

# Anarquismo y sexualidad

Helena Andrés Granel

**T**radicionalmente la sexualidad se ha concebido como un ámbito de la experiencia humana situado al margen del discurso, y concretamente, al margen del discurso político, al ser entendida como una pulsión o instinto natural<sup>1</sup>. Sin embargo, lejos de estar inscrita en la naturaleza, la sexualidad se construye discursivamente<sup>2</sup> y desempeña un papel esencial en la conformación de un determinado orden social. De esta forma es regulada de distintos modos en los distintos sistemas sociales, que propician, favorecen e institucionalizan determinadas formas de expresión sexual al tiempo que actúan de forma coercitiva o directamente prohibitiva con respecto a otras que se consideran potencialmente peligrosas y desestabilizadoras del orden social.

Sexualidad y reproducción son reguladas socialmente, al tiempo que las modificaciones y transformaciones en los discursos y las prácticas sexuales constituyen un aspecto trascendental, y no marginal, en los procesos históricos. Es por ello que la sexualidad debe ser historizada, es decir, analizada y contemplada desde una perspectiva histórica y sociocultural.

Como construcción sociocultural e histórica, la sexualidad no se encuentra aislada del ámbito político, sino que constituye en sí misma una cuestión política, siendo el sistema sexual parte esencial del sistema social. Desde esta perspectiva es especialmente interesante el análisis del discurso anarquista con respecto a la sexualidad. Esto es así por dos razones fundamentalmente: en primer lugar, el anarquismo conectó abiertamente las esferas política y sexual, al considerar que el proceso de cambio social debía darse de forma paralela en el ámbito personal y en el político; en segundo lugar, en consecuencia puso en circulación discursos alternativos y contrahegemónicos con respecto a los discursos dominantes sobre la sexualidad, de forma coherente con su concepción de lo que debía ser una organización social antiautoritaria.

No quiere esto decir que los autores anarquistas impusieran una ruptura absoluta con respecto a los discursos dominantes. Por el contrario, muchas

de sus concepciones sobre la naturaleza de la sexualidad humana, y sobre lo que en ella era “normal” o “desviado”, los reprodujeron de forma acrítica erigiéndose nuevamente en discurso regulador de la sexualidad. Así, al tiempo que combatían los prejuicios religiosos sobre el sexo, con frecuencia adoptaban posturas esencialistas con respecto a la diferencia sexual. Toda propuesta innovadora se inscribe en un contexto sociohistórico pudiendo difícilmente desvincularse de una forma radical de las concepciones generales de su época. Así, como ha señalado Richard Cleminson en sus trabajos sobre la política sexual en el anarquismo español, esta estuvo siempre caracterizada por una fuerte tensión entre la ruptura y la tradición<sup>3</sup>.

Frente a las concepciones marxistas de toma del poder estatal, el anarquismo propugna el cambio social mediante un proceso de transformación cultural y el desarrollo de nuevos modos de relación de los que estén excluidos la autoridad y la coacción. Al no centrar su crítica social en las relaciones de producción, atendiendo de esta forma a una diversidad de problemas sociales y humanos no circunscritos exclusivamente al ámbito económico, el anarquismo consideró esenciales para la transformación social revolucionaria aspectos como la liberación sexual y la subversión de las tradicionales relaciones de género. La revolución social no podría limitarse de este modo a un cambio en los sistemas políticos y económicos sino que debía incluir un cambio sustancial en los modos de relación entre los individuos, proyecto en el que, necesariamente, tendrían lugar las cuestiones relativas a la vida privada y la sexualidad. Así, el proyecto anarquista de reforma sexual, como parte fundamental de su proyecto de revolución social, incluía como condición esencial la emancipación de las mujeres, la construcción de relaciones de género igualitarias y antiautoritarias y la elevación de una nueva moral sexual que suplantara a la vieja moral burguesa.

### *Sexualidad y naturismo: hacia el amor libre*

Se podría quizá decir que en el pensamiento anarquista español existió cierta tensión entre las concepciones esencialistas y constructivistas de la sexualidad. Esta aparente contradicción no lo es tal sin embargo, si tenemos en cuenta cuál era su concepción de la naturaleza humana y de la sociedad. Para la mayoría de teóricos anarquistas, la sexualidad era concebida como un hecho biológico natural, reprimida por la coacción de una moral califi-

cada de absurda e hipócrita que, partiendo de la concepción cristiana de la negación del placer y la misoginia, la asociaba al pecado y la perversión. Por otro lado, esta misma moral coaccionadora y represiva está configurando unas determinadas pautas de comportamiento sexual, que no son naturales sino socialmente construidas.

Como ha señalado Álvarez Junco, las corrientes revolucionarias se han caracterizado, en contraposición a las conservadoras, por la valoración positiva de lo natural y el rechazo a lo artificial y convencional [4]. El pensamiento libertario constituye el ejemplo paradigmático al propugnar la vuelta del ser humano a la Naturaleza y vincular abiertamente anarquismo y naturismo:

Siempre predicaron los anarquistas la vuelta del hombre a la naturaleza; en efecto, todas las anomalías, injusticias y opresiones, radican en haberse alterado las leyes naturales, en perjuicio de unos, para favorecer a otros. (...) Las ideas naturismo y anarquismo van tan íntimamente unidas, que no pueden separarse (...)<sup>5</sup>

Desde la perspectiva libertaria, la explotación, la injusticia y la desigualdad significan un quebrantamiento de las leyes naturales. Como males artificiales, la ley, la propiedad y la autoridad crean un medio social inarmónico que corrompe al ser humano desnaturalizando su conducta<sup>6</sup>. Por el contrario, la naturaleza es orden y armonía, la naturaleza es, en esencia, anárquica. Y también en el ámbito de la sexualidad, la oposición entre naturaleza y sociedad, instinto y ley, sería una constante en el discurso anarquista. “La sociedad, ciegamente, se enfrenta contra el instinto, contra la Naturaleza, y legisla, codifica y organiza el amor”, escribía la anarquista individualista brasileña María Lacerda de Moura<sup>7</sup>.

Frente a los artificios y leyes que coaccionaban la plena expansión de la libertad humana, incluyendo la expresión de su naturaleza sexual, su defensa de la liberación sexual y el combate contra esta moral coaccionadora y represiva se realizará de dos formas: bien defendiendo la legitimidad del deseo sexual como fuerza instintiva y natural, fuente de salud y placer, o bien insistiendo en el carácter cultural y artificial de las normas de comportamiento sexual, que se fundamentan en valores históricos y sociales y son, por tanto, modificables.

Los anarquistas propondrán así una reforma sexual cuya finalidad será la destrucción de esa vieja moral burguesa, estrechamente vinculada a los valores de la sociedad capitalista, y la elevación de una nueva moral. De acuerdo con las tradicionales concepciones ácratas, que consideraban que el ser humano se había apartado de la naturaleza al obedecer a unas leyes que contradecían sus derechos naturales, esta nueva moral no podía ser otra que la “moral de la naturaleza”, aquella acorde a una supuesta naturaleza humana esencial.

Las propuestas anarquistas de liberación sexual, en consecuencia, otorgarían un lugar privilegiado en su discurso a la cuestión del llamado “amor libre”. Frente a cualquier intento de institucionalización y reglamentación sociopolítica de las relaciones amorosas, la sexualidad debía expresarse libremente de acuerdo a la propia naturaleza humana. Y a grandes rasgos el anarquismo concebía que era la libertad la esencia de esta, aquello que definía al ser humano como tal, concediéndole su capacidad creativa y de transformación, de forma que las formulaciones rígidas, autoritarias y dogmáticas no significaban sino trabas al desarrollo del potencial humano.

Las críticas anarquistas se centraron en el autoritarismo y la jerarquización inherentes al modelo de familia “burguesa”, cuestionando la posición subordinada de las mujeres en la misma, así como los intereses económicos que condicionaban los matrimonios. Así, el concepto libertario de “amor libre” nació en el siglo XIX como una reacción contra la moral sexual dominante. Para los anarquistas, la familia debía fundamentarse pues en el amor, no en el interés, y el propio amor, en la libertad, como sentimiento “natural” y por tanto ajeno a toda reglamentación o mandato social. Su discurso constituía de esta forma una crítica de carácter profundamente moral a la mentira, la hipocresía y la intervención de intereses materiales en las relaciones interpersonales pero también a las relaciones de poder. El matrimonio y la familia, instituciones fuertemente patriarcales, se fundamentaban además en el ejercicio del poder masculino y la llamada “doble moral sexual”, que juzgaba de modo muy desigual los comportamientos sexuales de varones y mujeres:

Oímos diariamente hablar demasiado de la libertad de los oprimidos y de la noble causa de la justicia social. Pero no oímos nunca, salvo en muy contadas

ocasiones, que esos mismos apóstoles libertarios se refieran a la necesidad de declarar íntegramente libres a las mujeres. Queremos dejar de ser esclavos de los fuertes, pero no queremos dejar de ser tiranos de los débiles. Hay una cruz más pesada que la esclavitud económica de los asalariados, y es la esclavitud de la mujer, paria entre los parias, obrero sin salario y sin relevo, que está día y noche al servicio de su amo, llámese éste marido, padre, hermano, tutor o amante. (...) Consecuente con la nueva ética destinada a regir la nueva sociedad (...) surgirá naturalmente una sola moral para los dos sexos y esa nueva moral no podrá admitir sino uno de estos dos términos: “mujeres castas para hombres castos” o “mujeres libres para hombres libres”; pero nunca el de “mujeres castas para hombres libertinos”. Mas, como lo primero es imposible, por ser contrario a la naturaleza sexual humana, razón por la cual ha fracasado en todos los pueblos donde se practica la extorsión legal del matrimonio monogámico; y como la única moral concebible para una sociedad que aspira a liquidar la mentira, el fraude, la simulación y la hipocresía como fundamento de sus costumbres sería la moral basada en las leyes supremas de la naturaleza, es claro que lo primero falla por su artificialidad<sup>8</sup>.

Junto a la institución matrimonial, la prostitución sería también duramente atacada por los anarquistas, que subrayaban el aspecto económico y los conceptos religiosos sobre el sexo como sus causas determinantes. Siendo una consecuencia directa de la sociedad capitalista, y de la “moral del matrimonio impuesta por la Iglesia y sostenida por el Estado”, solo con la transformación revolucionaria de la sociedad era posible su desaparición. “La prostitución o trata de blancas, como antes lo fuera la esclavitud, es la lógica consecuencia del régimen actual de convivencia social. (...) Solamente puede desaparecer con la causa que lo origina, la sociedad capitalista”<sup>9</sup>. Asimismo en muchas ocasiones se entendía que el matrimonio, en la sociedad del momento, representaba una garantía de seguridad para las mujeres, ante el temor de ser abandonadas teniendo hijos, señalando la dificultad que para ellas implicaba la puesta en práctica del amor libre en una sociedad que les negaba la igualdad económica, política y sexual. Era también necesaria la construcción de una nueva sociedad para la realización efectiva del amor libre.

En definitiva, matrimonio y prostitución serán sometidos a juicio crítico

y rechazados como instituciones antinaturales fundadas sobre la propiedad, la autoridad y la opresión que, lejos de conectar con la verdadera naturaleza sexual humana, no son sino pilares que sustentan el orden social capitalista.

Ya el socialista utópico Charles Fourier, cuyo pensamiento cuenta con una considerable presencia de componentes libertarios, había imaginado una sociedad antiautoritaria, a la que llamó “Armonía”, caracterizada por la ausencia de aparatos estatales y gubernamentales, basada en la espontánea asociación de individuos<sup>10</sup>, y había realizado una amplia crítica al sistema de género imperante y a la regulación política de las pasiones, que en un orden social libre deberían circular libremente, sin trabas ni coacciones de ninguna especie. Así, sostenía que el adulterio y la prostitución, basados en el engaño y la opresión, no eran sino el producto de un sistema opresivo fundado sobre la institución matrimonial, la monogamia y la fidelidad. Este autor consideraba además que el estatus de las mujeres en la civilización era de esclavitud, y que la libertad de las mujeres era condición necesaria para la existencia de una sociedad justa. Fourier fue sin duda más lejos que la mayoría de los críticos sociales de su tiempo e incluso posteriores, al superar cualquier forma de esencialismo sexual y defender abiertamente formas de expresión sexual fuertemente condenadas por la sociedad, afirmando que no existían conductas sexuales desviadas o incorrectas<sup>11</sup>.

Muchas de las críticas anarquistas al matrimonio y la familia, implicaron no obstante más bien una crítica al matrimonio burgués en su aspecto jurídico y económico, de modo que el “amor libre” significaba en la mayoría de las ocasiones únicamente “unión libre”, unión sin intervención civil ni religiosa que, no obstante, mantenía intactos, especialmente en la práctica, los modos de relación que cuestionaba a nivel teórico.

Esta unión libre que reproducía los errores de la unión matrimonial fue también objeto de cuestionamiento y crítica. Para Federica Montseny, el modelo a seguir en cuanto a moral sexual no será otro que “la pura moral de la Naturaleza”, llegando a poner como ejemplo a los animales que, tras saciar el amor, “se separan, continúan sus vidas individuales, sus vidas que ninguna moral, ninguna ley, ninguna religión regula”<sup>12</sup>. La familia se fundamentaba generalmente en la sumisión de la mujer, que debía por ello “convencerse de que el matrimonio legalizado o la unión libre, cualquier norma reguladora del amor y basada en la convivencia, es perjudicial para

ella”. Así insistía en que el verdadero amor libre no ha sido por nadie puesto en práctica hasta el momento puesto que este tan solo se ha diferenciado del antes conocido por prescindir de la consagración religiosa o civil. En las uniones libres, la mujer continúa en una posición subordinada con respecto al hombre, que coacciona su libertad. Asimismo la convivencia y la coacción ponen fin, irremediabilmente, al amor. Para ella, la solución se encontraba en el individualizamiento, en el amor sin convivencia y la desaparición del hogar<sup>13</sup>.

La pareja fue ampliamente cuestionada por algunos como una institución sexual “a favor del macho”, y “extraña a la naturaleza psicosocial del ser humano”, en palabras de Mariano Gallardo, que sometía también a crítica el hecho de que fuese el ideal de realización sexual de la especie humana en base a una falsa idea acerca de la inferioridad natural de las mujeres. Su visión era sorprendentemente lúcida si tenemos en cuenta que la apelación a las “leyes de la naturaleza” ha sido habitualmente utilizada para justificar la división sexual y la opresión social de las mujeres. De esta forma llega a plantear que las formas de asociación sexual socialmente legítimas, en este caso la pareja constituida por mujer y hombre, no se fundamentan en unas leyes naturales sino que constituyen un régimen político, de acuerdo con las conveniencias de un determinado orden social: “Por ley de naturaleza el sexo humano es igualitario. (...) La pareja humana no está fundamentada en las leyes reguladoras de la vida sexual de nuestra especie, sino en las conveniencias particulares de una clase social, de un sexo o de una religión, o bien de un determinado régimen político. (...) No es cierto que la mujer sea inferior al hombre. (...) téngase en cuenta que esa pregonada inferioridad es puramente artificial, fruto inevitable de una civilización (...)”<sup>14</sup>.

Diversos autores se preocuparon así por la elaboración teórica de propuestas encaminadas a la construcción de nuevos modos de relación en el ámbito amoroso. Uno de los principales teóricos del “amor libre” fue el anarquista individualista francés Émile Armand. Su ideal de liberación sexual, tenía origen en las teorías de los socialistas utópicos, principalmente en Fourier que, como hemos visto, había propuesto la experimentación por parte del individuo de todas las formas posibles de amor y asociación, lo que además propiciaría la liberación de la mujer. Director de la revista *L'En Dehors* en Francia entre 1922 y 1939, las ideas de Armand encontraron eco

en ciertos sectores libertarios españoles al ser sus artículos divulgados en *La Revista Blanca*, dirigida por la familia Urales, y en la revista valenciana *Estudios*. En ellos expuso sus ideas acerca de una sexualidad sin trabas, proponiendo revolucionarias alternativas a la familia<sup>15</sup>. Contra ella dirigió fundamentalmente sus críticas, al calificarla como “un Estado en pequeño”, así como hacia los celos, que podían ser de tipo propietario, sensual y sentimental y que no significaban sino un sentimiento autoritario basado en la necesidad de dominio, por lo que debían ser tratados como cualquier “pasión enfermiza” y combatidos mediante la abundancia sexual y sentimental.

Armand establecía además una relación explícita entre la moral sexual tradicional y el autoritarismo, entre la estructura sexual y política de la sociedad: “El Estado tiene, en efecto, un gran interés por que las relaciones sexuales tengan como corolario el establecimiento de la familia, porque esta es la imagen reducida de la sociedad autoritaria”<sup>16</sup>. Desde este punto de vista, la familia es rechazada puesto que se entiende como la unidad básica de la organización social presente, como institución fundada en relaciones de poder, en que la esposa obedece al marido, así como la propia infancia aprende también ya a obedecer, por tanto como institución de reproducción del orden social.

Frente al amor esclavo de las sociedades autoritarias, debía oponerse el amor libre de la sociedad anárquica. El anarquismo debía combatir el amor celoso como una “categoría del arquismo” y la monogamia, artificial, sería derrocada por un régimen de “camaradería amorosa”. Por ella entendía “una concepción de asociación voluntaria que engloba las manifestaciones amorosas, los gestos pasionales y voluptuosos”<sup>17</sup>. “La fórmula del amor en libertad, todos a todas, todas a todos, está llamada a ser la preferida del medio anarquista”<sup>18</sup>.

Sin duda, la propuesta armandista apuntaba a un profundo cambio en la psicología amorosa de los individuos de forma que el amor “perdería gradualmente su carácter pasional para llegar a ser una simple manifestación de compañerismo”, una forma de amor más acorde a un medio social en que la libertad individual fuese plenamente respetada y que al tiempo propiciaba los sentimientos de solidaridad y amor en la colectividad, al no quedar circunscritos al ámbito egoísta y propietario de la familia.

Pero esta concepción no estaría exenta de críticas. A ella, María Lacerda



de Moura opondría, siguiendo a Han Ryner, su propuesta de “amor plural”. Así, establecería una interesante discusión con Armand, que podemos seguir en la prensa libertaria española de los años treinta. Si bien compartía su idea de lucha contra los celos, contra el instinto de propiedad sexual, desde un punto de vista particularmente feminista, combatió abiertamente el concepto de “camaradería amorosa” que, a su modo de ver, “esclaviza a la mujer, la hace servil y mata el verdadero amor; es el retorno a la promiscuidad, el comunismo sexual degradante, en el cual la mujer continúa representando el papel de cosa, objeto de placer”.

Por ello esta autora se expresó tanto en contra de la estricta monogamia como del “comunismo sexual”: “la unión monógama y la familia indestructible son la base y sostén de la religión, del Estado, y de la propiedad privada”. La liberación sexual de la mujer es condición esencial para la emancipación humana. El individuo “que impone a la mujer un amor único, uniforme, para toda la vida, que monopoliza, que sojuzga y coacciona las expansiones sexuales femeninas constituye un enemigo inconsciente de la emancipación humana y un obstáculo para el progreso ético de la Humanidad”<sup>19</sup>.

Sin embargo, “la amistad, la simpatía y el amor no se imponen”. El amor debía ser una elección individual espontánea, no reducible a la mera satisfacción del instinto sexual al margen de cualquier afinidad afectiva, y por ello la fórmula de amor plural era a su modo de ver la más adecuada a la naturaleza humana. Por otra parte, también estaba presente en sus textos la idea, en cierto modo esencialista, de que la naturaleza femenina repugna la promiscuidad y que “el amor de la mujer es más sentimentalista que sexual”<sup>20</sup>.

Errico Malatesta fue otro de los muchos anarquistas que escribieron sobre amor libre, si bien lo hizo problematizando el concepto. Los males del amor, sostenía, no son modificables sino por lenta evolución, los celos, pese a ser un “sentimiento lamentable”, no son modificables a voluntad y un cambio en el régimen político y económico no es suficiente para transformar “los sentimientos de los hombres”:

Algunos dicen que el remedio se hallaría en la abolición radical de la familia, la abolición de la pareja sexual más o menos estable, reduciendo el amor al solo acto físico o, mejor dicho, transformándolo, con el añadido de la unión sexual, en un sentimiento semejante a la amistad, un sentimiento que reconozca la multipli-

cación, la variedad, la simultaneidad de los afectos. ¿Y los hijos? Hijos de todos. (...) Se nos dice, eliminadas las cuestiones de intereses, todos los hombres serían hermanos y se amarían unos a otros. (...) Pero aún esto no es el amor. Amar a todo el mundo se parece mucho a no amar a nadie. (...) Por lo demás, el amor es lo que es. Cuando se ama fuertemente, se siente la necesidad de contacto, de la posesión exclusiva del ser amado. Los celos, comprendidos en el mejor sentido de la palabra, parecen formar y forman generalmente una sola cosa con el amor. El hecho podrá ser lamentable, pero no puede cambiarse a voluntad <sup>21</sup>.

No hubo, como podemos ver, uniformidad ni homogeneidad, sino una diversidad de discursos acerca de lo que el amor libre debía significar, aunque todos ellos, en resumidas cuentas, apuntaban al individualismo y la autodeterminación del individuo en materia amorosa. De esta forma, y pese a sus divergencias, parecían confluír en una idea común: la necesidad de eliminar el autoritarismo en las relaciones sexuales, la lucha contra la existencia de un único modelo de relación socialmente legítimo y la defensa de la diversidad en este sentido, de acuerdo a los distintos temperamentos individuales. En cualquier caso las formas de vida sentimental o sexual debían decidirse “a posteriori” y no “a priori”, estar abiertas a la comparación, la experimentación, la tentativa o el ensayo<sup>22</sup>.

En relación con el amor, la anarquía no puede decir sino una sola cosa: abolición del matrimonio oficial, de las leyes que lo regulan, de la esclavitud económica que lo impone, de la prepotencia del macho sobre la hembra, que es el origen o la consecuencia de ese matrimonio. (...) ¿Pluralidad de amores? ¿Amor único? Será lo que será. (...) El amor es un sentimiento muy complejo y una necesidad muy individual, muy diversa en sus mil manifestaciones para que los anarquistas puedan adoptar al respecto una sola y exclusiva teoría y regla de conducta<sup>23</sup>.

Y el propio Armand expresaba: “Cuando los individualistas reivindican la libertad de la vida sexual -en todas las circunstancias: tanto fuera como dentro de la unión-, no se pronuncian ni a favor ni en contra de la unicidad o pluralidad en el amor. Dogmatizar en este sentido o en el otro es igualmente antiindividualista”<sup>24</sup>.

Por su parte, Mariano Gallardo sostenía que, dado que no todos somos

iguales, y que “en la Naturaleza no hay nada sistemático ni rutinario”, tampoco en el dominio del amor debía haber reglas o fórmulas únicas: “Una fórmula de amor única para todo el mundo, es un desatino, y no tiene nada de naturista. Lo natural, creo yo, es que cada cual tome el camino que más de acuerdo esté con su peculiar manera de ser. El que se sienta monógamo, que lo sea. La mujer que precise tres maridos, que los tenga. Y la que no quiera casarse, que no se case. Esto es lo natural”<sup>25</sup>.

Desde su concepción de que el sexo “natural” se hallaba reprimido, condenado a la prohibición, el discurso anarquista respecto a la sexualidad pretendió ser subversivo, erigirse en discurso alternativo y contrahegemónico. Concebirla como un hecho biológico natural y hablar abiertamente, científicamente, de ella, implicaba un desafío al orden social burgués afianzado en el siglo XIX, a su política sexual represiva para la que la única sexualidad socialmente legítima era aquella que tenía lugar en el seno del matrimonio con una finalidad reproductiva.

### *Neomalthusianismo y control de la natalidad*

Estas propuestas de liberación sexual se hallarían, pues, fuertemente vinculadas a la idea de la necesidad de la educación sexual de forma que la restricción voluntaria de la natalidad y el ejercicio de la maternidad consciente en que se basaba el neomalthusianismo formarían parte esencial de esta apuesta por una revolución en las costumbres sexuales.

No solamente el ser humano debe conocer qué delicias -sentimentales, emocionales, físicas- nos reserva la vida sexual, sino también qué responsabilidades implica. Una educación sexual seria no debería ignorar el problema de la procreación voluntaria (...). O, en fin, las precauciones a tomar para evitar los peligros temibles de las contaminaciones venéreas. (...) Los individualistas no separan “libertad de vida sexual” de “educación sexual”<sup>26</sup>.

A finales del siglo XIX, ya el pedagogo anarquista Paul Robin había fundado la Liga de la Regeneración Humana en Francia, basada en el principio de combatir la pobreza mediante el autocontrol de la natalidad. En 1900 se celebraba en París de forma clandestina, dada la prohibición de las autoridades, el Primer Congreso Neomalthusiano Internacional, al que

asistieron, entre otros, el propio Paul Robin, Francisco Ferrer Guardia y Emma Goldman. En él se acordaba la creación de una Federación Universal de la Liga de la Regeneración Humana, que se encargaría de luchar en pro de una maternidad libre y consciente. La Liga tendría su propia sección en España desde 1904 y crearía en Barcelona el primer centro de planificación familiar en España<sup>27</sup>.

La aceptación de las ideas neomalthusianas sin embargo no había sido unánime. Autores como Federico Urales o Leopoldo Bonafulla, se habían opuesto a la reducción de las tasas de natalidad entre las clases trabajadoras, por considerarla un freno a la revolución proletaria. Las propias concepciones de Kropotkin acerca del apoyo mutuo, la solidaridad y la abundancia de recursos para abastecer a toda la población mundial, oponían al darwinismo social un proyecto revolucionario de transformación social fundamentado en el reparto equitativo de los recursos<sup>28</sup>.

Malthus había sustentado que el crecimiento de la población tenía lugar en progresión geométrica mientras que el crecimiento de la producción y los recursos se efectuaba en progresión aritmética ocasionando un grave desequilibrio. El neomalthusianismo anarquista se basó sin embargo en una peculiar resignificación de sus tesis. La limitación de nacimientos entre las clases populares era para los anarquistas concebida como una estrategia defensiva frente a las condiciones de vida impuestas por el capitalismo y como una estrategia de emancipación femenina, de modo que la preocupación por la superpoblación, aunque contemplada, no fue central.

Si las altas tasas de natalidad eran consideradas como algo beneficioso para el Estado, el neomalthusianismo anarquista significó más bien una oposición directa a los discursos poblacionistas de la burguesía y de los regímenes totalitarios llegando a plantearse, incluso, como forma de resistencia política frente al capital y la guerra<sup>29</sup>. Así el “birth control” fue considerado un instrumento emancipatorio en manos del proletariado, manifestándose contra aquellos que opinaban que “haciendo muchos hijos habrá más anarquistas”, y que enseñándoles a ser rebeldes la sociedad cambiará antes. Profundo error. El exceso de población obrera ocasiona paro forzoso y abaratamiento de la mano de obra al tiempo que sirve para nutrir los ejércitos capitalistas. Por ello, los gobiernos fomentan la natalidad “concediendo ridículos premios a las madres de fecundidad extraordinaria”<sup>30</sup>.

María Lacerda de Moura se lamentaba por el hecho de que revolucionarios como Kropotkin o Bakunin hayan sido hostiles al neomalthusianismo, que en sus propias palabras es un “instrumento revolucionario” y “un medio de combate social”. “Los motivos invocados para desencadenar la represión contra las ideas neomalthusianas resúmen en el siguiente postulado burgués-capitalista-religioso: La patria necesita soldados; la fábrica, obreros, y la Iglesia, fieles”<sup>31</sup>.

Por otra parte, pese a afirmar la necesidad de reducir las tasas de natalidad, Malthus había rechazado explícitamente el uso de métodos anticonceptivos, propugnando la castidad y la abstinencia sexual<sup>32</sup>. La ruptura del neomalthusianismo con las ideas de Malthus estribó además en la aceptación, defensa y divulgación de la anticoncepción como forma de control de natalidad.

La disociación de reproducción y sexualidad sería, pues, uno de los principales puntos de ruptura del discurso anarquista. Para Armand, la reproducción no constituía una necesidad ni un instinto y las relaciones sexuales no tenían una finalidad únicamente reproductiva. Además, frente a la opinión de los detractores del control racional de la natalidad y en clara ruptura con el discurso médico dominante que había conceptualizado a las mujeres como seres maternales y asexuales por naturaleza, consideraba que la maternidad no es la razón de ser fisiológica de la mujer, que debe disponer de su persona para decidir libremente. Así, exponía su tesis individualista de la procreación voluntaria:

En un medio basado sobre la explotación y la autoridad, lo que buscamos, nosotros, anarquistas de ambos sexos, es vivir nuestra vida pero sin renunciar a las delicias del amor sexual, ni a las exigencias de nuestra naturaleza sentimental. Para la mujer, pues, la procreación no es una función indispensable en la vida. (...) Los procedimientos preventivos, permiten a nuestras compañeras, ser madres según su voluntad. Es un medio de resistencia de más, contra la opresión y el determinismo de las circunstancias exteriores<sup>33</sup>.

Además de constituir una forma de resistencia, la limitación de nacimientos como vemos implicaba un cambio sustancial en la concepción de las mujeres y de cuál había de ser su papel en la transformación social.

María Lacerda de Moura denunciaba que tanto para los reaccionarios como para los revolucionarios, la mujer no es otra cosa que “una máquina destinada a fabricar carne de cañón o de barricada. Para ellos, no existe el problema femenino. (...) La mujer para ellos está al servicio de la procreación irreflexiva e inconsciente. Es tan solo la matriz fecunda e inagotable, destinada a producir los soldados burgueses, o bien los soldados rojos de la revolución social”<sup>34</sup>. Y la propia Emma Goldman, también activa propagandista neomalthusiana, escribía: “¿Quién lucharía entonces en las guerras? ¿Quién haría de carcelero o de policía si las mujeres se negaran a dar a luz indiscriminadamente? ¡La raza, la raza!, gritan el rey, el presidente, el capitalista, el sacerdote. Hay que salvar a la raza, aunque la mujer sea degradada al papel de pura máquina [...]”<sup>35</sup>.

En esta labor de difusión del neomalthusianismo en España (y en América Latina) tendría un papel fundamental la revista *Estudios*, así como su precedente *Generación Consciente*, obligada a cambiar de nombre en 1923 a causa de la fuerte represión gubernamental contra la propaganda por la procreación consciente. Ampliamente dedicadas a la publicación de artículos acerca de la sexualidad, ambas pretendían hablar abiertamente de ella, abordarla desde una perspectiva científica y laica, borrando los prejuicios religiosos sobre el sexo que constituían una traba a la emancipación humana. A través de esta tarea educativa perseguían así incidir en la transformación social considerando que la trascendencia de la cuestión sexual es absoluta por su relación con las cuestiones sociales. Los puntos esenciales de su programa fueron:

- Educación sexual y lucha contra la ignorancia en esta materia.
- Abolición de la prostitución y lucha antivenérea.
- Libertad sexual de la mujer.
- Maternidad consciente, control de la natalidad y propaganda neomalthusiana<sup>36</sup>.

Así, *Estudios* difundió a partir de los años veinte (al igual que muchas otras publicaciones anarquistas) una amplia información acerca de los métodos anticonceptivos dando a conocer algunas de las principales obras sobre la materia como *Contracepción y procreación prudencial*, de la doctora Stopes; *Medios para evitar el embarazo* de G. Hardy, *La educación sexual* de Marestán, o *Generación consciente* de Frank Sutor; el folleto de

Bulffi *Huelga de vientres* o *Profilaxis anticoncepcional*, de Hildegart. En ambas aparecieron además con frecuencia artículos de reformadores sexuales no vinculados al movimiento libertario y que pertenecían sin embargo a un movimiento reformista eugénico, tales como Luis Huerta, Gregorio Marañón, Luis Jiménez de Asúa o Nicolás Amador.

Desde sus páginas, Isaac Puente esgrimía los siguientes argumentos en pro del neomalthusianismo:

-La anticoncepción, practicada por las clases cultas, debe dejar de ser un privilegio para convertirse en un derecho. La disminución de las tasas de natalidad no entraña un peligro para la conservación de la especie aunque sí perjudica a la presente organización social al disminuir “la carne de cañón y el número de brazos”. El obrero tiene derecho a mejorar su posición económica y “no aumentar el número de los sin trabajo”.

-Existen, además, razones de orden eugénico y médico: tal es el caso de los individuos que no deben reproducirse por padecer enfermedades hereditarias o taras transmisibles.,

-Es necesario disociar la práctica sexual de la procreación y reconocer el “derecho a la cópula no reproductora, el derecho a gozar del amor por el amor mismo”.

-Lo moral es “limitarse a tener solamente los hijos que bien se pueden criar y educar”.

-Desde ningún punto de vista es más defendible el neomalthusianismo que desde el de la maternidad consciente. Derecho de la madre a serlo plenamente y a dejarlo de ser. Emancipación de la mujer de la esclavitud de su sexo: el parir incesantemente<sup>37</sup>.

Las décadas de los veinte y treinta del siglo XX habían conocido el desarrollo de un movimiento de reforma sexual de carácter eugénico protagonizado por una élite profesional de médicos, abogados o juristas preocupados por la herencia y por cuestiones higiénicas, la mortalidad infantil, o las enfermedades infecciosas. La Liga Española para la Reforma Sexual, integrada en la Liga Internacional para la Reforma Sexual, fue fundada en 1932 por Hildegart Rodríguez, y presidida inicialmente por Gregorio Marañón. Hubo contactos entre ambas corrientes de reforma sexual, la

libertaria y la protagonizada por la élite profesional, mas la divergencia de sus planteamientos impidió una estrecha colaboración<sup>38</sup>.

A diferencia de los profesionales no vinculados al movimiento libertario, los anarquistas insertaban la reforma sexual en el seno de un proyecto revolucionario más amplio. Sus máximos representantes, los doctores Isaac Puente y Félix Martí Ibáñez<sup>39</sup>, mantuvieron posiciones revolucionarias y no concebían una reforma sexual al margen de la transformación de las estructuras socioeconómicas. Y si bien con frecuencia entre los reformadores sexuales anarquistas también eran aducidas motivaciones de carácter eugenésico, estas siempre partían de una perspectiva anticapitalista, teniendo para ellos una finalidad claramente emancipadora.

La ideología neomalthusiana en el seno del anarquismo español cobraría, ya en la década de los treinta, en el contexto de la II República, una especial fuerza, gozando de una amplia aceptación. La propia CNT, en su Congreso celebrado en Zaragoza en mayo de 1936, había incluido la educación sexual y la procreación consciente entre los aspectos a considerar por el comunismo libertario<sup>40</sup>. Y la política sanitaria impulsada por los anarcosindicalistas durante su gestión, en plena guerra civil, entre noviembre de 1936 y mayo de 1937, con la cartera ministerial de Sanidad a cargo de Federica Montseny y la Consejería de Sanidad de la Generalitat a cargo de Félix Martí Ibáñez, había incluido un proyecto de reforma sexual y eugénica que contempló incluso la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo<sup>41</sup>.

## *Conclusiones*

El pensamiento feminista ha puesto de manifiesto cómo nuestras formas de pensar y sentir el amor y la sexualidad, aparentemente primigenias o naturales, se encuentran profundamente mediatizadas por la cultura dominante. Asimismo, ha cuestionado ampliamente la dicotomía público/privado, insistiendo en el modo en que las esferas política y sexual se encuentran interconectadas, en que lo personal es político, y en que los factores de cambio en la sociedad no se dan de forma exclusiva en el llamado espacio público, sino en buena parte por las transformaciones en la vida privada y la sexualidad.

Dado que, como hemos visto, el discurso anarquista vinculó estre-



chamente el problema sexual al político-económico, su defensa de una revolución sexual no tenía una implicación meramente personal y privada sino que se constituía en un pilar básico de la transformación social. En las páginas de *Estudios*, Hem Day, había afirmado la necesidad de una nueva ética sexual, dada la influencia de lo sexual en la vida política y social, puesto que “las cuestiones sexuales en nuestra civilización desempeñan un papel extraordinario en la vida política y social de la Humanidad”. Así debían darse de forma paralela un cambio en las costumbres y un cambio radical en el sistema político económico.

Estos planteamientos supusieron un claro avance con respecto a algunas de las ideas que sustentaría, décadas después, el movimiento feminista que consideró los aspectos sexuales y privados de la vida humana como una cuestión política, situando al patriarcado como el sistema sobre el que se sustentaban todos los otros sistemas de opresión e insistiendo en que cualquier revolución que pretendiese alcanzar un profundo cambio social debía comenzar por una revisión radical y absoluta de la sexualidad<sup>42</sup>.

Por otra parte, si bien las definiciones y concepciones anarquistas de la sexualidad como expresión de un instinto natural, especialmente desde una perspectiva científico-médica, reprodujeron ideas dominantes en la época constituyéndose en discursos reguladores de la sexualidad, las propuestas libertarias de construcción de relaciones interpersonales y amorosas no autoritarias expresaron ya una clara conciencia de que el sistema sexual, como parte del sistema social, se conforma de acuerdo a relaciones de poder.

#### Notas:

1.- Arantza Campos Rubio, *Charles Fourier: pasión y utopía, de la atracción pasional a la política sexual*, Universidad del País Vasco, 1995, p.179.

2.- Desde el siglo XVIII, como ha puesto de manifiesto Foucault, se dio una verdadera “explosión discursiva en torno al sexo”, una multiplicación de discursos que no se situaban fuera del poder o contra él, sino “en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio”, producción discursiva cuyos efectos de poder penetrarán los cuerpos; véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires 2006, p.25-47.

3.- Richard Cleminson, *Anarquismo y homosexualidad*, Huerga y Fierro, Madrid 1995; “Beyond Tradition and Modernity: The Cultural and Sexual Politics of Spanish Anarchism”: Spanish Cultural Studies, Oxford University Press, 1996.

- 4.- José Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español*, Siglo XXI, Madrid 1991, p.44.
- 5.- Antonia Maymón, “Anarquismo y naturismo”: *La Revista Blanca*, 15 de septiembre de 1925, p.11-12.
- 6.- Álvarez Junco, op. cit., p.51-52.
- 7.- María Lacerda de Moura, “¿Tiene sexo la inteligencia?”: *Estudios*, diciembre de 1931, p.10-13.
- 8.- Julio R. Barcos, “Una moral para los dos sexos”: *Generación Consciente*, abril de 1929, p.169-170.
- 9.- Frixo Eufonia, “La trata de negros, la trata de blancas (la esclavitud, la prostitución)”: *La Revista Blanca*, 13 de enero de 1933, p.499-501.
- 10.- Mirella Larizza, *Presupuestos del anarquismo de Charles Fourier*, Zero, Algorta 1970.
- 11.- Arantza Campos Rubio, *Charles Fourier: pasión y utopía, de la atracción pasional a la política sexual*, Universidad del País Vasco, 1995.
- 12.- Federica Montseny, “La mujer, problema del hombre IV”: *La Revista Blanca*, 15 de abril de 1927, p.679-682.
- 13.- Ibídem.
- 14.- Mariano Gallardo, “Tendencias del instinto sexual humano”: *Estudios*, diciembre de 1934, p.7.
- 15.- Dolores Marín, “La influencia de Emile Armand en España”, introducción al libro de Émile Armand, *Individualismo anarquista y camaradería amorosa*, Barcelona 2000.
- 16.- Émile Armand, op. cit., p.61-62.
- 17.- Ibídem, p.57.
- 18.- Ibídem, p.65.
- 19.- María Lacerda de Moura, “Los libertarios y el feminismo”: *Estudios*, julio de 1932, p.15-17.
- 20.- Ídem, “El amor plural frente a la camaradería amorosa”: *Estudios*, mayo de 1934, p.22-23; “¿Qué es el amor plural?”: *Estudios*, abril de 1934, p.24-25.
- 21.- Errico Malatesta, “Amor y anarquía”, recogido en Baigorria, p.36.
- 22.- Así lo proponía también Armand, op. cit., p.59.
- 23.- Luigi Fabbri, “Lo único y la pluralidad”: *La Protesta*, 22 de diciembre de 1924, Buenos Aires, recogido en Baigorria, *El amor libre*, Anarres, Buenos Aires 2006, p.28.
- 24.- Emile Armand, “La educación sexual”, en op. cit., p. 50.

- 25.- Mariano Gallardo, “La sexualidad y el naturismo”: *La revista Blanca*, 30 de junio de 1936, p.54.
- 26.- Emile Armand, “La educación sexual”, en op. cit., p.50.
- 27.- Eduard Masjuan, “Procreación consciente y discurso ambientalista: anarquismo y neomalthusianismo en España e Italia, 1900-1936: *Ayer* 46 (2002), p.63-92; véase también del mismo autor, *La ecología humana en el anarquismo ibérico*, Icaria, Barcelona 2000.
- 28.- Mary Nash, “El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de natalidad en España”, *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer, Serbal*, Barcelona 1984, p.316; Masjuan, *La ecología...* p.233.
- 29.- Así lo plantea Masjuan, *La ecología...*
- 30.- “Sobre la procreación”, *Generación Consciente*, septiembre de 1923, p.61-62.
- 31.- María Lacerda de Moura, “Ley de Malthus”: *Estudios*, junio de 1932, p.7-9.
- 32.- “Rechazaré siempre todo medio artificial y fuera de las leyes de la Naturaleza que se quiera emplear para contener el desarrollo de la población; los obstáculos que recomiendo son aquellos que están conformes a la razón y sancionados por la religión”, Malthus, citado por Hildegart Rodríguez en “Maternidad Consciente”: *Genética, eugenesia y pedagogía sexual. Primeras Jornadas Eugénicas Españolas*, Javier Morata, Madrid 1934, p.209.
- 33.- Émile Armand, “Tesis individualista de la procreación voluntaria”: *Generación Consciente*, abril de 1925, p.2-5.
- 34.- María Lacerda de Moura, “La ley de Malthus”: *Estudios*, junio de 1932, p.7-9.
- 35.- Emma Goldman, “La trampa de la protección”, en Baigorria, p.51.
- 36.- “A modo de programa”: *Estudios*, junio de 1931, p.1-3.
- 37.- Isaac Puente, “Neomalthusianismo”: *Estudios*, octubre de 1930, p.2-4.
- 38.- Mary Nash, “La reforma sexual en el anarquismo español”, en Bert Hofmann (ed.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*, Vervuet Iberoamericana, Madrid 1995. Sobre eugenesia en España veáanse los trabajos de Raquel Álvarez Peláez, “Eugenesia y darwinismo social en el pensamiento anarquista”, en Bert Hofmann (ed.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*, y “Origen y desarrollo de la eugenesia en España”, en José Manuel Sánchez Ron (ed.), *Ciencia y sociedad en España: de la Ilustración a la guerra civil*, El Arquero - CSIC, Madrid 1988.
- 39.- Véanse las Actas del I Simposium Internacional Félix Martí Ibáñez, *Medicina, Historia e Ideología*, Generalitat, Valencia 2004.
- 40.- “Concepto confederal del Comunismo Libertario”, recogido en Gabriel Jackson, *Entre la reforma y la revolución 1931-1939*, Crítica, Barcelona 1980.
- 41.- Félix Martí Ibáñez, “En torno a la reforma eugénica del aborto”: *Estudios*, enero

de 1937, p.11-12; “Sanidad, Asistencia social y Eugenesia en la Revolución Social española”: *Estudios*, enero de 1937, p.34-38.

42.- Así lo sostuvieron feministas radicales como Kate Millet, véase *Política sexual*, Cátedra, Madrid 1995, p.63-69.