitario: entre ellos están Goldsworthy Lowes Dickinson, Arthur Laurie y Roger Fry. Probablemente es en Cambridge cuando Ashbee asume su homosexualidad (Ashbee, 2002: 16), compartida con algunos de sus compañeros. Y también allí se hace socialista. Ambos procesos se vinculan dentro de un contexto de amistad, y en ellos tiene un lugar fundamental la figura idolatrada del escritor y activista Edward Carpenter. Cuando Ashbee le conoce, éste es un hombre de mediana edad, con una enorme influencia en el contexto político y cultural británico.

Fibroso y fuerte, Carpenter tiene una forma de hablar suave e inevitablemente convincente. En su juventud había sido cura, y para él, la transformación vital había tomado la forma de una revelación. Dice recordar el momento preciso de una suerte de revelación: «de repente me sobrevino con una vibración que recorrió todo mi cuerpo, la convicción de que de alguna manera iría y tendría que hacer mi vida con la masa de personas y trabajadores manuales» (MacCarthy, 2014: pos. 217 [traducción propia])⁶. Carpenter compra entonces unas tierras y comienza a realizar extenuantes jornadas de cultivo. También aprende a fabricar sandalias que desde entonces regala o vende, y que llegarían a convertirse en un accesorio característico de la izquierda del momento.

Pese a que con el tiempo reduce la intensidad de la labor física, Carpenter siempre mantiene su trabajo huerto y la elaboración de calzado que hace compatible con el activismo y la escritura. En su granja de Millthorpe sigue una dieta vegetariana y vive con su pareja, George Merrill, un hombre de orígenes humildes que ha conocido durante un viaje en tren⁷. Al amanecer venden los productos que han cultivado, en una cotidianidad marcada por los ritmos de la naturaleza, la sencillez en las costumbres y la presencia constante de visitas, que conforman un bullicioso entorno social⁸.

Quienes viajan para verle lo hacen en busca de una especie de profeta. Compañero de William Morris en la Social Democratic Federation y en la Socialist League, Carpenter había sido uno de los miembros fundadores de la Fellowship of the New Life, cuyos miembros defienden el vegetarianismo y el pacifismo bajo la influencia de Thoreau, y se embarcan en vidas heterodoxas como forma de contribuir a la transformación social. Entre sus miembros están la feminista Edith Lees, el activista por los derechos animales Henry Stephens Salt o el sexólogo Havelock Ellis⁹. Carpenter asimismo tiene relación con los grupos tempranos de socialistas, anarquistas, sufragistas,

⁶ Acerca de Carpenter véase Brown, 1990.

⁷ Michael Robertson (2018: 5) señala cómo «en la década de los ochenta cuando la palabra «homosexual» aún era desconocida en inglés, los vínculos sucesivos de Carpenter con hombres de clase trabajadora eran admirados dentro de los círculos socialistas como un ejemplo de amistad a través de las clases sociales» (traducción propia).

⁸ Bernard Shaw le apoda el «buen salvaje» («Noble Savage»). Estas prácticas tienen relación también con su admirado Walt Whitman, que en *Manly Health and Training* (1858) recomendaba los baños de sol, el aire fresco y la barba.

⁹ El grupo, formado por unos treinta hombres y mujeres, plantea establecer un ejemplo de vida sencilla o «simple life». La Fabian Society deriva de la Fellowship for the New Life, y se crea como una especie de rama política de ésta.

naturistas y teósofos. Le preocupan cuestiones relacionadas con cómo vestir, de qué modo amar o qué comer. Su perfil heterodoxo está muy alejado de las pretensiones científicas de otros grupos posteriores, y en escritos y charlas va a desarrollar una particular teoría del cambio social.

Bajo la influencia de Walt Whitman, en la visión política de Carpenter tiene un sentido especial la noción de *camaradería* entendida como un amor idealizado entre personas del mismo sexo¹⁰. Proyectando quizás sus propias experiencias, Edward Carpenter cree que el amor entre personas del mismo sexo puede atravesar las clases sociales más fácilmente, y es por ello inherentemente democrático. Para él, se trata de una forma de unión que tiende a valorar los sentimientos por encima del pragmatismo de las preocupaciones familiares o económicas. Carpenter ve en este tipo de vínculos un potencial político capaz de cambiar toda la sociedad. La visión de Carpenter, sin embargo, ignora las dinámicas de poder creadas por las diferencias económicas.

Estudioso de las religiones indias, para él la transformación espiritual supone una precondition para el socialismo. Carpenter cree que la humanidad tendría tres fases de conciencia: la conciencia simple, previa a la civilización, la conciencia propia, relacionada con la civilización y su división entre el ser humano y el mundo y, finalmente, la conciencia cósmica. Esta última implicaría una superación de las divisiones de género y clase social, la eliminación de las barreras entre el ser humano y la naturaleza y el final de las diferencias entre las personas. Para él, los homosexuales están más próximos a ambos sexos, y por ello los llama el *sexo intermedio*: por ello, según Carpenter, están más preparados que el resto para guiar a la humanidad hacia la conciencia cósmica que, de modo natural, conllevaría el socialismo y la democracia. Carpenter ve a los homosexuales como pertenecientes a un estadio evolutivo más avanzado:

«Uniendo el interés de sus contemporáneos por las proyecciones utópicas de futuro a su propia antropología de salón, argumenta que los hombres que aman a otros hombres y las mujeres que aman a otras mujeres constituyen la vanguardia utópica. Consideraba que en un pasado muy lejano los miembros del *sexo intermedio* habían rechazado los papeles convencionales de guerrero, cazador y recolector, ejerciendo en cambio de curanderos de la tribu, sacerdotes, artistas y visionarios, y haciendo posible el avance de la civilización. Ahora que la sociedad del siglo XIX estaba quebrándose en bandos antagónicos que enfrentaban clases sociales y sexos, las personas del *sexo intermedio*, podrían de nuevo conducir a la humanidad hacia un futuro transformado» (Robertson, 2018: 5 [traducción propia])

Cuando le preguntan cómo concilia la espiritualidad y la política, Carpenter responde que le gusta colgar la bandera roja en el primer piso para después ascender, y contemplarla desde arriba (MacCarthy, 2014: pos. 240).

Quizás Ashbee esté buscando «un código ético compatible con su amor hacia los camaradas» (Koven, 2004: 17 [traducción propia]). En cualquier caso, hasta cierto pun-

¹⁰ Véase el capítulo «Crafting Bodies of Desire: C.R. Ashbee and the Lads», en Potvin (2016: 49-80). Sobre el concepto de camaradería en Whitman y sus connotaciones religiosas, sexuales y políticas, véase Herrero Brasas (2010).

to comparte la creencia de Carpenter en una homosexualidad redentora. Tras pasar por Cambridge se integra en un círculo de amistades que comparten la orientación de su deseo: además de Carpenter, a él pertenecen George Ives, Goldy Lowes Dickinson, Laurence Housman, Lionel Curtis y Max Balfour. La sensación de solidaridad tiene especial sentido en un momento en el que las relaciones entre personas del mismo sexo acaban de ser ilegalizadas de manera explícita con la *Criminal Law Amendment Act* de 1885. Esta prohibición tiene un paralelo en el posicionamiento público de figuras como el propio Carpenter, y en el desarrollo de una conciencia identitaria ligada a la orientación sexual¹¹. El periódico *The Artist and Journal of Home Culture* comienza a dirigirse a los hombres que desean a otros hombres y, a principios de la década de los años noventa, el poeta Georges Cecil Ives funda una sociedad secreta para homosexuales¹². La llamada *Orden de Chaeronea* es una agrupación ritual basada en la masonería, cuya membresía depende exclusivamente de la preferencia erótica. La efectividad del código con el que Ives oculta el nombre de los miembros hace que sea imposible saber quiénes forman parte de la *Orden*, pero Ashbee, buen amigo de Ives, probablemente sea uno de ellos (Cook, 2003: 33). Sus pulsiones se relacionan también con otras corrientes que vinculan filantropía y liberación personal en la Inglaterra de su momento.

LA CUESTIÓN DE CLASE

Popularizada a mediados del siglo XIX y con un momento álgido en la década de 1880, las clases medias y altas hacen *slumming*, desplazándose hacia los barrios bajos o *slums* para ejercer labores filantrópicas y ver de primera mano la pobreza¹³. Si bien muchas de estas personas de clase media y alta solamente buscan emociones voyeurísticas, otras hacen de la relación con las zonas humildes una forma de vida y un compromiso a largo plazo. Sus motivaciones son diversas, y no excluyen una atracción por gente que consideran más ruda, y por un entorno que les permite existir fuera de la rigidez de

¹¹ La palabra «homosexual» se acuña en la década de 1880, y no adopta un sentido identitario hasta finales de la década. La intimidad física entre personas del mismo sexo hasta entonces se considera un «acto» más que una identidad.

¹² Editada entre 1888 y 1894, *Artist and Journal of Home Culture* es una revista mensual dirigida a artistas y trabajadores manuales. Cuando a partir de 1887 Charles Kains-Jackson se convierte en su editor, la publicación comienza a dirigirse tácitamente hacia un público homosexual (Brake, 2009: 25). En palabras de Matt Cook (2003: 33), la publicación «consolidó un vínculo social y cultural entre un grupo de hombres privilegiados, aunque sexualmente disidentes, que en su mayor parte, vivían en Londres» (traducción propia).

¹³ En la época el término es peyorativo, aunque en su libro sobre el fenómeno Seth Koven (2004) emplea el término sin hacer distinciones entre una pretendida «caridad correcta» y el sentido supuestamente frívolo del *slumming*. Hay muchos tipos de *slumming* en la segunda mitad del XIX, e incluyen prácticas como el periodismo de investigación, la mera curiosidad, la ayuda social en relación con congregaciones religiosas o la organización política de los sindicatos. Koven resalta la importancia de un fenómeno que configura la visión de la pobreza que tienen las clases dirigentes, e influye de manera determinante en la creación de políticas sociales en Inglaterra.

las convenciones burguesas. Mujeres y hombres que se mudan a entornos de miseria urbana encuentran un refugio de la domesticidad obligatoria del matrimonio y la familia¹⁴. Bajo el paraguas de la ayuda a personas necesitadas, dicha libertad incluye también la posibilidad de seguir deseos que no tienen cabida dentro de las normas de su clase.

Estas excursiones dentro de la ciudad están unidas a la creación de centenares de instituciones caritativas situadas en los *slums*. Entre ellas se encuentran los enclaves del *university settlement movement*, que funda residencias para universitarios en barrios humildes, mudando los espacios de camaradería masculina de Oxford o Cambridge a los lugares más pobres de la metrópolis (Koven, 2004: 228-281). Allí, los jóvenes de clase media trabajan para compartir su formación y ayudar a los habitantes de la zona y mientras buscan establecer vínculos de hermandad que traspasen las clases sociales¹⁵. Una de las instituciones más importantes de este movimiento es la residencia para universitarios de Toynbee Hall: fundada en 1884, se sitúa en el Este de Londres, una de las zonas donde la miseria es más terrible. Los interiores se encuentran decorados con estéticas Arts & Crafts. Poco después de graduarse y empezar a trabajar como arquitecto, Ashbee comienza a vivir allí (Ginn, 2017: 98)¹⁶.

Toynbee Hall está decorado en estilo *Arts and Crafts*: Ashbee afirma llegar «deseoso de hacer algo tras haber estado tres años hablando sobre filantropía». Expresa también dudas: «desconfío de mí mismo y de este lugar también; de mí mismo por mi posible falta de sinceridad, de Toynbee Hall por lo que parece una filantropía de sombrero de copa»¹⁷. La idea de la camaradería guía sus esfuerzos por relacionarse con las clases trabajadoras. Su veneración de la idea del hombre proletario como figura redentora deriva de Carpenter y mezcla el ideal político con la admiración sexual.

FUNDACIÓN DEL GREMIO

En Toynbee Hall, Ashbee inicia un grupo de lectura de John Ruskin, al cual se unen unos treinta hombres trabajadores. Al leer acerca de las bondades del trabajo manual, sienten el deseo de fabricar algo con sus manos. Es así como la clase se transforma en un taller, y sus miembros deciden decorar el comedor de los nuevos edificios de Toynbee Hall. A partir de esta experiencia de unión comunitaria, Ashbee decide iniciar un proyecto más amplio. En realidad, está buscando responder con la práctica a aquellos problemas planteados por Ruskin y Morris.

¹⁴ Las mujeres tienen un importante rol en el establecimiento de instituciones caritativas en las zonas con más miseria, y ello les permite llevar una vida independiente sin necesidad de hombres (Vicinus, 1985).

¹⁵ Seth Koven (2004: 21) señala cómo «concepciones de fraternidad y sororidad dan forma a los programas y políticas reformistas respecto a los pobres, así como a los esfuerzos para entender su propia individualidad por parte de estos reformistas» (traducción propia).

¹⁶ Koven (2004: 229) señala cómo «Oxford House y Toynbee House eran [...] lugares para probar soluciones innovadoras a la pobreza urbana, así como espacios para experimentar concepciones heterodoxas de la masculinidad y la sexualidad masculina» (traducción propia).

¹⁷ Fondo C. R. *Ashbee's Papers*, 6 de junio de 1886, King's College Library, Cambridge, CRA/1/2.

Ashbee pronto comienza a discutir con personas como Burne-Jones o Morris acerca de la idea de formar una escuela y un gremio: su intención es fundir ambos. El arquitecto se dedica a recaudar fondos y hace proselitismo: la iniciativa recibe el apoyo de figuras importantes del arte y la cultura, que incluyen a los prerrafaelitas Edward Burne-Jones y William Holman Hunt. A ellos se suman Lawrence Alma-Tadema, Hubert von Herkheimer, Walter Crane, Lewis F. Day o William Blake Richmond. Los esfuerzos dan su fruto, y en 1888 se inaugura oficialmente el *Guild and School of Handicraft* (Gremio y Escuela de Artesanía). En la escuela, la formación es impartida por los propios artesanos del Gremio, siguiendo una forma de proceder que según Ashbee viene del medievo italiano (Crawford, 2005: 29). Junto con él, inician el proyecto otros cuatro miembros.

Charles Robert Ashbee tiene por entonces veinticinco años y ya es un arquitecto prometedor. Elige a los miembros del Gremio por intuición personal y éstos aprenden técnicas unos de otros, a partir de los materiales y los ejemplos del pasado. Frente a la época de la máquina, el cuerpo masculino de los jóvenes fuertes y trabajadores vuelve a estar en el centro. Ashbee, sin embargo, tiende a separar el vínculo social que disfruta en el Gremio de las relaciones físicas que busca en otros hombres de la misma zona humilde de Londres (Potvin, 2016: 49-80).

Los talleres se instalan primero en un almacén cerca de Toynbee Hall, aunque los conflictos entre distintas visiones del proyecto hacen que el proyecto viva una crisis y, tras el abandono de una parte de los fundadores, termine trasladándose a la llamada Essex House. Allí el Gremio realiza trabajos de joyería, decoración, fabricación de muebles, ebanistería, modelado, restauración y decoración. Tras la muerte de William Morris en 1896 incorporan la imprenta de Kelmscott Press junto con la mayor parte de sus trabajadores: ésta toma ahora el nombre de *Essex House Press* (Imprenta de Essex House) y se convierte en un órgano de difusión del pensamiento de Ashbee y su círculo. El arquitecto encarga la decoración y el amueblado de los edificios que él mismo diseña en su despacho. Otros profesionales del diseño constructivo engrosan la lista de clientes, junto con artistas y gentes ricas, formando una dinámica red de contactos. En 1898 el Gran Duque de Hesse encarga todos los muebles y la metalistería para su palacio de Darmstadt. De nuevo, surge la contradicción que implica generar condiciones de trabajo placentera que sin embargo dependen del mecenazgo de las clases altas. En 1899 abren una tienda en el número 16 de la londinense Brook Street, para llegar a un público más amplio. El Gremio exhibe sus productos por toda Inglaterra, y aparecen artículos sobre él en las principales revistas de arte.

Pese a la riqueza de ciertos clientes, Ashbee entiende la agrupación como una suerte de sindicato. Desde el principio trata de desarrollar ciertas herramientas de democracia interna: después de un período fijo, todos los trabajadores pueden ser elegidos miembros del Gremio, pasando a formar parte de la toma de decisiones. Una pequeña parte de sus sueldos se invierte en la iniciativa, haciendo que todos los miembros sean accionistas. Cuando en 1898 el Gremio se convierte en una empresa registrada, los artesanos empiezan a votar anualmente a un director de trabajo. Ashbee defiende que esta es la primera experiencia de representación de los trabajadores en la junta de una

empresa, y ve estos pasos hacia el autogobierno como algo fundamental para toda la sociedad (MacCarthy, 2014: pos. 407)¹⁸. Aunque en distintos momentos impone su autoridad, no parece interpretarlo como una incoherencia.

Más que elaborar productos hermosos, Ashbee pretende una reforma del trabajo que lo vuelva satisfactorio. Para él la verdadera belleza está en el proceso y no tanto en el resultado: numerosas fotografías muestran su interés por cada artesano y la importancia que da al vínculo con ellos. La vida del Gremio no solamente implica una jornada laboral, sino también una profusa actividad de ocio que incluye conferencias de figuras de la talla de Alma-Tadema, Holman Hunt o el mismo Morris. Se organizan cenas colectivas, fiestas de disfraces, sesiones de canto, y se crea un equipo de cricket. Las obras de teatro anuales adquieren una gran importancia, y la colectividad se organiza en torno a ellas con entusiasmo. Estrictamente no viven juntos, pero comparten gran parte de la cotidianidad.

Ashbee proyecta en el Gremio todos sus afectos. El arquitecto ha creado una utopía masculina de artesanos y aprendices que fabrican objetos con esmero, siguiendo técnicas tradicionales. Juntos, cantan canciones tradicionales, van de excursión, hacen deporte o amplían sus conocimientos. El proyecto es una experiencia completa, y Ashbee no parece ser consciente de la imposición que los trabajadores puedan sentir en relación con el diseño de tantos aspectos de sus vidas. Además, su proyecto no es muy compatible con la formación de una familia y el trabajo de cuidados: el arquitecto tiende a ignorar a las esposas de los trabajadores, para las cuales no ha imaginado ningún rol. Y, sin embargo, él mismo contrae matrimonio en 1898.

Su nueva compañera es una joven llamada Janet Forbes. Ashbee le ha ofrecido convertirse en su «camarada esposa». En una carta, se lo explica así:

«eres la primera y única mujer a la que he sentido que podría ofrecer la misma reverencia de afecto leal que hasta ahora he otorgado a mis amigos hombres. ¿No te resultan obvias las implicaciones que esto tiene? Puede haber muchos amigos camaradas, pero solamente puede haber una camarada esposa» (MacCarthy, 2014: pos. 433 [traducción propia])

Los biógrafos consideran que la inexperiencia de Janet impide que sea consciente de las preferencias de su marido (Ashbee, 2002). Él la ofrece integrarse en el Gremio: la presenta a todos sus trabajadores, y la integra en las cenas colectivas que tienen lugar cada semana. Su calidez la gana una rápida aceptación por parte de todos, y uno a uno Janet conoce a los amigos de su marido. Juntos viajan a Estados Unidos y en el trayecto de vuelta hablan de un sueño compartido: trasladar el Gremio al campo. Esta idea tiene mucho de *Zeitgeist* de ese final del siglo XIX que parece seguir un irresistible deseo arcádico.

VUELTA AL CAMPO

Tras votar la decisión entre sus miembros, en 1901 el Gremio se muda a la pequeña ciudad de Chipping Campden, un encantador entorno con construcciones medievales.

¹⁸ Ashbee (1901) explica sus motivaciones en relación con el Gremio.

En la localidad, sitúan los talleres en la antigua fábrica de seda, instalan las viviendas en casas cercanas y trasladan también su escuela y su museo. En el nuevo escenario continúan las actividades grupales con excursiones, canciones a coro y obras de teatro. Allí reciben tantas visitas que se hace necesario restringir los horarios para ver los talleres, y terminan cobrando un precio de entrada. El Gremio se exhibe a sí mismo como un espectáculo y un ejemplo a seguir.

Su funcionamiento colectivo en muchos sentidos es un éxito, lográndose una integración rápida y profunda en el nuevo entorno. Sin embargo, surgen dificultades económicas que crecen a partir de 1905 y hacen que tres años después se disuelva el Gremio. Probablemente con razón, Ashbee culpa al capitalismo. En este sistema quizás la sostenibilidad económica de un negocio sea incompatible con la sostenibilidad humana y medioambiental.

El fenómeno de las colonias *Arts and Crafts* entre tanto se ha expandido más allá de Inglaterra. En Estados Unidos éstas habían sido anticipadas por la reivindicación de la vida campestre de Thoreau y por comunidades trascendentalistas como Brook Farm o Fruitlands (MacCarthy, 1994: pos. 11313). En el continente americano se calcula que existen centenares de colonias entre 1890 y 1910. Las estéticas del cuerpo se funden con las formas de vida y los ideales. El fundador de Royford, la primera comunidad *Arts and Crafts* en América recomienda en su periódico *The Philistine*: «lleva el cabello largo: es una señal de que eres libre» (Miller, 1996: 52). Fundada en 1900, en la colonia de Rose Valley la propiedad es compartida y la tierra se alquila a los habitantes. Rose Valley se entiende como una comunidad de artistas que funcionarían como la vanguardia en el camino de una futura sociedad socialista¹⁹. En ella, se renovarían «la unidad medieval de arte, vida y trabajo» (Thomas, 1975: 305, cit. en Miller, 1996: 56 [traducción propia])²⁰.

Renovar el trabajo artístico ha implicado rehacer todos los fundamentos de la vida. Desde la comida al sexo, la ropa o el lugar de vida, el cambio sigue una aspiración de totalidad, que entra dentro de la tradición de la utopía. Los deseos, las contradicciones y las potencialidades están en marcha, en un fin de siglo que aparece lleno de promesas y posibilidades radicales, que muchos buscan fuera de lo urbano.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Albritton, V. y Albritton Jonsson, F. (2016), *Green Victorians. The Simple Life in John Ruskin's Lake District*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ashbee, C. R. (1901), *An Endeavour towards the Teaching of John Ruskin and William Morris*, Londres: Essex House Press.
- Ashbee, F. (2002), *Janet Ashbee: Love, Marriage, and the Arts and Crafts Movement*, Nueva York: Syracuse University Press.

¹⁹ Miller, T., *op. cit.*, p. 56

²⁰ : «the medieval unity of life, art and work would be renewed».

- Brake, L. (2009), «Artist and Journal of Home Culture (1880-1902)», en Brake, L. y Demoor, M. (eds.), *Dictionary of Nineteenth-Century Journalism in Great Britain and Ireland*, Gante-Londres: Academia Press-The British Library.
- Brown, T. (ed.) (1990), *Edward Carpenter and Late Victorian Radicalism*, Londres: Frank Cass.
- Cook, M. (2003), *London and the Culture of Homosexuality 1885-1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford, A. (2005), *C. R. Ashbee: Architect, Designer & Romantic Socialist*, New Haven-Londres: Yale University Press.
- Ginn, G. A. C. (2017), *Culture, Philanthropy and the Poor in Late-Victorian London*, Nueva York: Routledge.
- Herrero Brasas, J. A. (2010), *Walt Whitman's Mystical Ethics of Comradeship. Homosexuality and the Marginality of Friendship at the Crossroads of Modernity*, Nueva York: Suny University Press.
- Kirkham, P. (2017), «William Morris y el movimiento Arts and Craft: la época y los ideales», en AA.VV., *William Morris y compañía: El movimiento Arts & Crafts en Gran Bretaña*, (29-55), Madrid / Barcelona: Fundación Juan March / Editorial de Arte y Ciencia / Museu Nacional d'Art de Catalunya.
- Koven, S. (2004), *Slumming: Sexual and Social Politics in Victorian London*, Princeton: Princeton University Press.
- MacCarthy, F. (1994), *William Morris: A Life of Our Time*, Londres: Faber & Faber
- (2014), *The Simple Life: C. R. Ashbee in the Cotswolds*, Londres: Faber & Faber.
- Marsh, J. (1982), *Back to the Land: The Pastoral Impulse in England, 1880-1914*, Nueva York: Quartet Books.
- Miller, T. (1996), «Artists' Colonies as Communal Societies in the Arts and Crafts Era», *Communal Studies*, 16, 43-70. ISSN 0739-1250.
- Potvin, J. (2016), *Material and Visual Cultures Beyond Male Bonding, 1870-1914. Bodies, Boundaries and Intimacy*, Nueva York: Routledge.
- Robertson, M. (2018), *The Last Utopians. Four Late Nineteenth Century Visionaries and Their Legacy*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Steiner, A. (2016), «Les milieux libres en images», *Cahiers d'histoire*, 133, 59-63. ISSN 1777-5264, Disponible en <https://journals.openedition.org/chrhc/5516> o en <https://doi.org/10.4000/chrhc.5516>
- Thomas, G. E. (1975), *William L. Price (1861-1916): Builder of Men and Buildings* (Tesis Doctoral, University of Pennsylvania).
- Vicinus, M. (1985), *Independent Women. Work and Community for Single Women 1850-1920*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

TOWARDS A BETTER WORLD: NORDIC AND FINNISH UTOPIAN COMMUNITIES

Teuvo Peltoniemi
Sosiomedia oy, Helsinki, Finland

In this paper, utopian community refers to concrete utopias, real-life alternative mini-societies established mostly in some other —often quite distant— country. The golden land of utopias was the United States, which in many ways was an open and free society. By 1858 there were already over one hundred secular or religious utopian communities with a total population of thousands. The best-known early religious utopian community was Oneida (1841), but there were also early Mennonites, Shakers, and Theosophical communities. The main secular utopian communities were Robert Owen's New Harmony (1825), and Fourier's phalansteries. Also, most Nordic utopian communities were in the USA.

UTOPIAN COMMUNITIES BY THE NORDIC COUNTRIES

According to the US 2000 census, about ten million Americans had Nordic heritage: 4.5 million Norway, 4 million Sweden, 1.4 million Denmark, 0.6 million Finland. There are big differences between the Nordic countries, when these figures are compared with the population of each country: 90% for Norway, 44% for Sweden, 26% for Denmark and only 12% for Finland.

As the smallest percentage for «normal» American emigration falls to Finland, it may come as a surprise that Finnish utopian communes were considerably more numerous, and ideologically and geographically broader than those of the other Scandinavian countries. The differences may be real, but it is also possible that there has been less public or scientific interest in remembering older utopian settlements established by the citizens of other Nordic countries.

For instance, I have found only one very short timed Danish utopian community in the research literature. Solvang, CA mostly represents the role of Little Denmark for Danish heritage in the USA. It also keeps the memory of the Danish Pastor N. F. S. Grundtvig who was renowned for developing adult education in Denmark. His ideas spread into many other countries including the USA. Solvang, however, was not at any

stage a utopian settlement. The modern Christiania hippie community in Copenhagen (1971-) may be the only famous Danish utopian community. There is also a great number of new eco and other intentional communities in Denmark.

Sweden and Norway established large religious communities in America. The oldest Nordic emigration settlement in America was New Sweden in Delaware (1638-1655) populated mostly from Sweden and Finland, which was a part of Sweden until 1808. Sweden also governed Norway and the Baltic countries at that time. New Sweden, however, was a trading and military base and not a Utopia.

Cleung Peerson's 52 Quakers from Stavanger, Norway, sailed in the sloop *Restauration* and arrived in 1834 at Fox River, Illinois. The community is nowadays a small town bearing the name Norway, well known as the Norwegian heritage site in the USA. In the state of Norway, Cleung Peerson and the *Restauration* are held as the symbols of the large-scale Norwegian emigration to the USA.

The radical Swedish pietistic preacher Erik Jansson established Bishop Hill in Illinois in 1846. This was a very large religious community that prospered until 1862, with over one thousand members. It started the largest Swedish emigration to North America during the late 1850s. Bishop Hill is the most famous Swedish heritage town in the USA today. Cleung Peerson, the founder of the earlier Norwegian settlement, lived later in Bishop Hill for a few years. This was no wonder as both settlements were situated in Illinois just 150 km apart. Besides, in 1814-1905 Norway was a part of Sweden and their languages and cultures are quite similar.

In 1842 Swedish sea captain Olof Henrik Larson established in Chicago the *Svenska Evangeliska Kyrkan*. About 50 members were living together at Larson's large house in Madison Street. In 1889 Larson returned to Dalarna, Sweden, where he collected a new group of followers. After returning to Chicago, he merged with the Spafford group which had been waiting for the second coming of Jesus since 1881 in Jerusalem. Anna Spafford, who was gathering new followers in Chicago, took the lead of both groups, sold Larson's buildings, and returned to Jerusalem with 77 members. On Larson's orders a further 37 of his followers in Sweden also moved to Jerusalem. Anna Spafford led the large, rich American Colony community until her death in 1923 and was succeeded by her daughter Bertha until the 1930s. Their hotel and child clinic still exist. Nobel author Selma Lagerlöf wrote *Jerusalem*, a book about this Utopian community.

THE UTOPIAN EMIGRATION FROM FINLAND DURING THE SWEDISH PERIOD

The 20 Finnish utopian settlements are seldom mentioned in connection with More's Utopia, Fourier, Owen or Oneida, but Finns established utopian communities around the world on six continents. The most famous are the Pacific Russia *Strelok*, the Canadian *Sointula*, the Argentinian *Colonia Finlandesa*, and *Penedo* in Brazil.

Finnish utopian communities can generally be divided into four groups: 1) socialist and cooperative, 2) religious and theosophical, 3) Finnish nationalist, and 4) settlements based on return to nature and vegetarianism.

As Finland was a part of Sweden during the 1600s and 1700s, the first two Finnish utopian communities were shared Finnish-Swedish utopias. As Finland is a bilingual country, there were many Swedish-speaking members in some of the older communities.

The basis for Finnish utopian migration was laid in 1734 by a mystical-separatist sect led by Jaakko and Eerik Eriksson. After a conflict with the church, the brothers were expelled from the country. They first waited for the final decision in Stockholm where they had many Swedish brothers in faith. Some of these joined Erikssons' group later in Copenhagen. With 120 members, they spent 11 years touring Denmark, the Netherlands and Germany in sailing ships. The sect was finally allowed to settle for the rest of its lifetime on the island of Värmdö in Sweden.

At this stage, religious conditions in Sweden and Finland had become more tolerant and the idea of enlightenment was gaining ground. Enlightenment was the basis of August Nordenskiöld's New Jerusalem Plan to return black slaves to Africa. He was also influenced by the ideas of Emanuel Swedenborg. Nordenskiöld was born in Finland, but he worked in Stockholm as an alchemist for the king. However, the Finnish-Swedish-English community failed to materialize as Nordenskiöld died in 1792 soon after arrival in Sierra Leone.

FINNISH UTOPIAN COMMUNITIES DURING THE RUSSIAN PERIOD

Finland was an autonomous part of Russia from 1809 to 1917. The first Utopian community of Finns during this period, founded by Captain Fridolf Höök in Helsinki in 1868, was based on cooperative ideas. Höök's group of 50 people sailed to Strelak where the Amurland community was established on the Russian Pacific coast. At the same time, a group of farmers arrived in the same region from Turku. After these communities were dissolved many Finns remained in the area and influenced the development of Vladivostok. Many of their descendants later suffered Stalin's persecution.

The next wave included the three communities of the utopian socialist and journalist Matti Kurikka. The short-lived Chillagoa railway tent camp was set up in Queensland, Australia, in 1900. The most significant Finnish utopian community, Kälvan Kansa's Sointula (The Harmony), was founded on Malcolm Island in British Columbia, Canada, in 1901. This utopia with about a thousand Finns altogether broke down in 1905. Sointula continued as an ordinary FinnTown, while Kurikka founded the men-only Sammon Takojat in Webster's Corner near Vancouver. After its disintegration in 1912, Kurikka tried to establish a utopian community for women only, but no longer received supporters.

Finnish nationalism and oppression by the Russian Czar were behind many Finnish utopian socialist projects. But nationalist circles nurtured their own grandiose ideas

about moving the entire Finnish population to a new place. In 1899, Konni Zilliacus' group planned for a New Finland refuge in Red Deer in Alberta, Canada, but was not able to collect enough resources. On a nationalistic basis, a Finnish community was established in Cuba in 1904. The initiator was journalist Eero Erkko, but Itabo was built mainly by members of the American-Finnish labour movement. Another Finnish Cuban community, Ponnistus Cooperative, began in 1906 in Omaja, Cuba. This was an even more distinctive socialist project in which Oscar Norring and William Keskinen were partners. Both communities lasted only a short time.

The second largest of the Finnish utopian communities, Colonia Finlandesa, was born in the valley of Misiones in Argentina in 1906, on the strongest Finnish nationalistic terms. It was founded by the well-known cultural personality Arthur Thesleff. At best, there were some five hundred members. Many of them remained in the area even though farming proved barely profitable. In the 1980s the remaining utopists were «rediscovered» by the Finnish media and some social assistance was sent from Finland.

FINNISH UTOPIAN COMMUNITIES ESTABLISHED DURING THE INDEPENDENT FINLAND PERIOD

Finland's tropical fever of the 1920s spawned four migration plans. Vegetarianism and pacifism were supported in these circles. The Paradiso plan for the French Riviera in 1925 remained a mere dream. In 1929, Toivo Uuskallio founded the Penedo community in Brazil, reaching about 150 members. Nowadays Penedo is well known in Brazil as Little Finland, exploiting also the fame of Santa Claus and the Finnish sauna. Located between Rio de Janeiro and Sao Paulo in a mountain valley with a pleasant climate, it is a very popular weekend resort for Brazilian tourists.

A year later, Viljavakka (Villa Vásquez) was founded in the Dominican Republic under the leadership of Oskari Jalkio. This community concentrated mainly on rice farming. In addition to a vegetarian diet and Freechurch faith, their ideology included opposing forced vaccinations. All these Finns returned later to Finland or moved to other places in the Dominican Republic.

In the 1920s, individual vegetarian families moved to Colonia Villa Alborada in the Misiones Valley in Paraguay. The authority figures were Armas Nikkanen and Eero Laulaja. Colonia Villa Alborada and Colonia Finlandesa were close to each other on opposite sides of the river Parana and both experienced a similar fate. There are no Finns left anymore at these locations.

Three cooperative farms were established in the United States through the activities of the labour movement. In 1905, Maggie Walz established a Christian-capitalist cooperative farm on the island of Drummond in Michigan. Later the community was taken over by socialist miners. The California Cooperative Farm was established in Redwood Valley in 1912 by Alex Kauhanen and Evert Pekkari. The Finns were not very successful in farming and discontinued the community in 1922. Redwood Valley later became known as a short-time seat for the sect of Jim Jones, whose massacre in

Guyana shocked the world. In addition to the cooperative farms, Finns also established also hundreds of cooperative shops in the USA and in Canada. The original Sointula Co-Op is still in operation.

The Georgian Cooperative Farm in Jesup, Georgia in 1921 by Arvo Vitali was the most successful of the Finnish Cooperative farms in spite of the difficult soil. It was the largest farm in the area and had about 150 members. The cooperative ended largely due to recession.

During the Karelian Fever, the American and Canadian Finns wanted to contribute to raising Soviet Russia. Finnish families from the cooperative farms, mines and cities sold everything and left to establish communes in the Soviet Union in the 1920s and 1930s. These communes were like utopias inside a grand utopia. The commune Kylväjä (Sower) was founded in 1922 near Rostov in Southern Russia. The collective farms Säde in Aunus, Hiilisuo near Petrozavodsk and Vonganperä in Uhtua were located in the Soviet Karelia. Sower was the only successful Finnish community, and still operates as a large private farm. After the communes were transformed into kolkhozes most of the Finns left, some to their homelands while a large number moved to Petrozavodsk, where they fell victims to Stalin's terror.

The latest Finnish utopian community was born in 1971 in Israel. The Finnish kibbutz Jad Hashmona was founded by Christian Finns in memory of the eight Jews handed over from Finland to the Nazis. This kibbutz became international over the years and only a few Finns remain. Today the kibbutz is led by Israeli Christians. The main industry is tourism, but many members work outside of the kibbutz.

HOW UTOPIAN WERE THE FINNISH COMMUNITIES?

In classical utopian communities, decision-making, work, policing, housing, and dining were typically shared. Many attempted to reform religion, political thinking, family, and education.

The most perfect Finnish utopian communities were Sointula and Penedo. They tried to build a whole new world. Most of the others attempted only some of the possibilities offered by utopian communities. The most common utopian features of Finnish communities were shared accommodation, shared dining and equal pay.

According to estimates, there has been less than ten thousand individuals connected to the Finnish Utopian communities. A majority of these belong to the Karelia Fever migration wave. The two largest, Sointula and Colonia Finlandesa, had a total membership of about 1500 people, but not at the same time, as members came and went. Compared to the number of Finns who had always emigrated abroad, about two million, utopian migration was a rather small creek.

Usually, the background was a diverse combination of several ideas. When combinations are considered, there were socialist views in 11 colonies, and religious in 10. The sobriety idea was strong in almost all settlements. Cooperatives were the organizational form in 13 utopian settlements. The communities also often underwent changes

in ideology. Religious Drummond later became socialist. Over time, most settlements moved to family units and private property.

Only a few Finnish utopian communities addressed sexual morality or parenting. The most prominent exceptions were Sointula and Penedo. Sointula founded a kindergarten and in Penedo it was initially planned to get by with home education.

There were disputes and disagreements in almost all communities. They were mostly related to financial difficulties like at Penedo, which was wrestling with large loans. Controversies were also held about goals, like in Sointula. Due to conflicts, utopian communities often split up and eventually disintegrated completely. To some extent, members also moved from one settlement to another, especially from the American cooperative farms to the Karelian communities.

SHORT DURATION BUT LONG-LASTING FINNISHNESS

Many years of utopian life were not spent in any of the Finnish utopian communities. Their utopian character usually became diluted in a couple of years. After that, those who remained in the locality began their independent lives as ordinary immigrants. Those remaining afloat for the longest time were US cooperative farms, whose decline was associated with periods of economic depression. A relatively short life cycle is characteristic to all utopian communities, regardless of their size. Even the great utopia, or the communist Soviet Union, collapsed in 1991. The only truly long-lived utopian communities so far seem to be religious, like the Mennonites and Amish.

The Finns had left behind a bureaucratic domestic state, a narrow-minded church and strict internal control. But the Finnish language was important, and Finnishness was respected. Learning the language of the new environment was slow. Often the teacher was the only foreign language speaker of the community. When the utopias were lost and the community dissolved, many stayed on in their houses. The neighbourhood transformed into Finntown where families continued living according to their independent resources, rules and dreams and gradually adapted to the surrounding society.

WORKS CITED

- Peltoniemi, T. (1985), *Kohti parempaa maailmaa – suomalaisten ihannesiirtokunnat 1700-luvulta nykypäivään* (Towards a Better World - The Idealistic Colonies of Finns from the 18th century to the present day), Helsinki: Otava.
- (1988), «Finnish Utopian Communities in North America», in: Karni, Michael G. & Koivukangas, Olavi & Laine, Edwin W. (eds.). *Finns in North America*, (279-291), Turku: Institute of Migration.

-
- (November 8-9, 2018), «Finnish Utopian Communities in South America and Caribbean since 1900», *Seminar on Nordic perspectives on migration, language and identities*, University of Helsinki,
 - (2022), «Andalusia on Espanjan ekoyhteisöjen keskus» (Andalusia is the center of Spanish eco-communities), *SES-magazine* (Helsinki), 1, 10-14.
 - (2022), *Suomalaisten utopiyhteisöjen historia* (History of Finnish Utopian Communities), In print.

LINKS

www.Finnutopias.fi

www.facebook.com/groups/Finnutopias

PETROGRAD COMBAT ORGANIZATION: MYTHS AND REALITY¹

Oksana Ermolaeva

THE COMMUNIST UTOPIA AND THE SOVIET BOLSHEVIK PROJECT: FROM MESSIANIC IDEA TO CYCLICAL STATE VIOLENCE

Some recent studies on the Soviet Communist project (1917-1991) depict it as a grand political and social experiment in building a «utopian community» (Slezkine, 2017). While unequivocal association of Bolshevism with a utopian community, a millenarian sect originating from an amalgam of Christianity, socialism and Marxism, can well be questioned, the initial stages of this grandiose socialist construction certainly combined utopian messianic appeal with an aggressive policy of radical social engineering, adapting and distorting the Marxian doctrine.

Although the takeover of power by the Bolsheviks in 1917 had little to do with the proletarian revolution envisaged by Marx, and the Leninist Bolshevism deviated from strict Marxian principles of utopian socialism, initially there was much in common between the Marxian utopian doctrine and the Soviet Bolshevik experiment, before its later Stalinist stages turned a «failed prophecy» into a torturous dictatorship. The main thing they shared was violence. Violence, repression and terror were embedded both in the basic Marxian doctrine of the dictatorship of the proletariat, and the Leninist approach of terrorization and annihilation of all political opponents (manifesting itself from the onset of the Communist project through the Red Terror policy of 1918² or the suppression of the Tambov rebellion of 1920-1921 and the Kronstadt revolt of 1921).

However, the first outbreaks of violence during the Russian revolution and the Civil War (1917–1922) were caused not so much by doctrinal necessities, but by a confrontation between various political projects providing an alternative to Bolshevism.

Starting from 1917, Russian white émigré organizations along with the foreign counter-intelligence services used every possibility to uproot the newly created regime. Neighboring Finland became one of the major centres of the anti-Bolshevik

¹ This research paper was written during the New Europe College (Bucharest) research fellowship, with the financial support of the Gerda Henkel Foundation.

² The Red Terror campaign that included mass killings, torture, and systematic oppression in Petrograd and Moscow was announced in September 1918 and ended about October 1918 with the Soviet Cheka playing the crucial role in it.

resistance, largely because at the closest point the new international border between the Soviet Union and Finland established by the 1920 Tartu Treaty was located just 32 kilometers from Petrograd (renamed Leningrad in 1924), the second largest city of Soviet Russia with the population of 3.19 million people as of 1939, a large industrial centre of important military production and a key base for the Baltic Red Banner Fleet. Moreover, the Karelian Isthmus, a wide stretch of land between the Gulf of Finland in the west and Lake Ladoga in the east, provided the shortest route to the Finnish capital, Helsinki (Irincheev, 2013). As a result, the Soviet-Finnish border along the Sestra River at the Karelian Isthmus (the border strip between the Petrograd *Guberniya* and the former Vyborg *Guberniya*, now a part of independent Finland), and the Gulf of Finland in the 1920s became major transborder corridors and so-called «windows» swarming with peasants, smugglers, communists, monarchists, spies, couriers, defectors, and transborder guides (Mainio, 2019).

Although major anti-Bolshevik alliances with the centres located in Western Europe and supported or financed by the European governments and intelligence services have received an ample scholarly attention in Russia and abroad (Mainio, 2019: 296; Chernyaev, 1997), little to nothing is known about the actual functioning of their transborder networks.

The current article focuses on the anti-Bolshevik resistance network of the Petrograd Combat Organization (PCO), which was part of the so-called «Tagantsev's conspiracy» case of 1921. The existing scholarly research predominantly deals with the few high-rank members of the PCO, who belonged to the ranks of Russian nobility, intelligentsia or both, while a large part of the related archival materials is still sealed to the public. Out of all the investigation materials on the Tagantsev's conspiracy case, only three volumes are available to researchers, and 383 are still classified in Russian state security archives (the Central Archive of Russia's Federal Security Service). Upon the request of the Russian Memorial Society, it was announced that the materials would be made available in 2042.

This study deals with an important question of the role (real or imaginary) the PCO played in laying the foundation for the system of the Bolshevik cyclical state violence that a decade later, in the 1930s, became a distinguishing feature of Joseph Stalin's regime. For that purpose, the article focuses on the actual functioning of the transborder network, as well as the roles, motives, and aspirations of its rank-and-file members. Drawing on the Soviet investigation processes after these people's arrests, the article compares them with other cases of «cross-border crimes» in Soviet North-Western borderland areas.

It is argued that the organization did exist, but in their attempts at publicity during the investigation and the trials, the Soviet *Cheka* (later GPU)³ officers attributed to it the characteristics it obviously lacked — unity, solidarity, discipline, structure, the unity of purpose, meticulous planning and tactics. In reality, however, not only was the anti-

³ *Cheka*, or *Vecheka*, a colloquial name of the All-Russian Extraordinary Commission, the first Soviet secret police organization, formed in December 1917 and renamed into the Main Political Directorate (GPU) in February 1922 (<http://www.fsb.ru/fsb/history.htm>).

Soviet resistance movement in Petrograd a messy, contradictory, poorly organized, and conflict-ridden network with unclear goals, haphazard decision, and failing connections (Chernyaev, 1997; Mainio, 2019), but most of its rank-and-file members hardly had any awareness of the cause they were serving, dragged into the network by multiple factors and mundane motives, quite apart from politics or ideology. After the resistance network's demise, swift and severe trials and verdicts against the Petrograd nobility and *intelligentsia* sharply contrasted with the lengthy investigation and relatively mild sentences for the peasant or working-class members of the network, reflecting broader tendencies and the Marxian utopian «class» imprints in the early Soviet criminal justice.

The dramatic outcome of the PCO case can be interpreted as the first experiment in the Soviet prophylactic violence that later (from the mid-1930s) became its major governing strategy. Some methods, such as the removal of the material evidence as the basis for indictments, later became the governing principle of Stalin's terror. Still, it was the unique culture of Stalin's securitization during the second half of the 1930s that removed possibilities of a modern functional legal model for alleviating the sentences.

This paper is based on previously unpublished sources — files on several interconnected espionage and contraband cases tried by the Petrograd *Guberniya* Revolutionary Tribunal of the Petrograd Military District (1921-1924) and later by the Petrograd *Guberniya* Court of the People's Commissariat of Justice (1922-1924), stored in the Leningrad *Oblast* State Archive (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. Dd. 19-19 v). These materials complemented the famous Tagantsev case against the leaders of the Petrograd Combat Organization. During the criminal proceedings, the accused in the Tagantsev case were split into several groups, and several investigative processes were initiated simultaneously. The case against the «PCO Committee» involved such leading figures as Tagantsev and German, while other investigations were organized either thematically (for example, «The Professors' Group», «The Terrorist Group», «The Joint Organization of Kronshtadt Sailors») or according to the nationality of the members («British/American/Finnish/Estonian Espionage and the White Group») (Chernyaev, 1997: 189). One inevitable limitation of the research was that most of the Soviet interpretations of the sources reflect a certain ideological bias and cannot be double-checked. Nonetheless, this research teaches us important lessons about the anti-Bolshevik resistance and the evolution of Soviet repressive state practices crucial for understanding the problems related to the «Soviet political modernity project» as a brutal alternative to modern capitalist economy and liberal society.

THE TAGANTSEV CASE: A REHEARSAL OF THE «GREAT TERROR» OF 1937–1938?

The Tagantsev case against the PCO was named after Vladimir Nikolaevich Tagantsev, a geographer and a member of the Russian Academy of Sciences, who after his arrest disclosed hundreds of people who did not like the Bolshevik regime. The first arrests were made at the end of May 1921, and the case itself was instigated

by the Petrograd *Cheka* (early Soviet secret police agency) in June 1921. From the onset of the occasion, the «border trail» became a distinct feature of the «Tagantsev's conspiracy».

The investigation officially started in May, 1921, when Yuri German, a former officer of the Imperial Russian Army and a Finnish counter-intelligence agent, was killed while crossing the Finnish border. He belonged to a group of Russian officers, supposedly the PCO members, who also enrolled as couriers into the Finnish intelligence service in order to receive support from the Finnish side during their transborder tours (Chernyaev, 1997: 189; Mainio, 2019: 296). German had a notebook on him with numerous addresses of the «conspirators», one of which belonged to Professor Vladimir Tagantsev.

Soviet investigators claimed the PCO (January-May 1921) had connections to the leaders of the famous Kronstadt rebellion of February 1921, a left-wing uprising against the Bolshevik regime by soldiers and sailors, as well as strong ties to various other anti-Soviet combat organizations including British, French, US, and Finnish intelligence services operating in Soviet Russia and Finland, where the main communication line of anti-Bolshevik networks led. With the help of their transborder couriers they smuggled correspondence, emigrant press, printed leaflets, weaponry, and money (LOGAV. F. P-2205. Op. 1, Dd. 19-19 v).

According to the Petrograd *Cheka*, the PCO planned a series of terrorist attacks, primarily in Petrograd. These plans ended with a wave of chaotic arrests that allegedly deranged the insurgents' plans, put an end to the organization, and eventually resulted in large-scale purges of the suspected PCO members. The PCO case became the first in Soviet Russia that entailed the mass execution of Russian *intelligentsia* (mainly in Petrograd). Analogously, it marked one of the first political trials against the «enemies» in the country announced to the public. On September 1, 1921, the Soviet newspaper *Petrogradskaya Pravda* published the report of the Chief of the Petrograd Cheka, Boris Semenov, according to which 90% of two hundred active PCO members came from Russian nobility, clergy, or former gendarmes. In total, 833 people were arrested, 96 were executed, 83 were sent to the concentration camps, and 448 were set free (Chernyaev, 1999: 391–395). Among the executed was Nikolay Gumilyov, the co-founder of the influential Acmeist movement in Russian poetry. One of the security officers tackling the case was Yakov Agranov, a special commissioner of the *Vecheke* Secret Operative Directorate, who later became one of the main organizers of Stalinist show trials and the Great Purge at the end of the 1930s (Chernyaev, 1999: 391–395). Commenting on the severity of the sentences, he said that «in 1921 70% of Petrograd *intelligentsia* had one foot in the enemy's camp, so it had to be burnt». The execution of prominent scholars, including those with an international reputation, such as professors Mikhail Tikhvinsky and Nikolay Lazarevsky, resulted in an outcry of the President of the Russian Academy of Sciences Alexander Karpinsky to Vladimir Lenin.

The PCO's programme was most probably an amalgam of socialist utopia, messianic communist ideas in political and social spheres, and contradictory economic policy. It envisioned the establishment of true «people's rule» (a democratic government

based on the «Soviet» principles), the re-election of the *Soviets* (local councils) with no pressure from the Bolshevik party (which was to be removed from power in order to abolish one-party rule and provide equal rights to all political parties and groups). The programme firmly denied the restoration of any privileges and private possessions lost during the Revolution, and suggested transferring land to peasants and increasing state control over production.

At the same time, it implied partial restoration of the capitalist economy, and most of the suggested economic principles were quite different from the initial Bolshevik slogans. The project proposed the development of leasing contracts and concessions of enterprises and encouraged commercial and private banking. In terms of foreign policy, it urged to cancel Russia's international loans and debts, depoliticize and strengthen the army, review the existing peace treaties concluded by the Bolsheviks, and move towards rapprochement with Germany (Chernyaev, 1999).

Since the beginning of the 1920s, there were rumors whether the conspiracy was real or fabricated, making the Tagantsev case controversial. For almost 70 years, the predominant official Soviet view insisted that the PCO was a powerful terroristic organization engaged in espionage and preparing acts of terrorism and an armed revolt in Petrograd (Chernyaev, 1999).

In 1992, the case was brought to public attention and declared fabricated, when the Commission for Rehabilitation of the Victims of the Political Repressions rehabilitated the accused. It led to a new historiographical vision that the case was a non-existent monarchist conspiracy completely fabricated by the Soviet secret police in 1921 to terrorize those intellectuals who could form a potential opposition to the ruling Bolshevik regime. According to this version, the verdicts and executions of 1921 were aimed at intimidation rather than punishment, reflecting the Bolsheviks' fear of the «second Kronstadt» (Yakovlev, 2002; Shentalinsky, 2007). This theory claims that after a top secret order handed down by Feliks Dzerzhinsky, the first *Vecheka* chief, the Soviet secret police started creating false flag White Army organizations, «underground and terrorist groups», in order to facilitate the detection of «foreign agents in Russian territory», which was somewhat of a rehearsal for the famous Trust counter-intelligence operations.⁴ In his monograph, Georgy Mironov, one of the chief experts of the Russian Prosecutor General's Office, admitted the existence of certain traces of conspiracy in Petrograd, but said that the case itself «was fabricated to pursue far reaching political goals» (Mironov, 1993: 131).

Newly revealed archival documents further confirmed the existence of the anti-communist conspiracy. Some scholars have proposed a theory that the PCO was a branch of the Liberation Union (*Soyuz osvobodzhenia*), which existed from 1919 and was coordinated from abroad by David Grimm, a prominent Petersburg lawyer and an active member of the white émigré «counter-revolutionary» network, active in Helsinki

⁴ The Trust operations of 1922-1927 by the Soviet Joint State Political Directorate (OGPU) aimed to establish control over the networks of various western countries and émigré organizations targeting Soviet Russia.

in the early 1920s. They emphasize the Union's strong ties with the British intelligence service (Plekhanov, 2006: 88–89, 323, 562). According to some scholarly interpretations, an anti-Bolshevik and anti-Soviet organization uniting various anti-government groups and circles did exist in Petrograd, but the name «Petrograd Combat Organization» (PCO) was coined only during the investigation: the Petrograd *Cheka* needed to invent an umbrella organization to merge all anti-Soviet projects that were interconnected, but poorly organized (Izmozik, 2008: 140-149).

THE PETROGRAD COMBAT ORGANIZATION: THE «COURIERS CASE»

Confessions of the PCO members Karolina and Stanislav Zuber-Kokko, who lived in Peterhof, the suburb of Petrograd, were arrested in May 1921 and soon executed, led to the arrests within the Peterhof network of the Tagantsev's organization. On May 28, 1921, the Petrograd *Cheka* initiated a separate criminal case after the arrest of several Finnish counter-intelligence agents, the employees or ex-employees of the Terijoki branch of Finland's Central Investigation Police also called «the couriers» (including A. Henriksen, A. Paju, and A. Pohjalainen) at their safe house near the Soviet-Finnish border (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19). A range of special *Cheka* operations to arrest the couriers were meticulously planned and prepared; the transborder tracks were carefully studied by the undercover agents, and the couriers were followed for some time. Most of them were revealed with an active assistance of the Finnish Communist Party, which regularly supplied the Soviet side with intelligence information (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19 b. L. 48).

As it turned out during the investigation, the organization of most of the transborder errands run by the smuggler couriers was absolutely chaotic, with little basic conspirative measures taken before and during the transfers (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 104; Chernyaev, 1999: 186). Spontaneity was a norm even among the active Finnish counter-intelligence agents, who could easily trade a proved safe house near the border for a completely new one, because the original destination was «overcrowded» due to dense illegal traffic (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19 b. L. 113). Most of the PCO couriers regularly engaged in unauthorized transborder trips «for their own private contraband purposes» without notifying their «employers» (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19. L. 22-26; D. 65. L. 10 -11). Ingrian couriers were regularly tried in the Vyborg court in Finland for such unauthorized transborder endeavors, but it did not refrain some of them from the «contraband tours» (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 65. L. 159). David Grimm, a prominent Russian statesman, an ex-rector of the Petersburg University and the chief of the White émigré Revival Union (*Sojuz vozrozhdeniya*), who communicated with the Petrograd anti-Bolshevik forces, including the Tagantsev's circle, deeply regretted the dystopian lifestyles of its participants (*kuryer-shchina*) and predicted the rapid fall of short-lived anti-Bolshevik resistance network.

In June of the same year, the case was transferred to the Petrograd *Guberniya* Revolutionary Tribunal of the Petrograd Military District and later to the Leningrad

(Petrograd) *Guberniya* Court; and its investigation took place in parallel with the process against the alleged PCO leaders.

The assistant to the Plenipotentiary of the Second Special Section of the *Vecheka* of the Petrograd Military District Anatoly Rutkovsky, who inherited the «couriers case» No 1167 after he had worked on one of the special subsections of the Taganstev case, regularly reported on difficulties in investigation. In November 1921, he reported that six months after the arrests «hardly any progress was visible». He attributed it to the «Finnish mentality», noting that «judging by the practice, the Finns were much more difficult to «submit to investigative proceedings» than the accused of other nationalities. He also complained about thirty other «Finnish cases» hanging over them and the lack of Finnish-speaking assistants (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 141). Moreover, Rutkovsky said that the arrested couriers retreated to silence since they knew that the Soviet-Finnish Peace Treaty had removed all the investigators who «could know about their activities» from office (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 23).

Using a decoy, the Petrograd *Cheka* finally extracted a confession from one of the key arrestees, Adolf Henriksen, a Finnish peasant from Terijoki (a Soviet settlement from 1940, renamed Zelenogorsk from 1948) in the Vyborg *Guberniya*, a railway worker by profession. Officially employed as a guard by the Terijoki Commandant's office, he was also reported to be an ex-counter-intelligence agent from these headquarters (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 2). The Cheka decoy, who shared a prison shell with Henriksen, repetitively claimed that he heard him mentioning that «if he confessed, there would be so many arrests in Petrograd that the investigation would last for more than two years». Eventually, broken and emaciated by lengthy interrogations, Henriksen exposed «an immense number of the organization members, including leading military commanders, ex-army officers, some Red army commissars, speculators, former members of the Russian nobility, and professors» (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19. L. 36).

In the investigation materials, the term «Petrograd Combat Organization» as such first appeared in October 1921, in the resolution of the Special Section of the GPU of the Petrograd Military District (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 12). The initial charges varied from «illegal transborder transfer of wealthy-class Russian refugees and espionage» to «illegal border crossing and acquaintance with the head of a counter-revolutionary organization» (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 2-3). Some Soviet citizens were charged either with «illegal contacts with the White Finns», or with «counter-revolutionary activities and espionage» (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 29 a. L. 2-181). Thus, the term «PCO» was indeed coined during the investigation, gradually replacing the initial broader term «counter-revolutionary organization».

During his interrogation conducted on December 19, 1921, one of the accused Ingrian couriers, a resident of the Gorskaya station of the Petrograd-Helsinki railway Emil Ikkonen, complemented the evidence earlier received from Yuri German and provided eleven addresses in Petrograd which he and other couriers had regularly used for delivering «counter-revolutionary» correspondence to and from Finland. All the addresses were located in the city centre and turned out to be apartments inhabited by the members of Russian nobility (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 96).

Yet, struggling through multiple intermingled and false identities of the suspects, the investigators stated that it was extremely difficult to pass sentences on some of them due to the absence of actual proof. Since some of the participants refused to confess, the officers stated in their correspondence that they based their charges exclusively on Zuber-Kokko's testimonies, extracted under torture prior to their execution (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19 b. L. 103).

RANK-AND-FILE MEMBERS OF THE PCO: FUNCTIONS AND EXPECTATIONS

The arrests that resulted from Henriksen's confession involved many more Finnish and Soviet nationals, including borderland peasants of Ingrian origin, residents of Petrograd in the Russian Soviet Federative Socialist Republic (RSFSR), and Soviet mid-rank and lower rank administrators, also accused in espionage and the «participation in a counter-revolutionary organization» or «the Petrograd Combat Organization» with the additional charges of smuggling and refugee traffic networking, a widespread and profitable business in the winter of 1919 (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 26).

They served as the hosts of border stations and safe houses, where couriers, the intermediaries between the counter-intelligence services, émigré circles, and the PCO, stayed upon their arrival in Soviet Russia, and were also running important and minor errands for them. Most of them had a peasant or (more rarely) working-class background, with their current occupation also indicated as a «peasant», a «worker» or a «fisherman» (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 65. p. 164; D. 19, 19 a, 19 b. 19 v.) However, unlike the inhabitants of the Petrograd *Guberniya*, most of the arrested residents of the former Vyborg *Guberniya* were literate due to the presence of Finnish schools there during the imperial period (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19).

As it turned out, assisting the illegal transborder networks, including the PCO, became an important means of survival for the borderland peasantry on both sides of the Soviet-Finnish border. Amid the economic devastation, it was a natural way to maintain their daily subsistence and frequently started with providing shelter for transborder travelers of common ethnic origin (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19 a. Pp. 12-40; D. 19. P. 26; D. 39. P. 110). Responding to the pressure of assisting the ethnic cause was another powerful motive for the Finnish citizens remaining on the Soviet side to enroll into the PCO. Maintaining safe houses or barter stations, for example, usually was a family business not to be interrupted by the arrest of some family members during the Tagantsev case: relatives of the arrested immediately took up the business and continued running minor errands for the transborder smuggling and espionage networks (LOGAV. F. P-2205, Op. 1. D. 19 b. L. 114; D.19. L. 141). During the interrogations, some of the PCO participants pleaded mercy on the ground that they had had no choice but to «obey their elders» who sent them to Petrograd with correspondence or contraband. For example, in his petition to the Petrograd *Guberniya* Military Tribunal (*Gubvoentribunal*) submitted in autumn of 2021 Emil Ikkonen wrote,

«I have confessed in delivering the letters from a contrabandist. It was my father who hosted him, and as his son I was obliged to deliver these letters, without being conscious of what I was doing... I have already been incarcerated for five months under unbearable conditions... Just do something, please... Either release me or get done with this life» (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19v. L. 8- 9)

For most of the involved, political and ideological aspects mattered very little. Despite their important roles in the PCO, most of its rank-and-file associates were hardly informed about the network's mission. During the interrogations, Ingrian peasants admitted being aware of serving some «organization», and that was it. Investigation materials also contain no data on the actual political involvement of these people (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 128; Chernyaev, 1999: 195).

For ethnic Russians of peasant or working-class origin who assisted the PCO economic considerations also remained the main reason for their involvement into the «spy» networks, such as the PCO, and sometimes serving European counter-intelligence services apart from the Finnish General Staff (LOGAV. F. P. 2205. Op. 1. D. 19. P. 58; D. 29 a. L. 22, 39). However, among this ethnic group there seemed to be more cases of «blind» involvement. Cabmen, drivers or mid-rank and lower-rank Soviet officials who would often travel due to their working duties were often asked by their superiors to run minor errands or provide assistance to illegal transborder counter-revolutionary networks (as it turned out later), sometimes without any financial reward (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. P. 58; D. 29 a. P. 42; F. L-2205. Op. 1. D. 65. L. 17, 26). The same referred to the heads of the Soviet village councils, inspectors, and the heads of the local harvesting sections, some of whom often took business trips to Petrograd (Leningrad) and played minor, but important roles. According to the investigation materials, some of them were put on trial after simply giving a lift to their acquaintances a couple of times during their business trips in the border areas or after being visited once by a PCO courier under a false identity (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 29 a. L. 2-181). As a rule, they were drawn in by the Russian emigrants enrolled in the village councils and administrations under false identities to sustain the PCO network (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 29 a. L. 42).

Another powerful motive for smugglers was an impression of social mobility. It combined enjoying the illusion of *haute société* along with the luxurious and glamorous restaurants and casinos of Petrograd (Leningrad), also available to certain mid-rank and high-rank Soviet officials and the GPU agents (LOGAV. F. P-2205. Op. 1, D. 38. Ll. 33–102). While contraband was a worthy compensation for the meagre salaries in the Finland's Central Investigation Police, and some agents worked without any payment out of their deepest «sympathy to the new independent Finnish government», it did not prevent them from indulging in the Terijoki and Helsinki restaurants and casinos with the white émigré officers (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 65. L. 26).

In the 1920s, living close to the border almost certainly meant getting involved with illegal transborder networks sooner or later. Certain locations on both sides of the border, including small settlements hosting the Finland's Central Investigation Po-

lice quarters (such as Terijoki or Tyrisevlyalda (later Soviet Ushkovo settlement), the areas near the Beloostrov customs checkpoint on the Soviet side of the border (Lembolovo, Termolovo, Okhta, Kerro and Mustolovo), and the Gorskaya railway station, were described in the Soviet documents as the territories that were most «infected with espionage, counter-revolutionary activities, and contraband trafficking» (Rupasov, 2007: 192; LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19. Ll. 9; 107; D. 65. Ll. 10, 38).

Scholarly works mention frequent conflicts between Finnish intelligence officers and white Russian émigrés involved in the «counter-revolutionary networks». These contradictions were triggered by the reluctance of the Russian nobility to recognize Finland's independence due to their dream of restoring the Russian Empire. However, these feeble alliances, based on the existence of the common enemies —the Bolsheviks (Mainio, 2019: 291)—, were torn not only by interethnic, national or political contradictions, but also by the social tensions. The dependence of the PCO activists upon the rank-and-file transborder actors of peasant or working-class origin became a disaster for some of them and resulted in conflicts that threatened to undermine the entire enterprise (LOGAV. F. P-2205. Op. 1, D. 29 a. L. 180).

However, even after the PCO couriers of peasant and working-class origin failed, either due to their own unpreparedness, lack or absence of military training, weaknesses and proneness to what was described in the Soviet sources as «amoral lifestyle», during the next decade other Ingrian, Karelian and Russian borderland smugglers resisted the increasingly tough military and political control over the border in the previously unimpeded contact zones. With the PCO's fall, the Soviet GPU did not consider these people an ample danger to the regime and did not intend to waste its meager resources on capturing them.

THE PCO VERDICTS: LENIENCY ON SOCIAL GROUNDS

Scholarly works on the PCO agree that in order to make the conspiracy seem bigger the Bolsheviks persecuted many completely unrelated people of diverse social background, including former aristocrats, smugglers, suspicious persons and the wives of those who had been already arrested. The scholars also claim that the majority of rank-and-file members of the PCO network were ascribed to the «spy white guard groups» and executed (Chernyaev, 1997: 196). In reality, however, while initial sentences included long prison terms or death penalty, the intervention of official institutions, as well as repetitive appeals and cassations from the accused and their relatives led to the verdicts being repeatedly reconsidered and significantly softened by the Cassation Collegium or the Presidium of the All-Russian Central Executive Committee or, alternatively, reviewed in the course of general Soviet amnesties (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19 v. P. 42; D. 65. L. 250).

On April 24, 1922, for example, the Petrograd Revolutionary Tribunal (*Revtribunal*) received a copy of a memorandum from the Finnish Mission to the People's Commissariat of Foreign Affairs, stating:

«We have received information that eight Finnish citizens, including Emil Ikkonen, had been repressed for political reasons, and today, on April 24, they are to be tried in the Revolutionary Tribunal. Conceding to the urgent request of the family members of the arrested, The Finnish mission is honoured to request that the People's Commissar of Foreign Affairs immediately undertakes all the necessary steps to alleviate the fate of these citizens and to inform the Mission about the outcome» (LOGAV. F-2205. Op. 1. D. 19 v. L. 21-24)

As a result of this intervention, the sentences of eight Finnish citizens (mostly the couriers) were significantly softened, and some of the convicted, such as Mikhail Laidinen, an Ingrian citizen of Lakhta village of the Petrograd *Guberniya* accused of hosting couriers, were immediately released (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19 v. L. 23). Except for Henriksen, most of the rank-and-file couriers of the Petrograd Combat Organization were sentenced to one- or two-year imprisonment. Even such short sentences in some cases were soon overturned due to the cassation trials and amnesty announced to mark the Fifth Anniversary of the October Revolution (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19. L. 144-146).

Before the Tribunal session itself, an urgent telegram arriving from the Supreme Tribunal of the All-Russian Central Executive Committee changed the composition of the Tribunal, replacing one of its plenipotentiaries (LOGAV. F-2205. Op. 1. D. 19 v. L. 21-24). The replaced officer, Alexander Ozolin, notorious for his ruthlessness towards «the enemies of the people» and absence of moral principles, was one of the most grotesque characters in unleashing the repressive operations in north-western Russia. For example, several years later, being a chief of the counter-intelligence section of the Karelian GPU in 1928, Ozolin participated in forging to the Leningrad GPU branch a false report on the alleged armed revolt and the Finnish invasion of the northern areas of the Karelian Autonomous Soviet Socialist Republic (Karelia's Security Agencies, 2008: 80-81).

Besides the interference of the Finnish Mission, the humble origin of the accused also contributed to their mild sentences. In their multiple cassation appeals, the arrested emphasized their proletarian origins and convictions. For example, in his cassation appeal to the Cassation Department of the All-Russian Central Executive Committee of the USSR, filed on May 6, 1922, after his death penalty was announced, Henriksen wrote:

«...Respected comrade judges, I address you with my humblest plea and beg you to reconsider my case, since I cannot agree with the charges that have been put forward against me. I realize I have committed a crime against the Soviet government, but I was not alone; there are hundreds like me at the border now, who will go on with their service for a piece of bread... I beg you to believe me when I say that I cannot have anything against the proletarian government, since I myself am the humblest proletarian (*chernorabochiy*). I am overwhelmed with the pain when I am taken for a counter-revolutionary. Yet again I beg you, comrade judges, please, forgive the mistake I have made in pursuit of a piece of bread. Petitioner A. H.» (LOGAV. F. P-2205. Op. 1. D. 19 v. L. 37)

On August 18, 1922, the Cassation Collegium of the Highest Tribunal of the All-Russian Central Executive Committee postponed the sentence until the «issue of

Henriksen's exchange was resolved». His life was spared, and after his unsuccessful escape attempt in 1926 he continued serving his ten-year sentence in the Leningrad penal colony (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19 v. L. 97).

The «utopian» Marxian component of the presupposed peasants' and workers' unity not only became an argument for reducing sentences, but also was actively used by local borderland communities for defending their countrymen during the PCO trials. Multiple petitions signed by entire borderland villages to defend their fellow dwellers accused of «counter-revolutionary (PCO) transborder connections» stressed their peasant origin and loyalty to the newly created state. This was the case with a petition of December 1921 to the Head of the *Vecheka* Special Department from the [Ingrian] peasants of Lakhta settlement in defense of their fellow villager Mikhail Laigenin formally charged with espionage. The petition was signed by 36 people and proposed to bail Laigenin out (LOGAV. F. P-2205 Op. 1. D. 19a. L. 45).

Following the tendency established by the PCO case well into the 1920s, Soviet penal justice consistently displayed leniency towards people of peasant and working-class origin accused of «counter-revolutionary activities», espionage, and banditry. However, the significance of the *past* crimes versus background and social standing gradually increased with time. For example, in a criminal case against thirty borderlanders from several villages of Petrovskaya and Konchezerskaya *Volosts* in the Karelian Autonomous Soviet Republic accused of espionage, «counter-revolutionary activities», and smuggling, which was opened in April 1924 and closed in August 1928, an indictment signed by the Karelian GPU chiefs combined the charges of banditry, illegal border crossing, false testimony, and espionage. The exposed network supposedly existed from 1922 and was managed by «bandits» and «counter-revolutionaries», who were three Karelian peasant refugees living in Finland and one Finnish citizen living in Eastern Karelia (NARK, F. P-382. D. 21/469. L. 2). Most of the indictments also turned out to be rather mild. They took into consideration the peasant origin of the accused and expressed the promise of their «reforging» in the Soviet proletarian state. The case resulted in just one death penalty (suspended), two eight-year sentences, and multiple conditional sentences. Harsher verdicts were exclusively based not on the current violations, but on the *past* crimes committed against the revolution several years ago, expressing certain ambivalence of the early Soviet criminal justice that only a decade later would resort to ruthless extermination of the «enemies of the state» regardless of their pedigree and social status (NARK. F. P-382. Op. 1. D. 21/ 469. L. 72–73.)

CONCLUSION: THE DYSTOPIAN END OF A UTOPIAN PROJECT

The «counter-revolutionary» transborder network managed by the members of the Russian nobility and abbreviated as «the PCO» in the Soviet investigation materials had numerous transborder connections to foreign counter-intelligence services and anti-Bolshevik resistance networks. These connections heavily relied on the «border people» — exiles and expatriates, some of whom had received intensive ideological

and military training in the borderlands of the hostile states from 1918, while others were officially enrolled into the intelligence services and even after withdrawing from them continued smuggling and running some errands for the PCO (Tuokko, 2002: 209; Laidinen, Verigin, 2013). The lack of discipline, dependence on the couriers (*kuryershbina*), and the general weakness of the network torn by conflicts and contradictions contributed to its swift collapse.

In addition to the couriers and active intelligence agents, the PCO included many rank-and-file members and engaged even more individuals who occasionally assisted its errands. Most of these people were completely unaware of the organization's mission. Their primary motives were survival, profit, or solidarity with their relatives or fellow dwellers.

The PCO marked one of the first pages in the history of the most terrible paradox of the twentieth century, when the fight for the «people's state» and true democracy — and also an attempt of implementing the greatest socialist utopia in modern history — eventually led to the most horrible repressive system and mass terror. It was also the first exercise of the Soviet criminal justice in removing material evidence as the main justification for indictments.

We can see the origins of Soviet violence in the immediate post-revolutionary and post-Civil War anti-espionage operations and investigation proceedings. However, unlike the deadly Stalinist pseudo-legal machinery of the 1930s, Soviet criminal justice of the 1920s was flexible and open to external influence and outside pressure, enabling individuals and communities to defend their rights. After the Russian Revolution and the Civil War, the Marxian imprints on the legal machinery, in particular the «class justice» principle, which in its broader sense meant extermination of the so-called «exploiting classes» and consolidating the dictatorship of the proletariat, fully demonstrated itself in the Tagantsev case and in other similar trials of the 1920s based on «political» charges involving illegal border crossings.

WORKS CITED

- Belousov, K. F., Belyaev, A. M., Verigin, S. G. (eds.). (2008), *Karelian Security Agencies, 1918–2008: historical essays, memoirs, biographies*, Petrozavodsk: Skandinavia.
- Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary. (1890–1907), *Grimm, David Davidovich*. Retrieved from <https://www.encyclopedia.com/history/united-states-and-canada/us-history/utopian-communities>.
- Chernyaev, V. Yu. (1997), «Finnish trail in the case against Vladimir Tagansteve», *Russia and Finland in the twenty-first century*, St. Petersburg.
- (1999), «The case against the Petrograd Combat Organization», *Repressed geologists*, (391–395), Moscow, St. Petersburg.
- Irincheev, B. (2013), *The Mannerheim Line 1920-39: Finnish fortifications of the Winter War*, Bloomsbury.

- Izmozik, V. S. (2008), «Petrograd Combat Organization (PCO) — Cheka myth or reality?», *Lubyanka History Readings, 1997-2007*, (140–149), Moscow.
- Laidinen, E., Verigin, S. (2013), *Finnish intelligence against Soviet Russia. Finnish special services and their intelligence activities in north-western Russia (1914-1939)*, Petrozavodsk.
- Mainio, A. (2019), «The fight for the Russian Empire: Finland and white Russian combat organizations, 1917-1939», *Ab Imperio*, 2, 289-309.
- Mironov, G. E. (1993), *The chief of terror (Tagantsev's conspiracy)*, Moscow.
- Plekhanov, A. M. (2006), *Vecheba—OGPU during the New Economic Policy. 1921-1928*, Moscow.
- Rupasov, A., Chistikov, A. (2007), *Soviet-Finnish border 1918–1938: historical essays*, St. Petersburg.
- Shentalinsky, V. (2007), *Crime without punishment*, Moscow: Progress-Pleyada.
- Slezkine, Yu. (2017), *The house of government: a saga of the Russian Revolution*, Princeton: Princeton University Press.
- Tuokko, K. (2002), *Rajalla rauhatonta*, Saarijarven Offset Oy. Retrieved from <http://terijoki.spb.ru>.
- Yakovlev, A. N. (2002), *A century of violence in Soviet Russia*, Yale University Press.

ARCHIVAL SOURCES

- Leningrad Oblast State Archive in Vyborg (LOGAV). <https://archiveslo.ru/logav>
F. P-2205 Petrograd (Leningrad) *Guberniya* Court of the People's Commissariat of Justice (1922-1924).
- National Archive of the Republic of Karelia (NARK). <http://rkna.ru/>
F. P-382. Petrozavodsk Customs of the Karelian District Customs Inspection Governorate.

III. COMUNIDADES DEL PRESENTE Y DEL FUTURO

BIODANZAR PARA SALVAR EL MUNDO. ETNOGRAFÍA DESDE UNA ECOALDEA EN CHIAPAS, MÉXICO

Delázkar Noel Rizo Gutiérrez
CIMSUR-Universidad Nacional Autónoma de México

El presente capítulo es el resultado de una investigación doctoral sobre comunidades y utopías en Chiapas, del cual extraigo mis experiencias y análisis de una ecoaldea llamada Inla Kesh¹, fundada en 2011 en una zona rural de Chiapas por mujeres de diferentes nacionalidades y edades.

La primera parte del texto es una nota epistémica con las categorías teóricas que utilicé para el análisis. Le sigue una contextualización histórica de las bases ideológicas y sociales para las comunidades intencionales, en la cual se destacan las ecoaldeas por su relevancia y presencia mundial en el siglo pasado. Continúo con una caracterización de la ecoaldea y una síntesis de trayectoria de vida de las tres mujeres fundadoras², seguido por un breve relato etnográfico sobre la biodanza, mostrando las prácticas y características centrales de su *forma de vida*. Finalizo con un análisis de la conformación del sujeto ecoaldeano, considerando sus expectativas, aspiraciones, miedos, esperanza y las utopías a un nivel práctico.

Mi idea provocadora: las personas ecoaldeanas se posicionan como un nuevo sujeto histórico necesario, y para los miembros de Inla Kesh, la práctica de la biodanza no solo es un ejercicio terapéutico individual y grupal, sino que cumple con un objetivo planetario que trasciende su propia existencia: salvar a la humanidad de la crisis ecológica y civilizatoria aquí, ahora y para el futuro.

¿DESDE QUÉ ÁNGULO VER LA ECOALDEA? NOTA SOBRE LA POSTURA EPISTÉMICA

Me propuse estudiar la ecoaldea tal comunidad a pesar de que sus miembros no compartían una crianza juntas, ni procedencias, nacionalidades, etnicidades, territorialidades o ancestros comunes. Lo que sí tenían en común era el sueño de transformar el mundo, pero no limitado a una idea abstracta, sino reflejado en sus trayectorias de vida

¹ En lengua maya Inla Kesh se puede traducir como: «yo soy tú y tú eres yo» o «tú eres yo».

² Las historias de vida son mucho más extensas pero debido al espacio del capítulo opté por mostrar únicamente fragmentos breves que permitan ver las conexiones entre prácticas, conceptos y experiencias de vida.

personales, certezas y prácticas. Estas mujeres compartían lo común no en su pasado sino en la vivencia colectiva, la proyección futura y la esperanza.

Entonces, mi actitud epistémica partió de considerar que el sujeto comunitario se constituye en diferentes mesetas e intereses a través del tiempo y el espacio; no limitado a una red central y excluyente sino abierta a las posibilidades y potencias de la vida cotidiana de sus miembros, quienes deciden construir —o más bien, habitar— sus propios sentidos de vida y comunidad (Heidegger, 1994). Es decir, cualquier colectivo o grupo tiene el potencial de crear tradiciones, horizontes o fundar comunidades a partir de intereses particulares. En el caso de esta ecoaldea —y la de muchas otras mostradas en este artículo— los conceptos claves comunes que fortalecían su núcleo gravitatorio de unidad son: despertar de la conciencia, esperanza por el cambio, libertad sexual y autonomía política, vivir en comunidad, buena alimentación. La biodanza atraviesa todos esos conceptos a nivel conceptual y práctico en Inla Kesh, como veremos más adelante.

A propósito de lo común que envuelve esta experiencia de vida alternativa en comunidad, Moreno Lozano (2016: 35) define la comunidad intencional como «un grupo de personas que [se] han elegido para vivir o trabajar juntos en pos de un objetivo o visión común; en zonas rurales o urbanas y con un abanico variado de intereses comunes, que van desde crecimiento personal hasta protección del medio ambiente global». A pesar de lo flexible de esta definición, cualquier formato de comunidad —ecoaldeas, co-vivienda, comunas, cooperativas— se distingue por buscar y desear el desapego a ciertas estructuras hegemónicas, no de forma aleatoria sino intencionada³. Por ello, entre los involucrados se crea —antes o durante su agrupación— una alianza conceptual que va tomando materialidad poco a poco, que va hilando una narrativa colectiva, de su pasado, pero también de su futuro.

La relevancia de esos conceptos como *forma de vida* (*lebensformen*⁴), es decir «los marcos de referencia formales que hace que la sociedad y la cultura sean posibles» (Gier, 1981: 31) está íntimamente asociada a lo que Ernst Bloch llamaba «utopía vivida», al sueño cumplido como sujetos comunales, aunque nunca hay que pensarlo carente de rupturas, crisis, dramas o fricciones.

ANTECEDENTES: EL RECORRIDO DE LO ALTERNATIVO

Antes de que la Organización de las Naciones Unidas organizara la Cumbre de la Tierra en Estocolmo en 1972⁵, donde se planteó la necesidad de atender po-

³ Peter Berger (1963) menciona que los *counter-societies* surgen muchas veces como críticas al sistema hegemónico de una sociedad mayor, siendo los *hippies* una expresión particularmente asociada a la posguerra, la liberación sexual y la experimentación psicotrópica en la clase media norteamericana.

⁴ Wittgenstein (1999) plantea que forma de vida se entienda como una proposición que reflexiona sobre los significados, conceptos y actos comunicativos en los juegos del lenguaje, no como una propuesta teórica que explique los porqués de los comportamientos de las personas.

⁵ Actualmente se le conoce como Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y su Desarrollo (CNUMAD) dirigida por Organización de Naciones Unidas (ONU). Los temas centrales de

líticamente la destrucción presente del planeta a manos del avance tecnológico y la propia humanidad, ya existían ideas que discutían la urgencia por encontrar formas alternativas para proteger el medio ambiente y/de la humanidad, indicios de la necesidad de pensar en un nuevo sujeto social que enfrentara las crisis modernas. Como verán en las siguientes ideas, las propuestas eran variadas y provenía de distintas plataformas: la Hipótesis Gaia (1969) declaraba la capacidad del planeta tierra para morir y autorregenerarse como un organismo vivo⁶, la evolución de la consciencia en el cambio de era (de Piscis a Acuario) a mano de escritores, yoguis y artistas⁷, la música de contracultura norteamericana, críticas académicas y sociales a la revolución verde⁸ post segunda guerra mundial y propuestas como la permacultura⁹. Tales planteamientos se concibieron como principios políticos, éticos, culturales y espirituales de una nueva humanidad, una que debía revolucionar su forma de vida si quería salvar al planeta.

Reagruparse en pequeñas comunidades era clave para lograrlo según Gelderloos (2010: 110): «Una sociedad comunal descentralizada, que mantiene un *ethos* ecológico común es la mejor equipada para prevenir la destrucción del medio ambiente». Gelderloos asoció las comunidades pequeñas o villas ecológicas con el anarquismo en acción como único planteamiento sostenible para proteger al medio ambiente. De hecho, durante la década de los sesenta y setenta, la noción de comunidad imprimía una lógica de retorno a lo solidario, al autoabastecimiento y la convivencia social armónica; un paraíso conceptual y terrenal para salvar a la humanidad. En palabras de Zygmunt Bauman:

«Vivimos en tiempos despiadados, tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, por lo que la idea de comunidad (utópica) [...] evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza. [...] comunidad es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver» (Bauman, 2001: 9)

esta conferencia fueron «medio ambientales, especialmente los relacionados con la degradación ambiental y la “contaminación transfronteriza”» (<https://www.un.org/spanish/conferences/wssd/unced.html>).

⁶ El texto de James Lovelock es uno de tantas publicaciones de la década que alertaban y acusaban la destrucción inminente del planeta a través de las prácticas de agricultura acelerada con agroquímicos, la combustión petrolera, la hambruna y el desarrollo de la industria automovilística. Vea más contextualización en el siguiente link: <https://www.laizquierdadiario.com.ve/1ra-ola-ecologismo>.

⁷ El fundador de Yoga Kundalini, Yogi Bhañan, fue un maestro promotor de la Era de Acuario, descrito como un suceso universal inevitable que implicaba, resumidamente, el momento evolutivo de la humanidad para tomar conciencia de sí mismos, de su libertad colectiva, la vida en comunidad y la capacidad de amar a otros. <https://kundaliniyoga.com.mx/kundalini-yoga/yogi-bhajan>. Ejemplos de una postura de contracultura en la literatura: Rachel Carson, 1962, *Primavera Silenciosa*; Jean Sendy, 1970, *La era de acuario*; o en la música: *The age of aquario*; *Let the sunshine in*, popularizadas por The 5th Dimension).

⁸ Amigos de la Tierra (1971), Greenpeace (1973) y People (1972) fueron organizaciones que nacieron en esta década como un movimiento político ecologista. Ver más en: <https://www.laizquierdadiario.com.ve/1ra-ola-ecologismo>.

⁹ Los creadores de esta estrategia multidimensional por la sostenibilidad de los suelos son los australianos Bill Mollison y David Holmgren, en 1970. La literatura en esta temática es amplia y sigue creciendo en diversos medios de comunicación, literatura, películas e internet.

La Comuna de París¹⁰; Brook Farm en Massachusetts, Estados Unidos (activa durante 1841-1847) basada en los falansterios del socialista utópico Fourier (Joll, 1980: 28); los kibbutzim de Israel, fundados a inicios de siglo xx, y muchos otros, son ejemplos de la variedad de búsquedas por ese paraíso moderno. Quizás las que más eco han tenido durante los últimos años han sido las ecoaldeas.

Las ecoaldeas fueron aumentando en las siguientes décadas en países industrializados, y siguieron expandiéndose¹¹ geográfica y políticamente con su oferta de modelo de vida «alternativo» al capitalismo, la sociedad urbana-consumista-patriarcal, las guerras, la desigualdad social. «Se vuelve al campo para reconstruir el sentido perdido en el proceso de individualización capitalista, el cual es estructurado tanto en la relación con los otros como en la relación con la naturaleza» (Salamanca & Silva, 2015: 9). Para la población de clase media, blanca, urbana y mayoritariamente del primer mundo, *volver* a la naturaleza, a la raíz comunitaria, era la solución más cultural, ecológica y espiritualmente consciente del nuevo sujeto que debían ser. La ecoaldea aparece como el modelo de esperanza y ética que se necesita para salvar a la humanidad del desastre civilizatorio y ecológico; al alcance de todos aquellos que decidan unirse al despertar de la conciencia mundial.

Debo añadir que las expresiones de contracultura —el movimiento *hippie* es uno de los más emblemáticos, los grupos *Rainbow*, el *flower power*, los comuneros de Europa— y el boom de las comunidades alternativas ecológicas alrededor del mundo generaron grandes expectativas como experimentos sociales y objetos etnográficos —nuevos sujetos de estudio— que ponían en práctica propuestas de vida comunitaria «alternativas» —y mucho más baratas— a los proyectos urbanos del Nuevo Urbanismo practicado en Estados Unidos e Inglaterra con ciudades modelos como Seaside y Poundbury, respectivamente¹², los cuales también apuntaban al mismo grupo poblacional blanco de clase media urbana europea. Extensas zonas rurales y tierras «libres del yugo capitalista» se volvieron de interés para aquellas personas y colectivos que deseaban empezar a vivir alternativamente.

Estas expresiones culturales tomaron un particular auge en los Altos de Chiapas, México, a partir del levantamiento militar zapatista en 1994, con la Cumbre en Río dos

¹⁰ James Joll (1980) y Christian Ferrer (2005) muestran los innumerables intentos por diseñar y hacer funcionar sociedades alternativas durante los últimos siglos, incluyendo las posturas ecologistas que aquí nos interesan.

¹¹ Según el último reporte del Global Ecovillage Network (2018) hay más de 10,000 comunidades ecológicas distribuidas en 114 países. Ejemplos a destacar: Findhorn Community, en Escocia (1962); Beneficio, en España (1970); The Farm, EUA (1971); Damanhur, en Italia (1975); Huehucocoyotl, en México (1982); ZEGG, en Alemania (1991); Támara, en Portugal (1995); Comunidad de paz San José de Apartadó, Colombia (1997). Todas las comunidades aquí enlistadas siguen funcionando y se volvieron referente para otras experiencias similares, como es el caso de Inla Kesh. La revista Forbes publicó una lista de 8 ecoaldeas funcionales en la actualidad: «In Pictures: Eight modern utopias», https://www.forbes.com/2008/04/10/emiromental-utopias-communities-oped-utopia08-cx_ee_0410ecotopia_slide.html?hisSpeed=undefined#120b5c501d04.

¹² El *New Urbanism* se planteaba construir ciudades con nuevos criterios ecológicos y sostenibles, que se ajustaran a las exigencias sociales, las críticas al crecimiento urbano y fueran económicamente autónomas la crisis financiera en la década de los setenta. Para ver una crítica a estos y otros nuevos modelos de ciudades: <http://www.supercrits.com/6/>

años atrás como antesala de discusiones —renovadas— sobre las acciones políticas, colectivas e individuales necesarias para combatir el cambio climático y la destrucción de diferentes ecosistemas. Chiapas ha sido una región de constantes luchas fronterizas, conflictos políticos, autonomías indígenas, reformas agrarias; de múltiples etnicidades, lenguas, historiografías, religiosidades; cosmopolitizado por turistas, investigadores y residentes extranjeros que llegaron (y llegan) a este Estado interesados en el proyecto político zapatista, el imaginario de la lucha social de la izquierda, otros por búsquedas espirituales individuales, por utopías milenaristas, por proyectos políticos comunitarios, ecológicos, medicinales, artísticos, empresariales. En fin, se convirtió en un punto nodal para desarrollar proyectos utópicos.

INLA KESH: SER EL OTRO... AUNQUE PRIMERO HAY QUE BUSCAR AL OTRO

Es un pequeño lugar situado en el municipio de Teopisca, en la comunidad de San Isidro de Chichihuitán, Chiapas. Antes del levantamiento militar zapatista era una finca de 400 hectáreas. Los expeones compraron los lotes de tierra y luego abrieron la posibilidad de otros a repoblar este terreno fértil. Esto incluyó, desde 1990, académicos y extranjeros con sus proyectos de comunidades alternativas.

Cuando conocí por primera vez Inla Kesh solo había tres mujeres conviviendo ahí. Nada que ver con las expectativas de Ross: dos mexicanas y una alemana, todas entre 35-45 años de edad, no relacionadas por sangre ni parentesco. Las fundadoras principales fueron Mónica y Rosa después de encontrarse en una reunión sobre comunidades de paz en la ecoaldea Tamera, en Portugal. Reunieron todo el dinero que tenían, integraron algunas amistades y familiares de Rosa, y después de una búsqueda de terrenos baratos y apartados de «la gran sociedad» se decidieron por habitar en Chiapas. Los familiares de Rosa dejaron el proyecto en los primeros dos años por desacuerdos internos. Mal comienzo para el proyecto, pero la resistencia de las que permanecieron fue sinónimo de esperanza en acción.

Rosa es mexicana, estudió para ser monja en su ciudad natal, Torreón, en el norte del país. Como dice ella, cuando se sintió «fuera de sí» en esta comunidad religiosa decidió irse. Estudió Química Farmacobiológica, tiene formación en Terapias de psicóloga corporal y fue de las primeras creadoras de una comunidad de paz en Torreón, afiliada a Tamera. Imparte clases de Río Abierto, un programa de inducción psicológica conductual que explora las emociones y experiencias de la persona respecto a sus traumas, miedos y alegrías a través de la exploración corporal. Muy *ad hoc* a la formación de comunidad que implementan y también fuente de ingreso. También se formó como budista zen a través del Zendo de Brihuega en España, donde reside su maestra (*roshi*).

Mónica, alemana, oriunda de una zona campestre en Frankfurt; tiene estudios universitarios y de maestría; desde su juventud se ha dedicado a hacer activismo ecológico, anarquista, feminista en y desde comunidades intencionadas, con el interés particular

de crear nuevas comunidades sociales; tiene formación en Educación en Diseño de Ecoaldeas (EDE) en Findhorn y estudió biodanza para practicar y formar a otros.

Alejandra, última integrante¹³, mexicana, tenía 37 años cuando la conocí, de ascendencia ucraniana, antropóloga y educadora; única madre del lugar, su hijo e hija habitaban ocasionalmente con ella aquí¹⁴. Sus orígenes socioeconómicos la ubican en una familia de clase media-alta de la capital, donde pasó viviendo más de la mitad de su vida. Por mucho tiempo trabajó con comunidades indígenas en proyectos de comunalidad y sustentabilidad.

Por supuesto que el proyecto de ecoaldea no funcionaría solo con ellas tres. Era necesario invitar a más interesados. Ahí es cuando la biodanza tomó una potencia inesperada. Mónica impartía clases de biodanza en Casa Plena, un popular negocio situado en San Cristóbal de Las Casas donde se ofrecían clases de yoga, meditación, danzas y medicinas alternativas. En ese lugar encontraron a su público eje: la gran mayoría son mujeres y extranjeras¹⁵, la gran mayoría europeos de clase media provenientes de ciudades grandes (la población mexicana que llega suele ser urbana de clase media también); una variedad no homogénea de filósofos, viajeros, comerciantes, ecólogos, anarquistas, estudiantes universitarios, artistas, doctores en ciencias y humanidades, jóvenes, adultos; todos buscando terapias alternativas, experimentar la vida agrícola, encontrar su propia espiritualidad, «ser» campesinos, veganos, ecofeministas, diferentes.

Dado el público meta y los principios de la biodanza: autoregulación, retroalimentación y progresividad, la oferta de convivencia comunitaria era parte de un sistema completo. Ser parte del grupo de biodanza permitía observar la comunidad de cerca y ver esos conceptos puestos en práctica en el día a día de la ecoaldea: alimentación vegana y macrobiótica, consenso comunal sin jerarquías, resolución de conflictos horizontal, con gestión de emociones, economía solidaria, en su ropa, en su relación con los animales, con su sexualidad, con todo.

BAILAR, AMAR, HACER COMUNIDAD

Cuando Mónica y otras chicas del grupo de biodanza me invitaron a su primer intensivo, acepté de inmediato, aunque no sabía qué era biodanza, ni donde quedaba la comunidad ni cómo se veía una ecoaldea en su interior. Solo tenía rumores en mi cabeza, pero si era cierto que tenían una comunidad alternativa, estaba decidido a verla.

Chichihuistan es un pueblo típico de varios de la región Altos de Chiapas: las casas son una combinación entre madera y cemento, resguardan perros, gallinas y algunos

¹³ Yo las conocí en 2016 y Alejandra tenía un año de haberse integrado.

¹⁴ Durante los años que estuve compartiendo con ellas, su hija e hijo iban y venían de la comunidad en realidad. Vivían en San Cristóbal de las Casas, con su padre, y estudiaban en una escuela con educación *tipo* Waldorf, «Pequeño Sol», que es donde estudian la mayoría de hijas e hijos de los extranjeros académicos, de oenegés y demás personas representantes de una clase media-alta en esta ciudad.

¹⁵ En mi experiencia de tres años con el grupo, vi pocas personas chiapanecas practicando biodanza o interesadas en convivir en la ecoaldea.

cerdos o corderos, la religión evangélica es predominante, las familias son numerosas, hay escasez de agua en verano y alto nivel de analfabetismo; los habitantes son en su mayoría de ascendencia tsotsil, los hombres trabajan de jornaleros o de obreros, las mujeres en casa.

Inla Kesh se sitúa en la periferia del pueblo, en un terreno de tres hectáreas. Un bocho¹⁶ y una camioneta vieja adornan la entrada. Hay tres casas residenciales, una para cada miembro de la comunidad y suficiente espacio para futuros miembros; una casa principal donde se reciben a las visitas y una casa en construcción, que será la residencia de Alejandra y sus hijos. El espacio entre cada casa está ocupado por huertos de zanahorias, tomates, cebollas y otras hortalizas, alrededor de 15 a 20 metros. No hay ningún orden que indique rango o posición honorífica en la posición de las casas. Hay flores silvestres, pasto alto y cero ganados; la vista está puesta en montañas, pinos y bruma. Ah y cerca de la casa de Mónica, hay una pequeña «laguna», que ella misma creó reteniendo agua de lluvia.

En la Casa Común me topé con una agradable sorpresa: un desayuno hecho con todo lo sembrado ahí, y siguiendo normas de la alimentación macrobiótica, según aclaró Mónica. Lo hicieron dos chicas practicantes de biodanza que llegaron la noche anterior para una sesión de Río Abierto con Rosa. Eso mereció aplausos. La casa común es grande, de madera, con acabado rústico, incluye cuarto de baño (baño seco), un cuarto con varias camas para visitantes, cocina amplia y bien equipada, lavadora, refrigerador, estufa, cuarto de estantería de alimentos y una sala espaciosa con comedor. Hay electricidad y agua potable. La señal telefónica es pésima, pero esa situación les alegra más que enojarlas, excepto cuando quieren estudiar en línea. Rondan la cocina un gato y una gata, y dos perras. Me pareció un modelo de vivienda acogedor.

En total éramos siete mujeres (española, argentina, italiana, alemana; de ciudad de México, Torreón, Guadalajara), un niño, una niña y yo. Nos sentamos y sin prisa colocamos los platillos de comida en la mesa. Tomates rojos y amarillos, tres tipos de lechuga, semillas, zanahorias, remolachas y no sé qué más. Solo los frijoles y las tortillas eran de Chichihuistán, aquí sí, la producción local se hizo notar. Todo parece *ser ecológico* en este lugar, desde la comida hasta lo que la rodea, como si una referencia de su forma de vida también debiera verse representada y sentida a través de este formato. El techo, mesas, sillas y estantes son de madera. Piso de tierra, paredes hechas con barro y zacate. No hay cemento ni ruido de carros o televisión. Hay iluminación por todos lados, gracias a múltiples ventanas grandes de vidrio. Los platos, vasos y algunas ollas son de barro. «Estamos en la naturaleza», afirmaron varias.

A pesar del hambre, Rosa nos dijo que antes de comer nos tomaríamos un «momento de paz». Sonó una campana que parecía tibetana. Silencio. Empezamos a comer y cuando pasaron dos minutos, hablamos. Les expliqué abiertamente que yo estaba haciendo una investigación y no iba por la biodanza. Recibí miradas de comprensión a medias, pero fui aceptado como un explorador. La única y verdadera condición de aceptación, comprendí meses después en una entrevista con las fundadoras: demostrar

¹⁶ Es el sobrenombre nacional para un modelo de carro de la marca Volkswagen.

mi consciencia estaba despierta, que estaba abierto a mejorar el mundo a través del amor con los otros. Cuando íbamos a lavar los trastes descubrí que hasta el jabón era orgánico. Después de eso, nos fuimos a un edificio octagonal, en la periferia del terreno, a vivir el intensivo de biodanza.

El lugar me parece perfecto para jugar, bailar o hacer teatro: tiene piso y techo de madera, pulido, está bien iluminada y tiene un clima interno agradable. No hay sillas, solo cojines y almohadas para abrazar. Todos nos acostamos en el piso, sin alienarnos a una forma geométrica definida, más bien desparramados por el lugar. Con una computadora vieja Mónica utiliza una presentación de Power point para explicar qué es biodanza y por qué es valiosa como herramienta social y espiritual. A la mitad de la clase, confiesa que la teoría no es su fuerte y en contraste, asegura que ella aprendió a hacer biodanza a partir de la vivencia: solamente la práctica y la experiencia son los verdaderos caminos para aprender biodanza. Me quedó claro que no podría solo observar.

Para mi sorpresa, el inventor de la biodanza fue un antropólogo chileno, Rolando Toro, quien unificó terapias alternativas de sanación con reflexiones críticas sobre la problemática ambiental y social del ser humano. Según él, hay una nostalgia por el amor en la humanidad actual, por ende, se está en constante búsqueda por ese amor. Mónica mencionó que la biodanza conjuga en sus fundamentos a muchos científicos sociales y teorías del psicoanálisis, antropología, etiología y biología. El resalte por su base científica no fue gratuito, ella quiso distinguir esta práctica de «esos cursos nuevos de espiritualidad que son pura charlatanería». Expresamente se distinguió del *new age* y de cualquier clase comercial de baile como tango, merengue o bachata, pues ninguna de estas «busca la conexión auténtica» entre uno, el medio ambiente y el universo, aseguró.

Entre las múltiples definiciones de la biodanza, una me parece clarificadora: es un mecanismo terapéutico de sanación a través de movimientos corporales y ejercicios de comunicación y entendimiento del otro. Mónica apunta que la biodanza rompe la barrera social entre extraños y acerca sinceramente a quienes son pareja. No habla solo del placer sexual sino de otras formas de recibir placer corporal: a través de un toque afectuoso, caricias, miradas, palabras o roces. Así, Mónica asegura que la biodanza trabaja constantemente en dar amor háptico: «la mente no siente, el amor se siente no se piensa». ¿Estoy en el lugar adecuado?, me pregunté. Parecía que estaba en un retiro de liberación sexual.

La biodanza como modelo no implica lucrarse o ganar dinero, dice Mónica con una voz fuerte y casi acusadora —de nuevo, diferenciándose de agrupaciones que discursivamente se lucran de esta terapia—, sino que es una forma de oponerse al sistema y sus vertientes principales. Todas las caras asienten en cada explicación dada. Nadie parece tener dudas o conflictos, y por los siguientes tres años, muy pocas veces oí una crítica a la biodanza o a la forma en la que la practicábamos. Las palabras de Mónica, tal líder espiritual, eran certeza para las demás personas, lo que demostraba su propia certeza por esta forma de vida.

Si la postura de la biodanza va en contra de la guerra, la explotación humana y a favor de cualquier forma de amar, promoviendo la solidaridad con todas las formas de vida, hay un evidente posicionamiento bioético y biopolítico, el cual todos aceptan

como una ética de vida. Además, es una herramienta diseñada para hacer crítica a los diferentes mercados capitalistas, desde la producción de comida hasta las guerras. Si es una forma de oponerse, también implica que aquellos que lo practican tienen un horizonte anti-utópico¹⁷, un mundo o espacio del cual están huyendo o al menos, quieren salir. Esto exigiría prácticas específicas para salirse del sistema del cual viven y fueron criados. Ser otro ser, a nivel ontológico y axiológico. Tarea nada fácil, a mi parecer.

Más adelante, Mónica menciona algo decisivo —para mí—: la biodanza es una herramienta para crear comunidad. No sé si fue señalado por mi interés particular en estudiar la ecoaldea, pero agregó que estaban alegres porque yo me introdujera en estos ejercicios. Además, mencionó que a través de la biodanza se alimenta la colectividad y se disuelven las acciones individualistas, busca crear y que se crea en la comunidad. Si esta herramienta *terapéutica* trasciende a otras perspectivas de vida, a generar modelos de vida alternativos, vista así, no es solo un momento de recreación y de financiación del proyecto de la ecoaldea, es central para el proyecto comunal y global mismo. De hecho, me parece que una clave para permanecer en este proyecto o taller, como en muchas terapias alternativas, es creer en dicho proceso, no solo asociarlo con un estilo de vida satisfactorio con la propia ideología, sustentable económicamente y por supuesto, como un pináculo ético de la nueva humanidad que «todos deberíamos ser».

Finalmente, la expositora concluye diciendo que el punto central de la biodanza es la vivencia, no la conciencia, situación que la diferencia de la práctica de la meditación. Bien, me dije, si no vamos a meditar ni vamos a bailar, ni vamos a razonar mucho, entonces... qué vamos a hacer. A nivel epistémico, esto quiere decir que se le da prioridad a las emociones sentidas durante el proceso como la fuente del conocimiento que se crea. Por otro lado, fuese lo que fuese, hoy tendría que practicarlo.

Concluye la presentación y nos pide hacer un círculo alrededor de una vela blanca en un vaso de vidrio y expresar por qué estamos aquí. Este ritual tiene la intensión de «liberar» la conciencia, dejar los razonamientos de lado y entrar al espacio liminal de forma honesta, horizontal, dispuesto a disfrutar el aquí y el ahora. Yo soy tú y tú eres yo, puesto en práctica.

Empieza el Intensivo de biodanza. Mónica nos pide tapar todas las ventanas del local. Nos da dos razones para ello: uno, la luz es un ecofactor que no nos permite hacer los ejercicios que tenemos que hacer ese día y dos, las ventanas abiertas no permiten que la intimidad fluya por los posibles ojos exteriores. Después de esa indicación un nervio se me activó. ¿Acaso la intimidad a la que vamos a llegar incluye quitarnos la ropa?

¿Que cómo se baila la biodanza? Pues no se baila en pareja, para empezar; es más un baile individual, y a su vez colectivo, sin límite de pasos y movimientos específicos por hacer, pero sí guiado por indicaciones de la facilitadora, las cuales casi siempre son «déjense llevar», «no imiten, sientan su cuerpo», «suelten las ataduras y abracen

¹⁷ Quiero distinguir la anti-utopía de la distopía en cuanto la primera es un momento vivido presente, es todo lo contrario a lo que las personas quieren vivir, pero no proviene de un evento que arruinó la utopía, sino de la propia vida cotidiana. La distopía, al contrario, se proyecta en un futuro peligroso el cual debe evitarse a toda costa pues aleja más a las personas de alcanzar la utopía soñada.

el amor». Los ejercicios consisten en moverse constantemente, en pasar de un lado a otro, en caminar, acelerar, saltar, acostarse, levantarse e incluso cerrar los ojos y seguir caminando, confiando en no chocar con los demás. A veces los bailes se hacen en tríos o cuarteros, pero esto depende del ejercicio a realizar no del tipo de música que suena. La música, por cierto, son canciones populares de casi cualquier género musical.

Los ejercicios involucran mucho acercamiento, intimidad, sensualidad, agitación; tocamos nuestros dedos, juntamos nuestras espaldas, nos acariciamos las manos y nos miramos fijamente a los ojos. Casi todo lleva a tocarnos o tocar a otros. Nadie dice nada, al menos no con palabras. El acercamiento, los roces y el aire del local, poco a poco se van poniendo más intensos. Ahora entiendo lo del placer corporal. ¿Hacia dónde íbamos con esto?

Mediante pasan los ejercicios de mayor contacto físico, aumentan mis dudas. Estoy muy atento a no mostrarlo mucho, aunque no pude negar que algunos ejercicios me hicieron sentir incómodo porque no sabía cómo reaccionar. Entonces recordé que Mónica había aclarado antes que haríamos algunos ejercicios de nivel avanzado y especialmente me dijo que para los que nunca habían hecho biodanza los podíamos encontrar «un poco pesado». Yo entendí que me iba a agotar de tanto baile. Más bien se refería a poder enfrentarse con un nivel de intimidad «pesado» emocionalmente, no saber cómo manejar el recibir y el tener que dar afecto o intimidad con personas que uno desconoce.

Cuando tapamos las ventanas dijeron que era mejor estar en intimidad. Estoy entendiendo de qué se trata. Ventanas cubiertas, luces bajas, cuerpos calientes, sudor y feromonas en el aire, jóvenes excitados, música seductora, roces físicos constantes, sonrisas por aquí, por allá, ropa muy floja... aquí lo que se está armando es el preámbulo a una bacanal. Todo este ambiente me hizo pensar que sin darme cuenta me había metido en una comunidad radical y que el ritual de iniciación sería una cena sexual colectiva.

Para mi alivio, no sucedió. Ni fui iniciado ni fui parte de una orgía secreta. Hubo bastante contacto físico, eso sí, y mucho, pero el contacto corporal y visual nunca fue genital ni iba dirigido a despertar el interés sexual entre nosotros, exclusivamente. Todo era parte de los ejercicios, de las danzas, las cuales son más un taller con juegos donde se anima a uno a confiar en el otro y en el cual se alienta a participar mediante frases comunes como «síentanse libres», «no tengan pena», «conozcan al otro», «muévanse como quieran», «escojan el camino por el cual quieren caminar». Frases intencionadas para la vida misma, creo. Son ejercicios que a mí me invitan a pensar más en espiritualidad y menos en religión con respecto al grupo. Conclusión: no son una secta ni *swingers* de fin de semana, son un colectivo en formación que les interesa motivar el amor por otro. «Yo soy tú y tú eres yo» tiene más resonancia ahora.

UNA VEZ DESPIERTOS, EL MUNDO CAMBIA

Mientras conviví con las mujeres de Inla Kesh, tuvimos decenas de reuniones y encuentros, parecidos a los descritos arriba. Éramos un grupo constante de biodanza, aun-

que siempre aparecían viajeros itinerantes. Durante los primeros dos años de practicar biodanza los constantes en la práctica recibimos varias invitaciones a unirnos a la ecoalde. Alejandra, Rosa y Mónica confiaban que estábamos despiertos y podíamos llevar una vida más comprometida con la espiritualidad y la protección del medio ambiente. Tenían fe en este grupo. La invitación exigía tener la capacidad de dejar ir el estilo de vida consumista-individualista, pero la recompensa ofrecida era monumental: hacer comunidad aumentaba las posibilidades de sobrevivencia del planeta y la humanidad, al convertirnos en un sujeto colectivo, dedicado no a satisfacer las necesidades individuales o locales sino las globales. Usar baños secos, ofrecer amor, paz y energía positiva al otro, comer sano, no violentar otras formas de vida y bailar, como uno de los ejes centrales, da libertad de expresión personal pero también genera una potencia de cambio mundial. Así, la biodanza —idealmente— no acaba en la sesión de clase, sino que pretende convertirse en un eje central político, social y ético para la persona y su comunidad en vida cotidiana.

La ética, como refiere Agamben siguiendo a Heidegger, no debe buscarse en las esencias del ser, del ser humano, sino en su existencia, en sus actos (Agamben, 1996: 31). Diré acá, en sus prácticas, en las reglas de vida, las cuales constituyen y se constituyen por su vida comunitaria, por esa forma de vida particular que han decidido constituir. En el sentido en que una esencialización de lo ético mimetizaría la existencia humana, la dejaría inútil y sesgada; es la vivencia —como siempre me repitieron en biodanza— lo que me permitirá experimentar su utopía vivida; es observar y conocer la relación emocional con la comunidad, bajo la experimentación de una *communitas* turneriana. Esa vivencia es la misma existencia de la que habla Heidegger y Agamben, es lo que va configurando la vida colectiva, comunitaria, es experimentar la vida como «simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia» (ibid).

Es en la *communitas* turneriana, el espacio liminal de la antiestructura, donde todos somos horizontalmente iguales y compartimos lo común ontológicamente, cuando sucede la convergencia más emocional y por tanto, más corporal entre individuos de la comunidad; ahí cada quién es *tal cual es* (Turner, 2012). La biodanza sucede en este espacio o al menos, es la posibilidad y la potencia del mismo; las certezas de cómo cuidar el cuerpo propio, el ajeno, el que no está presente, cómo identificarse y ser empático con los animales, cómo sentirse seguro de sí mismo y aceptar los errores o penas del pasado. Las herramientas para despertar la conciencia y tomar acciones para salvar el planeta se nutren desde este espacio. Se reflejan, además, los miedos, dificultades y fricciones. En este proceso, que es más un puente que un muro, se dialogan, negocian y establecen relaciones que no son acabadas ni estáticas.

En este caso, la ecoalde como comunidad y el sujeto ecoaldeano son categorías relacionales que se van conformando (*becoming*) en un proceso inacabado, encontrando inadvertidos intereses y prácticas comunes, a veces contra un enemigo común (capitalismo, empresas multinacionales, patriarcado) u horizonte antiutópico (deforestación, guerras, cambio climático), en otras, siendo vegano o compartiendo un baile para salvar al mundo. Claro está que dichas creencias, prácticas o conceptos no podemos asegurar su perpetuidad en su forma de vida, pero ciertamente tienen su momento para ser centrales y sólidas.

Autogobierno, visión común, trabajo colectivo e interés por problemáticas globales son los ideales presentes en Inla Kesh. Surge el sujeto ecoaldeano, no como la suma de un repertorio de prácticas bien logradas, sino como un itinerante actor, un aprendiz y educador constante de la forma de vida comunitaria, el cual tiene como base las certezas teleológicas de su forma de vida: salvar al planeta solo se puede hacer mediante la vida comunitaria, a través del amor propio y de compartir con el otro en armonía.

Entiendo que estar de acuerdo con algunos de los planteamientos éticos o políticos de Inla Kesh puede resultar incomprensible o radical, como ser veganos, dejar la propia familia e invertir todo tu dinero en una comunidad hecha con extraños y lejos de tu tierra natal. Quizás necesitamos optar por lo que Samuel Coldridge planteó alguna vez, una suspensión ética de la incredulidad; nos permitiría experimentar —vivenciar en términos de biodanza— prácticas en las cuales no creemos, podríamos animarnos a crear una perspectiva continua de la posibilidad de lo alternativo, y considerar por un momento ver el mundo como ellas lo ven.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agamben, G. (1996), *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos.
- Bauman, Z. (2001), *Comunidad. En busca de Seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI.
- Berger, P. (1963), *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*, Nueva York: Anchor Books.
- Ferrer, C. (2005), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Argentina: Utopía Libertaria.
- Gelderloos, P. (2010), *La anarquía funciona* (Ed digital), Deltanueves: La Biblioteca Anarquista Anti-Copyright.
- Gier, N. F. (1981), *Wittgenstein and phenomenology. A comparative study of the later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Nueva York: State University of New York Press.
- Joll, J. (1980), *Los anarquistas*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Moreno Lozano, J. A. (2016), *Comunidades alternativas: Nuevas formas de trabajo y transformación de subjetividades* (Tesis de maestría en Investigación Social Interdisciplinaria, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia).
- Salamanca, L., & Silva, D. (2015), «El movimiento de ecoaldeas como experiencia alternativa de Buen Vivir», *Polis. Revista Latinoamericana*, 40, 1-19.
- Turner, E. (2012), *Communitas. The anthropology of collective joy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wittgenstein, L. (1999), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Altaya.

ESCAPING EXTINCTION: EXPERIENCES OF HUMAN-NATURE CONNECTION IN RAINBOW GATHERINGS¹

Noa Cykman

University of California, Santa Barbara, USA

Jacques Mick

Universidade Federal de Santa Catarina, Brazil

Michel Foucault ended *The Order of Things* (1966/2016) with the image of a human face drawn on the shore: a recent figure, symmetrical to the possibility of its dissolution. In 1966, the idea of the human as a contingent entity, susceptible to fading away, only referred to a conceptual, epistemological discussion. Despite its current status as a given, stable concept, the «human» is a particular socio-historical construct. Foucault pointed to the emergence of the «human» as the threshold of modernity, of which the end would be marked, among other things, by the erasure of those human contours. Half a century after Foucault's writing, the reabsorption of the human into the world remains an epistemic challenge (a perceptual transformation, associated with certain ontological conditions and consequences), however, there is now a non-metaphorical sense for the disappearance of the human, with the real risk of extinction of the species. In the midst of the sixth extinction, the continuation of the physical existence of humanity is not guaranteed (Kolbert, 2014; Ceballos, Ehrlich, Dirzo, 2017).

To face the ecological catastrophe, on whose fate the continuity of human life depends, is a challenge that highlights simultaneously the limits of the modern episteme and the urgency of finding new grounds to understand the world and act in it. Rethinking the senses and ways in which humanity relates with the planet, with other species, with all forms of life, is fundamental for the emergence of healthy and balanced societies—including all beings².

¹ A first version of this text was presented as a conference at the Intensive Internship Master Europhilosophie/UNILAB: Seminar on Philosophies in the Global South and 2nd Geophilosophy Meeting, in São Francisco do Conde, Brazil, in 2019. A version in Portuguese was published in the journal *Epistemologias do Sul*, 4 (2021), 68-85, <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2573>.

² Numerous authors discuss this topic; those who most influence our interpretation are Bateson (1986), Leis (1999), Morin (2010), Danowski and Viveiros de Castro (2014), Viveiros de Castro (2015), Invisible Committee (2016, 2017), Holloway (2013), Lovelock (2010), Olin Wright (2019) and Stengers (2015).

The legacy of the modern episteme allows us to depict the catastrophe in its statistical, physical or biological details; to situate it in time and contexts, anticipate the pace of its aggravation, and even formulate policies aimed at mitigating the effects of global warming, reducing its pace or, in the best of all worlds, interrupting it. In theory, properly knowing a phenomenon would favor the adoption of thoughtful, deliberate actions, which are also rational, and this would lead us to the general improvement of humanity. As in the Holocaust, but in the present, however, the ecological catastrophe reiterates the insufficiency of the idea of progress associated with rational knowledge. If, in modernity, the advancement of technical knowledge of nature was a promise to reach emancipation through control, the current state of things indicates the shortcomings both of the designed social objectives (control, progress, emancipation) and of the methods for conversing with the world (rational, utilitarian science).

Authors from the Critical Theory responded to this type of limit with the defense of modernity (seen as an unfinished project) and the denunciation of the colonization of the world of life by instrumental reason (Habermas, 2010, 2012; Sloterdijk, 2008). While we know that the relationships between humans and the ecosystem need to be radically and urgently transformed (or the next generations may perish), the system imposes the continued destruction of the world by industry and the consumerism associated with it. Radical actions based on the rational defense of the world of life would be the response of full modernity to the distortions of incomplete modernity.

The denunciation serves us, but not the prognosis. Modern rationality *is* the system. It did not produce the social and ecological catastrophe because the Enlightenment project remains incomplete, but quite the opposite. Reason and its supposed superior position to other forms of knowing arise from the split between human and nature, the founding split of the modern episteme. An «environmental reason» will forever be unable to face up to the environmental catastrophe, if it continues to be «reason» in the strict sense adopted by the Enlightenment, which separates the human from his surroundings, and segregates the human in one (and the only) privileged way of knowing³.

We would like to argue here in favor of the emergence of ways of experiencing life that may prevent further catastrophe. Moved by anxiety or despair, by hope or faith, human groups around the world have been working to undo the rupture between this type of biped defined in the masculine («Man») and its feminine environment («Nature»)⁴. Various types of communities, traditional or recent, are dedicated to reactivating or strengthening contact with the Earth, healing and cultivating bonds,

³ This theme is discussed by Leis (1999) and by other interpretative approaches with postcolonial tones (Spivak, 2010; Mignolo, 2008), and even by well-known Western authors (Todorov, 1982; Stengers; Pignarre, 2005).

⁴ Francis Bacon, for example, considered a «father» to the modern scientific method, is one to use this gendered and oppositional language (Bacon, 1620/1855). The equivalence between nature and the feminine, on one hand, and reason and the masculine, on the other, has been pointed out and criticized by many feminist authors, such as Carolyn Merchant (1980), Val Plumwood (1993), and Vandana Shiva (1989).

establishing an integrated and balanced insertion in the ecologies in which they participate, creating ways of life that diverge from those operated by the dominant system.

In the following text, we reflect on how, in the nomadic encounters of the «Rainbow Family», other ways of being-in-the-world are pursued, pointing out signs for a transition to forms of existence that reintegrate to Earth and allow to escape from collapse (Cykman, 2019). The practices carried out at Rainbow Gatherings and the forms of knowledge that permeate them update notions of work, family, territory, power-knowledge, and allow rethinking fundamental issues regarding the nature of society, coexistence and conflict; the nature of nature, life and belonging.

First, we describe what these gatherings are. We then detail our observations of how the separation between humans and nature dissolved during the series of Rainbow gatherings observed in the research. Finally, we return to the epistemological discussion, to reflect on how such practices constitute both a subjectively informed rationality (non-rational or more-than-human) and another way of living in the world, in refusal of the human-nature division.

This research was carried out through a social cartography of Rainbow gatherings. From a critique of the modern, rationalist, objectivist, technical, fragmentary and colonial paradigm, and from the observation that the gatherings seem to be outside or on the frontier of its egreore, I have sought to sketch the design of an emerging episteme, experienced in the Rainbow, consonant with its anarchic and organic social organization⁵. Social cartography, an «anti-method» based on the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari, guided my perspective and posture in the field, taking subjectivity as a premise, my personal involvement as part of the research, and the suggestions and surprises of the field as defining factors of the path. I went to six gatherings, in an unforeseen journey: a Brazilian gathering, a European one (on the Italy/Slovenia border), one in France, one in Austria and one in Israel, in 2016, and the last one again in Brazil, in 2018, in my hometown, Florianópolis. I kept a personal diary, conducted unplanned and unscripted interviews, and, at the last meeting, circulated a «collective diary» that collected written narratives from participants.

We intend to suggest that the emergence of a new episteme can save humanity, albeit at the price of the disappearance of the human as a concept.

THE GATHERINGS

The Rainbow Family is an intentional, anarchist, and nomadic community that holds temporary gatherings in several countries, in order to experience human life in communion with life as a whole. Gatherings last a lunar cycle—from one new moon

⁵ The excerpts in first person singular refer to the field experience lived by one of the authors (Cykman). We believe that it would be inappropriate to artificially convert this narrative to the first person plural, or to opt for an impersonal form. We will return to the first person plural or impersonal when memories are followed by interpretations.

to the next. They are held in areas far from large cities, where there is good water for bathing and drinking, firewood for fire, and conditions for camping. They are organized in a non-commercial and non-hierarchical way, through self-organization and voluntary collaboration. «If you see a task, it's yours». Participants call the system «organic anarchy». Basic activities consist of preparing two collective meals a day, collecting firewood and water, and digging holes for dry toilets. Funding is also collective and voluntary, with no financial requirement for participation. «Bring a plate and you will eat; bring a glass and you will drink». Workshops and exchanges of knowledge circulate freely, as people offer them. Horizontal talking circles are held to address different issues, including conflicts, and are the decision-making instance, which occur by consensus. There are some prior consensuses that apply to all gatherings, such as the ban on alcohol, on meat consumption, and on the use of electronic devices.

There are no fixed members or territories. The Rainbow is said to be «the largest non-organization of non-members in the world», according to one of them. Free membership resonates with identification with principles of non-violence, egalitarianism, peace among nations, integration with nature and with the cosmos, healing, love, and the celebration of life. Bringing together influences from Woodstock, the hippie movement, the *new age*, neo-paganism, anarchism, indigenous, shamanic, oriental, mystical and other traditions, the idea of «rainbow» refers to a type of family unit whose internal difference is a fundamental characteristic. The typical greeting one sees and hears when arriving at a gathering is «Welcome home».

Travelers, nomads, and mostly young people mainly attend rainbow gatherings, but there are also families, children, babies, and elders. There is a diversity of class, with the presence of individuals who live with lower income, such as wanderers, artisans, street artists —«road freaks»⁶— and, in the United States, a large presence of houseless people, known at the gatherings as «road dogs». Most are white⁷. On the one

⁶ The category «road freaks» as investigated by André Luiz Strappazon (2011) reflects this population (sometimes overlapping with the category of «hippies»).

⁷ The concentration of white population in the gatherings is remarkable, despite the multicolor motto. In a non-representative online questionnaire sent to Rainbow participants through Facebook groups, in November 2019, the profiles of 55 people from 21 countries made up the following distributions: 71.2% white, 13.5% brown, 15.3% others. Outside the Rainbow, approximately three quarters live in their own or relatives' home or in a rented home; and 24.2% do not have a fixed home. As for income, more or less similar blocks divide the respondents. Brazilians responded in reais; foreigners, in dollars. The results are presented according to the quotation at the time the questionnaire was administered (approximately R\$ 4.00). According to the answers: 30% (16 people) earn between R\$1,000 and R\$3,000 monthly (U\$250 to U\$750), 23.1% (12 people) earn between R\$3,000 and R\$5,000 (U \$750 to 1,250), 19.2% (10 people) earn up to R\$1,000 (U\$250), another 19.2% earn between R\$5,000 and R\$15,000 (U\$1,250 to U\$3,750) and 7.7% (4 people) earn more than R\$15,000 (U\$3,750) monthly. Such amounts, however, represent different magnitudes in the context of each of the 21 countries. Out of 49 responses, 18 declared that they earn their income through informal work, 17 through salaried work and the others through social assistance, university scholarships, agriculture or volunteer work («pocket money»). Michael Niman (2011) notes that the difference in the Rainbow is a reflection of the difference of a segregated «Babylon» and that the whiteness of the middle class is replicated in the gatherings. He comments that the media's categorization of gatherings as «New Age» contributes to alienating the black population. «As discussions

hand, this coloration reflects the racial segregation of the world. On the other hand, it shows that there is a white contingent resorting to other peoples' ancestry as they seek to return to some root, because, unlike whites overshadowed by progress, other peoples remember where they came from, and know where to return to.⁸ Although the Rainbow movement stands against racism, it is clear that the group still needs to broaden the spectrum of tones in «Rainbow».

The Rainbow's story is mainly conveyed orally. Gatherings in the U.S. call those moments of sharing «hipstory». However there are also written productions, such as *People of the Rainbow: A Nomadic Utopia* by Michael Niman (2011), *Derivas y tensiones en la materialización de la utopía: etnografía al movimiento Arcoíris en Chile* by Leonardo Cancino Pérez (2016), *The Rainbow Family: an Ethnography of Spiritual Postmodernism* by Adam Berger (2006), among others. The first Rainbow Gathering was held in 1972, in the United States (Rocky Mountain National Park, Colorado). Since then, it has spread across space and time, reaching the five continents. In the 2000s, it is informally said that there are always at least three gatherings taking place in different places in the world. Between them, there is an influx of people and caravans. World and continental gatherings bring together thousands of people. National gatherings usually assemble a few hundreds, except for the U.S. ones, which stand out with tens of thousands of participants.

A prophecy circulates in the narratives and in the motivation of participants. This prophecy exists among different North American Indigenous nations, announcing the arrival of a cross-border nation, of all colors and origins, when the destruction of the land and of the native peoples due to the greed of the white man become unbearable. The mission of this tribe would be to heal the physical and spiritual health of humanity and of the Earth, through the rescue of ancestral wisdom, the knowledge of nature, and the power of love.⁹ The horizon of healing is the reintegration of humanity into nature¹⁰.

The conflicts and problems that exist in the gatherings do not diverge substantially from those of the hegemonic society: differences of power, manifestations of chauvinism, «parasites» who never work, disagreements, fights, etc. The understanding of the issues and their addressing, however, are quite different. A case of sexual ha-

about race and multiculturalism become more prevalent in society, Rainbows are becoming more aware of their own de facto segregation. Some Rainbows continue to push to discuss the issue, but most prefer to ignore it – waiting for the day when integration magically occurs» (Niman, 2011: 110).

⁸ Kerexu Yxapyry, Guaraní Indigenous leader, says to the white people, «It's okay if you don't know where to return to, because you don't remember your origins. We still remember, and you can come along. We won't leave anyone behind» (Verbal communication, 2019).

⁹ This myth has versions among the Cree, Lakota, Hopi, Zuni, Cherokee and other peoples. Some variations can be read at: <https://www.welcomehome.org/prophesy/prophesies.html>. As a counterpoint: Michael Niman (2011) devotes a chapter to the deconstruction of the association with mythology, accusing superficiality and cultural appropriation. However, there seems to be some coincidence between the myths and the motto of the Rainbow gatherings.

¹⁰ «Reintegration» does not mean returning to the ancestral conditions of insertion of the human in nature, which would be impossible, but reinventing the possibility of this connection. The idea is to return to a state of unity, perhaps ponderable as the state in which human beings are not distinguished (yet or no longer) from the nature that generated them.

rassment, for example, at the 2018 Brazilian gathering, was dealt with in a horizontal talking circle, in the presence of the woman and man involved, and of all the people who felt motivated to participate. Violent or dishonest behaviors are assumed to be themselves the result of wounds and traumas experienced by the perpetrator, not requiring additional doses of violence, repression, or sanctions, but acceptance, love, and healing. According to Niman,

«Rainbows believe that potentially violent confrontations are best alleviated through showing love. The circle, therefore, must be loving. The idea is to nurture disappointed people until they see the futility of their anger, and not to form an antagonistic circle from which they feel they must escape» (Niman, 2011: 118)

Rainbow gatherings evoke the spirit of a social laboratory of self-organized, experimental utopia. Not in the sense of perfection, but as a community seeking to live according to its own highest values. According to Shay, interviewed by Cykman,

«As a community, you have a learning process, a learning curve. We learn how to be together, how to react together, to become community. And then, it's working! Cooking, washing – everything is perfect, you have hot water to shower, you have two meals a day, you have vitamins to drink... » (Cykman, 2019: 75)

Embracing its imperfection, we will read into the utopia that animates Rainbow gatherings.

HUMAN-NATURE RELATIONS

«I shall tell thee a twofold tale. At one time it grew together to be one only out of many, at another it parted asunder so as to be many instead of one; —Fire and Water and Earth and the mighty height of Air» (Empedocles)

In order to observe the human-nature integration in Rainbow Gatherings, we chose to take as a starting point a premise that assumes ontological continuity between the zones. Several traditions understand the existence of a correspondence between the elements of nature and human energies. Among Amerindians, Andeans, the ancient Vedas, the Jewish Kabbalah, Buddhism, Afro-Brazilian religions, Hermeticism, anthroposophy, astrology, alchemy, popular knowledge of natural magic, in the tarots that gave rise to the common playing cards – in countless traditions, from different origins, earth, water, air and fire are associated with expressions manifested in human beings, generally corresponding respectively to physical body, emotion, thought, and spirit/creativity (with differences between different cultures)¹¹. Even in the Western

¹¹ For minimal indications of this plurality of references see: Agrippa (1509/2008), Böhme and Böhme (1998), Eliade (1998), Jodorowsky (2005), Jung (1991), Lama Padma Samten (2008), Oliveira and Oliveira (2007), Ribeiro (1986), Santoro (2012), Rabbi Shimon Bar Yohai, edited by Scholem (1963). In

world, Greek philosophers of the pre-Socratic tradition spoke about this relationship: Hippocrates, Empedocles, Aristotle and others associated the elements with the human constitution and with certain organs and humors of the body, and attributed the success of their culture to an ideal ratio between the four elements (Moran, 2008)¹². Gustav Jung (1991) integrated the elements of alchemy into psychology, and Gaston Bachelard (1987) re-discussed them in philosophy. Some of the cited traditions, including the Aristotelian, include a fifth element: ether, quintessence —empty space, pure form, origin of all energy.

Underlying this perception lays the idea that human beings and all of nature are made of the same raw material, sharing a continuous ontology. We chose this understanding as a departure point to approach the Rainbow gatherings, in order to observe how they occur with regard to each of the four basic instances, and how, in each one of them, they seek to make the human experience identical to the functioning of nature. This approach progressively erases the marks of the separation and allows experiencing, in the place of alienation from nature by the urban and modern world, a humanity integrated with the web of life.

Instead of speaking about work, life, language; production, family, property; sociology, philosophy or biology, we will seek to set aside the categories of modern Science, and resort to the way the ancients referred to natural elements.

The **Earth** element is associated with the physical body. It is material energy, manifested in matters related to firmness, stability, strength, presence in the world, identity; material and physiological needs; food, sustenance, money, and territory.

The Rainbow's first move is to leave the city, to leave the territory of the industrial domain, where the human body is separated from the Earth's body by platforms of cement. The choice of location involves simple criteria: its conditions to supply the gathering with land, water, and firewood. As one is embraced by nature, the boundaries fall from the eyes, from the senses, which can see, hear, and breathe the world. The gatherings do not completely reject the creations of industrial society: there are pots, tents, tools, and more. However, the idea of subjecting nature to industry is rejected. There is no intention to dominate or impose anything on the place and present beings. The intention is to go unnoticed, leaving no footprint. (Of course, contradictions emerge).

Everyday life seeks to align with this proposal. Camping is sleeping with almost no separation from the ground. Natural and vegan food aims to respect all beings. The compost-pile returns to the earth what came from it, continuing the cycle. Only natural cosmetics may be used. Caring for one's body is caring for the earth, and vice versa: heavy metals in a deodorant, for example, equally attack the human body and

addition to written records, which are not always primordial, oral tradition is a place of refuge and transmission of knowledge in many of the traditions.

¹² «Writers explained that its geographic location was the most conducive to favorable cultural development because there were people subject to an ideal proportion of the four basic elements (fire, water, earth, air). [...] These ideas, endorsed by Hippocrates, Aristotle and other important figures of ancient Greece, see a trend that was followed by the Romans» (Moran, 2008: 28).

the earth body. Care is reciprocal too: in the use of a natural product, nature is tending to the human while the human preserves nature. They are coincident. Earth and body are mutual extensions.

In established communities, the production of food is perhaps the fundamental instance of connection with nature. A farmer once said: «While we work the land, the land works us». Planting is to engage with the earth in order to engage one's own organism. Life supplies life. As an ephemeral community, the Rainbow does not produce its own food. It usually buys it from nearby stores or from local producers, and sometimes «dumpster dives» food (salvaging from waste containers). Funding is collective and voluntary: after each meal, the «magic hat» goes around the circle to collect contributions. «Magical» because it is shared, generating abundance for all.

The necessary work and all the initiatives at the Rainbow take place through an «organic anarchy», as the participants call it. People may take free initiative, and nothing is compulsory. It is a bet on human society as a living organism capable of finding the natural balance of its homeostasis. In practice, there are imbalances (people who don't try to contribute, people who don't take rest). Without resorting to the calcification of an order or a structure of roles, the experiment depends on the personal work of fine-tuning the sensibilities necessary for the fluidity of relationships. Like branches of a tree in the sun, what is sought is an organization that allows the transit of light.

How to exist with the different? How to be-in-the-world, become-with? The pilot-community resorts to the traditions and knowledge of native peoples to remember. An Indigenous person knows, by looking at the mood of the mountains in the morning, what the tone of the day will be, says Ailton Krenak (2019). «I learned that that mountain has a name, Takukrak, and a personality. In the early morning, from the village yard, people look at it and know if the day will be good or if it's better to stay quiet» (Krenak, 2019: 18). The mountain tells you whether to go hunting, whether it's a feast day, whether to stay at home. The entities of nature, endowed with identity and personality, transformed by capitalist society into «resources» for consumption, mark, according to Krenak, the origin of suffering and the beginning of the «end of the world». As its origin, the mechanistic and objectivist tradition of the West can no longer aspire to tackle the problem.

Returning to earth means to change our perception of it. To remember belonging, affiliation, is a daily act of aligning with natural cycles (for example, waking up to the sun, planting in the new moon, eating seasonal fruits, etc.). The sense of belonging replaces the gluttony of ownership. Only a body blunted by an excess of artificiality is vulnerable to the domination of a system that is alien to oneself; a body that is in tune with nature refuses to become docile. Tearing people apart from the earth is the condition for the exercise of forms of domination. At the same time that the ephemeral communities of the Rainbow are systematically de-territorialized – in relation to the modern idea of nation, in which people and law are entangled – the tribe spread out through the gatherings re-territorialize on Earth. Territory and nation are disentangled in the transcultural, multilingual experience, in the construction of a global nation that reduces the meaning of borders and extends over the entire planet, constituting with it the living earth.

There is **air** in thought, in mental energy. Air is associated with the intellect, communication, and language; with the expansion and retraction, the coming and going of all things.

Echoing its pre-internet foundation, the Rainbow family avoids digital mediations and favors analogic communication. There is usually scant information about the gatherings online, and the exact address of the location is never disclosed. It reaches people by contagion. Invitations and information travel through networks of personal transmission. Neither is electronic equipment used during the gathering, therefore there are few audiovisual records, and even fewer images on social media. Communication relies on spontaneous dynamism —it flies with the wind.

Multiplicity is expressed in verbal language. With people coming from different countries, there are different languages running and inter-crossing. Through music, Indigenous languages and languages considered dead, such as Sanskrit, also join. Music also circulates as a language in itself – sounds communicate without relying on semantics. Communication is not always verbal or rational, and, in addition to the human, it includes stars, mountains, feelings, spirits and other elements. Inspired by nature, it is guided by listening and observation¹³.

The Rainbow's «formal» space for communication is the «talking circle». The circle is the instance for conflict resolution, decision-making, personal sharing, and more. Political issues blend with affective, emotional, spiritual dispositions. The «talking stick» is used, a technique of communication and listening used by several North American Indigenous tribes. The stick passes from hand to hand, giving to each person the opportunity to express themselves, without receiving reactions. Others must be silent to listen. It is an exercise in listening, not only because participating in the circle involves much more time listening than speaking, but also in a deeper sense, since listening is the basis of communication, and that which makes it possible to reach consensus. A consensus is not an arithmetic coincidence of all individual opinions, but the sensitivity to perceive the group, discerning in which moments a personal opinion has a weight of necessity, and in which moments it is mere preference or whim. Decisions are made by collective attunement, as the tuning of an organism, as blending gaseous molecules. Air is usually silent, except in a gale or a storm.

Another communication space takes place at the moment following the food circle. After the meal, around the fire (which expands the air), there are usually announcements and invitations. Someone may draw attention through the word «focus!» which will be echoed by nearby people and spread in a wave, until silence calms the circle, and the person speaks. The word then circulates among all those who may want to share, announce or request anything. At this occasion, the group updates itself on necessary work (such as collecting firewood or repairing some structure), and invites to workshops and other activities. The timing of activities is indicated by approximations according to the sun or in relation to the food circles —«when the sun is almost setting», or «about half an hour after the magic hat».

¹³ In the musical nature of Gilberto Gil (1981), «If I want to talk to God, I need to be alone / I need to turn off the light / I need to keep my voice quiet».

Activities such as yoga, meditation, dance, singing, games, Tantra, non-violent communication workshops, rebirthing breathwork, astrology, natural cosmetics, juggling, Reiki, «how to make rice on fire in large quantities», etc. are common. The knowledge in circulation is rarely scientific in the modern sense of the term and is not restricted to the rational. It concerns the body, art, natural cycles, plants, the earth, healing techniques, and is linked to sensitivity, intuition, care, and self-inquiry.

In addition to the talking stick, other ancient traditions are used to recall effective and loving ways of communicating and being in tune with others. The Toltec «Four Agreements,» written on posters or mentioned in conversation, guide communication and behavior: 1) being impeccable with your word, 2) making no assumptions, 3) taking nothing personally, 4) and always giving your best.¹⁴ Another tool is the Tzolkin, supposedly a retelling of the Mayan calendar.¹⁵ It represents an alternative reading of time, related to the movement of the stars, in which each subject can understand their position in the cosmos, and harmonize one's self. There is a correlation established between cycles of time and parts of the human body. The expression *Ab Yum, Hunab Ku, Evam Maya and Ma Ho*, attributed to the Mayan culture, calls for peace as «harmony between mind and nature». It blends with Bruno Latour: «We are the atmosphere» (Latour, 2017: 105).

All this being said, the air is fresher in the Rainbow. A polluted city obstructs clear thinking. Breathing fresh air brings the feeling of a clear mind.

Water is feeling, emotional energy. It is present in mobility, in flexibility; it manifests itself in issues related to subjectivity, affection, connections, the unconscious, and intuition. Relationships are healthy when they flow like water, with ease, adapting to changing forms and irrigating growth. Here, the «liquid» character is not a quality of superficiality and imprecision: on the contrary, being consistent is a condition for being able to flow.

A new paradigm raises new feelings. In contrast to capitalist society and the tradition of political philosophy, which places the relationship with others as a burden shaped by hostility and competition, the Rainbow family feels alliance and kinship as fundamental and desirable. Love is the *a priori* of relationships. Water nourishes the development of all plants, all living beings, without distinction and without intending to impose or determine. It gives each being the possibility of becoming who it is by nature. Love is supposed to nourish like water, inviting the world to express the intimate life of each being. Trust sustains the encounters, even when there are storms or holes in the boat.

In addition to being a political premise, love is the epicenter of an ecumenical spirituality. It is not understood as a private matter, or an emotion between private

¹⁴ Wisdom generally transmitted orally, documented by Don Miguel in «The Four Commitments: The Book of Toltec Philosophy» (2008).

¹⁵ The «Thirteen moon calendar,» conceived in the second half of the 1980s by the American art historian José Argüelles (2002), inspired by the Mayan systems of time counting. Critics point to a cultural appropriation of the Mayan tradition by the «New Age» movement (Sitler, 2006).

people, but as an unconditional predisposition. It does not reside in its object, but in the one who loves. It is a universal feeling in the face of the life of all beings. Spiritual evolution, in this case, is nothing other than the expansion of the capacity to love. Supplanting the capitalist family, love establishes a family throughout all the relations it suffuses, across all of nature.

It is common to hear in the Rainbow the expression «feel *to*» to indicate inclination to something. «I don't feel to participate in the theater workshop», «I feel to say that...» The new use attributed to the verb denotes a difference in the relationship with feeling, in relation to the hegemonic grammar of bonds. Feeling is an instance of decision, at least as much as mental discernment. Choices and actions are guided by feeling, as a way of intimate knowledge. Reason is blended as a practical adjunct, in a «thinking-feeling» (Escobar, 2014). Thus, everyday life, work, and time are not guided by linear grids, but by variable curves, like water running around the stones. The primordial language of thinking-feeling is poetry, which escapes both the magic and the strictly rational.

If, as a rational being, the human believes to be distinguished from «others», as a sentient being it is equal. In addition to altering the dynamics of human society, the status attributed to feeling brings different species together in a shared sphere. The field of feeling is a field of encounter—what all life has in common. This stance approximates Amerindian perspectives of the world as essentially subjective rather than objective. The relationship is the substance of the parts that are related. «To feel is always to touch oneself and the world at the same time», said plant philosopher Emanuele Coccia (2018: 37).

Without water, life dies. The current crisis does not fit in objective terms: the state of affairs goes beyond subject-object, emotional-rational, human-nature divisions. A subjective metamorphosis towards other ways of being in touch is a priority in the Rainbow. It dialogues with what Foucault (2001) called «self-care»: the attention to oneself, through which the subject implicates herself and transforms herself in face of the other. Subjectivity as ethics, spirituality as self-determination. «Practices of the self» are in the Rainbow under the personal, collective, planetary, and cosmic horizon of healing through love, of love as a means of restoring health. For Native American traditions, «healing» lies in everything that contributes to greater harmony among all forms of life. Health would be, in short, the natural state.

Fire is the creative flame or spirit, libidinal energy, expressed as desire, art, spirituality, and creation.

The Rainbow is pervaded by a multiplicity of goddesses, gods, saints, orishas, angels, etc. —more numerous than organic beings. The different traditions (Mayan, Buddhist, Yoruba, shamanic, etc.) attribute names and spirits to entities of nature. In the Umbanda and Candomblé Afro-Brazilian religions, for example, each Orisha lays at a planet's point of force, such as the seas, forests, storms, sands, waterfalls. Shiva, a central figure in Hinduism, is associated with fire. Shamanism is an intermingling or alternation between the human person and non-human persons. According to Kopenawa (2015), shamanic thought is not fixed in words, but in the forest.

Through spirituality and extra-rational knowledge, the human community establishes an inter-subjective relationship between everything that makes up nature. It is based on the sense of sacred, and is experienced daily in attitudes of worship and care. The experience of proximity to nature and spirituality as a way of contact is a practical multi-naturalism.¹⁶ Everything is a subject —the Sun, the Earth, the plants, the entities that reside in the medicines of the forest, water, fire, food, the sky, etc. Religion is active reconnecting, being within a unity, a network of connections, feeling part, one with nature. Nature like Spinoza's (2010): coincident with God. The relationships between people, animals, plants, consciences, and spirits are consummated in a continuous and equally intense and significant way.

This forms an extensive, and extensible, family, made of the internal ties of the subjectivity that runs through all nature. The entire relational web of life is society par excellence. Rainbow proposes voluntary kinship between all beings, based on love and feeling.

The fire is the heart of the gathering, as perhaps is a fire in the heart of the body. Art paints its surroundings, and music (always organic, with acoustic instruments) is a form of prayer, of dialogue with nature. In it, time is transformed again.

The Rainbow community has no shape, size, or mass. It is volatile and unpredictable, a fantasy that resembles flames. Without designated leaders, with rotating participants, any insinuating authority or hierarchy will soon be dissolved.

RETURN TO AN UNDIVIDED WORLD

Statistics on carbon and methane will not suffice. Objective data will not suffice. Without abdicating human exclusivism, we might induce our own extinction. It is inappropriate to talk about politics of *development* —which is, after all, a de-interlacing, distancing from nature. On the contrary, the utopian experience we have observed invites us to a politics of involvement, of entwining, diving back into life, reactivating the kinship between living forms. Survival depends on the expansion of identity, on the exercise of a new subjectivity, broader than the human, older than the modern, and better rooted (although «new» to some of us). A subjectivity that is aware of the nature of which it is made, which equalizes and brings it closer to everything around it. As for philosopher Andreas Weber (2017), «love is an ecological practice».

A different concept of nature comes with a different nature of concepts. Foucault (2016) observed that the threshold of modernity did not lie in the development of objective methods to observe circumscribed phenomena, but in delineating the human being as a central epistemological figure and the support point of all knowledge. The bet

¹⁶ Multinaturalism is a category developed by anthropologist Eduardo Viveiros de Castro (2016) based on Amazonian cosmologies, in which different natures coexist emerging from different beings' perspectives. The category is opposed to «multiculturalism,» which presupposes a shared world/ shared nature upon which perspectives are placed.

on rational agency and on technical-scientific knowledge as emancipatory capacities derived from the fundamental assumption that the human being, or, more specifically, the European Man, should be the epicenter of knowledge and the protagonist of emancipation. By characterizing modern philosophy as essentially anthropological, Foucault portrayed the epistemological face of the Anthropocene. The Enlightenment bequeathed us a non-sense reason, a reason stripped of the sensitive.

If the center of modern thought is the thinking subject himself, de-territorializing, in order to take human thought and life to a new place, requires the modern to desert himself, abandoning the centrality of his own thought and perception of the world. Resistance to relinquishing the position of power—of masculinity, of whiteness, of ownership—is the biggest obstacle. In the Anthropocene of knowledge, the human is excluded from nature, and the idea of intelligence excludes nature. Escaping extinction requires the opposite movement: refusing the human, dissolving this concept, supplanting the idea of this omnipotent being by a concept that sees it as a part, not as a master; a part of the continuous ontology of a complex intelligent living network. It may come from the transformation of «human» into a form of relationship, rather than a substance (Viveiros de Castro, 2016). It is about understanding intelligence as an attribute of life, not as exclusive to «homo» «sapiens». Before conceiving nature as a concept, were we not a concept of nature?

This perspective, whose seeds we observed in the Rainbow gatherings, recognizes non-human intelligences not as rudimentary, but as teachers. They teach us that Western whites still know little. Davi Kopenawa tells that the Yanomami see/know (*taai*) the forest. «We don't study or go to school. You white people don't see-know things. They think they know them, but they only see the drawings of their writing» (Albert, 2002: 249). A different look is inaugurated from an attitude of respect towards everything that lives, a look capable of seeing intentional subjects everywhere. It might not be a matter of granting guaranteed rights, as in social contracts, but of instinctive protection.

The intelligence of a seed, the intelligence of water or of a mushroom expand the notion of reason. Coccia (2018) associates reason with the flower: the paradigmatic figure of the cosmic and natural faculty of shaping matter, of giving form. The operations of a seed can be understood if one sees in it a way of knowing, a knowledge whose detail and precision allow to develop the complete destiny of an organism with no mistake. An *intelligence*—rational, if reason is understood as the faculty of giving form, as Coccia suggests, outside of modernity. Expanding reason in this way, the intelligences of nature invite the human to blend in. With other senses, in tune with trees and with Nietzsche, steeped in affections, in political interests, in coffee and cocoa, among Latour and quasi-objects, reason has many relatives in the production of knowledge.

People who participate in Rainbow gatherings experiment with intuitive connection, an authentic effort to listen to Gaia and establish communication, properly intersubjective, with all of life. The world beyond reason invites exchanges, pacts, and contracts without law beyond the human, in order to be in society with more-than-human

people, in a symmetric, non-hierarchical network, composing a world that is, by nature, made up of a multitude of agencies. To continue immersing in this continuous ontology, we must invent *sensitive* concepts, that is, concepts that at the same time *signify* and *feel* the world.

WORKS CITED:

- Agrippa, H. C (2008), «A alma do mundo», in: Tyson, D., *Três livros de filosofia oculta escritos por Henrique Cornélio Agrippa de Nettesheim*, São Paulo: Madras. Disponible en: <<https://www.scriptaetveritas.com.br/livrospdf/Tres-Livros-de-Filosofia-Oculta-Agripa.pdf>> (fc 15/09/2020).
- Argüelles, J. (2002), *O fator Maia: Um caminho além da tecnologia*, São Paulo: Cultrix.
- Aristóteles (1979), *Metafísica: (livro I e livro II); Ética a Nicômano; Poética*. São Paulo: Abril Cultural.
- Bachelard, G. (1987), *The Psychoanalysis of Fire*, London: Quartet Encounters.
- Bacon, F. (1855), *The Novum Organon; or, A True Guide to the Interpretation of Nature*, Oxford: University Press.
- Bateson, G. (1986), *Mente e natureza: uma unidade necessária*, Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Berger, A. (2006), *The Rainbow Family: an ethnography of spiritual postmodernism*. (PhD Thesis, University of Saint Andrews, Scotland).
- Bey, H. (1991), *Zona Autônoma Temporária*, São Paulo: Conrad.
- Böhme, G.; Böhme, H. (1998), *Fuego, Agua, Tierra, Aire: una historia cultural de los elementos*, Madrid: Herder.
- Castañeda, C. (1972), *Viagem a Ixtlan*, Rio de Janeiro: Record.
- (1974), *Las enseñanzas de Don Juan*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2006), *A arte de sonbar*, Rio de Janeiro: Nova Era.
- Ceballos, G.; Ehrlich, P.; Dirzo, R. (2017), «Biological Annihilation via the Ongoing Sixth Mass Extinction Signaled by Vertebrate Population Losses and Declines», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114, no. 30, E6089-96.
- Coccia, E. (2017), *A vida das plantas*, Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Comitê Invisível (2016), *Aos nossos amigos: Crise e insurreição*, São Paulo: N-1 Edições.
- (2018), *Motim e destituição, Agora*. São Paulo: N-1 Edições.
- Cykman, N. (2019), *Limites do horizonte: cartografia de uma episteme utópica em encontros Rainbow* (Master's thesis, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis, Brazil).
- Danowski, D.; Viveiros de Castro, E. (2014), *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.

- Don Miguel (2008), *Os quatro compromissos: O livro da Filosofia Tolteca*, Rio de Janeiro: Best Seller.
- Eliade, M. (1998), *Tratado de história das religiões*, São Paulo: Martins Fontes.
- Escobar, A. (2014), *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín (Colombia): UNAULA.
- Escóssia, L.; Kastrup, V.; Passos, E. (Orgs.) (2015), *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, Porto Alegre (Brazil): Sulina.
- Foucault, M. (2001), *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo: Martins Fontes.
- (2016), *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, São Paulo: Martins Fontes.
- Fundação Serralves (2008), *Crítica do Contemporâneo: Conferências Internacionais Serralves 2007 – Política*, Porto (Portugal): Fundação Serralves.
- Gil, G. (1981), *Se eu quiser falar com Deus* [Música], Warner.
- Habermas, J. (2000), *O Discurso Filosófico da Modernidade*, São Paulo: Martins Fontes.
- (2012), *Teoria do agir comunicativo*, São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Holloway, J. (2013), *Fissurar o capitalismo*, São Paulo: Publisher Brasil.
- Jodorowsky, A. (2005), *La vía del tarot*, Barcelona: Grijalbo.
- Jung, C. G. (1991), *Psicologia e Alquimia*, Petrópolis (Brazil): Vozes.
- Kolbert, E. (2014), *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, New York: Henry Holt.
- Kopenawa, D. (2015), *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Lama Padma Samten (2008), *Roteiro de Meditação—21 Itens*: Timbaúba (PE): CEBB Darmata. Disponível em: <<https://rodadodarma.com.br/wp-content/uploads/2019/10/Roteiro-21-Itens-Lama-Padma-Samten-2011-11-09.pdf>> (fc 15/09/2020).
- Latour, B. (1998), «To modernize or to ecologize? That's the question», in: Castree, N; Willems-Braun, B. (Orgs.), *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, (221-242), London and New York: Routledge.
- (2017), *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge, UK: Polity.
- Leis, H. R. (1999), «A tristeza de ser sociólogo no século XXI», *Dados*, 34, 23-45.
- Lovelock, J. E. (2010), *Gaia: alerta final*, Rio de Janeiro: Intrínseca.
- Maffesoli, M. (2003), *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*, São Paulo: Zouk.
- (2007), «Tribalismo pós-moderno: da identidade às identificações», *Revista de Ciências Sociais UNISINOS* (São Leopoldo), 43(1), 97-102.
- (2012), *O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade*, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Merchant, C. (1980), *The Death of Nature : Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row.

- Mignolo, W. (2008), «Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política», *Cadernos de Letras da UFF*, 34, 287-324.
- Moran, E. F. (2008), *People and nature: An introduction to human ecological relations*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell.
- Morin, E. (2010), *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Oliveira, M. S.; Oliveira, O. J. R. (2007), *Na trilha do caboclo: cultura, saúde e natureza*, Vitória da Conquista (Brazil): UESB.
- Passos, E.; Kastrup, V.; Escóssia, L. (orgs.) (2009), *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, Porto Alegre (Brazil): Sulina.
- Pérez, L. C. (2016), «Derivas y tensiones en la materialización de la utopía: etnografía al movimiento Arcoiris en Chile», *XIV Coloquio Internacional de Geocrítica - Las utopías y la construcción de la sociedad del future*, Barcelona. Disponible en: <<http://www.ub.edu/geocrit/xiv-coloquio/LeonardoCancino.pdf>> (fc 13/01/2019).
- Plumwood, V. (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Reale, G. (2007), *História da filosofia grega e romana, Vol. IV*, São Paulo: Loyola.
- Ribeiro, A. M. C. (1986), *Conhecimento da astrologia*, São Paulo: Hipocampo.
- Santoró, F. (2012), «Empédocles, Aristóteles e os elementos», *Anais de filosofia clássica*, 6/12.
- Scholem, G. (Org.) (1963), *Zohar: The Book of Splendor*, New York: Schocken Books.
- Shiva, V. (1989), *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, London: Zed Books.
- Sitler, R. (2006), «The 2012 Phenomenon: New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar», *Nova Religio*, 3/9, 24-38.
- Sloterdijk, P. (2008), «A natureza por fazer: O tema decisivo da época moderna», in: Cardoso, R. M. (Org.), *Política: Agamben; Marramao; Rancière; Sloterdijk*, (103-128), Porto (Portugal): Fundação Serralves.
- Spinoza, B. (2010), *Ética: demonstrada à maneira dos géometras*, Belo Horizonte (Brazil): Autêntica.
- Spivak, G. (2010), *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte (Brazil): UFMG.
- Stengers, I.; Pignarre, Ph. (2005), *The capitalist sorcery: breaking the spell*, Paris: La Découverte.
- Stengers, I.; Pignarre, Ph. (2015), *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*, São Paulo: Cosac Naify.
- Strappazon, A. L. (2017), *Malucos de estrada: experiência nômade e produção de modos de vida* (PhD Thesis, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, Brazil).
- Todorov, T. (1982), *A conquista da América: a questão do outro*, São Paulo: Martins Fontes, 1982.

-
- Weber, A. (2020), *Matter and desire* [Vídeo], Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=AXYF6OivP2U>> (fc 7/07/2020).
- Viveiros de Castro, E. (2016), *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo: Cosac Naify.
- Wright, E. O. (2019), *How to be an Anticapitalist Today*, Londres: Verso.
- Yxapyry, K. (2019), *Ecologia e cosmovisões: espiritualidade, política e ambiente*. [Mesa]. Org.: Vereador Marquito. Câmara Municipal de Florianópolis, 27 jun. 2019.

TRABENSOL, ¿UNA UTOPIA DE LA TERCERA EDAD?

Carlos Ferrera Cuesta

Universidad Autónoma de Madrid

En este texto se abordará la experiencia de Trabensol, uno de los ejemplos más sobresalientes del llamado cohousing senior en España. El cohousing senior es una variante del cohousing, que se enmarca, a su vez, dentro del fenómeno más general de las comunidades intencionales. Una comunidad intencional puede definirse como aquella integrada por un conjunto de personas que deciden libremente vivir juntas. No responden a lazos personales o familiares y adoptan un determinado modo de vida y de valores compartidos. Al igual que estas, el cohousing alberga una pretensión utópica, al combinar los dos elementos constitutivos de toda utopía: la crítica de la situación vigente y la propuesta de una realidad alternativa y considerada deseable.

Lietaert (2010) ha conectado el cohousing con el decrecimiento, porque su funcionamiento permitiría un gran ahorro material y de tiempo por el aprovechamiento colectivo de los recursos materiales (lavandería, cocinas...). Esto lo entroncaría con la tradición del socialismo utópico del siglo XIX. Como es sabido, por ejemplo, el fourierismo y su deriva práctica del familisterio de Guisa hicieron hincapié en el hecho de fomentar las comidas comunales porque ahorran recursos y mucho tiempo de preparación a las familias.

Lucy Sargisson (2012) ha afirmado ese carácter utópico y ha localizado el cohousing en el universo de las *green intentional communities*. Dentro de estas se sitúan las comunas y casas cooperativas, los ecovillages y los cohousing. Las comunas fueron las primeras en el tiempo, pues proliferaron en las décadas de 1960 y 1970; funcionaron en zonas rurales y urbanas y estuvieron vinculadas con los movimientos contraculturales.

Los ecovillages o ecoaldeas tienen una historia más reciente (Bang, 2005). En 1995 se fundó la Global Ecovillage Network en Findhorn (Escocia), uno de los ejemplos más relevantes de este tipo de comunidades. Compartieron una vocación de alejamiento del mundo urbano con las comunas y los kibbutz israelíes, en cuyas experiencias habían participado muchos de sus promotores. A la altura de 2012 se calculaba que su número superaba las quince mil comunidades, que agrupaban a más de un millón de personas en todo el mundo. Su ideal se centra en la constitución de unidades pequeñas, consideradas más propicias para la vida humana, porque permiten la experimentación de nuevas relaciones personales y sociales, y siguen los postulados de la permacultura;

es decir, pretenden que el diseño habitacional y las actividades básicas de producción y ocio estén cubiertas, sean sostenibles y respetuosas con el medio ambiente y, más aún, ayuden a regenerarlo.

Los cohousing son un fenómeno prioritariamente europeo y norteamericano, cuyo ritmo de crecimiento es en la actualidad uno de los más intensos en el mundo de las comunidades intencionales. Su denominación fue acuñada por los arquitectos norteamericanos Charles Durrett y Kathryn McCamant, tras estudiar el fenómeno en Escandinavia. Existen otros términos, como viviendas colectivas o viviendas colaborativas, que definen situaciones similares o con pequeñas diferencias. No obstante, aquel es el más aceptado hoy en día.

Surgieron en Dinamarca en 1972 y se extendieron posteriormente a los Países Bajos y a Suecia. En febrero de 2011, la Federation of Intentional Communities contabilizó 463 comunidades que se identificaban con sus principios. En resumen, estos son que sus miembros mezclan la propiedad colectiva con la individual; es decir, viven en casas individuales y comparten espacios colectivos. Su funcionamiento es de abajo-arriba pues las decisiones, incluidas el diseño y la planificación de los espacios, se toman en asambleas; además, las economías privadas, sean individuales o familiares, son independientes del fondo común.

En los últimos años su florecimiento ha quedado demostrado con la constitución de asociaciones nacionales en Francia, Italia, España, Dinamarca, Suecia, Holanda, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Frente a las ecoaldeas, tienden a situarse en ciudades o en espacios periurbanos. No obstante, contienen el anhelo de una vida más armónica con el entorno.

Como el resto de las *green intentional communities*, reflejan un utopismo ambientalista que supera las visiones apocalípticas. A tal efecto, promueven nuevas formas de relación con la naturaleza, así como una vida mejor a pequeña escala. Son críticas con el urbanismo moderno por su secuela de soledad y despilfarro de recursos. Se sitúan en los márgenes del sistema, aunque sin salirse de él, lo cual no obsta para que en muchos aspectos supongan una alternativa al capitalismo.

Sargisson (2012) ha reconocido dos etapas en la evolución de los cohousing. En la primera constituyeron una alternativa política y social al orden instituido. Estuvieron muy ligados a movimientos feministas; por ejemplo, en Suecia, donde se consideraron un factor clave a la hora de compaginar la vida personal y laboral de las trabajadoras. En la segunda, se abandonó el «hipismo» inicial y se buscaron soluciones particulares que no entrasen en colisión con el sistema.

Javier León (2012) ha considerado a esas comunidades inmersas en una especie de neorruralismo que busca salirse de la sociedad, pero sin rechazar los aspectos más positivos del progreso, como el uso de las tecnologías de la información. Abogan por una vida más comunitaria, patente en el caso de los cohousing en la importancia otorgada a las comidas comunales; asimismo, su régimen de autogestión exige un elevado empleo de tiempo en todo tipo de reuniones. Requieren mucho compromiso, en especial en las fases iniciales de puesta en marcha, cuando hay que solicitar permisos, acometer la adquisición terrenos o diseñar los proyectos habitacionales.

COHOUSING SENIOR

La variante senior del cohousing surgió también en Escandinavia en 1982. Cinco años más tarde se creó la primera experiencia en Midgarden (Dinamarca). Nació de la iniciativa privada de un promotor inmobiliario y estuvo integrado por nueve mujeres. El sesgo de género no fue una anomalía porque algo similar ocurrió en España años más tarde con la pionera comunidad de Santa Clara (Málaga).

Desde el principio, los diversos intentos sufrieron tantos problemas legales y de puesta en marcha que en 1995 se publicó el método Henry Nielsen de asesoramiento sobre cómo crear una comunidad a fin de facilitar las nuevas experiencias. Pese a todo, es una fórmula que ha experimentado un fuerte crecimiento, al igual que los cohousing intergeneracionales. Como ocurrió con estos, el fenómeno se extendió a los Países Bajos, donde existían unas 150 experiencias en el año 2001, Suecia y dentro de la propia Dinamarca. Es en este país donde ha adquirido una mayor relevancia hasta la fecha y actúa como alternativa real a otras formas de vivienda, pues engloba al 1 por ciento de la población mayor de 55 años. En los Estados Unidos, Cumming y Kropf (2020) han reconocido lo limitado del fenómeno, además de su sesgo racial, pues hasta el momento únicamente acoge a población blanca. En 2019 solo había diecisiete experiencias, todas de pequeño tamaño, ya que ninguna superaba la docena de miembros. Similar ha sido la tónica en el norte de Europa donde las comunidades suelen ser pequeñas al no superar la treintena de miembros.

El auge de estas experiencias se entiende en un contexto de incremento del grupo poblacional de los mayores por el aumento de la esperanza de vida; un colectivo dotado, también de forma creciente, de mayor formación y más expectativas. Hasta el momento dicho grupo ha sido atendido de forma insuficiente (López de la Cruz y Sánchez Medina, 2017). El Estado del Bienestar, posterior a la Segunda Guerra Mundial, centró sus políticas en cubrir los derechos asistenciales de los mayores, concretamente las pensiones, la sanidad y los problemas de dependencia; sin embargo, descuidó el llamado envejecimiento activo.

El enfoque ha variado en los últimos años. En 2015 se aprobó la iniciativa de la Comisión Europea para abordar la *Silver Economy*; es decir, aquella que destaca la capacidad económica y de gasto del grupo de edad y promueve su participación en actividades productivas. En general, la propuesta comunitaria veía la edad como una oportunidad y diferenciaba entre los mayores activos, que constituían la mayoría de ese segmento poblacional, y los frágiles y dependientes.

Las respuestas dadas a una encuesta realizada por Vinay Srivastava a 132.000 personas mayores de sesenta y cinco años en Estados Unidos y Canadá mostraron que los interpe-lados afirmaban sentirse mejor psicológicamente si se mantenían activos y, sobre todo, si podían participar en aspectos que afectaban a sus vidas, en especial, en el ámbito local y dentro de la vivienda. En ese sentido, la iniciativa Age-Friendly Homes, impulsada en 2020 por la Comisión Europea, promovió la vivienda abierta al ecosistema comunitario mediante la eliminación de barreras arquitectónicas, el fomento del contacto con otros y el disfrute de equipamientos sociales cercanos (López de la Cruz y Sánchez Medina, 2017).

Ese movimiento en favor de una vejez más activa e interconectada con el entorno explicaría también el auge del cohousing senior. Cumming y Kropf (2020) realizaron una encuesta sobre las motivaciones de los miembros de las experiencias norteamericanas a la hora de integrarse en un cohousing. A partir de ellas extrajeron conclusiones sobre los motivos de su aparición, aplicables a otros países, aunque con especificidades propias de Norteamérica, y que coincidían en gran medida con los del cohousing intergeneracional. En primer lugar, existía un rechazo a las residencias, consideradas un lugar deshumanizado donde los ancianos simplemente venían a morir. Otro aspecto significativo era la preocupación por el cuidado físico. Se daba la circunstancia de que muchos de los miembros habían estado acostumbrados a practicar actividades deportivas y el mantenimiento de una vida activa, presente en el cohousing, garantizaba la atención en ese aspecto. Asimismo, era habitual la búsqueda de una espiritualidad diversa, capaz de proporcionar mayores posibilidades de meditación y de conexión con la naturaleza. Por otra parte, se acudía a una vida comunitaria más intensa como antídoto contra los miedos derivados de la inseguridad y la soledad, especialmente pertinentes en una sociedad como la norteamericana donde los lazos familiares eran muchos más laxos que en otras culturas y donde la inseguridad era un peligro evidente en muchas zonas de las grandes ciudades. Se daba la circunstancia de que muchos de los implicados habían participado previamente en cohousing intergeneracionales; sin embargo, reivindicaban su apuesta por proyectos específicos ligados a personas mayores, porque aquellos presentaban problemas de relaciones personales que no les atañían, como ocurría con los derivados del cuidado de los niños.

El marco teórico que, según Cumming y Kropf, fundamentaba este tipo de experiencias era la teoría de la Gerotrascendencia de Lars Tornstam. Esta sostenía que a medida que se envejecía se producía un enriquecimiento personal. La mejora presentaba una dimensión «cósmica», expresada en el sentimiento de conexión entre generaciones pasadas y futuras, en la desaparición del miedo a la muerte y de la idea de final, así como en la aceptación de que no todos los misterios podían ser descubiertos. Por otra parte, según la teoría, las personas se orientaban paulatinamente al yo, se producía una aceptación creciente y aumentaban las dosis de altruismo. Por último, existía una faceta interpersonal en el envejecimiento que suponía una mayor aceptación de los otros, un rechazo de la superficialidad de la vida cotidiana, una concentración en cuestiones más esenciales y un cuestionamiento de la aceptación acrítica de la normas.

COHOUSING SENIOR EN ESPAÑA

En España, Miguel Ángel Mira, Javier del Monte y Miguel Ángel Piquet (2015), pertenecientes a la Asociación Jubilares, vinculada a la Unión Democrática de Pensionistas, han constatado el auge reciente del fenómeno en los países mediterráneos, y recogido una serie de factores que pueden completar los apuntados en el caso estadounidense.

Un primer elemento es el envejecimiento de la población que convierte las alternativas en formas de vida de este sector de edad en algo con mayor resonancia social. Asimismo, el alargamiento de la esperanza de vida junto al mantenimiento de la edad de jubilación, pese a las tendencias a retrasarla, ha dilatado la etapa de la vida posterior al fin del periodo de trabajo.

Siguiendo la argumentación de Jubilares, la consideración de los ancianos como nicho de mercado dentro de los parámetros de la *Silver Economy*, puede fomentar las iniciativas privadas que, como veremos, en los últimos tiempos han proliferado de forma intensa. Otro elemento es el deseo de autonomía y de participar en una comunidad: un aspecto relevante en el caso español dado el problema creciente de soledad en los mayores. No podemos olvidar que, según datos del Instituto Nacional de Estadística, dos millones de personas mayores vivían solas en España en 2015.

Se da la circunstancia de que personas con cierta capacidad adquisitiva, con preparación, un estado de salud aceptable y tiempo libre demandan otro tipo de vida. Algo que se une al rechazo a unas residencias de mayores masificadas y orientadas básicamente al negocio. Por otra parte, es innegable que el desarrollo social, en concreto la incorporación plena de la mujer a la vida laboral, dificulta la dedicación de estas a los mayores, que todavía funcionaba en la generación anterior. Además, son muchos los mayores, particularmente mujeres, que rechazan convertirse en una carga para sus hijos, como les ocurrió a ellos cuando eran jóvenes.

La crisis de 2008 desempeñó un papel crucial en la creación de un clima propicio a otro tipo de experiencias. El aumento del paro y la crisis de las hipotecas acrecentaron el empoderamiento y el protagonismo de los mayores. No hay que olvidar que muchos mantuvieron a sus hijos con sus pensiones y tuvieron que acogerlos junto a sus familias en sus propias casas cuando no podían pagar los alquileres. Asimismo, la crisis, que por su carácter sistémico se asoció con la dinámica capitalista, animó en aquellos momentos los debates sobre el decrecimiento, la vida sencilla o el modelo de gobernanza participativa y transparente, valores presentes en este tipo de comunidades intencionales.

El factor económico no puede ser desdeñado en el origen de todo tipo de cohousing, pues, como señalábamos al principio, el juntar esfuerzos permite un ahorro de recursos. Esto es particularmente importante en países pobres, como Colombia, donde la experiencia se convierte en una alternativa a la hora de acceder a la propiedad de la vivienda, aunque no sea de forma privada (Vargas, Roncancio y Cardona, 2018).

Otro punto, que lógicamente los autores no pudieron tener en cuenta por ser más tardío, es el de la incidencia de la epidemia del Covid, que ha afectado particularmente a las residencias de mayores y puesto en cuestión el modelo de atención. Eso ha explicado que desde entonces, como veremos, se hayan multiplicado las iniciativas oficiales en relación a la promoción del cohousing.

Las experiencias en España surgieron en la década de 1990 y tomaron del cohousing sus características: por ejemplo, el que la iniciativa y el diseño del proyecto corriera a cargo de los propios residentes, el modelo de autogestión no jerarquizada o la combinación de zonas comunes con espacios privados. No obstante, en algunos as-

pectos, sobre todo los arquitectónicos, se ha seguido aferrado al modelo de residencia y, en general, en España los proyectos existentes tienden a agrupar a más personas que sus homólogos europeos o norteamericanos.

López y Estrada (2016) han destacado dos oleadas en el cohousing senior español. La primera en forma de cooperativas que compartían recursos asistenciales sumaba doce experiencias en 2016. El movimiento se había iniciado en Málaga con el cohousing de mujeres de Santa Clara (1990-2000); en 2010 se inauguró Servimayor (Losar de la Vera, Cáceres) y Puerto de la Luz (Málaga); en 2011, Profuturo (Valladolid); en 2012 empezó su singladura La Muralleta (Santa Òliva, Tarragona); Trabensol, que centra el estudio, empezó como proyecto en el año 2000, pero no se puso en marcha hasta 2013; posteriormente, en 2015, se inauguraron Convivir (Horcajo de Santiago, Cuenca) y Sol Dorado (Pizarra, Málaga).

En aquella época se observó un crecimiento lento en la consolidación por el boom inmobiliario experimentado por el país en gran parte del periodo, que había encarecido el precio del suelo; a eso se sumó la posterior crisis económica que detrajó recursos de forma general. Asimismo, la inexperiencia de los cooperativistas y la falta de tradición en el país, la burocracia y diversos problemas legales retardaron muchas tentativas. Tal problemática sigue presente hoy en día. Por ejemplo, a comienzos de 2022 un proyecto de cohousing en Bustarviejo (Madrid) llevaba paralizado un año a la espera de un permiso de la Confederación Hidrográfica del Duero, debido a la existencia de un arroyo subterráneo que atravesaba la finca.

Tampoco han recibido un apoyo significativo en lo relativo a la fiscalidad. En España las cooperativas de cesión de uso no son reconocidas como cooperativas de consumidores y usuarios por lo que no disfrutan de las ventajas fiscales de aquellas. Es cierto que la legislación otorga discrecionalidad a las comunidades autónomas y ayuntamientos a la hora de implementar ayudas, por lo que puntualmente algunas tentativas han podido verse beneficiadas.

En la segunda ola, señalada por López y Estrada, ha prosperado un modelo de viviendas colaborativas. En este caso no se trata tanto de compartir recursos asistenciales como de crear un proyecto de vida comunitario a partir de valores definidos y con un carácter intencional y colaborativo mucho más marcado. Estos grupos proyectan la vivienda como un espacio de convivencia para personas de diferente condición con ciertos valores y estilos de vida: pueden ser personas LGTBI que quieren vivir en un «entorno seguro» y respetuoso con la diferencia, personas que quieren desarrollar una forma de vida más sostenible, pero también personas mayores deseosas de convertir su residencia en un espacio de creencias compartidas; sería el caso de algunas comunidades cristianas, budistas, o que anhelan una vida más respetuosa con el medio. A veces implican la construcción de nuevas instalaciones, pero en otros casos aprovechan edificios existentes.

En cualquier caso, el modelo cooperativo sigue en crecimiento. En 2017 se identificaron alrededor de treinta proyectos, mientras que en 2019 Cohousing Spain registró unas ochenta iniciativas en distintas fases de desarrollo. Por ejemplo, en el verano de 2021 se abrió uno en Sant Adrià de Bessós.

TRABENSOL

En la actualidad es uno de los más valorados por la calidad de sus servicios y por su vocación social. Se localiza en el pueblo de Torremocha de Jarama (Madrid) y funciona como una cooperativa de viviendas. Nació en el año 2000, por el empeño de una serie de personas, cuya trayectoria tenía en común el compromiso social, visible en su participación recurrente en diversos movimientos sociales, algunos de ellos vinculados a comunidades cristianas de base. Existe un requisito de edad para entrar, pues sus miembros han de tener entre cincuenta y setenta años y tienen que valerse por sí mismos; no obstante, se admite a mayores de setenta años siempre que la pareja sea más joven (Collado, 2019).

Podría definirse como una utopía de clase media, dado que sus miembros son mayoritariamente antiguos trabajadores cualificados y profesionales; asimismo, la cuota para convertirse en cooperativista es alta, pues se sitúa en 150.000 euros. La cooperativa funciona de acuerdo al llamado Modelo de Cesión de Uso, figura relativamente nueva en España, pues se introdujo en 2004 cuando en Dinamarca ya había 100.000 viviendas acogidas a este sistema. Según dicho modelo, compartido por la mayoría de las experiencias de este tipo en España, el cooperativista disfruta del uso de forma vitalicia, pero la cooperativa controla el acceso a fin de impedir prácticas especulativas. Si un cooperativista decide marcharse, se le devuelve el dinero invertido más la cantidad correspondiente al aumento del Índice de Precios al Consumo durante los años en que haya estado vinculado. Asimismo, si un cooperativista fallece la cantidad abonada pasa a sus herederos con las mismas condiciones de revalorización según el incremento de los precios.

Además, se aporta una mensualidad de 900-1500 euros (según se trate de individuos o parejas) como pago por todos los servicios recibidos. La cooperativa ofrece servicios de calidad y un amplio catálogo de actividades creativas y lúdicas: biblioteca, gimnasio, piscina, sala para TV, etc. El comedor con capacidad para noventa personas es el centro de la vida comunitaria, como ocurre habitualmente en este tipo de experiencias, y permite otros usos como sala de cine, teatro o salón de bailes.

En Trabensol se combina la privacidad, pues cada miembro (individuo o pareja) tiene su propio apartamento de 50 metros cuadrados (en la actualidad existen cincuenta y cuatro apartamentos que reúnen a más de ochenta personas), con lo colectivo. Esto último se refleja en las comidas comunales, en los numerosos espacios públicos y en el compromiso de participación en la vida comunitaria de todos los cooperativistas.

La implicación se plasma en el hecho de que los integrantes de la cooperativa forman parte, siempre de manera voluntaria, de una o varias comisiones, que se encargan de diferentes tareas de gestión de la institución y de la organización de las actividades. Entre ellas se incluyen la comisión de jardinería y el huerto, de actividades culturales, de economía, la ocupada en cuestiones socio-sanitarias, relaciones laborales y política de personal, decoración, dependencia, acogida, biblioteca, mantenimiento, comunicación y una comisión de dinamización y mediación.

En segundo lugar, porque la cooperativa funciona con un sistema asambleario, con sesiones frecuentes, que tutela al consejo rector, elegido por todos los miembros. Ló-

gicamente, la complejidad administrativa requiere personal especializado y el consejo rector cuenta con una directora contratada.

Asimismo, existe un compromiso de respeto medioambiental. Las instalaciones se alimentan con energía geotérmica y con paneles solares. Las casas están diseñadas para garantizar el ahorro energético. Por ejemplo, todas las viviendas están orientadas al sur para aprovechar al máximo la luz solar y están construidas con materiales aislantes; por otra parte, se ha construido un aljibe propio a fin de garantizar el suministro de agua para el riego de jardines y huertos.

La vocación de convertirse en el foco de un nuevo tipo de sociabilidad es parte frecuente del mensaje utópico de los cohousing. En el caso de Trabensol la relación con el entorno también es intensa. Se colabora con asociaciones locales en el desarrollo de huertos de agricultura ecológica; se ha creado una asociación que incluye a dos productores y setenta familias del entorno en calidad de consumidoras; se colabora con la banca ética Fiare, que a su vez ha actuado como una de las fuentes de financiación básicas de la cooperativa en aquellos proyectos que requerían gran inversión, como la citada instalación de energía geotérmica; se ha colaborado con movimientos sociales del entorno, como ha sido el caso de la Universidad Popular de la Sierra Norte, así como en una red de solidaridad popular que reparte alimentos, asesora y ayuda a colectivos en dificultades. Asimismo, se ha formado una candidatura electoral, denominada «Soñemos Torremocha», que ha logrado algunos concejales en sucesivas elecciones municipales, con el objetivo (infructuoso de momento) de desbancar al alcalde secular de la localidad, que ostenta el cargo desde la época franquista.

PROBLEMAS

Los éxitos de Trabensol no ocultan una serie de problemas que pueden extenderse de forma general a otras experiencias de la misma naturaleza. El primero es de carácter estructural, porque el aumento progresivo de la edad de los cooperativistas acrecienta los problemas de la dependencia.

Keller y Ezquerro (2021) han saludado la aparición de los cohousing senior como un modo de democratizar los cuidados a mayores por dar voz tanto a los receptores como a los proveedores de cuidados. En efecto, liberarían a las familias, y en especial a las mujeres, de la dedicación a esas tareas; profesionalizan la atención a un precio asequible por la concepción comunitaria.

No obstante, el progresivo envejecimiento puede constituir un problema. Es significativo que experiencias, como la citada de Bustarviejo, estén cambiando sobre la marcha el proyecto original. La idea de un cohousing senior ha pasado a convertirse en un proyecto intergeneracional por el miedo a que en un futuro la propuesta perdiera viabilidad si todo el mundo compartía una elevada edad. En los cohousing senior norteamericanos, que, como decíamos, tienen un tamaño mucho más reducido y una vocación más comunitaria, la atención a los dependientes corre a cargo de sus compañeros; sin embargo, cuando los problemas se agudizan los afectados

han de abandonar la cooperativa e ir a otro lugar donde puedan ser cuidados por personal especializado.

En el caso de Trabensol, al tener más recursos, existe mayor margen de maniobra. El reto se resuelve de forma solidaria, dado que de momento la Comunidad de Madrid no ofrece ayudas en este campo. Por ese motivo, se han articulado cuotas generales que permiten contar con una bolsa de recursos para atender estas necesidades. La persona dependiente sufraga aproximadamente un 30 por ciento de los gastos y la cooperativa el resto; además, en lo que constituye un elemento básico del espíritu de la experiencia, a eso se suma el apoyo mutuo de los residentes, personas que han envejecido juntas, importante desde el punto de vista material y anímico. Los fondos han permitido crear espacios reservados para aquellas personas dependientes por cuestiones psíquicas que puedan importunar a los demás residentes. No obstante, existe conciencia de que el proceso de envejecimiento simultáneo acrecentará las dificultades en la gestión.

Un segundo problema tiene que ver con los típicos roces, producidos por visiones antagónicas sobre algunos asuntos, conflictos por problemas de liderazgo y exceso de reuniones que, no obstante, se solventan sin grandes dificultades. Más grave resulta la pérdida de homogeneidad con el paso del tiempo. Esa existió de forma nítida en los comienzos de la experiencia; sin embargo, con el fallecimiento de algunos de sus miembros se produjo la entrada de nuevos socios. Esto, en principio, ha representado un éxito, e incluso existe una lista de espera en la actualidad. No obstante, supone la llegada de personas con otras perspectivas que buscan simplemente disfrutar de servicios y maximizar la rentabilidad de la gestión. Una muestra de intereses contrapuestos ha quedado patente en el debate producido por la aceptación o no de trabajadores subcontratados. Un sector defendía su idoneidad por ser menos gravoso; por el contrario, otro, más próximo a los principios fundacionales, reivindicaba contrataciones más regulares.

Otra dimensión conflictiva en los cohousing procede del género, aunque en el caso de Trabensol no parece haberse manifestado. El proyecto Movimiento de Viviendas Colaborativas de Personas Mayores de España (MOVICOMA), ha destacado las diferencias en cuanto a expectativas hacia el fenómeno entre hombres y mujeres. Por un lado, los hombres esperan conseguir una mayor corresponsabilidad en los asuntos que los atañen; por el contrario, las mujeres persiguen al integrarse en este tipo de cooperativas una emancipación de los roles de género; algo más difícil si se mantienen dentro de la vivienda tradicional. Pese a todo, en la práctica, y siempre según las investigaciones de MOVICOMA, los modelos tradicionales persisten y las actividades de trabajo doméstico y cuidados recaen en mayor medida en las mujeres¹.

Un último problema general de los cohousing senior reside en la adulteración del modelo por un capitalismo que todo lo absorbe y que encuentra en la experiencia una fuente de negocio, al tiempo que una solución al problema del envejecimiento en soledad que afecta a toda la población con independencia de la renta y que no se ve satisfecho por las residencias habituales.

¹ <http://movicoma.blogs.uoc.edu/>

Hasta la fecha el respaldo público ha sido escaso en España, a diferencia de las ayudas económicas existentes en otros países europeos, bien a escala nacional, como ocurre en Holanda, o local, como es el caso de Dinamarca. Como señalábamos, en el plano fiscal no han gozado de las ventajas de las cooperativas de consumidores y usuarios, aunque pueda haber alguna puntual de comunidades o ayuntamientos.

Sin embargo, recientemente la alternativa del cohousing ha aparecido en los discursos de los partidos políticos mayoritarios y ha tenido reciente traducción en el plano legislativo. Una muestra de este sentir ha quedado reflejada en el Real Decreto 42/2022, de 18 de enero de 2022, que formará parte de la futura Ley de Vivienda todavía en trámite parlamentario. En su apartado III.C se recoge la promoción del cohousing, con especial hincapié en los de personas mayores. En el texto se presentan como alternativa a las residencias geriátricas comunes, aunque parece apostarse más por un régimen de alquiler por 20 años con rentas bajas y menos por la fórmula cooperativa.

Simultáneamente, la Dirección General de Evaluación, Calidad e Innovación de la Comunidad de Madrid en la Resolución 40/2022 de 1 de marzo ha formulado la intención de promover y flexibilizar los requisitos para la puesta en marcha de este tipo de instituciones. Sin embargo, las exigencias de atención a los residentes son tan elevadas que parecen orientarse, más bien, a un modelo empresarial.

En definitiva, no cabe duda de que ambos textos legislativos fomentarán el crecimiento de los cohousing senior, pero de forma alejada a los sueños de construir una comunidad utópica. Como decíamos, el modelo parece en ciernes de convertirse en un nuevo campo de negocio para empresas que ofrecen servicios y un modelo edulcorado de autogestión.

Esto no es nuevo, en absoluto. Simpson ha señalado las tentativas de espacios, emplazados en zonas cálidas, dirigidos a mayores acomodados que mezclan la utopía de la vivienda unifamiliar en zonas seguras de baja densidad con la abundancia de servicios, propios de las ciudades. A partir de este supuesto se ha pretendido consolidar una forma de vida, propia de un «Disneyworld permanente», con una cultura de juventud, basada en una hiperactividad y una cierta infantilización del ocio.

Esos proyectos podrían calificarse de «utopías degeneradas», según la expresión de Louis Marin (1975), quien sostuvo que el capitalismo creaba señuelos de mundos perfectos, basados en un consumo compulsivo. Tales prácticas conocieron un impulso pionero en los Estados Unidos desde los 1960, con las llamadas *Sun cities* y culminaron con los *villages* destinados a los *babyboomers* a comienzos del siglo XXI: por ejemplo, los situados en el estado de Florida contaban con unas cien mil personas en 2013. No obstante, la experiencia se ha extendido a otros rincones del mundo, como ejemplifican diversas promociones de la Costa del Sol malagueña o el Huis Ten Bosch cercano a Nagasaki (Japón).

En España, grandes empresas han comenzado a entrar en el negocio. Lacoop se mueve entre el terreno de los *villages* y del cohousing senior. Su página web se centra en el modelo con criterios muy individualistas: las palabras que predominan son: «la libertad de vivir como quieras», la privacidad, el lujo de entornos privilegiados y los

beneficios de una inversión en acciones, recuperable por los herederos. Paralelamente, se insiste en su virtud al evitar la residencia tradicional y la soledad².

En el mundo del cohousing senior, la pionera en España a la hora de lograr la profesionalización de este mercado ha sido la promotora inmobiliaria AEDAS Home. Esta ya tiene dos proyectos en Estepona (Málaga), donde ha conseguido el permiso municipal para aumentar la edificabilidad con el argumento de que apenas hay oferta de suelo para ese tipo de promoción, y en Alicante. El proyecto calcula que estas dos operaciones sumarán cuatrocientas viviendas en un futuro próximo. El sistema combinará dos estrategias: por un lado, se desarrollarán las promociones sobre suelos de Aedas para venderlas a operadores, según la fórmula *build to sell*; por otro, se han entablado conversaciones con distintos socios inversores para implantar un modelo de *partnership*, es decir, que la promotora participaría en la sociedad y un tercero explotaría el proyecto³.

CONCLUSIÓN

Podemos considerar Trabensol una comunidad intencional con carácter utópico. Su mera existencia implica una crítica a la sociedad capitalista. Primeramente, replantea el rol de un colectivo a quien el sistema actual ha postergado por su desvinculación del mundo laboral. Asimismo, su estrategia de salirse en cierta medida de esa sociedad cuestiona el sistema capitalista, aun manteniendo la vinculación con el entorno. En la misma línea alternativa destacan los elementos medioambientales en su desarrollo, junto a la vocación social de implicación con el entorno. Por último, su funcionamiento asambleario y directo representa una fórmula alternativa a la democracia representativa actual.

Trabensol parece menos alternativa que sus compañeras del norte de Europa o de Estados Unidos, integradas por grupos más reducidos y con más peso de la actividad comunitaria en la atención y los servicios proporcionados. Esa diferencia le proporciona un aire de clase media, por los requisitos de entrada y la calidad de los servicios. En cualquier caso, es un referente y, por otra parte, en otras latitudes los cohousing, tanto los intergeneracionales como los senior, observan una pluralidad de situaciones. Los hay más ecológicos, que no utilizan automóviles frente a otros que sí lo hacen; o los hay para los que las comidas comunales son una rutina diaria, mientras que en otras experiencias son más esporádicas. Asimismo, la escasez de ayudas públicas los convierte necesariamente en una tentativa utópica de grupos de clase media, dotados de los recursos monetarios y de conocimiento necesarios para emprender las iniciativas (Lietaert, 2010).

Trabensol padece los problemas de muchas comunidades intencionales; en este caso, no materiales sino de concepción: roces en el funcionamiento, pérdida de homogeneidad y dificultad para mantener su identidad en un entorno de marcado carácter

² <https://lacoop.com/blog/cohousing-senior-espana>: «Cohousing te permite vivir la segunda mitad de tu vida a todo lujo».

³ <https://www.aedashomes.com/blog/senior-housing-viviendas-para-mayores/>

capitalista. Podemos indicar que se halla en una encrucijada entre el mantenimiento del espíritu inicial de una comunidad alternativa, empeñada en lograr una vejez con mayor calidad de vida y un mundo circundante mejor, o el convertirse en una simple residencia más humanizada que la media. Algo parecido a lo que puede suceder al cohousing senior en toda España, cuyo horizonte es innegablemente expansivo, pero puede convertirse en la mayoría de los casos en un pálido reflejo de una comunidad intencional utópica: una residencia geriátrica de gestión privada con un lavado de cara de privacidad y participación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Bang, J. (2005), *Ecovillages. A Practical Guide to Sustainable Communities*, Edimburgo: Floris Books.
- Collado, M. (2019), «Trabensol, centro social de convivencia para mayores», *Papeles de Relaciones ecosociales y cambio global*, 148, 127-131.
- Cumming, S., y Kropf, N. (2020), *Senior Cohousing. A New Way Forward for Active Older Adults*. Cham, Springer: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-25362-2>
- Durrett, Ch. (2015), *El manual del senior cohousing*, Madrid: Dykinson.
- Keller, C., y Ezquerro, S. (2021), «Viviendas colaborativas de personas mayores: democratizar el cuidado en la vejez», *Revista de Estudios Cooperativos*, 137, 1-22, ISSN: 1135-6618. DOI: 10.5209/reve.71867 (fc 9/03/2022). <https://doi.org/10.5209/reve.71867>
- León, J. (2012), *Apoyo Mutuo y Cooperación en las comunidades utópicas. Identidad, valores, experiencias comunitarias y redes sociales alternativas en las sociedades postmaterialistas*, Madrid: Dharana.
- Lietaert, M. (2010), «Cohousing's relevance to degrowth theories», *Journal of Cleaner Production*, 18, 576-580. ISSN: 0959-6526. DOI: 10.1016/j.jclepro.2009.11.016 (fc 13/03/2022). <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2009.11.016>
- López, D. y Estrada, M. (2016), «¿Cómo avanzan las dinámicas de senior cohousing en España?», en Ezquerro, S., Salanova, M.P., Pla, M. y Subirats, J. (eds.), *Edades en transición. Envejecer en el siglo XXI*, (227-237), Madrid: Ariel.
- López de la Cruz, L. y Sánchez Medina, J. (2017), *Soluciones habitacionales para el envejecimiento activo: viviendas colaborativas o cohousing*, Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Lucas Durán, M. «Aspectos tributarios del Cohousing o Covivienda», *Revista Jurídica de Economía Social y Cooperativa*, 31, 137-169. ISSN: 1577-4430.
- Marin, L. (1975), *Utópicas: juegos de espacios*, México: Siglo XXI.
- Mira, M.A, Monte, J. del Piquet, M.A. (2015), «Anexo I», en Durrett, Ch., *El manual del senior cohousing*, Madrid: Dykinson.
- Sargisson, L. (2012), *Fool's Gold?: Utopianism in the Twenty-First Century*, Londres: Palgrave Macmillan.

Simpson, D. (2015), *Young-Old. Urban utopias o fan aging society*, Zúrich: Lars Müller.

Vargas, M., Roncancio, A. y Cardona, O. (2018), «Cohousing: una alternativa comunitaria a la propiedad privada», *Cuadernos Latinoamericanos de Administración*, 14/27, 1-16. ISSN: 1900-5016. DOI: 10.18270/cuaderlam.v14i27.2653 (fc 10/03/2022). <https://doi.org/10.18270/cuaderlam.v14i27.2653>

LA COMUNIDAD COMO CAMINO: LOS PORTALES, UNA EXPERIENCIA DE «PERMACULTURA HUMANA»

Kevin Lluch

Ecoaldea Los Portales, Sevilla

En una reciente visita a la Comunidad de Los Portales (en Castilblanco de los Arroyos, provincia de Sevilla), Luciano Furcas, buen amigo y sabio divulgador de la permacultura, nos dijo que lo que nosotros hacíamos era «permacultura humana». Siendo mis conocimientos en permacultura bastante limitados, su afirmación me intrigó y me estimuló a querer saber un poco más al respecto. Y me sorprendió mucho descubrir que los principios de la permacultura se aplican perfectamente a la vida en comunidad. A través de ellos os cuento los rasgos esenciales de nuestra experiencia.

La permacultura nos habla de cómo «crear hábitats humanos sostenibles siguiendo los patrones naturales, es decir de la durabilidad de los sistemas naturales vivos y de la cultura humana».

Treinta años pueden no ser nada en la escala de la evolución del cosmos, pero en la escala de la durabilidad de los proyectos comunitarios en nuestras sociedades modernas podemos decir sin falsas modestias que son muchos años. En nuestro caso, todo empezó allá por los últimos años setenta, cuando un grupo de personas se reunieron en Bruselas alrededor de una terapeuta y analista jungiana con un compromiso creciente con un trabajo interior, con un camino de autoconocimiento y de evolución personal. Además del psicodrama y otras técnicas psicoterapéuticas y/o chamánicas, la herramienta principal de este trabajo eran los sueños. Los sueños, que constituyen la vía regia para acceder a las dimensiones ocultas o desconocidas de nosotros mismos, nos hablan de nuestras zonas de sufrimiento, así como de nuestras estrategias defensivas ante dicho sufrimiento, pero también nos abren camino hacia nuestro potencial dormido, a todo aquello que podemos llegar a ser, tanto individualmente como de forma colectiva. Además, los sueños nos ponen en contacto con el campo energético colectivo, en el sentido en el que lo expresa Lyne McTaggart en su libro *El campo* o Gregg Braden en *La matriz divina*.

A continuación, desarrollaré algunos de los principios básicos de la permacultura a la luz de esos treinta años de experiencia de vida en comunidad:

1.- «OBSERVA E INTERACTUA». Observar quiere decir aceptar sin miedos ni prejuicios TODOS los componentes del alma humana. En la naturaleza, todos acep-

tamos que una víbora, una hiena o un cactus tienen su lugar igual que un águila o un león, pero cuando se entromete nuestra mente consciente, todos tendemos a identificarnos con la mirada del águila o la fuerza del león. Y olvidamos con gran facilidad que en nuestra alma hay también hienas y víboras, hongos y zarzamoras punzantes.

Para observar e interactuar con nuestras zonas sombrías o nuestros «potenciales dormidos», los sueños vuelven a ser una herramienta privilegiada. Compartir los sueños crea unas conexiones de una calidad muy particular entre las personas. Algunos conoceréis los estudios antropológicos sobre tribus como los Senoi, que mantienen la costumbre desde tiempo inmemorial de compartir sus sueños alrededor del fuego. Los antropólogos atribuyen claramente a esta costumbre el hecho de que dichas tribus se encuentren entre las menos agresivas, entre las más cooperativas.

Así pues, esos primeros años de intensa introspección, esencialmente a través de los sueños, dieron como fruto una toma de consciencia fundamental en nuestra historia: la vida en comunidad podía ser un gran catalizador de ese trabajo interior, de nuestra creatividad y evolución. Comprendimos que a través de las relaciones humanas y la convivencia avanzábamos hacia eso que Jung llamó la individuación. La individuación es un proceso que nos hace cada vez más únicos, más completos, pero que, en paralelo, nos acerca cada vez más a los demás. Los inevitables roces, tensiones y discrepancias, la necesidad de un compromiso relacional cada vez más intenso aceleró la evolución personal de cada uno de nosotros.

Comprendimos que la mente consciente estimula el discernimiento, el análisis, la necesidad de confirmarnos cada uno en nuestra identidad separada, de ahí la competitividad. De forma complementaria, la conexión de los inconscientes (hecha visible a través de los sueños) genera unos vínculos de una calidad diferente, profunda y respetuosa, generando a su vez relaciones simbióticas y cooperativas. La seguridad que experimentamos cuando mostramos nuestras zonas más oscuras y dolorosas a través de los sueños y no recibimos más que respeto, empatía y apoyo, nos ayuda a soltar nuestras actitudes defensivas y nos permite reforzar lazos basados en el respeto, la ayuda mutua, la confianza y el amor.

2.- De esa forma pusimos en práctica otro principio básico de la permacultura: «INTEGRAR MÁS QUE SEGREGAR». La vida en comunidad, siempre con el trabajo interior como hilo conductor, fue el motor de una profunda integración de cada uno en un colectivo cada vez más creativo. Abriéndonos más y más a lo invisible y haciéndolo cada vez más consciente surgió en el campo grupal el paso siguiente: debíamos buscar un lugar para vivir en plena naturaleza. En un entorno natural, con menos «distracciones» y/o compensaciones, el trabajo interior no podía más que intensificarse, las conexiones con lo esencial, con el campo energético colectivo, con nuestro potencial como grupo iban sin duda a profundizarse.

Dejándonos llevar por intuiciones, sueños y sincronicidades, se nos presentó la ocasión de hacernos con un hermoso y vibrante pedazo de tierra en la Sierra Norte sevillana. Ya el mero hecho de adquirirlo fue un potente desafío para nosotros, ya que el vendedor quiso estafarnos y quedarse con el dinero y con una tierra que no

podía vender pues la tenía hipotecada. Ello puso a prueba de forma dramática nuestro compromiso, la claridad de nuestras intenciones, la firmeza de nuestro deseo de echar raíces, de encarnarnos más y más. Y nos ayudó a perder muchos miedos, y a no olvidar, como dije antes, que el alma humana está llena también de hienas y cactus.

Ganada la batalla legal, la evolución de nuestro colectivo estuvo durante muchos años centrada en la integración en dicho entorno y sobre todo en la construcción de nuestras casas y en la educación de nuestros hijos. A medida que las necesidades de cobijo y de energía se iban cubriendo, una buena parte de nuestra energía se fue volcando hacia la agricultura, la ganadería, la reforestación, la apicultura, los caballos, etc.

Ese giro facilitó una progresiva toma de consciencia de nuestra conexión profunda con el entorno. El vínculo íntimo entre nosotros y esta tierra, entre nosotros y el espíritu de este lugar fue emergiendo poco a poco. Trabajando su aridez nos hicimos mas conscientes de nuestra propia aridez personal. Quitando toneladas de piedras de nuestros campos de forma consciente y «conectada», las quitamos también de nuestros corazones, y nuestra tierra nos lo devolvió con creces. Cuidando cada vez más de nuestra agua, tratándola como un canal de regeneración y no de evacuación, conseguimos disponer del agua que necesitamos, en cantidad y en calidad.

Es decir, los frutos de nuestro trabajo interior crecen en armonía con los frutos de nuestros campos, huertas y vergeles. Intuyo que a eso se refería nuestro amigo Luciano cuando dijo eso de que nosotros hacemos «permacultura humana».

Además de cereales, verduras, frutas, hierbas medicinales, frutos secos, miel, hacemos nuestros quesos de cabra, una pequeña producción de vino y, una de las realizaciones que nos hacen más felices, desde hace unos pocos años elaboramos nuestro propio aceite de oliva, un delicioso elixir dorado que obtenemos con un molino de piedra al más puro estilo tradicional.

Ese movimiento hacia la autosuficiencia no pretende prescindir de los demás o aislarnos, sino que busca hacernos más autónomos, más plenamente responsables de nuestras vidas, como co-creadores que somos, y dejar de quejarnos y de sentirnos víctimas: del sistema político-económico, de nuestro pasado, de nuestras familias, jefes, escuelas, etc...Y nos ayuda a ir hacia los demás movidos por el deseo y el interés, no por la necesidad.

Y nos permite también enriquecer nuestro ecosistema mediante otro principio básico en permacultura:

3.- «USA Y VALORA LA DIVERSIDAD»: en permacultura se habla de *apilar*, *complementar*, *generar sinergias*, lo contrario de compartimentar o separar los cultivos.

En un plano humano, dicho principio es igualmente cierto: Aunque por momentos se podría percibir una diversidad «excesiva» como una amenaza para la unidad del grupo, la realidad nos muestra que cuantos más aspectos del alma humana incluyamos en el grupo, más se enriquece el mismo y más estable se hace nuestro «ecosistema».

Si nos basamos sólo en lo visible o en lo que tenemos en nuestra mente consciente, necesitamos gran afinidad ideológica o de sistemas de creencias para unirnos en un proyecto común. En cambio, si incluimos en nuestro proceso todo lo invisible, lo

misterioso y lo inconsciente, nuestra conexión se establece en el plano del alma, y en la dimensión exterior toleramos mucho mejor la diversidad. En nuestra tribu ha habido y hay personas de diferentes nacionalidades, estratos sociales, culturales, profesionales, religiosos, etc., y ello nunca ha impedido al conjunto de seguir avanzando, siempre y cuando haya un compromiso profundo con el trabajo interior.

4.- Examinemos un principio más de la permacultura: «USA LOS BORDES, VALORA LO MARGINAL»: Trabajando sobre ese borde o interfaz maravilloso entre la tierra inerte y la atmósfera que es el suelo vivo, aprendemos a percibir los puntos de roce o de separación como puntos de intercambio y de grandes oportunidades, como generadores de fertilidad. Y aprendemos a vivir en el filo de otra gran frontera apasionante, la que separa o conecta, según los casos, nuestra consciencia del inconsciente. Aprendiendo a sostener nuestra mirada *al mismo tiempo* hacia la imagen consciente que tenemos de nosotros mismos y hacia toda la información que nos viene de sueños, sincronicidades, padecimientos y síntomas corporales, señales del entorno, etc. generamos una tensión altamente creativa, permitimos que emerjan en nosotros recursos que permanecen ocultos si solo nos «enfocamos» hacia nuestro perfil más «presentable», si miramos a un solo lado del umbral. Haciendo que todos los bordes o lindes sean más porosos o permeables, obtenemos un efecto sanador sobre otro límite, margen o borde muy importante: el que conecta el interior de nuestra tribu con otras tribus y con la sociedad y el entorno en general. Mirando y yendo hacia fuera y acogiendo a los que nos visitan, nos transformamos nosotros, y nos alineamos y sintonizamos con la evolución del mundo en el que estamos inmersos.

5.- Siguen ahora dos nuevos principios que voy a enlazar: «DEJA DE PRODUCIR RESIDUOS» y «CREA Y ALMACENA ENERGÍA». En el plano natural, no hace falta extenderse sobre la importancia de la capacidad de reciclaje y regeneración de los ecosistemas. Sin embargo, en el plano humano somos francamente torpes en ese aspecto: «Reciclar» o convertir nuestros traumas/sufrimientos, nuestras actitudes defensivas/agresivas en fuentes de experiencia, conocimiento o creatividad nos resulta una tarea francamente ardua. Cada vez que despreciamos o agredimos a alguien en realidad lo usamos como «cubo de la basura» en el que echamos nuestros «residuos», generados por años y años (¿o vidas?) de frustraciones, traumatismos pérdidas, decepciones o potenciales desatendidos. La vida en comunidad nos parece el mejor contexto para aprender a «reciclar»: sacar toda la enseñanza sobre nosotros mismos escondida en el fondo de nuestros traumatismos o de nuestras actitudes defensivas. No hay mejor escuela de reciclaje que aprender a encontrar coraje en el fondo de nuestros miedos, a ganar autoestima trascendiendo envidias y rivalidades, a superar la soledad estableciendo vínculos y conexiones, a calmar nuestra cólera desarrollando la compasión.

Concretamente, por ejemplo, en nuestra historia como grupo ha habido inevitablemente diferencias, divisiones y separaciones. Y hemos aprendido a no excluir ni despreciar a los seres «discordantes». Aprendiendo de dichas disensiones, damos un lugar en el corazón de nuestro grupo a todos los que han contribuido a su evo-

lución y desarrollo. Y de esa forma generamos el menor «desperdicio» energético posible.

6.- El siguiente principio de la permacultura que deseo comentar reza: «USA Y RESPONDE CREATIVAMENTE AL CAMBIO». Cómo gestionamos los cambios, cómo nos adaptamos a ellos, cómo los acompañamos, es un elemento clave en la durabilidad de un sistema vivo, incluido el nuestro. Dicha capacidad de vivir positivamente los cambios, de aprender de ellos, de acompañar los choques y sobresaltos con que la vida nos estimula y renacer transformados se conoce hoy como resiliencia. Y la escasa resiliencia de las sociedades modernas resulta flagrante: de forma general vivimos apegados a la imagen exterior, «obligados» a competir por el sistema de valores dominante, pertrechados tras múltiples actitudes defensivas para proteger nuestra vulnerabilidad.

Desde nuestra experiencia, la vida en comunidad crea un contexto seguro en el que poco a poco podemos abrirnos, dejar de competir y aprender a crear sin rivalidad. Pero ello implica ineludiblemente un trabajo interior que traslade nuestra fuerza desde nuestras corazas exteriores a nuestro Ser interior. Las corazas nos protegen de nuestra fragilidad, pero su rigidez hace que vivamos los cambios como amenazas. Cuanto más fortalecemos nuestra esencia, más flexibles y permeables nos volvemos exteriormente, y mejor nos adaptamos a este mundo cambiante.

La vieja sabiduría china nos ha dicho siempre que lo único real es el cambio, y no hace falta extenderse aquí sobre los frenéticos cambios y la aceleración que está viviendo ahora mismo nuestro planeta. Para acompañar conscientemente dichos cambios, la observación de la naturaleza es de gran utilidad: observamos que la adopción de innovaciones exitosas en comunidades a menudo sigue un patrón similar a la sucesión ecológica en la naturaleza.

Un ejemplo de sucesión ecológica es el uso de árboles fijadores de nitrógeno, de crecimiento rápido para mejorar el suelo y proporcionar refugio y sombra a los árboles más valiosos de crecimiento lento que dan más comida: un proceso que nos lleva de los pioneros al clímax. En los grupos y/o comunidades, son a menudo individuos visionarios y obstinados los pioneros en las soluciones, pero en general se requieren líderes más integradores, sólidos y «resonantes» para consolidar nuevas estructuras.

En ese sentido, quiero incidir en un cambio esencial en nuestro mundo actual, que la vida en comunidad nos permite vivir con plenitud y pasión: nuestra evolución nos revela que la dimensión espiritual del ser humano no se desarrolla tanto en base a la adhesión a una Escuela, Iglesia o sistema de creencias, ni en base a una práctica ascética y solitaria, como así fue durante siglos. En la actualidad, el espíritu acude cuando abrimos nuestros corazones a los demás y compartimos a la vez nuestra esencia más elevada y nuestras zonas de sombra y sufrimiento. Es cuando nuestras relaciones interpersonales se vuelven creativas, basadas en la confianza, el respeto y la colaboración que una realidad superior se manifiesta y nos guía, es en esos momentos que se trascienden los límites y aparece el sentido profundo de la vida, y podemos acceder al infinito misterio que nos habita y que nos rodea.

7.- Voy a terminar dirigiendo la atención hacia un principio esencial de la permacultura: «DISEÑAR DE LOS PATRONES A LOS DETALLES» que nos permite reflexionar sobre la coherencia de un sistema vivo, la visión de conjunto, la percepción de su proceso evolutivo global, en definitiva, nos ayuda a abordar un tema apasionante pero sensible y difícil, el de los liderazgos. El sufrimiento generado por el uso abusivo del poder a lo largo de la historia ha alimentado en muchos de nosotros el sueño de una sociedad sin jefes, sin autoridad. Pero, para avanzar en esa dirección, necesitamos hacer conscientes los patrones ocultos a los que permanecemos leales, para comprender la forma que toma en nuestras vidas el liderazgo y la autoridad.

Si obedecemos inconscientemente a patrones que nos mantienen en el infantilismo o la irresponsabilidad, permitimos que alguien confunda liderazgo con toma de poder sobre los demás y automáticamente aparecen los abusos. Si obedecemos a patrones de rebeldía, nos resulta muy difícil aceptar el liderazgo natural que cada uno puede ejercer en las parcelas para las que está naturalmente dotado, y nos enzarzamos en disputas de egos estériles e interminables, que solo persiguen «tener razón», es decir imponerse a los demás. Paradójicamente, nuestros patrones de rechazo de la autoridad nos mantienen «enredados» en las luchas de poder.

En cambio, si conseguimos conectarnos con los patrones que nos hacen únicos, con nuestro potencial creativo, si nos sentimos y nos hacemos plenamente responsables de nuestras vidas, (nos «empoderamos»), asumimos plenamente nuestro propio liderazgo y de forma natural podemos aceptar el liderazgo de los demás, sin sumisión ni abusos de poder. Pero eso no es tarea fácil, ya que implica renunciar definitivamente a toda proyección que responsabilice a instancias exteriores (padres, maestros, jefes, el sistema, etc.) de nuestras dificultades en la vida.

En nuestra tribu, trabajamos para asumir cada uno el máximo poder sobre nuestra vida, lo que nos permite aceptar un liderazgo en un plano más elevado y más profundo: en realidad el líder está en el mundo invisible, en el inconsciente del colectivo, ahí donde se diseñan los roles, donde se forman «los patrones». El campo energético del grupo elige al líder en la medida en que es el o la mejor «antena» de las fuerzas en movimiento en el campo colectivo, y el campo lo empuja a expresarse. Esta función de antena permite al líder hacer más visible el sueño más elevado del grupo, así como la conexión entre todo y todos. Y en la medida en que vuelve dicha conexión más consciente para los demás, el nivel de consciencia del grupo aumenta. Además, el/la líder es el guardián de la coherencia en las actividades del grupo, sostiene la visión y la alimenta.

Cuando el/la líder no puede ejercer sus funciones en un momento dado, otra persona toma el relevo porque el campo del grupo le empuja a intervenir. A menudo pocas personas se dan cuenta de esos cambios de roles, ya que hablamos en términos de habilidades y competencias (liderazgo), no de poder. Como mencioné anteriormente, el poder de unos sobre otros sólo existe en la medida en que uno no asume suficientemente su propio poder sobre sí mismo. Si proyectamos el origen de nuestros problemas en elementos exteriores, no podemos más que esperar que sea el exterior el que nos aporte una solución. Si tenemos la valentía y la lucidez de asumir como pro-

pio el origen de nuestros problemas, la solución surgirá, tarde o temprano, de nuestro interior. Los detalles de nuestras vidas dependen pues de a qué «patrones» nos mantenemos fieles, y ello es válido por igual para nuestra vida en grupo o en comunidad.

En nuestra comunidad, el/la líder ejerce un rol como los demás. Dicho rol existe previamente en el campo del grupo, y se expresa o se manifiesta a través de la persona cuya psique personal permite su concretización tal como fue diseñado por el grupo en el campo grupal. Cuando nos enfrentamos a un grave problema, nos reunimos y, con nuestras mentes y nuestros corazones interconectados, la solución, existente ya en el mundo invisible, aparece gracias a todas las «antenas» funcionando juntas. Y nadie reivindica ser el autor del hallazgo.

¿Como sabemos que el campo elige a una persona como líder? En ningún caso a través de un escrutinio electoral, sino a través de los sueños, las sincronicidades y otros signos provenientes del mundo invisible, del inconsciente del grupo. De esa forma, el poder no puede ser nunca asociado a la persona que asume el liderazgo, lo cual me recuerda una de tantas y tan sabias frases del Y-King: «El líder o el jefe está ahí para impedir que alguien pueda tome el poder».

Los Portales es una ecoaldea, es decir un lugar en la Tierra y una comunidad de personas que viven y trabajan en íntima comunión desde 1984, con el propósito de desplegar el mayor potencial transformador posible de nuestras vidas.

En su dimensión ecológica, buscamos la regeneración del suelo mediante la línea clave y el biochar, la retención de agua, la reforestación, las especies locales, la autonomía energética renovable, el manejo holístico del ganado... Practicamos agricultura ecológica y biodinámica, buscando inspiración en los principios de la permacultura.

En la dimensión económica, nos inspiramos en la «economía del don»: cada miembro aporta según sus posibilidades y recibe según sus necesidades. Favorecemos la autonomía y la diversidad del conjunto: somos cada vez más autónomos en frutas y verduras, fabricamos y vendemos pan ecológico en nuestro entorno, producimos aceite de oliva, leche y queso de cabra. También ofrecemos cursos, talleres y visitas, que nos permiten difundir nuestros valores y nuestra experiencia a todos aquellos que busquen inspiración en sus propios caminos de transformación personal y comunitaria.

Desde una dimensión social, favorecemos el empoderamiento de cada miembro desarrollando formas de liderazgo y de gobernanza participativa como la sociocracia, que potencia la inteligencia colectiva. Cada área de actividad tiene un círculo propio, y las decisiones se toman mediante el principio de «no objeción». También usamos herramientas de facilitación y transformación de conflictos, como el Fórum o el Trabajo de Procesos.

Tenemos la vocación de estar presentes e interactuar con nuestro entorno más cercano a través de todo tipo de redes de intercambio locales y regionales. Los Portales pretende también hacer que nuestros conocimientos, experiencias y prácticas estén accesibles a la sociedad en general mediante visitas guiadas, talleres, cursos y programas para que aquellos que lo deseen experimenten la vida en comunidad in situ.

Desde una dimensión cultural, pusimos desde el principio especial énfasis en la comunidad no como un objetivo en sí, sino como un camino de creación y transfor-

mación. Los fundadores se inspiraron de la psicología junguiana y el trabajo con los sueños como vía de acceso a la totalidad y la singularidad de cada uno, dando así un sentido profundo a nuestras vidas. Esto nos permite avanzar en un camino en el que cada individuo descubre y manifiesta su propia originalidad, y se siente a la vez profundamente conectado con los demás.

La educación de nuestros hijos ha tenido siempre un lugar central en nuestra vida comunitaria. Sin olvidar los programas educativos «oficiales», nuestros niños han aprendido a cultivar en el huerto, a reconocer las especies silvestres, a montar a caballo... La creatividad y el arte, el teatro, la pintura y la música han formado parte siempre de nuestra vida comunitaria.

Finalmente, Los Portales ha perseguido siempre esa dimensión global, holística y/o espiritual, que da cohesión y sentido al conjunto de nuestra experiencia. ¿Cuál es la pauta que conecta la huerta, cada uno de nosotros, la producción de energía, el trabajo con los sueños y la educación de los niños? ¿que hace que al quitar piedras de nuestros campos sanemos también la aridez de nuestras relaciones? ¿Como es que al reciclar nuestra basura y nuestros residuos aprendemos a reciclar también nuestra «basura emocional», fruto de tantas frustraciones, traumas y decepciones? Para nosotros, ese sentimiento comunitario que todo lo conecta, favorece la emergencia de un ente «Los Portales», con su singularidad y su personalidad propia, al servicio del cambio y la evolución en el mundo.

UNA NUEVA SOCIEDAD: LOS CRAKERS COMO REFLEJO DEL CONCEPTO DE ECOALDEA EN LA TRILOGÍA *MADDADDAM*

Javier Álvarez Caballero
Universidad de Salamanca

Robert Gilman (1991), partiendo de una concepción holística de la sostenibilidad, define el concepto de ecoaldeas como un asentamiento humano, concebido a escala humana, que incluye todos los aspectos importantes para la vida, integrándolos respetuosamente en el entorno natural, que apoya formas saludables de desarrollo y que pueda resistir indefinidamente, presentándose como una forma de organización política alternativa:

«¿Por qué ecoaldeas? Sencillamente porque creo que es el lugar que mejor nos permite entender la esencia de nuestro tiempo, que no es ni más ni menos que ser parteros de la cultura emergente. Y esto no podemos hacerlo individualmente sino con los demás y a una escala comprensible para nosotros. Y vamos con el tercer taburete de tres patas: nuestra relación con el medio natural, con los demás respecto a los temas políticos y sociales y la relación con nosotros mismos en términos de salud, crecimiento personal y espiritualidad. Todo ello forma parte de nuestro propio yo» (Gilman, 1991: 2)

Una ecoaldeas es, en resumen, un asentamiento a escala humana diseñado conscientemente para asegurar la sostenibilidad a largo plazo. Guarda una estrecha relación personal con la tierra, respetándola y cultivándola y cuidándola. Entiéndase el concepto de ecoaldeas como un asentamiento humano que implica la combinación del uso de tecnologías sostenibles con una filosofía de vida que busca alejarse de la imperante, cuyo objetivo es trascender a un estilo de convivencia en sinergia con el entorno. Hablar de una ecoaldeas es, inherentemente, indagar en el concepto de permacultura. Si se habla de ecoaldeas como forma de vida y sostenible a nivel comunitario que busca la autosuficiencia energética y alimentaria, la permacultura engloba un sistema agrícola y hábitats sostenibles al mismo tiempo que integra elementos como el reciclaje, el paisaje, la reutilización, o los métodos de obtención de energía. El objetivo de este asentamiento es, por ende, que el individuo encuentre cubiertas sus necesidades diarias. Debido a la crisis económica existente desde hace más de una década, las ecoaldeas gozan de más popularidad entre los individuos que buscan una alternativa, ya sea a la falta de objetivos derivados de la crisis capitalista o al deseo de alejarse de la vida urbana, marcada por su baja calidad y el exacerbado consumismo propio de la cultura

occidental. Robert Gilman compara las ecoaldeas como una estratificación del espacio físico, para así conseguir que exista una sinergia que permita que la sociedad pueda convivir en comunión con la naturaleza. Este proyecto de vida sostenible separado en estratos ya fue ideado previamente por Edgar Chambless en su obra *Roadtown* en 1910, donde concebía la vivienda y el transporte como los dos motores principales del ser humano desde el mismo momento de su nacimiento. Según explicó Robert Gilman:

«Imaginémoslos como pisos de un edificio. El primer piso es el estrato físico, o sea, los sistemas biológicos: tratamiento de aguas residuales, producción de alimentos animales, etc. Luego está el entorno construido: edificios, carreteras, etc. Estos dos pisos son partes decisivas de una ecoaldea y, a veces, son las más sencillas, al menos a juzgar por la experiencia de quienes los han levantado» (Gilman, 1991: 2)

Muchas son las ecoaldeas que se han creado en la historia ante semejante necesidad de alienación de la sociedad occidental. Ya sea la ecoaldea Findhorn, establecida en Escocia en 1965, o Damanhur, en Italia, que ha llegado a tener su propia constitución y moneda, o incluso Navalquejigo, una pequeña ecoaldea situada en España, todos estos asentamientos han tenido como idea original el rechazo al consumismo, al capitalismo, y a la voráGINE imperante del occidentalismo moderno. La ecoaldea siempre ha estado estrechamente ligada al concepto de utopía, ya que se busca una sociedad idealizada lejos de la toxicidad moderna, el estrés de la vida diaria, o las expectativas que la propia sociedad tiene del individuo. La ecoaldea supone un proyecto utópico plausible, ya que, «a diferencia de antiguos pensadores utópicos (Platón, Thomas More), a partir del siglo XVII se empieza a concebir la utopía como algo realizable» (Alexandra Luz, 2020: 13), y es precisamente en la actualidad donde, como expresó Nogué i Font en 1988, la utopía persigue esa realización mediante el paso de la ciudad al campo y, por ende, a la naturaleza, y es, justamente, como expresa Erika Milena Muñoz:

«Es precisamente desde esta concepción de la naturaleza, que las ecoaldeas han construido un estrecho vínculo con el lugar que habitan, no sólo con el espacio físico sino con el espacio —ser vivo— que gesta y favorece la vida desde el cuidado y el amor. De ahí que, se pueda hablar de una reconfiguración de la naturaleza y una reconexión con esta, pues se establece una relación profunda y sagrada en tanto provee un soporte espiritual, emocional y material» (Muñoz, 2018: 129-130)

En este artículo se observará el concepto de ecoaldea como comunidad intencional utópica desde un prisma ecocrítico, siendo el elemento principal la trilogía *MaddAddam*, de la autora Margaret Atwood, estableciendo un vínculo entre una sociedad eco anarquista a la par que posthumana formada por los Crakers, tal y como se refleja en la obra.

La necesidad de una vida ecológica en *MaddAddam*

Esta visión de la utopía no solo ha trascendido en el modo en que la sociedad moderna percibe y visiona un proyecto de vida sostenible, sino también en cómo

la literatura refleja dicho paradigma del pensamiento. Un ejemplo de este reflejo de cómo la literatura busca crear conciencia sobre los temas medioambientales radica en la aparición de la ecocrítica, término acuñado originalmente por Lawrence Buell en la obra *The Environmental Imagination* (1995), y descrita en 1996 por Cheryll Glotfelty en *The Ecocriticism Reader* como «the study of the relationship between literature and the physical environment. Just as feminist criticism examines language and literature from a gender-conscious perspective, ecocriticism takes an earth-centered approach to literary studies» (Glotfelty, 1996: xviii).

En su trilogía *MaddAddam*, Margaret Atwood refleja un futuro mundo plausible derivado de la sociedad occidental actual en el que la violencia, el deseo de adquisición y la polarización social inherentes a un pensamiento capitalista han sido llevados a su máximo exponente. Estando el libro enmarcado en los parámetros de una ficción plausible en un mundo futuro, la intención de Margaret Atwood, tal y como explica en su libro de 1972 *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*, es que «the reader looks at the mirror and sees not the writer but himself; and behind his own image in the foreground, a reflection of the world he lives in» (Atwood, 1972: 15). La trilogía *MaddAddam* retrata un mundo gobernado por la industria farmacéutica donde «the relationship between the individual and society is changing because the concepts of identity, individual and individuality are becoming meaningless» (Palese, 2013: 1). La clase alta vive en lo que ellos llaman los «Compounds», lugares diseñados con el único objetivo de ofrecer bienes de consumo. En contraposición a estas ciudades se encuentran las Pleeblands, donde una clase social baja ha sido relegada a una vida de segundo orden. Atwood hace especial hincapié en la diferencia existente entre ambos lugares, enfatizando el poder económico del primero y lo cómoda que es la vida allí. Sin embargo, el precio a pagar ante semejante calidad de vida ha sido la polarización social y una vida controlada en su totalidad por una actitud capitalista. Como afirma Emma Palese:

«To meet the standards of normality, and to be recognized as mature and respectable members of society, we must respond quickly and efficiently to the temptations of the consumer goods market. The poor and the idlers, those who have neither a decent income, or credit cards, nor the prospect of better days, are not up to these requirements» (Palese, 2013: 2)

Cada Compound parece ser mejor que el anterior, y conseguir un ascenso no solo conlleva mejores condiciones de vida, sino la posibilidad de mudarse a un nuevo y mejor Compound. En el universo que retrata Atwood, el esfuerzo individual es la única manera de ascender, por encima del trabajo en equipo. Jimmy, uno de los personajes principales de la trilogía, explica que «el complejo de HelthWyzer no era sólo más nuevo que el de OrganInc, también era más amplio. Tenía dos centros comerciales en vez de uno, un hospital mejor, tres discotecas y hasta su propio campo de golf» (Atwood, 2003: 41). Por este motivo, pertenecer a HelthWyzer supone un incremento del status social en una sociedad donde las apariencias son la manera más efectiva e importante de establecer una relación, tal y como postulan Tiernan Morgan y Lauren Purje:

«Being is replaced by having, and having is replaced by appearing. We no longer live. We aspire. We work to get richer. Paradoxically, we find ourselves working in order to have a “vacation”. We can’t seem to actually live without working. Capitalism has thus completely occupied social life. Our lives are now organized and dominated by the needs of the ruling economy» (Morgan & Purje, 2016)

Estos problemas derivados de una visión consumista de la vida diaria son los que Margaret Atwood refleja como consecuencia de nuestra realidad, y los que darán lugar a un posterior cataclismo que exterminará a la raza humana para así poder devolver al planeta a un estadio primitivo, liberado de la acción del ser humano. Otro ejemplo de esta visión antropocéntrica del ser humano, despreocupado por la naturaleza, se puede apreciar cuando en la primera novela de la trilogía, *Oryx & Crake* (2003), Atwood muestra al joven Jimmy y a su madre cuestionando los excesos del uso futurista de la ciencia y la tecnología, los cuales paradójicamente habían sido originalmente creados para el avance y la protección de la humanidad. La obra aporta al lector una visión de las posibles consecuencias derivadas de la búsqueda de la inmortalidad en detrimento de la moralidad:

«El padre de Jimmy trabajaba en OrganInc Farms. Era genógrafo, uno de los mejores en su campo. Había realizado algunos de los estudios más importantes para la obtención del mapa del proteoma cuando aún estaba cursando el posgrado, y posteriormente había participado en la creación del Ratón Matusalén, que formaba parte de la Operación Inmortalidad. Después, ya en OrganInc Farms, había sido uno de los más destacados artífices del Proyecto Cerdón, junto con un equipo de expertos en trasplantes y de microbiólogos dedicados a combatir las infecciones mediante la creación de híbridos mejorados. El nombre científico no era cerdón, sino *Sus multiorganifer*. Pero todo el mundo los llamaba «cerdones». En realidad, aquel complejo no tenía nada que ver con las granjas de las películas. El objetivo del Proyecto Cerdón consistía en crear una amplia gama de tejidos humanos totalmente fiables alojados en cerdos transgénicos modificados: órganos aptos para trasplantes, que evitarían el rechazo, pero que también serían capaces de defenderse de los ataques de microbios y virus oportunistas, de los que cada año surgían nuevas cepas. Se les había incorporado un gen de crecimiento rápido para que los riñones, los hígados y los corazones maduraran antes, y ahora estaban perfeccionando una variedad con cinco o seis riñones. Así, a ese animal-vivero se le extraerían los riñones que le sobrarian sin sacrificarlo, para que siguiera viviendo y regenerando más órganos, de la misma manera que a una langosta le volvía a crecer otra pinza cuando perdía una. El propósito era rebajar costes, porque alimentar y cuidar de un cerdón era bastante caro. Y OrganInc Farms había invertido mucho dinero» (Atwood, 2003: 21)

LOS CRAKERS COMO ECOALDEA POSTHUMANA

Es aquí donde los Crakers, el elemento principal de esta disertación, entran en escena. Estos seres posthumanos conviven en simbiosis con la naturaleza, habiendo sido programados para carecer intencionadamente de todo aquello que hace nocivo al

ser humano para, al mismo tiempo, vivir de una manera plenamente respetuosa para con el medioambiente. La creación de estos seres puede entenderse como un acto de eco anarquía, ya que su creador, al igual que las ideas del movimiento eco anarquista, considera que es el capitalismo y el deseo de consumo exacerbado el principal causante de todos los problemas medioambientales. Sin embargo, Atwood va un paso más allá, haciendo que Crake no culpe solo al sistema imperante, sino también a la raza humana que lo hace posible. Este cataclismo que él crea es, para él, una cura para la enfermedad que supone la humanidad. La misantropía del personaje cuando afirma cosas como que «de todos modos ya somos robots gobernados por hormonas, pero llenos de fallos» (Atwood, 2003: 124) y su análisis sobre la fragilidad humana —la mezquindad, las adicciones, los problemas emocionales o la violencia— encuentran solución en el exterminio de la especie, e introduciendo en el tablero a los denominados «hijos de Crake», como perfectos herederos del planeta, dando lugar a una ecoaldea de carácter posthumano. Estos seres, los Crakers, son, por ende, una herramienta para luchar, entre otros elementos adversos, contra lo que el filósofo francés Guy Debord denominó en 1967 la «sociedad de espectáculo», una obra en la que el autor explica, mediante una serie de postulados, cómo el capitalismo ha corrompido a la sociedad hasta el punto de haber alcanzado el límite de no retorno, engulléndonos en una espiral consumista, donde el principal afectado acaba siendo el medioambiente. Los Crakers son un reflejo de permacultura, o la filosofía de trabajar con, y no en contra de, la naturaleza, de entender a las plantas y los animales en lugar de tratar a las áreas como sistemas mono-productivos, alejándose, por tanto, de la visión antropocéntrica que durante tantos años ha caracterizado al ser humano.

Murray Bookchin, cuyos escritos tenían un fuerte componente libertario, consideraba que una sociedad anarquista era una precondition para la práctica de los principios ecológicos. Esta idea se refleja en la sociedad o ecoaldea reflejada por Atwood, ya que los Crakers, seres posthumanos creados mediante ingeniería genética, carecen de jerarquía y se ha eliminado entre ellos toda forma de gobierno. El motivo de estas características tan peculiares e inherentes al ser humano se debe a la misantropía de su creador, Crake, que considera al ser humano una raza autodestructiva y perjudicial para con el planeta que habita. Por este motivo, estos seres han sido diseñados y programados desde su origen para no desarrollar las características que, de acuerdo con sus ideas, convierten a la humanidad en un elemento prescindible para la naturaleza. Los Crakers desafían la norma establecida y suponen un nuevo tablero de juego, alejado del capitalismo, el neoliberalismo, la polarización y la violencia tan características de la civilización occidental. A lo largo de la historia se han creado numerosos intentos de ecoaldeas y otras sociedades utópicas al margen del sistema impuesto, pero Atwood, en su obra, propone la creación de una ecoaldea, quizá elevada a su máximo exponente, no al margen del sistema, sino sin el sistema establecido. En este escenario postapocalíptico los Crakers, miembros de esta ecoaldea, no trabajan para preservar la tierra, sino que ellos mismo son la herramienta. Ellos representan la naturalidad y la diversidad, y así lo expresa uno de los personajes principales, Jimmy, recordando los momentos en lo que el planeta aún no había sido asolado por el virus, afirmando que

«iban desnudos, pero su naturalidad era absoluta. Eran muy hermosos. Negros, amarillos, blancos, mulatos, todos los tonos de piel existentes. Cada uno, como individuo, resultaba exquisito» (Atwood, 2003: 227). Tal y como se describe en la obra, estos seres están basados en la idea eco-anarquista de que es el capitalismo exacerbado de la cultura occidental el principal causante de los problemas medioambientales, y es por ello por lo que son diseñados minuciosamente para no repetir los mismos errores que sus antecesores humanos:

«La jerarquía no podía existir entre ellos, ya que carecían de las complejas conexiones neuronales que habrían llevado a cabo dicho pensamiento. Ya que no eran ni cazadores ni agricultores hambrientos de pedazos de tierra que explotar, tampoco había territorialidad. La mentalidad de “rey del castillo”, que siempre ha caracterizado a la humanidad, ha sido erradicada. No comían nada salvo hojas, por lo que la comida era siempre abundante. La sexualidad no era un tormento, no suponía un “hervidero de hormonas”. Su día a día ocurre con total naturalidad, Parecían felices, o al menos se conformaban. Comían, dormían, se sentaban durante horas aparentemente sin hacer nada. Las madres amamantaban a los bebés, los jóvenes jugaban. Los hombres orinaban en círculo. Una de las mujeres entró en la fase azul y los hombres ejecutaron su danza de cortejo, cantando, con las flores en la mano y agitando al unísono los penes color ultramar. A continuación, se produjo la bacanal de fertilidad quíntuple entre los arbustos» (Atwood, 2003: 229)

La interrogativa de por qué existe la necesidad de crear una nueva sociedad desde un estadio primitivista radica en una de las escuelas de pensamiento del movimiento eco-anarquista, el primitivismo, una ideología que aboga por volver a una forma de vida no civilizada mediante la desindustrialización. Los primitivistas afirman que, una vez creada la agricultura, las sociedades se han visto sumergidas en un proceso de transformación que las ha vuelto más dependientes de la tecnología y estructuras de poder que dieron lugar a jerarquías y tiranías, manteniendo algunos de ellos que la sociedad de estar basada en la permacultura. Por esta razón, reflejando la obra que es imposible conseguir una reeducación de la humanidad para así aprender a convivir en armonía con el medio ambiente, la solución propuesta es crear una nueva versión del ser humano, un ser posthumano. Esta escuela de pensamiento posthumano ya se ha debatido en numerosos libros y tratados por autores que se han preguntado dónde están los límites del pensamiento humano, y qué supone un ser posthumano. En su libro de 2013 *The Posthuman*, Rosi Braidotti explica que la teoría posthumana es una herramienta que sirve para «re-think the basic unit of reference for the human in the biogenetic age known as ‘antropocene’, the historical moment when the Human has become a geological force capable of affecting all life on this planet» (Braidotti, 2013: 5). Dicho de otra manera, lo que Braidotti entiende por posthumanismo es un concepto que, en palabras de Stephan Herbrechter (2013), «requires humans to think beyond their traditional humanist limitations» (Herbrechter, 2013: 2) y demoler los muros que han mantenido a la especie humana como el centro del universo y cima de la creación durante tanto tiempo. Posthumanismo es, en resumen, un paso más allá de las limitaciones humanas tanto a nivel físico como a nivel moral, como se demuestra en

la disertación de Vermeulen, «displacing humanist sensibilities by suggesting that they have never been more than an illusion» (Vermeulen, 2014: 123)

En su obra *How We Became Posthuman* (1999), Katherine Hayles preguntaba: «What are we to make of the posthuman?... The terror is relatively easy to understand. 'Post,' with its dual connotation of superseding the human and coming after it, hints that the days of 'the human' may be numbered» (Hayles, 1999: 283). Debido al uso indiscriminado de la tecnología en la vida diaria, sin tiempo para pensar en las posibles consecuencias del mañana si la cultura de la mecánica alcanza su culmen en cuanto a autodestrucción se refiere, parece que la humanidad ha plantado la semilla de su propia aniquilación. Y como Hayles recuerda una vez más: «From an evolutionary biologist's point of view, modern humans, for all their technological prowess, nevertheless represent an eyeblink in the history of life» (Hayles, 1999: 284), por lo que no se caería en contradicciones al colegir, pues, que parece que la única manera de asegurar la sustentación de la vida debido a la existencia posthumana es la adopción de un estilo de vida eco ético. Bookchin afirmaba que esta sensibilidad hacia un estilo de vida más sostenible no debe ser solo poética, sino científica, y es precisamente un científico, Crake, quien vaticina un futuro nada alentador que, mediante un virus, destruye a la humanidad para evitar que estas características tan nocivas y contagiosas afecten a su visión de ecoaldea. De alguna manera podría, por ende, postularse que la peculiaridad de esta comunidad intencional reside en que no se ha intentado frenar el proceso de deterioro del medio ambiente, sino en el hecho de provocar un cataclismo para así empezar desde cero y poder entender al entorno o, dicho de otra manera, «evolucionar mediante la involución».

CONCLUSIÓN

Las ecoaldeas son asentamientos utópicos que buscan alejarse de la toxicidad del mundo occidental. Numerosas han sido las ecoaldeas formadas a lo largo del último siglo en todos los lugares del mundo. Sin embargo, este modo de convivencia en sinergia con el medio ambiente ha trascendido los límites de la vida diaria para cruzar el umbral de la literatura, creando el concepto de ecocrítica. Margaret Atwood busca reflejar a los Crakers como una redefinición del concepto de ecoaldea, donde ellos mismos son la herramienta para ayudar a la naturaleza, desprovistos de tecnología y previamente diseñados para no desarrollar las antiguas características del ser humano. En esta disertación se ha propuesto indagar en el concepto moral de ecoaldea y analizar, mediante la literatura, qué causas dan lugar a una búsqueda de un modo de vida alternativo basado en la sostenibilidad, con el añadido de un enfoque posthumano. Esta nueva definición de comunidad intencional utópica está marcada por un nuevo comienzo del planeta enmarcado en la escuela eco anarquista y más concretamente en su vertiente primitivista. Sin embargo, no es esa la única característica de dicha comunidad, sino que se ha buscado una implicación también moral, con el inconveniente de que el ser humano sería incapaz de alcanzar semejante concepción moral de la naturaleza, habiendo llegado al

punto de no retorno en cuanto a toxicidad y daño medioambiental se refiere. Es por ello por lo que Atwood busca establecer una interacción entre sociedad ecocrítica y sociedad posthumana. Todas las ecoaldeas originadas en la historia han tenido como elemento principal el componente humano, y la trilogía defiende la idea de que allá donde haya un ser humano, la convivencia es propensa a deteriorarse debido a los factores previamente mencionados. Por esta razón, la obra apuesta por un nuevo enfoque desprovisto de todo elemento nocivo, empezando desde cero en un estadio primario, tanto del individuo como del entorno que le rodea, ya que solo de esta manera se podrá establecer un nuevo vínculo que permita una vida ecológica y sostenible. Esta nueva comunidad utópica ha sido diseñada para tener un pensamiento más simplista, y al mismo tiempo alcanzar una moralidad que les permite entender a la naturaleza como un ente vivo con el que hay que convivir y al que hay que cuidar. Esta dualidad se refleja en lo que se ha denominado una «evolución mediante la involución», estableciendo, por ende, que la única manera de poder ser ecológicos es mediante una evolución que nos permita tener un pensamiento más simple, evolucionados a nivel moral, e involucionados a nivel físico.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Atwood, M. (1972), *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*, Toronto: Anansi.
- (2003), *Oryx y Crake*, Londres: Virago Press.
- Bookchin, M. (1982), *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, California: Cheshire Books.
- Braidotti, R. (2013), *The posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Bwell, L. (1996), *The Environmental Imagination*, Cambridge: Harvard University Press.
- Chambless, E. (1910), *Roadtown*, Nueva York: New York Press.
- Gilman, R. (2008), «Por qué ecoaldeas», *Global Ecovillage Network*. Disponible en <https://ecovillage.org/por-que-ecoaldeas/> (fc 02/05/2022)
- Hayles, K. N. (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press. DOI <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226321394.001.0001>
- Herbrechter, S. (2013), «Rosi Braidotti (2913) The Posthuman», *Culture Machine Reviews*, 1-13. ISSN: 1465-4121. Disponible en <https://culturemachine.net/wp-content/uploads/2019/05/495-1102-1-PB.pdf> (fc 01/05/2022)
- Gilman, R. (1991), «¿Por qué ecoaldeas?», en *Eco-aldeas y comunidades sostenibles (Modelos para el siglo XXI)*, (1-3), Artosilla (Huesca): Selva Vida Sostenible.
- Glotfelty, C. (1996), *The Ecocriticism Reader*, Georgia: The University of Georgia Press.
- Luz, A. (2020), *Ecoaldeas: Organizaciones sociales con estrategias sostenibles* (Trabajo Final de Grado, Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Universidad Politécnica de Barcelona). Disponible en <https://upcommons.upc.edu/handle/2117/331150> (fc 12/05/2022)

- Muñoz Villarreal, E. M. (2018), *Ecoaldeas. Tejiendo Transiciones hacia el Buen Vivir. Un estudio de casos en las ecoaldeas Anthakarana y Aldeafeliz en Colombia* (Trabajo Final de Máster, Universidad de Caldas, Colombia). Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/entra/v14n2/1900-3803-entra-14-02-114.pdf>
- Nogué i Font, J. (1988), «El fenómeno neorrural», *Agricultura y Sociedad*, 47, 145-175. ISSN: 0211-8394. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=82728> (fc 04/05/2022)
- Palese, E. (2013), «Zygmunt Bauman. Individual and society in the liquid modernity», *SpringerPlus*, 2, 1-4. DOI <https://doi.org/10.1186/2193-1801-2-191> (fc 03/05/2022)
- Tiernan, M., Purje, L. (2016), «An Illustrated Guide to Guy Debord's 'The Society of the Spectacle'», *Hyperallergic*. Disponible en <https://hyperallergic.com/313435/an-illustrated-guide-to-guy-debords-the-society-of-the-spectacle/> (fc 01/05/2022)
- Vermeulen, P. (2014), «Posthuman Affect», *European Journal of English Studies*, 18, 121-134. DOI <https://doi.org/10.1080/13825577.2014.917001> (fc 01/05/2022)

EL 15M COMO PROPEDÉUTICA DE LA UTOPIÍA

Felipe Aguado Hernández

A primera vista puede parecer contradictorio que en un libro sobre utopías concretas, como el presente, se hable del 15M. Intentaremos mostrar que no lo es, que el 15M fue un proceso utópico, en qué sentido lo fue, y cómo aún perduran sus efectos en diversas direcciones, algunas incluso como «utopías concretas».

Hay que partir de la amplia *polisemia* contemporánea de la palabra *utopía*. Bajo su denominación encontramos desde utopías socio-políticas, en el sentido original de la obra de T. Moro, hasta referencias a mitos y religiones, literatura fantástica, de viajes, de ciencia ficción, construcciones estéticas, urbanísticas, científicas, y muchas más... Es evidente que todo el mundo tiene derecho a reclamarse de la utopía en cualquiera de sus formas. Sin embargo, la amplitud y laxitud en la utilización del término le hace perder potencia, al cobijar bajo su significación proyectos de muy variado signo, incluso contradictorios, y que en algunas ocasiones pueden incluso herir la sensibilidad utopista, como cuando se nos presentan formulaciones de carácter nazi como utopías. Por ello creemos que habría que hacer un esfuerzo colectivo, no en cerrar el contenido de «utopía», lo que sería un intento imposible e incluso inapropiado, pero sí ir, colectivamente, a diseñar un documento de «mínimos» que debería asumir todo proyecto que quisiera decirse utópico.

Nosotros, respetando todas las formulaciones que se plantean o se reivindican como utopías, nos inclinamos por la *interpretación socio-política*, en el sentido en que se expresa la obra fundacional de la corriente utopista: la *Utopía* de Tomás Moro (2016), así como en los «socialistas utópicos». En el Libro I de *Utopía*, Moro hace un análisis crítico de la sociedad inglesa de su tiempo, analizando los problemas que la aquejan, y situando sus causas en la propiedad privada y en el mal gobierno. En el Libro II diseña *Utopía* como sociedad ideal, en la que cabe destacar, entre otras muchas propuestas, las siguientes: en el plano económico la propiedad común, el derecho a la sanidad y la jubilación universales y gratuitas; en el político, la democracia directa participativa; y en el cultural, la educación universal y gratuita y las ocho horas de formación y cultura permanentes.

Para intentar poner un poco de orden conceptual en la maraña de interpretaciones de la utopía, hemos elaborado unos criterios cuyo cumplimiento permitan considerar un proyecto social como una utopía sociopolítica plena en el sentido de Moro. Parafrase-

seando a K. Popper, en su delimitación de criterios para diferenciar lo que es ciencia de lo que no es, formulamos unos *Criterios de demarcación de la utopía* que ya hemos puesto de manifiesto en otros textos (Aguado, 2017, 2018, 2021).

1°. Toda utopía arranca de la «crítica de la sociedad establecida», intentando hallar las causas de sus problemas y carencias, generalmente situadas en la propiedad privada de los medios de producción y en el mal gobierno.

2°. Toda utopía elabora el «diseño de una sociedad ideal», donde los problemas de la actual estarían superados. Para ello habría que suprimir sus causas, la propiedad privada de los medios de producción, sustituida por la propiedad común de los mismos: el comunismo o comunitarismo; a veces formas cooperativas.

3°. Toda utopía incluye en el diseño de esa sociedad ideal formas de organización política basadas en la «democracia directa participativa». Por tanto, excluye las formas autoritarias de gobierno.

4°. Toda utopía establece formas de «desarrollo de las personas», basadas en la educación integral, la convivencia, la solidaridad, la igualdad, el respeto a la naturaleza y la pluralidad cultural e ideológica.

5°. Toda utopía va acompañada de «medios de organización y actuación» para conseguirla, en los que se debe prefigurar la propia utopía. (Esta cuestión precisamente la aprendimos reflexionando sobre el fracaso de la utopía de los sóviets en la Revolución Rusa.) (Aguado, 2017: 160-161).

Intentemos aplicar estos criterios al 15M:

CRITERIO 1.

El 15M surgió en Madrid como movimiento popular en mayo del 2011. Apareció fulgurantemente como una movilización de decenas de miles de personas, con extensiones y solidaridades en muchos puntos de España y del mundo. Surgió como protesta contra las consecuencias de la «crisis» de 2008, inducida por los poderes financieros, que se tradujo, para las clases populares, en paro y grandes «recortes», tanto en salarios y en condiciones y derechos laborales, como en los derechos sociales a una educación y una sanidad universales, públicas y eficientes, conquistados, en una larga e intensa lucha, por las clases trabajadoras durante las décadas anteriores.

Los poderes económicos quisieron ampliar la apropiación de la plusvalía del trabajo a base de salarios precarios, de peores condiciones de trabajo, de recortes en educación, sanidad, servicios sociales... bien directamente con su explotación o indirectamente mediante la privatización. Como justificación de estos incrementos del expolio del trabajo funcionó la idea de que el Estado tenía que pagar una deuda contraída con los poderes financieros, siendo así que éstos fueron los que se beneficiaron de los «rescates» públicos, a pagar por todos los ciudadanos. De ello era consciente la ciudadanía, como muestran algunos de los lemas que se escribieron y corearon entonces: *No debemos, no pagamos; sin casa, sin curro, sin pensión, sin miedo; no falta dinero, sobran ladrones.*

Por otra parte, las medidas políticas para articular el expolio las arbitran gobiernos que se perciben más como lacayos o virreyes de los poderes financieros que como representantes de los intereses del pueblo: *No nos representan; lo llaman democracia y no lo es*. Todo ello adornado con frecuentes y flagrantes casos de corrupción: *No hay pan para tanto chorizo*.

Si observamos los textos del 15M, desde las pancartas iniciales al *Balance y Perspectivas del 15M* (Aguado, 2021: 168-192), se constata fehacientemente que en las asambleas se considera que la crisis que se vive y por la que se protesta tiene su causa en la economía financiera, los bancos, las instituciones económicas y unas instituciones políticas corruptas y al servicio de ellas. Podemos concluir, por tanto, que el 15M cumple el criterio¹, en tanto identificó las causas sociales, económicas y políticas de los problemas por los que se protestaba.

CRITERIO 2.

Si bien está clara la identificación del sistema económico del capitalismo como causa de la crisis y de la pobreza, no está tan claro que se pretendiera una sociedad utópica en el plano económico. Hay que señalar la diversidad y complejidad del movimiento en el plano de las ideas políticas y económicas. No obstante, a grandes rasgos, se pueden distinguir dos grandes tipos de planteamientos en el movimiento. Carlos Taibo, en *Nada será como antes* (2011: 34), y en *El 15-M en sesenta preguntas* (2011: 42 y ss.), en uno de los análisis más lúcidos del 15M, los ha denominado las dos «almas» del movimiento, que *grosso modo* podríamos calificar, una, como reformista, y otra, como revolucionaria. Al menos mayoritariamente hay una inclinación hacia formas reformistas, aunque hay tendencias importantes, como la que pervivió en la APM (Asamblea popular de Pueblos y Barrios de Madrid) durante varios años, que sí tuvieron claros los objetivos revolucionarios. Un texto expresivo de esta tendencia es *Balance y perspectivas del 15M* (APM, 2013), donde se escribe:

«A largo plazo», nuestra orientación es la de plantear cambios en el sistema general, socioeconómicos y políticos profundos, por lo que habría que seguir trabajando a nivel de 15M, colectivamente, en la definición de:

1º. Un modelo alternativo de sociedad, utopía, que nos convenza a todxs.

En este punto, sería importante que nuestros objetivos políticos globales replantearan los pilares del capitalismo para cambiarlos por un modelo:

- Económico, de propiedad colectiva y autogestión comunitaria de los bienes de producción, distribución y el consumo, que elimine la acumulación de riqueza y especulación y asegure las necesidades universales de las personas de forma sostenible.
- Social, que no permita las relaciones de dominación entre personas o grupos, no jerarquizado y basado en la construcción de empatía emocional, de cooperación y de autodeterminación.
- Político, igualmente horizontal, basado en relaciones entre iguales, con participación colectiva y toma de decisiones directas (sin representación ni delegación de poder) y por tanto fundado en la organización asamblearia.

- Orientado al desarrollo del conocimiento, el pensamiento autónomo, crítico, científico y la formación cultural, en armonía con el medio ambiente» (Aguado, 2021: 188-189)

CRITERIO 3.

Es el de más claro cumplimiento por el 15M. La *democracia directa participativa* fue su principal signo de identidad y se practicó siempre en todos los planos del movimiento.

La democracia directa ya la practicaron algunas ciudades de la Grecia Clásica y, desde entonces, la han reivindicado y practicado muchos movimientos sociales y políticos a lo largo de la historia. Es una forma de organización política radicalmente distinta y alternativa a la democracia representativa que predomina en las sociedades contemporáneas. La democracia directa se construye a partir de la reunión de ciudadanos, que se constituyen en asamblea con las siguientes características:

- La asamblea es decisoria. Debate libremente las propuestas que se le presentan y decide por unanimidad (que puede matizarse) las acciones a emprender.
- Encomienda a comisiones de la propia asamblea los estudios necesarios o la ejecución de determinados acuerdos de la asamblea. Estas comisiones responden ante la asamblea y se disuelven una vez cumplido el encargo que se les encomendó.
- La horizontalidad es una nota específica de la democracia directa. No existen líderes ni dirigentes permanentes. Todas las responsabilidades son temporales y rotatorias: secretarías, moderación, toma de palabras, facilitadores...
- La coordinación de asambleas no se hace por «representantes» de las mismas en órganos comunes. Se hace por portavoces, delegados o mandatarios de las asambleas de base, y son temporales y rotatorios.

A estas notas clásicas de la democracia directa, el 15M añadió algunos elementos novedosos, al menos parcialmente: Lenguaje de signos con las manos; pacifismo activo; inclusividad y unanimidad.

CRITERIO 4.

Es manifiesto en todos los momentos del movimiento que el objetivo global es el desarrollo de las personas. Se proyecta, se vive y se procura la educación integral, la convivencia, la solidaridad, la igualdad, la inclusividad, el respeto a la naturaleza y la pluralidad cultural e ideológica. En este sentido se puede hablar de la función educativa y propeutéica del 15M.

El 15M provocó una gran oleada de despertares, de salidas de la apatía de tantos jóvenes, de incremento en la autoestima, de confianza en la solidaridad, de esperanza. Los escritos, las redes sociales, las pancartas mostraban cientos de mensajes del estilo de *juntos podemos*, o *sí se puede* en clara ruptura con el «no se puede cambiar nada». En esta línea, Carlos Taibo ha escrito:

«El cambio principal alentado por el movimiento no ha sido el vinculado con el despliegue material de las asambleas o con la condición multitudinaria de muchas manifestaciones. El cambio principal, por lo que tiene de apuesta llamada a permitir que la contestación y la búsqueda de alternativas pervivan -por lo que tiene, en otras palabras, de legado a largo plazo-, se ha registrado en la cabeza de la gente, que ha descubierto de manera tan espontánea como firme que puede y debe hacer cosas que antes aparentemente no estaban a su alcance. Nos hemos visto obligad@s a contestar la idea, muy asentada desde tiempo atrás, de que éramos incapaces de reaccionar ante tanta miseria, y hemos descubierto, además, que podemos responder de forma creativa eficiente» (Taibo, 2011: 132-133)

CRITERIO 5.

El 15M se desarrolló en todo momento en un clima utopista porque se planteó organizativa y vivencialmente como un colectivo humano que vivía proactivamente las formas organizativas, relacionales y convivenciales que se creía que debía tener la nueva (presente) sociedad. Se prefiguraba la propia utopía. Julia Ramírez-Blanco ha escrito:

«El discurso utópico de la Acampada toma cuerpo a partir de la autoescenificación de la vida diaria (barrer, cocinar,...). Y más adelante (2021: 83): Los campamentos están realizando un espectáculo utópico, demostrando con su propia práctica que otra forma de vida es posible» (Ramírez-Blanco, 2021: 82)

Este vivir ahora, ya, el futuro, la utopía, es un rasgo específico de los proyectos utopistas y podría figurar entre esos «mínimos» a que aludíamos antes para entender un movimiento o una comunidad como utópica.

CONCLUSIÓN

Podemos concluir que el 15M cumplió en un alto grado los exigentes cinco criterios que señalamos como esenciales para entender un movimiento sociopolítico como utopista en el sentido moreano. No fue una utopía completa porque no construyó socialmente una economía y una política utópica; el único criterio que no se cumple plenamente es el 2º, pues no diseñó explícitamente una sociedad utopista por la que luchar, aunque es muy importante la tendencia que concibe *Balance y Perspectivas del 15M*, en la que sí encontramos los elementos centrales de una utopía económica, social y política. Fue, por tanto, sí, una utopía, aunque con limitaciones prácticas importantes. Muchas personas cuando se comenta el carácter utópico del 15M miran con incredulidad. Tan dentro llevamos lo de que la utopía es un bello sueño irrealizable (que nos introyecta la ideología dominante), que ni siquiera alcanzamos a detectarla cuando la tenemos delante.

EL 15M COMO PROPEDÉUTICA DE LA UTOPIÁ

El 15M no sólo es un momento histórico transformador, sino que lo fue, como hemos visto, en un sentido utopista. Fue una utopía, aunque no en un sentido global realizada como lo fueron la Comuna de París o los Soviets, a pesar de su corto recorrido temporal. No desarrolló prácticamente una nueva forma de sociedad, pero sí la perfiló, y muy potentemente, generando un modelo utopista a desarrollar. El 15M fue, ciertamente, una manifestación limitada de la utopía en el plano social. Sin embargo, ello quedó compensado con una dimensión muy importante en la función social del 15M: su carácter propedéutico respecto de la utopía.

Por una parte, el 15M fue en sí mismo un gran *movimiento educativo*, una gran escuela de ciudadanía. Si la educación tiene como objetivos nucleares formar personas, formar ciudadanos, nada lo cumple mejor que como lo hizo el 15M. Las gentes, a través de sus formas organizativas de participación, de solidaridad, de apoyo mutuo, se van descubriendo a sí mismas como ciudadanos, van encontrando sentido a su sociabilidad y se llenan de esperanza y de fuerza.

Esto no sucedió sólo en los momentos iniciales del movimiento. Se formularon y se pusieron en práctica durante meses, e incluso años en algunos casos, modelos de construcción del conocimiento, de elaboración de prácticas y de formas de convivencia utopistas que dejaron una impronta indeleble en las personas y la sociedad.

El 15M fue una escuela de ciudadanía y, además, puso las bases de un movimiento que mostraba la utopía en su horizonte y en su camino. Una *propedéutica de la utopía*. Un importante factor educativo de la propia utopía para la ciudadanía. Julia Ramírez-Blanco lo ha expresado cabalmente:

«Las demandas utópicas de los movimientos sociales nunca llegan a materializarse del todo. El 15M, con su trama abierta, queda para ser retomado, remezclado, utilizado, recordado. Sus escenas más gozosas pueden entenderse como “ensayos del porvenir”» (Ramírez-Blanco, 2021: 274)

La utopía no es un fenómeno que se muestra de golpe. Aparentemente los procesos históricos utópicos surgen en un momento determinado con una corta preparación previa y se mantienen abiertos durante pocos meses más. Esas duraciones, con una mirada histórica, son prácticamente instantáneas. Pero la apariencia inmediata es engañosa. La utopía que irrumpe en la historia y que vive en un momento concreto, no se circunscribe a él, sino que son el momento culmen de un largo proceso de preparación, que no acaba en él mismo, sino que lo trasciende, proyectando sus efectos en la evolución social posterior. Todo fenómeno utópico tiene una larga preparación. Así lo vemos en La Comuna de París, en los Soviets durante la Revolución rusa, en las colectivizaciones en la Guerra Civil española, en el Mayo-68, y, por supuesto, en el 15M.

La preparación intrahistórica de las utopías es un hecho constatable. Cada utopía realizada-destruida deja un poso en la historia que fecunda nuevos intentos pro-utópicos. Las utopías concretas o intencionales, en general, entran en esta categorización. Su fecundidad proviene del propio fenómeno utópico realizado, vivido por tanta gente,

difundido y convertido en símbolo. Los que participan en él y sobreviven moralmente empiezan a reconstruir la nueva vida de la utopía. El valor de la utopía realizada no es tanto sus logros sociales inmediatos, sino la escuela de utopistas en que se convierte.

La propia utopía realizada, aunque después sea políticamente destruida, no fracasa, sino que prepara la siguiente. Y lo hace a través de un proceso propedéutico. Prepara la utopía en tanto ha educado utópicamente a la ciudadanía (*vide supra*, criterios 4 y 5). Los ciudadanos que han participado en un fenómeno histórico utopista han «visto» cómo es realmente la sociedad actual, cuáles son sus problemas y las causas de ellos; han «visto» que otra sociedad es posible, ya, pero especialmente en el futuro; han conocido sus características; y, sobre todo, han caído en la cuenta de que se puede conseguir, que no es una propuesta puramente imaginaria, sino que puede realizarse, que se ha empezado a realizar. También se descubre que la realización de la utopía, ya concreta, parcial o global, depende del trabajo que se haga por conseguirla; la acción, la praxis, sí, pero también la vida utopista ya. No se alcanza la utopía si no se vive utópicamente. Y éste es uno de los grandes valores y aportaciones de las utopías concretas o intencionales al fenómeno de la utopía global en proceso.

Todo esto es aplicable al 15M. Su valor no es sólo el de los momentos de Sol del 2011 y de las posteriores asambleas de barrios. Además de ello, el 15M es un hito en la propedéutica de la utopía. Es un momento de preparación de la utopía que proyecta sus influencias en la historia posterior. El 15M, en este sentido, fue un gran movimiento educativo. Jaime Carbonell, persona de referencia en el ámbito de la educación, ha escrito al respecto:

«Las plazas se convirtieron en una auténtica ágora, en una miniciudad alternativa donde, como pocas veces se había hecho, se conjugaron los verbos conversar, dialogar, respetar, compartir, cooperar, participar, reflexionar. Las asambleas, reuniones y grupos de trabajo supusieron un ejercicio de aprendizaje y empoderamiento democrático al fortalecer la autonomía y la creatividad individual y colectiva; y avanzaron hacia la creación de un imaginario común al tratar de rehuir tanto la actual atomización y fragmentación social como los grandes relatos y dogmas ideológicos demasiado encorsetados y caducos» (Carbonell, 2019: 52)

UTOPIÍA GLOBAL, UTOPIÁS PARCIALES, UTOPIÁS CONCRETAS O INTENCIONALES

Estas reflexiones nos sitúan en el último punto a considerar: los objetivos, las propuestas de este nuevo movimiento integral y mundial que puedan transformar el mundo. Si se quiere «cambiar el mundo» de verdad tenemos que volver a hablar de la *utopía*: la realidad que no existe pero que puede existir y que debe existir si queremos avanzar en humanización. El sistema que nos expolia casi todo, también sustrae y manipula las palabras. Nos permite que entendamos «utopía» como algo bonito pero inalcanzable. En cambio, la utopía es realizable. Ya se ha realizado en muchos aspectos: hemos superado la esclavitud, tenemos educación pública, sanidad, parques, carreteras, agua

potable, luz, calefacción; estamos superando el machismo y el racismo; hemos llegado a la Luna... Todos estos puntos formaron parte alguna vez de utopías «irrealizables». De la misma manera, otros muchos aspectos, importantes para el desarrollo integral y solidario del ser humano, personal y colectivamente, también se alcanzarán si nos lo proponemos. Deben alcanzarse. Ese es el imperativo ético de la utopía. El 15M es una plataforma de comprensión histórica de los nuevos pasos hacia la utopía. Tiene todos los ingredientes para ello. Quizás le faltó caer en la cuenta de forma explícita de que la utopía es el objetivo y poner conscientemente manos a la obra. Pero llegarán nuevos momentos para hacerlo viable.

La polisemia de la palabra «utopía», a que aludíamos al comienzo de este escrito, no sólo afecta a su diversidad de contenidos, sino también a la extensión y amplitud de su planteamiento. En este sentido, al menos, podemos distinguir tres niveles para la utopía: utopías globales, parciales o reales y concretas o intencionales.

Por *utopía global* entenderemos la realización de un proyecto utópico que abarque toda la sociedad. Son los casos, por ejemplo, de la Comuna de París o de los Sóviets al comienzo de la Revolución Rusa.

Por *utopía parcial* entenderemos las realizaciones prácticas utópicas en determinados planos de la sociedad, aunque no en toda ella en su conjunto. Por ejemplo, la educación o la sanidad públicas son aspiraciones antaño utópicas que hoy ya se están realizando prácticamente, aunque ello no implique la realización social de una utopía «global». Eric Olin Wright ha completado esta acepción con lo que él ha denominado *utopías reales*:

«En esta obra aspiro a contribuir a la reconstrucción de la posibilidad del cambio social emancipador investigando la factibilidad de instituciones de tipo radicalmente distinto y de relaciones sociales que podrían hacer avanzar los objetivos democráticos igualitarios históricamente asociados con la idea del socialismo ... Cuatro ejemplos ... nos darán una idea de lo que se trata: Presupuestos urbanos participativos, Wikipedia, Las cooperativas de trabajadores de Mondragón, la renta básica universal» (Wright, 2014: 17)

Como vemos, Wright postula como utopías determinadas realizaciones sociales que, sin ser estrictamente públicas, pueden alcanzar una notable dimensión y una cierta «institucionalización».

Por *utopía concreta*, también llamada *intencional*, entenderemos grupos, sociedades, comunidades, de dimensiones reducidas (decenas de personas, a veces centenares) que viven «utópicamente» según los criterios 4 y 5 antes señalados, que plantean una transformación profunda de sus vidas personal y colectivamente y que también tienen una visión utópica de la sociedad, aunque generalmente no propongan modos prácticos de acción para conseguirla. En el reciente congreso *Comunidades intencionales: Utopías concretas en la historia*, celebrado en octubre de 2021, tuvimos conocimiento de decenas de comunidades de este tipo, lo que nos llenó de esperanza. Allí presentamos el 15M como utopía, como propedéutica de la utopía y cómo, en su pervivencia, podemos constatar restos asamblearios del 15M que viven y actúan como utopías concretas.

EL 15M EN LOS AÑOS POSTERIORES A LA ACAMPADA-SOL

El 15M evolucionó organizativamente desde las primeras asambleas de Sol.

- a) La asamblea de Sol, ante la imposibilidad de tratar en la propia asamblea general todas las cuestiones que se plantean, decide crear *comisiones de trabajo* que estudien campos específicos: economía, política a corto plazo, política a largo plazo, educación, comunicación, legal, feminismo, medioambiente, alimentación, zona infantil... y una comisión de coordinación.
- b) Más adelante, cuando la acampada de Sol se hacía cada vez más insostenible, por razones internas y externas, la asamblea toma un gran acuerdo para dar continuidad al movimiento: *trasladarse a los barrios y pueblos*. Fue un gran acierto estratégico que permitió la pervivencia del 15M durante bastante tiempo. Los barrios y pueblos generaron sus propias asambleas, con sus correspondientes comisiones, conectadas a su vez con las homónimas de Sol. Las asambleas de barrios y pueblos se coordinaban a nivel de Madrid en la *Asamblea Popular de Madrid (APM)* que, constituida por portavoces de las asambleas de barrios y pueblos, se fue convirtiendo en un instrumento notable de coordinación e integración del movimiento.
- c) Un paso adelante fue la *extensión del 15M* a otras ciudades y pueblos de España. Incluso, inspirados en el 15M, surgieron importantes movimientos en Londres, Nueva York y otras muchas ciudades de todo el mundo, en lo que ha venido en llamarse la *Spanish Revolution*. En la segunda parte del libro *Ocupemos el mundo* (Fernández y otros, 2012), desde el capítulo VIII al XIV, se hace un recorrido descriptivo de diversos movimientos sociales en todas las partes del mundo que tienen conexiones, más o menos cercanas, con el 15M. Se intentó una coordinación de las distintas asambleas de España para dar más cohesión al movimiento, que desgraciadamente no cuajó operativamente.

El movimiento siguió teniendo una gran fuerza en los dos años siguientes:

«Hay que recordar que el 15-M puede presumir de un currículo en el que no es un elemento menor el impulso que ha otorgado a otras muchas luchas y a otros muchos movimientos. Mi impresión es que, ocurra lo que ocurra, ha abierto una etapa nueva en la que la contestación es más fácil y más multitudinaria» (Taibo, 2012: 150)

Generó acciones masivas y otras más locales contra el paro, por la transparencia municipal, por los derechos sociales,... Participó en la gestación y desarrollo de importantes iniciativas como el *Tribunal Ciudadano de Justicia*, *15Mparato*, *Stop Desabucios*, *Solfónica*, *Campamento Amigo*, *No somos Delito*, *bancos de alimentos*,... Contribuyó grandemente en la puesta en marcha y desarrollo de *las mareas azul* (agua), *verde* (enseñanza), *blanca* (sanidad)..., *Marchas por la Dignidad del 22M*. Organizó encuentros abiertos como las *Ágoras* y el *Mayo Global*. Durante los primeros años, según diversas encuestas, mantuvo una «simpatía» ciudadana cercana al 70% de la población, lo que suponía un enorme

caudal social y político. De hecho, diversas formaciones políticas, que antes habían menospreciado el valor del 15M, empezaron a acercarse a él.

Un relato amplio y bien documentado de la evolución del 15M lo podemos encontrar en el trabajo de Julia Ramírez-Blanco (2021): *15M el tiempo de las plazas*.

HOY

La historia es ineluctable. Movimientos sociales como el 15M han surgido muchas veces y en muchos lugares en la historia. Han ofrecido el empuje y el esfuerzo de miles de militantes que han favorecido avances notorios en los derechos ciudadanos. Pero siempre han «desaparecido» en el reflujó postasambleario, capitalizados sus esfuerzos por otras organizaciones más establecidas. Pero no desaparecen del todo. Históricamente han quedado reductos de persona utópistas, de prácticas revolucionarias y vivencias asamblearias, que han mantenido el hilo de la historia transformadora, para reaparecer enervando posteriores movimientos sociales del tipo del 15M.

Nos queda, pues, consolidar nuestra aldea gala utópica irreductible contra los romanos explotadores y opresores y trabajar por nuevas mareas revolucionarias en la historia, que vendrán, como siempre ha sucedido. No obstante, hay que aprender de una vez para otra. La debilidad de los movimientos asamblearios revolucionarios consiste en que no alcanzan un nivel organizativo potente. Hay que ir preparando soluciones en ese sentido, construyendo una organización política integral y asamblea horizontal que sea capaz de promover luchas populares, o proyectarse en ellas para construir movilizaciones ciudadanas con objetivos utopistas.

LA ASAMBLEA DEL BARRIO DEL PILAR COMO UTOPIA CONCRETA

Un ejemplo de esa permanencia de los objetivos y métodos del 15M son las diversas asambleas de barrio que aún hoy persisten. Una de ellas es la Asamblea 15M del Barrio del Pilar (ABP), que consideramos una muestra de los grupos residuales del 15M que funcionan como «utopías concretas». La propia ABP se presentaba así en 2017:

«Seis años de la Asamblea 15m del Barrio del Pilar

El sexto aniversario del 15M y de nuestra asamblea es un buen momento para recordar qué somos y, sobre todo, para explicar dónde estamos ahora y qué hacemos.

Lo que es toda persona y todo grupo lo marca su historia. Nuestra breve historia dice que nuestra asamblea ha estado en casi todas las grandes acciones del 15M y de la ciudadanía en estos años: Ágoras, Mareas, Marchas de la Dignidad ... Que hemos impulsado iniciativas como el Tribunal Ciudadano de Justicia, No Somos Delito, Campamento Amigo ... Que impulsamos y sostuvimos la APM (Asamblea Popular de Madrid), que fue la coordinación del 15M mientras se sostuvo. Y muchas más iniciativas y acciones, que no es momento de detallar. Pero sí queremos decir que, frente al pesimismo de tantos, estamos orgullosos de nuestra trayectoria, de mantenernos y de seguir en la lucha. Y si es verdad lo

que decíamos más arriba, que se es lo que se hace y se vive, “somos” un conjunto de personas que luchamos por la transformación integral de la sociedad, desde una plataforma de igualdad, solidaridad y horizontalidad.

Pero, tanto o más que la historia, importa lo que somos y hacemos ahora. Aunque somos pocos, además de participar en todas las luchas y actividades a nuestro alcance, hemos planteado dos campos especiales de trabajo. La Escuela Política La Guillotina, con la que llevamos varios cursos. Funciona con un grupo de trabajo que se reúne semanalmente para preparar sus sesiones abiertas, que hacemos generalmente cada quince días, y trabajamos con ciclos. El curso pasado el hilo conductor fue la *desigualdad*, desde los datos concretos económicos y sociales, y también desde sus causas profundas que nos llevan al propio sistema capitalista en sí. En el curso actual estamos trabajando las *utopías*, en su planteamiento de fondo y sus más notables realizaciones históricas: Tomás Moro, los Socialistas Utópicos, la Comuna, los Soviets, los Consejos Obreros, y próximamente, las Colectividades en la España del 36-39, el Mayo del 68 y el propio 15M. Hemos alternado estas sesiones con otras dedicadas a cuestiones del momento: La crisis económica, la renta básica universal, el trabajo garantizado, los paraísos fiscales, el municipalismo, etc.

Para nosotros el trabajo en la escuela política es muy importante, porque siempre hemos pensado que no basta con el activismo puro, sino que es necesario también pararse a reflexionar y a conocer la realidad y la historia. El lema de la escuela es *Conocer para transformar*, y su metodología de trabajo es horizontal y participativa. En general nosotros mismos preparamos las sesiones, aunque a veces invitamos a personas de conocimientos relevantes y cercanos a nuestras ideas y métodos, para la introducción y debate de los temas. Damos gran importancia y tiempo a la participación de los “escolares” para crear un pensamiento colectivo abierto, dinámico y riguroso que nos prepare para una acción más profunda y realmente utópica.

Por otra parte, decidimos hace unos meses participar e impulsar los Foros de Participación Ciudadana, que por fin se han puesto en marcha, y vamos a seguir de cerca su evolución. Nosotros hemos promovido una mesa: Diagnóstico social como derecho político, con la intención de hacer una radiografía de los problemas del distrito desde el punto de vista de la desigualdad, que nos sirva después para analizar políticamente sus causas y llevar los resultados al debate abierto con la ciudadanía, forzando una dinámica popular participativa autónoma respecto a los partidos y generar finalmente propuestas que permitan mejorar y transformar las condiciones de vida de los vecinos y vecinas.

Estamos en “los cuarteles de invierno” de los que será difícil salir, pero hay signos de rebeldía con tanta corrupción, precariedad y recortes. A ver si en el séptimo aniversario hablamos de una nueva “indignación” generalizada, pero activa, en movimiento.»

De esta declaración de 2017 (y constatamos que aún hoy sigue manteniéndose en similares términos) y observando y viviendo su propia práctica, podemos concluir que la Asamblea Popular del Barrio del Pilar es una forma viva de «utopía concreta», porque:

- Se entiende como un conjunto de personas que lucha por la transformación integral de la sociedad, desde una plataforma de igualdad, solidaridad y horizontalidad. Funcionan de forma asamblearia en una estructura de democracia directa participativa, tanto en sus reuniones globales como en las comisiones de trabajo y en los medios de difusión (blog, cartelería...).

- Se financia con la aportación económica de los propios miembros. No recibe subvención ni apoyo alguno de ninguna persona, organización de cualquier tipo, o administración pública
- No sólo vive y funciona en los marcos que hemos delimitado para considerar una organización como utópica, sino que también ha desarrollado una notable actividad social y política, siempre con los objetivos de transformación profunda de la sociedad. Ha estado en casi todas las grandes acciones del 15M y de la ciudadanía en estos años: *Ágoras*, *Mareas verde, blanca, morada*, *Marchas de la Dignidad*... Ha impulsado iniciativas como el *Tribunal Ciudadano de Justicia*, *No Somos Delito*, *Campamento Amigo*... Impulsó y sostuvo la APM...
- También ha mantenido una presencia activa en acciones concretas del barrio: Educación, sanidad, desigualdad, lucha contra los locales de apuestas,... Actualmente participa en el Foro Ciudadano del distrito Fuencarral-El Pardo (evolución del antiguo Foro de participación ciudadana), que también funciona en democracia directa participativa. Muy particularmente sigue desarrollando la actividad de concienciación y reflexión de la *Escuela Política*.

El análisis de estas asambleas residuales, pero activas, del 15M, como es el caso de la ABP, nos permite concluir que pueden ser consideradas como *utopías concretas o intencionales* en el sentido del planteamiento del Congreso de septiembre del 21. Particularmente viven y trabajan en una clara búsqueda de la transformación social utópica. Desarrollan claramente una importante *función propedéutica de la utopía*, que es lo que queríamos mostrar.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AA.VV. (2011), *Las Voces del 15-M*, Barcelona: Lince.
- AA.VV. (Democracia Real Ya) (2011), *Nosotros, los indignados*, Barcelona: Destino.
- AA.VV. (2011), *Juventud sin Futuro*, Madrid: Icaria.
- Aguado Hernández, F. (1978), *La revolución integral*, Madrid: Paideia.
- (2012): «Para un análisis del 15M», *Paideia, Revista de Filosofía y Didáctica de la Filosofía* (Madrid), 94, 163-183.
- (2017), *La utopía de los soviets en la Revolución Rusa*, Madrid: Ed. Popular.
- (2018), *Mayo-68: Las nuevas formas de la revolución*, Madrid: Ed. Popular.
- (2021), *Utopías contemporáneas: la Comuna de París; el 15M*, Madrid: Ed. Popular.
- Aguado Molina, M. (2019), «Utopía y educación: conexiones en el tiempo y el espacio. La “Ciudad de los Niños” como ejemplo de utopía educativa viva», en Pro, J., y Mari-blanca, P. J. (eds.), *Lugares de utopía: tiempos, espacios y estrías*, (247-274), Madrid: Polifemo.
- APM (Asamblea Popular de Madrid de Barrios y Pueblos) (2013), *Balance y perspectivas del 15M*, Madrid: Edición propia [Reproducido en Aguado Hernández, F. (2021)].
- Carbonell Sebarroja, J. (2019), *Pedagogías del siglo XXI*, Barcelona: Octaedro.

- Castell, M. (2012), *Redes de indignación y esperanza*, Madrid: Alianza Editorial.
- Castro, E. (2021), *Memorias y libelos del 15M*, Barcelona: Arpa.
- Cesare, D. di (2021), *El tiempo de la revuelta*, Madrid: Siglo XXI.
- Diz, C. (2016), «Escuelas de democracia y 15M: participación, redes, ensayos», *Educacao em perspectiva* (Viçosa, Brasil), 7/2, 367-390.
- Fernández, J., y otros (2012), *¡Ocupemos el mundo!*, Barcelona: Icaria.
- Harvey, D. (2004), «El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión», *Socialist Register* (Buenos Aires), 99-129.
- (2012), *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Hessel, S. (2011), *¡Indignaos!*, Barcelona: Destino.
- y Morin, E. (2012), *El camino de la esperanza*, Barcelona: Destino.
- Iglesias, P., y Monedero, J.C. (2011), *¡Que no nos representan!*, Madrid: Ed. Popular.
- Mayor Zaragoza, F. (2011), *Delito de silencio*, Barcelona: Comanegra.
- Monge, C. (Coord.) (2021), *Tras la indignación*, Madrid: Gedisa.
- Moro, T. (2016): «Utopía», en Aguado Hernández, F., *Utopía y educación*, Madrid: Nueva Utopía.
- Navarro, V. (2006), *El subdesarrollo social en España*, Barcelona: Anagrama.
- y otros (2011): *Hay alternativas*, Madrid: Sequitur.
- Ramírez Blanco, J. (2021), *15M. el tiempo de las plazas*, Madrid: Alianza Editorial.
- Ramonet, I. (2010), *La Catástrofe Perfecta*, Madrid: Público.
- Razquin, A. (2017), *Didáctica ciudadana: La vida política en las plazas. Etnografía del movimiento*, Granada: Universidad de Granada.
- Rodrigo Mora, F., y otros (2011), *Pensar el 15-M*, Madrid: Manuscritos.
- Sampedro, J.L., y otros (2011), *Reacciona*, Madrid: Aguilar.
- Serrano, P. (2011), *El mejor de los Mundos*, Madrid: Icaria.
- Soto, P. de (2014), *Los mapas del # 15M*, en Serrano, E., y otros, *Una mirada transdisciplinar del 15M*, Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Taibo, C. (2011a), *Nada será como antes*, Madrid: La Catarata.
- (2011b), *El 15-M en sesenta preguntas*, Madrid: La Catarata.
- (2012), *Que no se apague la luz*, Madrid: La Catarata.
- y otros (2011), *La rebelión de los indignados*, Madrid: Ed. Popular.
- Torres López, J., y otros (2011): *Hablan los indignados*, Madrid, Ed. Popular.
- Velasco, Pilar (2011), *No nos representan*, Madrid: Planeta.
- Wright, E. O. (2014), *Construyendo utopías reales*, Madrid: Akal.

EL KIBBUTZ COLECTIVISTA SE ENFRENTA AL DESAFÍO INDIVIDUALISTA

Menachem Topel

Kibbutz Mefalsim – Instituto Yad Tabenkin –
Colegio Académico Sapir, Israel

La historia del kibbutz (Colonia colectiva en Israel) es una crónica de comunidades que se desarrollaron en Israel durante los primeros decenios del siglo xx, modelos alternativos a la sociedad capitalista. Pese a ser alternativa, fueron parte activa de la sociedad común hasta el punto que fueron una base importante para el establecimiento del Estado de Israel en 1948, llegando a 270 comunidades, con mas de 70.000 miembros. En los años setenta, estos *kibbutzim* (plural de kibbutz) presentaban un modelo bastante uniforme, considerado hoy como el «kibbutz clásico». Este modelo fue desplazado por la mayoría de los kibbutzim en los noventa, a raíz de una crisis económica que se agregó a procesos anteriores, que impulsaron la liberalización y el individualismo. El modelo colectivista del kibbutz clásico fue víctima de serios ataques desde fuera y desde dentro, presionando sus miembros por un espacio mucho mas amplio para el individuo y la familia.

En cada kibbutz se configuró un modelo específico de cambios, de acuerdo a su situación demográfica y económica y a la relación de fuerzas entre los miembros que exigían cambios individualistas y los que se oponían a ellos. Pero la gran mayoría fue pasando a lo que se denominó formalmente *kibbutz renovador*. En este, se observan tres tendencias de cambio, que son: privatización, tecnocratización y enlace con la sociedad general. Una minoría importante conservó formalmente el sistema clásico que pasó a denominarse *kibbutz colectivo*. De forma general, es posible decir que el kibbutz fue tomando las características que los sociólogos imputan a la sociedad post-moderna.

Como todos los investigadores del kibbutz, yo me había dedicado al estudio de estos cambios, sus razones y desarrollo, dejando de lado los kibbutzim que supuestamente no se transformaron. Pero la realidad es que todos los kibbutzim se encuentran bajo las mismas presiones que la vida moderna implica, con esa cultura capitalista que lo rodea todo. Entonces, en dos institutos de investigación relacionados con el movimiento de kibbutzim, Yad Tabenkin y Yad Yaari, nos hemos preguntado cuales son las características de aquellos kibbutzim que mantienen el colectivismo.

Esto dio lugar a una investigación mía conjunta con el historiador Dr. Doron Nativ en dos kibbutzim colectivos, a la cual se agregaron dos investigadores más en otros dos kibbutzim. Estos estudios fueron publicados en un libro en hebreo bajo el título *The Communal Challenge*. Nuestro estudio, que es la base de este artículo, incluye un análisis histórico desde la fundación de cada kibbutz y, en especial, los momentos críticos de su pasado, así como entrevistas en profundidad con más de 30 miembros de cada kibbutz, y material publicado internamente.

El estudio comenzó a realizarse en 1908, con el historiador Dr. Nagari. Pero, durante el proceso, el cáncer lo venció y el estudio se detuvo. En estas condiciones, y dado el impacto directo de la crisis mundial sobre la industria de los dos kibbutzim, se decidió transformar el estudio y acompañar el enfrentamiento de ambos kibbutzim con la crisis. En este periodo en ambos kibbutzim surgieron propuestas de cambios individualistas, llevándose a cabo intensos debates sobre el tema.

Pasando a las características que encontramos en los kibbutzim estudiados, el análisis histórico mostró que cada kibbutz se había formado por la unión de dos grupos diferentes de similar poder, hecho que les enseñó a respetar distintas ideas, a aceptar compromisos y a deliberar comunalmente sobre los temas importantes. Según los testimonios de los miembros, y de acuerdo con lo observado en la documentación de los archivos, esto los impulsó hacia un relativo liberalismo, aceptando necesidades personales, de forma que destaca si se compara con lo exigido por el movimiento o con la conducta de otros kibbutzim en la misma época. Es factible que este liberalismo fuera un factor importante de la satisfacción que los miembros de estos kibbutzim mostraron con el modelo colectivista, y de que los cambios que algunos proponen en dirección individualista son mucho más moderados que en la mayoría de los kibbutzim.

Es posible, por tanto, enunciar una interesante conclusión dialéctica, contraria a lo que se cree generalmente: justamente el relativo liberalismo es el que permite el apoyo al colectivismo.

Posteriormente, en la época de transformación de la mayoría de los kibbutzim que comenzó en los años noventa, pudimos observar otro proceso que es adecuado denominar dialéctico: la característica flexibilidad de los kibbutzim en estudio, llevo a los líderes colectivistas a cooptar propuestas de cambios menores para tranquilizar a los impulsores de cambios individualistas. El modelo de acción registrado es el siguiente: algunos miembros, por lo general los más jóvenes, elevan propuestas de cambios radicales. Si reciben algún apoyo del público, a través del periódico semanal interno, o comentarios con miembros del comité directivo, entonces el comité organiza debates públicos, en los cuales elevan propuestas de cambios mínimos sobre el tema. Este compromiso por parte de los directivos representa para los jóvenes un logro, lo aceptan y el cambio se ejecuta. Dado que este proceso de cambio de los kibbutzim colectivistas ocurre permanentemente, en la práctica se va conjugando un modelo híbrido, mientras que los miembros sienten que no hay cambios fundamentales. El proceso dialéctico conduce a una transformación gradual del kibbutz colectivo, que públicamente es considerado como el «kibbutz clásico». Así, en los años del estudio pudimos identificar más de 20 cambios.

Es importante señalar que este sistema de tratar las distintas opiniones con respeto mutuo y llegando a compromisos, estaba basado en la experiencia comunal. El análisis histórico demostró que, en las crisis graves del pasado, en otros kibbutzim llevaron hasta la división del kibbutz o a que los abandonaran muchos de sus miembros, en estos kibbutzim las decisiones se adoptaron con consideración y respeto hacia las distintas ideas, con flexibilidad y sin dramas que pudieran dejar heridos a algunos miembros.

Con respecto al enfrentamiento con la crisis mundial que afectó seriamente a estos kibbutzim, debemos comentar que el resultado nos sorprendió. En cuanto se supo que había problemas, los miembros respondieron con una intensa movilización, trabajando horas extras, reemplazando a asalariados, aceptando sin discusión la disminución del presupuesto personal y de las inversiones para mejorar o agregar casas. Estas medidas que fomentan la solidaridad y el colectivismo están basadas en la experiencia del kibbutz clásico. Nuestra suposición fue que el éxito de esta conducta dejaría de lado las propuestas de cambios individualistas que estaban germinando antes de la crisis. Sin embargo, inmediatamente después de superar la crisis con éxito, las discusiones surgieron con mayor fuerza. La explicación que dieron los protagonistas de estos debates fue que el temor de lo que puede ocurrir en una crisis cuando los miembros no tienen propiedad o reservas personales no desapareció: puede volver a ocurrir.

En uno de estos kibbutzim las propuestas de cambio lograron superar la clásica oposición entre los dos modelos, y el kibbutz se transformó en renovador después de finalizar el estudio. Pero los cambios en él fueron más moderados y limitados que en la mayoría de los kibbutzim de este tipo. En el otro kibbutz, los cambios radicales fueron rechazados y, de acuerdo al proceso ya explicado, fueron reemplazados por compromisos mínimos.

Si bien ambos kibbutzim comparten aquellas características y muchas otras, se diferencian en otros aspectos; el principal es interesante de presentar: el sistema de liderazgo. En uno de ellos, las instituciones actúan formalmente, activando la opinión pública a través de publicaciones, debates en grupo y en pleno, hasta que después de bastante preparación los temas serios pasan a decisión de la asamblea general y la votación en las urnas. Los directivos cambian a menudo, hay muchos comités públicos, cubriendo todos los sectores de acción. Ante la solicitud de señalar líderes, la respuesta común fue «¿Líder? Tal vez había en el pasado, hoy no hay tal cosa». Es este un exitoso ejemplo de democracia deliberativa como proponen Offe y otros.

En el otro kibbutz, en la práctica hay dos «partidos» con respecto a la exigencia de cambios. Estos no son formales, pero en cada periodo dan lugar a la elección de dos secretarios generales, uno de cada partido. Cada grupo de opinión tiene sus líderes, y estos combinan la acción, de acuerdo a lo comentado previamente en cada grupo. Para formalizar los acuerdos llevan el tema al Comité Directivo, donde hay representantes informales de ambos partidos, o nombran una comisión *ad hoc* sobre el tema, donde están siempre los líderes de los grupos. Esta es también una forma de democracia deliberativa, muy distinta a la anterior, pero igualmente efectiva.

Podemos afirmar que el tipo de liderazgo no es un factor decisivo para que el kibbutz conserve el colectivismo, siempre que se configure una democracia deliberativa.

Otra característica que diferencia claramente ambos kibbutzim está relacionada con el lugar que ocupan las mujeres en el espacio público. En un kibbutz encontramos al iniciar el estudio que, de forma oficial, nombran dos secretarios generales, un varón y una mujer. Pero en el resto de los cargos públicos, encontramos solo varones, incluso el secretario del comité de educación, pese a que casi todos los que trabajan en este terreno son mujeres. Así también en las industrias y las ramas de producción. Buscando en los archivos, no encontramos mujeres en cargos públicos tampoco en el pasado, y también muy poca participación activa en la asamblea general. Una candidata que se negaba a ocupar un cargo económico, pese a que tenía título académico en ese terreno, me explicaba cómo le insistían (los líderes informales) para que aceptara el cargo, pero no lo iba a hacer, pues «aquí me mirarían como algo raro, aquí no se acostumbra a ver a una mujer en ese tipo de cargos». Y estamos hablando de un kibbutz que pertenecía al movimiento más radical.

En el otro kibbutz, nos sorprendió al iniciar el estudio que los dos secretarios generales fueran mujeres. La directora de la muy importante empresa global era mujer, y también la directora de la segunda empresa. Cuando en las entrevistas comentamos esto, los miembros no entendían por qué lo decíamos, que hay de especial en ello. En el estudio histórico encontramos que esto era un hecho común también en el pasado. Un miembro veterano explicaba que, buscando un kibbutz para incorporarse, cuando llegaron a este, su mujer decidió que se quedarían en él cuando vio que los principales cargos estaban ocupados por mujeres.

No logramos explicar la causa de tan extrema diferencia entre ambos kibbutzim, de manera que la pregunta quedó abierta.

En resumen, podemos decir que estos kibbutzim buscaron conservar el colectivismo de forma activa, a través de la democracia deliberativa, el liberalismo y la introducción de cambios menores, mientras que el sistema de liderazgo y el papel de las mujeres no son factores vitales para ello. Sí encontramos que influye la cultura de la comunidad que se configura en su época inicial. El hecho de que ambos kibbutzim superaran la crisis por medios colectivistas, y sin embargo la crisis despertó y alentó cambios individualistas, nos da la pauta de la importancia de la sensación de riesgo que la crisis implica.

SOBRE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

Felipe Aguado Hernández ha sido profesor de Filosofía en la educación secundaria durante 35 años. Actualmente es catedrático de Filosofía jubilado. También fue profesor de *Didáctica de las Ciencias Sociales* en la Escuela de Formación del Profesorado de la Universidad Autónoma de Madrid y profesor tutor de *Introducción a la Ciencia Política* y de *Introducción a la Sociología* en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Ha participado en numerosos movimientos sociales desde hace 55 años: movimiento estudiantil, movimientos educativos, movimientos político-utópicos durante el final del franquismo, la Transición y los años siguientes. Se implicó en el 15M a través de la Asamblea del Barrio del Pilar y formó parte de la Coordinadora de Barrios y Pueblos (APM). Ha participado en las *mareas* y en otros muchos movimientos y acciones como *22 de marzo* y *Nosomosdelito*. Participa activamente en el Equipo de Educación de Amnistía Internacional. Ha dado numerosas conferencias, charlas, cursos y seminarios, escrito artículos e impartido ponencias en congresos y encuentros sobre los temas señalados. Entre sus publicaciones pueden mencionarse los libros *Utopía y Educación. «Utopía» de T. Moro quinientos años después* (Madrid: Nueva Utopía, 2016), *La utopía de los Soviéticos en la Revolución Rusa* (Madrid: Editorial Popular, 2017), *Mayo-68: Las nuevas formas de la revolución* (Madrid: Editorial Popular, 2018).

Javier Álvarez Caballero es doctorando en la Universidad de Salamanca, donde también realizó sus estudios de Máster en Estudios Ingleses Avanzados. Actualmente reside en Murcia, donde trabaja de manera remota con la Universidad Internacional de Valencia como supervisor de Trabajos de Fin de Máster de Formación del Profesorado con mención en lengua inglesa. Su tesis doctoral gira en torno a la trilogía *MaddAddam*, de la autora canadiense Margaret Atwood, centrando su investigación en la distopía en un entorno postapocalíptico, donde lo humano converge con lo posthumano, estableciendo una estrecha relación entre ecoanarquía y posthumanismo. Dentro del pensamiento ecocrítico hace énfasis en los dos movimientos principales de esta escuela de pensamiento: la ecología profunda y el primitivismo, derivando ambas ramas en una sociedad posthumana y ecoanarquista como solución al problema medioambiental actual causado por un comportamiento profundamente antropocéntrico y capitalista. Ha impartido clases e investigado para su tesis en Trinity College Dublin entre 2015 y 2019, dando diversas conferencias sobre su campo de estudio, además de en otros

lugares como Tarragona, Zaragoza, Madrid y Prato (Italia). Además, actualmente colabora con el grupo HISTOPIA, en el que es miembro investigador en el proyecto PGC2018-093778-B-I00 del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica e Innovación del Gobierno de España (*Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la Historia Contemporánea*) de 2019-2021.

Joe Cole has a PhD in Philosophy and is an Assistant Professor in the Department of Peace and Conflict Studies at the University of North Carolina at Greensboro. Joe works as a facilitator and trainer to support communities in developing cooperative skills, collaborative governance, and conflict transformation. His research and teaching interests include ecovillages and sustainable communities; the morality of war; virtue ethics and environmental ethics; critical theory and continental philosophy; and social justice and racial equity. Joe is the author of «Photography, Healing, and Justice in Appalachia», in the *Journal of Transdisciplinary Peace Praxis* (2021), as well as «Ecovillages, Sustainability, and Social and Environmental Healing», in Rinker & Lawler (eds.), *Realizing Nonviolent Resilience* (2020).

Noa Cykman is a Ph.D. student in Sociology at the University of California, Santa Barbara (UCSB), supported by a Fulbright fellowship. She holds an M.A. in Political Sociology and a B.A. in Social Sciences from the Federal University of Santa Catarina (UFSC), Brazil, where she founded and coordinates the Utopia Lab (Laboratório da Utopia–Luta). Her research is currently focused on agroecology and urban food forests as ecological utopian practices. She is one of the core members of the Isla Vista Food Forest, in Santa Barbara.

Elisabetta Di Minico es investigadora postdoctoral UNA4CAREER en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, con un proyecto sobre la «Enemidad de la alteridad». Doctora *Cum Laude* en Historia Contemporánea por la Universidad de Barcelona, enseña también Historia del Cómic en IULM - Universidad Libre de Lengua y Comunicación de Milán y forma parte del grupo de investigación HISTOPIA. Sus estudios se centran en las relaciones entre ficción e historia, con atención principalmente a la distopía, el control, la otredad y la violencia (racial y de género). Utiliza novelas, cómics, películas y series de televisión para analizar provocativamente los «malos lugares» de la sociedad contemporánea a nivel histórico y sociológico. Entre sus publicaciones, destacan la monografía *Il futuro in bilico* (Milán, Meltemi, 2018), los artículos «Entre el malson i la realitat. Reflexions distòpiques sobre la societat contemporània» (*Quaderns de Filosofia*, 2020), «Spatial, linguistic and psychophysical domination of women in dystopia: *Swastika Night*, *Woman on the Edge of Time* and *The Handmaid's Tale*» (*Humanities*, 2019), «Il viaggio di Mussolini in Germania nel 1937: giochi di potere tra propaganda, rappresentanza e *mise en scène*» (*Annali-Università degli Studi Suor Orsola Benincasa*, 2020) y «*Ex-Machina* and the Feminine Body Through Human and Posthuman Dystopia» (*Ekephrasis. Images, Cinema, Theatre, Media*, 2017); y los capítulos «Utopía y distopía del cuerpo femenino» (en *Lugares de utopía. Tiempos, es-*

pacios y estrias, Madrid, Polifemo, 2019, Juan Pro y Pedro J. Mariblanca, eds.) y «X-Men Saga and the Dystopian Otherness: Race, Identity, Repression and Inclusiveness in the Mutant World» (en *Utopia and Dystopia in the Age of Trump*, Teaneck, NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2019, Barbara Brodman y James Doan, eds.).

Oksana Ermolaeva is an independent researcher. She earned a Master's and then a Ph.D. degree in History of Central and Eastern Europe from Central European University (Budapest, Hungary), with the dissertation topic related to the case-study in social history of the Soviet Gulag in a North-Western Russian borderland (the Republic of Karelia). The research was supported by Gerda Henkel Stiftung program for young researchers and CEU overseas grant for Stanford University. Later, she taught in several Russian and international higher education institutions, including Central European University, Hungary, and National Research University Higher School of Economics. In the course of the years 2020-2021, she has been enrolled as a Research fellow at the Institute for Advanced Studies, New College Europe, Bucharest, Romania (<https://nec.ro/fellowships/current-fellows/>), and as a Global Digital Fellow, Council for European Studies (Columbia University), World Society Foundation (<https://councilforeuropeanstudies.org/wsf-writing-labs/>).

Carlos Ferrera Cuesta es profesor del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid y miembro del grupo HISTOPIA. Participa en el proyecto de investigación PGC2018-093778-B-I00 (*Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la Historia Contemporánea*) del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica e Innovación del Gobierno de España (AEI-MICINN). Su línea de investigación se centra en diversos aspectos de la utopía en la historia. En particular, ha trabajado ejemplos de utopismo en la cultura, en distintos movimientos y en la imaginación utópica a lo largo del siglo XIX. El estudio de una comunidad intencional actual le ha permitido, además de percibir la fuerza de lo utópico, ligada a la edad, hacer comparaciones con otras experiencias del pasado.

Ricardo Iglesias García desarrolla un trabajo activo como académico e investigador en la Universidad Complutense de Madrid, con interés en la investigación sobre la construcción de espacios y estructuras utópicas. Ha participado en diferentes congresos nacionales e internacional sobre esta temática. Durante el tiempo que trabajó en la Universitat de Barcelona realizó una residencia de investigación de seis meses en Buenos Aires, en la Universidad Maimónides y Universidad Nacional Tres de Febrero (UNTREF), centrada sobre *Sistemas utópicos. Construcción de pensamiento*, que incluyó la organización de unas Jornadas sobre *Sistemas utópicos. Pensamiento, arte, arquitectura y sociedad* (http://www.ricardoiglesias.net/jornadas_utopicas) y el desarrollo de la instalación robótica *C.S.U. Constructores de Sistemas Utópicos*. Al mismo tiempo, desarrolla una labor como artista especializado en arte y nuevas tecnologías. El desarrollo de sus trabajos en el ámbito de la estética se basa principalmente sobre tres conceptos: interacción, comunicación y control. Interacción entendida como sistemas abiertos de

acción en espacios públicos, como desarrollo de piezas reactivas frente a la presencia dinámica del sujeto; comunicación como experimentación de nuevas formas de lenguaje estético que sirvan para ampliar el concepto de arte y posibiliten intercambios críticos entre artistas y espectadores; y control como concepto aglutinador de los comportamientos de las sociedades actuales, donde el uso de medios automáticos en los procesos de registro e información no significa la ausencia de una intención subjetiva por parte del sistema y, por consiguiente, de su manipulación.

Kevin Lluch tuvo, desde muy joven, dos pasiones: la ecología, la vida en un entorno natural, y la psicología, el trabajo interior, el crecimiento personal. Y la vida le ofreció el gran regalo de tropezarse con tan solo 26 años con el entorno ideal para desplegar ambas pasiones: la comunidad o ecoaldea Los Portales, en la que vive desde entonces. Su sueño es que el ecosistema humano de la comunidad y el ecosistema natural en el que vivimos sean cada vez más un solo ecosistema. Profesionalmente, es psicólogo, con consulta en Sevilla y online. Su impronta original es de orientación junguiana, enriquecida o complementada con otras herramientas o enfoques: EMDR, Integración del Ciclo Vital, Constelaciones, psicología energética, y otras.

Jacques Mick is a professor at the Graduate Programs in Journalism and in Sociology and Political Science at the Federal University of Santa Catarina. With a degree in Social Communication and Journalism from UFSC (1992), he has a Master and Doctorate in Political Sociology from UFSC (1998, 2004) and a postdoctoral degree at the University of Lisbon (2014-2015). He was a visiting professor at the Institute of Political Studies (Sciences Po) in Grenoble in 2014 and 2017. He coordinates the research for *Journalistic role performance - Brazil Stage* and *flexMediaLives*, in addition to working on the international research project Communication and Democracy: Media Accountability, Public Service Media, Internet Access and the Right to Information in Germany and Brazil. He works in the research groups Labor Sociology Laboratory and Metropolis-Social Research Laboratory. He was sub-coordinator and coordinator of the Graduate Program in Political Sociology (PPGSP), between 2015 and 2016, deputy head (2017-2019) and head (2019-2020) of the Department of Sociology and Political Science and is deputy director of the Center for Philosophy and Human Sciences at UFSC (2020-2024).

Tom Moylan is Glucksman Professor Emeritus in the School of English, Irish, and Communication and adjunct professor in the School of Architecture, University of Limerick. He is the founder of the Ralahine Centre for Utopian Studies, and one of the editors of the Ralahine Utopian Studies book series. His publications include *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* and *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia, Not Yet, Reconsidering Ernst Bloch* (with Jamie Owen Daniel); *Utopia Method Vision: the Use Value of Social Dreaming* and *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (with Raffaella Baccolini); *Exploring the Utopian Impulse: Essays on Utopian Thought and Practice* (with Michael J. Griffin); special issues of *Utopian Studies* on various aspects of utopianism; and numerous essays on utopia,

dystopia, theology, and political agency. His new book is *Becoming Utopian: The Culture and Politics of Radical Transformation* (Bloomsbury 2020).

Teuvo Peltoniemi, MA from the University of Tampere, and Lic.Pol.Sc. from the University of Helsinki, is an independent Finnish researcher, author, and science journalist. By his journalism and research, he has contributed in Finland and in the European Union on the issues of emigration, societal problems, and energy, traffic and eco issues. He has written, edited or translated 18 books and hundreds of articles. Mr. Peltoniemi published in 1985 a book about the Finnish Utopian Communities, and a new book about Finnish and other Scandinavian Utopian Communities is at press. He has also written a large number of articles and produced radio, TV and internet programs about emigration. He is also the administrator of the FB group «Finnish Utopian Communities». Mr. Peltoniemi has received a number of Finnish and EU awards. He was the «Press Officer of the Year» in 2006, the «Science Journalist of the Year» in 2007 and in 2011 he was honored by the «State of Finland Award» for Life Work on Public Information.

Juan Pro, Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid, trabaja actualmente como investigador en comisión de servicios en la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla (Instituto de Historia, CSIC). Es coordinador de la Red Transatlántica de Estudio de las Utopías y del grupo HISTOPIA; e investigador principal tanto del proyecto que éste desarrolla actualmente (*Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la Historia Contemporánea*, 2019-22) como del que abordará en el periodo 2022-25 (*UtopiAtlantica: Utopías trasatlánticas: imaginarios alternativos entre España y América, siglos XIX-XX*). Entre sus publicaciones pueden citarse los libros: *Nuevos mundos: América y la utopía entre espacio y tiempo* (Juan Pro, Monika Brenišínová y Elena Ansótegui, eds., Madrid: Iberoamericana, 2021), Constant: *Nueva Babilonia, la utopía de la ciudad ideal en el siglo XX* (ed. de Juan Pro, Madrid: Cátedra, 2021), *Lugares de utopía: tiempos, espacios y estrías* (Juan Pro y Pedro J. Mariblanca, eds., Madrid: Polifemo, 2019), *Utopias in Latin America: Past and Present* (Juan Pro, ed., Brighton: Sussex Academic Press, 2018) y *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833* (Miguel Ángel Cabrera y Juan Pro, eds., Madrid-Zaragoza: Marcial Pons-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014); y los dossieres «500 años de Utopía: lecturas de Tomás Moro» (Juan Pro, ed., *Librosdelacorte.es*, 2018), «Tiempos y temporalidades en Historia» (Juan Pro, ed., *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2018), «Utopias and dystopias in Modern Spain» (Carlos Ferrera y Juan Pro, eds., *Utopian Studies*, 2015) e «Historia de las Emociones» (Juan Pro, ed., *Rúbrica Contemporánea*, 2015). Actualmente está en prensa las obras *Diccionario de lugares utópicos* (Juan Pro, ed.), *Utopías hispanas: historia y antología* (Juan Pro, Hugo García y Emilio J. Gallardo-Saborido) y *Utopías concretas: el anarquismo trasatlántico de Giovanni Rossi* (Juan Pro y Matteo Parisi, eds.).

Julia Ramírez-Blanco es investigadora contratada del programa Juan de la Cierva en la Universitat de Barcelona (Historia del Arte). Miembro del grupo HISTOPIA y del proyecto *Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la historia contemporánea*. Acaba de

publicar en Alianza Editorial el libro *15M: el tiempo de las plazas*; y en Cátedra *Amigos, disfraces y comunas: las hermandades de artistas del siglo XIX*.

Delázkar Noel Rizo Gutiérrez es nicaragüense. Doctor en Antropología Social por CIESAS-Sureste (2019), es investigador posdoctoral en el Centro de Investigaciones Multidisciplinares sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), donde realiza el estudio: «Utopía ecológica en la Selva Lacandona: lacandones de Nahá como sujetos ambientales». Sus temas de interés son: utopías, medio ambiente, futuros, ecoaldeas, narrativas de salvación y discursos ambientales.

Rodri Robledal (Rodrigo Vescovi Parrilla) es historiador, escritor y docente, Doctor en Historia Contemporánea y miembro del Claustro de Doctores de la Universidad de Barcelona, donde ha coordinado distintos seminarios: «Malditas, arrinconadas y luchadoras sociales», «Grupos y redes de resistencia», «El bandidaje social como respuesta a la marginación y la pobreza», «Piratas, cimarrones y bucaneros», «Minorías, etnias y sexualidades perseguidas» y «Libertadoras. Luchadoras imprescindibles de América, África y Europa». En la Universidad de verano de 2021 coordinó el curso «Atracos, secuestros y fugas». También ha colaborado en radio, cine (*En la puta vida*) y televisión (*Ácratas*). Nació en Uruguay y emigró a Europa de niño, debido al compromiso político de sus padres. Como Rodrigo Vescovi publicó *Anarquismo y acción directa. Uruguay, 1968-1973*, la novela *Ladrones de la infancia* y el cómic *Bandidos generosos*; y como Robi Cima Ron coordinó el libro *Momentos insurreccionales: revueltas, algaradas y procesos revolucionarios*. En el canal Youtube Rodri Robledal se pueden escuchar sus conferencias tituladas «Bucaneros de Isla Tortuga» y «Marineros y taberneras contra la explotación colonial».

Menachem Topel, nacido en Argentina en 1941, es miembro del Kibbutz Mefalsim desde 1963. Tiene títulos de la Universidad de Tel Aviv. Profesor de primer y segundo título en el Colegio Académico Sapir, y director de estudios de ciencias sociales en el Instituto Yad Tabenkin, del movimiento de kibbutzim. Entre sus publicaciones pueden destacarse: el libro *La Cooperación en Israel: Pasado, Presente y Futuro* (ed., 2021, en hebreo), *La idea communal en el siglo 21* (co-ed., 2013, Brill, en inglés), *El Kibbutz del siglo XXI* (2012, Acervo Cultural, en español), *Los nuevos directores – el kibbutz a rumbos diferentes* (2005, en hebreo), muchos capítulos en libros en hebreo y en inglés, y un capítulo en *El desafío integrativo* (Universidad Complutense de Madrid, 1992).

Pavla Veselá teaches in the Department of Anglophone Literatures and Cultures, Faculty of Arts, Charles University Prague. The focus of her research has been modern Anglophone and Slavic (Russian, Czech) literature, particularly utopias, science fiction as well as minority and migrant writing. She has presented her work at international conferences and other cultural events in the Czech Republic, Portugal, Ireland, Poland, the United Kingdom and the United States, among others. Her publications include articles in the journals *Utopian Studies*, *Bohemica litteraria*, *Open Library of Humanities*, *Acta Universitatis Carolinae Philologica* and *Science Fiction Studies*, among others.

