

Amor rojo

MICHAEL HARDT

El verdadero revolucionario –escribió el Che Guevara– siempre se guía por grandes sentimientos de amor.¹ Alexandra Kollontai, revolucionaria bolchevique y ministra del primer gobierno soviético, acabaría estando de acuerdo con esta afirmación, pero su primera tarea fue la de criticar y destruir las formas de amor predominantes. En línea con feministas como Mary Wollstonecraft, un siglo antes, o Shulamith Firestone décadas después, Kollontai entendió que el amor –en particular, el amor romántico heteronormativo y el amor familiar– es una trampa para las mujeres, así como una estructura que las subordina.² Las formas de amor que dominan en la época contemporánea, además, nos limitan socialmente y son políticamente dañinas, tanto para los hombres como para las mujeres. La raíz del problema, afirma Kollontai, es lo que podríamos llamar el amor propietario, es decir, el hecho de que consideremos nuestros vínculos con los demás en términos de propiedad, o como si se trataran de relaciones de propiedad.³ El rasgo distintivo de la posición de

- 1 El artículo *El socialismo y el hombre en Cuba* fue escrito en forma de carta a Carlos Quijano, editor de *Marcha*, un semanario publicado en Montevideo, Uruguay, el 12 de marzo de 1965.
- 2 Para una excelente presentación de los argumentos feministas contra el amor romántico, reutilizados en la crítica de los discursos de gestión «ama tu trabajo», véase Weeks, K. (2017), «Down with love: feminist critique and the new ideologies of work», *Women's Studies Quarterly*, 45(3-4), pp. 37-58.
- 3 El diagnóstico de Shulamith Firestone es paralelo al de Kollontai, aunque ella se centra en la desigualdad de poder y no en las relaciones de propiedad. «Así pues, no

Kollontai es que la crítica del amor es inherentemente una cuestión de propiedad y, por lo tanto, que la superación del amor propietario requiere no solo de la igualdad —a la hora de acceder a la propiedad, por ejemplo— sino también una transformación social radical, un proyecto explícitamente anticapitalista. Solo una vez abolido el amor propietario podremos empezar a inventar un nuevo amor, un amor revolucionario, un amor rojo.⁴

Durante la primera década posterior a la Revolución de Octubre, un período de intensa experimentación cultural, artística, social y política, varios intelectuales exploraron lo profundo que las relaciones de propiedad se llegan a manifestar en todos los aspectos de la vida social, incluso más allá de la esfera económica. Trataron de desenterrar y erradicar las relaciones de propiedad de todos los rincones de la sociedad, imaginando cómo podría construirse una nueva. En efecto, experimentaron y ampliaron aquella afirmación de Marx y Engels de que «los comunistas [pueden] resumir su teoría en esa fórmula: abolición de la propiedad privada».⁵ En este sentido, el análisis de Kollontai sobre el amor a la propiedad en la pareja y la familia es paralelo, por ejemplo, a la crítica de Evgeny Pashukanis sobre el derecho y el Estado, desarrollada en los mismos años.⁶ Pashukanis argumentó que los conceptos jurídicos y constitucionales modernos se basan, en última instancia, en la propiedad y las relaciones mercantiles. Por lo tanto, la abolición de la propiedad, razonó, socavaría necesariamente la soberanía del Estado y requeriría una reformulación completa de la base de la normatividad y el derecho. Al igual que para Pashukanis,

es el proceso del amor en sí mismo el que tiene la culpa, sino su contexto político, es decir, el poder desigual: el quién, el por qué, el cuándo y el dónde del mismo es lo que lo convierte ahora en un holocausto». Firestone, S. (1970), *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, William Morrow, Nueva York, p. 119. De próxima aparición en castellano en Verso.

- 4 Para una lectura de Kollontai sobre el amor que apunta en una dirección diferente a la mía, véase Ebert, T. (1999), «Alexandra Kollontai and Red Love», *Against the Current*, 81, julio-agosto de 1999.
- 5 Marx, K., y Engels, F. (2023). *El manifiesto comunista*, Verso Libros, Barcelona.
- 6 No he encontrado pruebas de que Kollontai y Pashukanis se conocieran o incluso de que estuvieran familiarizados con la obra del otro, aunque los círculos intelectuales soviéticos de los años veinte eran reducidos. Las correspondencias entre sus críticas a las relaciones de propiedad son testimonio, en cambio, del amplio cuestionamiento de la propiedad en la sociedad soviética. Pashukanis, E. (1924), *The General Theory of Law and Marxism*, marxists.org

la abolición de la propiedad privada en la sociedad comunista implica directamente la desaparición del Estado, pero para Kollontai supone también la desaparición de la pareja y la familia burguesa.

Podría ser tentador leer a Kollontai y Pashukanis desde un marco tradicional de estructura-superestructura, asumiendo, en otras palabras, que los elementos o características de la base económica de la sociedad son anteceden y se reflejan después en las esferas ideológica y cultural. Pero la propiedad, en su argumentación, no es una mera categoría económica: es desde el principio una lógica y un modo de relación que abarca todos los ámbitos de la vida. Por lo tanto, no se puede aspirar simplemente a la abolición de la propiedad en las relaciones económicas y suponer, con ello, que los demás ámbitos sociales seguirán su ejemplo. Por el contrario, las luchas contra las relaciones de propiedad deben desarrollarse en paralelo en todos los ámbitos sociales. Asimismo, en cada ámbito social hay que inventar una alternativa. ¿Qué es un sujeto que no se define por sus bienes? ¿Qué es una relación jurídica que no se base en la propiedad? ¿Y qué puede ser el amor una vez liberado de la lógica de la posesión y la propiedad?⁷

7 Aunque la originalidad y la coherencia intelectual de sus escritos hicieron que Kollontai se ganara el respeto de los intelectuales soviéticos, las posiciones políticas sugeridas por su obra encontraron la oposición de los gobernantes. Kollontai fue apartada de los círculos del gobierno central y enviada a Noruega como embajadora (una especie de exilio suave) tras su apoyo a la Oposición Obrera en 1922. Los puntos de vista de Kollontai sobre la familia y la pareja tampoco gozaron de mucho apoyo, como indica la oposición de Lenin a su enmienda, que proponía la desaparición de la familia. «Mis tesis», escribe, «mis puntos de vista sexuales y morales, fueron amargamente combatidos por muchos camaradas del Partido de ambos sexos», Kollontai, A. (1971), *The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman*, ed. Iring Fetscher, Herder and Herder, Nueva York. Esa opinión perduró durante décadas en los círculos oficiales soviéticos. La colección de sus escritos publicada en la Unión Soviética en la década de 1970 no contiene ninguno de sus ensayos sobre el amor, la pareja y la familia. En su lugar, el editor señala en la introducción que, como persona de mente inquisitiva, Kollontai era «susceptible de cometer errores»: su error, en concreto, fue criticar a la familia y hacer afirmaciones que podrían ser malinterpretadas como «inmoralidad, promiscuidad o vida relajada». Dazhina, I. (1984), «An Impassioned Opponent of War and Champion of Peace and Female Emancipation», en Alexandra Kollontai, *Selected Articles and Speeches*, I. Dazhina, ed., Progress Publishers, Moscú, p. 13.

El amor propietario

La lógica que nos une a la pareja moderna, afirma Kollontai, descansa en última instancia en las relaciones de propiedad. Al hacer esta afirmación crítica, la autora problematiza, como muchas otras feministas, el derecho de género a la propiedad y a la herencia de la riqueza material, pero su argumento subraya con más fuerza una idea diferente: que consideramos nuestros vínculos entre nosotros en términos de propiedad y posesión. En la sociedad capitalista, incluso el amor romántico es una relación de propiedad. El «tú eres mío» y el «yo soy tuyo» son emblemas del amor como propiedad. Consideremos, explica Kollontai, la experiencia de dos personas que, poco después de enamorarse y formar una pareja, ejercen derechos sobre las relaciones del otro, incluso sobre las relaciones iniciadas antes de conocerse. Se consideraría una falta de confianza o, en realidad, una violación de los derechos de propiedad, negarse a compartir cualquier experiencia pasada o presente, cualquier amistad, amante pasado o relación familiar. El error de muchas mujeres en particular, explica, es creer haber encontrado a la persona con la que «podríamos fundir nuestra alma».⁸ Todo el mundo guarda algunos secretos e insiste tener en algunas amistades independientes al grupo tradicional, pero son la excepción, pues la norma social, el ideal regulador del amor romántico, exige que cuando uno se empareja debe entregarse y esperar que el otro haga lo mismo a cambio.

El amor como algo patrimonial no siempre fue la norma, al menos no de la misma manera y en la misma medida. En la sociedad europea premoderna, afirma Kollontai, los hombres tomaban posesión del cuerpo de las mujeres y estas estaban obligadas a serles fieles físicamente (económica y sexualmente), pero la mente y el alma de las mujeres eran en gran medida suyas. En la sociedad burguesa, sin embargo, continúa, la relación amor-propiedad cambia y profundiza en la dominación: «Es la burguesía la que ha cuidado y fomentado el ideal de posesión absoluta del «yo» emocional y físico de la «pareja contratada», ampliando así el concepto de derecho de propiedad para incluir el derecho al mundo espiritual y emocional de la otra persona».⁹ Además de la desigualdad

8 Kollontai, A., *The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman*, op. cit, p. 8.

9 Kollontai, A. (1977), «Sexual relations and the Class Struggle», en Alix Holt, ed., *Selected Writings*, Allison & Busby, Londres, p. 242.

y la subordinación de la mujer que fomentan los derechos de propiedad burgueses en la pareja y la familia, la posesión del otro —el hecho de que el amor requiera de que uno dé todo de sí mismo como propiedad— añade otra capa de falta de libertad.

Puede parecer incongruente afirmar que el amor moderno es una relación de propiedad, ya que el relato histórico estándar sostiene que la modernidad liberó al amor de la propiedad, eliminando los matrimonios concertados, las leyes de herencia de la herencia y, finalmente, las estructuras legales que designan a las mujeres como propiedad de padres y maridos. Aunque la mayoría de las decisiones de la vida deben tomarse teniendo en cuenta la propiedad, según esta visión, hay al menos un ámbito de la vida, la esfera íntima de la pareja y la familia, donde las decisiones se toman basándose en el amor. Por ejemplo, las novelas modernas están llenas de narraciones en las que la elección de una pareja contra las presiones de los intereses patrimoniales —Rochester eligió a Jane Eyre,¹⁰ después de todo— demuestra el triunfo y la autonomía del amor en la esfera íntima. El reino del amor, se dice, es el único lugar libre de propiedad, un espacio de lo común donde compartimos dinero y bienes. El argumento de Kollontai, por el contrario, es que hoy en día seguimos concibiendo nuestros vínculos íntimos según la lógica de las relaciones de propiedad. Kollontai, en este sentido, otorga un nuevo significado a la afirmación de Marx de que la propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos que solo podemos pensar en algo como nuestro cuando lo poseemos¹¹.

Una de las consecuencias de que el amor se configure como una relación de propiedad es hacer de la pareja una unidad «completa» y, por tanto, aislada. Por la lógica del amor propietario, razona Kollontai, dado que solamente tienes derecho a lo que es tuyo, los vínculos con todos los que están fuera de la pareja deben estar subordinados a esta. «Yo soy tuyo» va así unido a «tú lo eres todo para mí». De hecho, la complementariedad y la totalidad son tópicos estándar en el amor romántico: los dos amantes son piezas del rompecabezas que se completan mutuamente y juntos forman un todo. Sigmund Freud recoge esta visión estándar de la pareja como una especie de hecho

10 *Jane Eyre: una autobiografía* es una novela escrita por Charlotte Brontë, publicada en 1847 bajo el pseudónimo de Currer Bell. Ha sido adaptada en el cine diversas veces. [N. del E.]

11 Marx, K. (1974), *Early Writings*. Penguin, Londres.

científico: «Cuanto más enamorados están, más se bastan con tener el uno al otro».¹² Para Kollontai, sin embargo, la complementariedad y el consiguiente aislamiento de la pareja no es ni natural ni deseable. De hecho, tal complementariedad niega la libertad dentro de la pareja. En la medida en que uno existe para el otro, para su otra mitad, este se convierte en una persona limitada y parcial. «La moral de la propiedad individualista de hoy en día empieza a resultar paralizante y opresiva».¹³ Todos los aspectos existentes y potenciales de uno mismo que no funcionan como complemento del otro —todas las piezas que no encajan en el rompecabezas de la pareja— deben ser apartados o subordinados.

Sin embargo, a Kollontai le preocupan más las restricciones externas de la pareja «completa». «El ideal de la burguesía era la pareja casada, en la que los miembros se complementaban tan bien que ni siquiera necesitaban el contacto con la sociedad».¹⁴ Como los dos se bastan mutuamente, la pareja rompe o impide establecer lazos sociales. ¿Cuántas veces ha desaparecido un amigo después de enamorarse, una vez dentro de una pareja «completa», para luego reaparecer de nuevo y renovar la amistad una vez que su pareja se rompe? La pareja, en efecto, cumple el ideal burgués del individuo soberano, internamente unificado y autosuficiente, que actúa según un egoísmo extendido, un egoísmo que se disfraza de altruismo, tomando decisiones según lo que es mejor para los dos. Como escribe Nietzsche, un extraño aliado de Kollontai, «el amor a uno es una barbarie: ya que se practica a expensas de todos los demás».¹⁵ El amor de pareja, como el amor propietario en general, desaconseja e incluso prohíbe cuidar y formar vínculos con lo que no es suyo.

12 Freud, S. (1959), *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, James Strachey (trad.), W.W. Norton, Nueva York, p. 72.

13 Kollontai, A., «Sexual relations and the Class Struggle», op. cit., p. 240. En español en este volumen.

14 Kollontai, A. (1977), «Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations», en Alix Holt, ed., *Selected Writings*, Allison & Busby, Londres, p. 230.

15 Nietzsche, F. (1973), *Beyond Good and Evil*, R. J. Hollingdale (trad.), Penguin, Londres, p. 72.

La teoría del vaso de agua

El desafío de Kollontai a las parejas que se rigen por las relaciones de propiedad suscita inevitablemente una serie de falacias del hombre de paja y reacciones de pánico respecto al sexo. Si dos personas no están unidas por una relación de propiedad mutua en el amor, tales temores dan lugar a un todo vale que abarca desde el «amor libre» hasta el poliamor. Sin embargo, debemos reducir nuestro enfoque sobre el sexo para apreciar el argumento de Kollontai sobre el amor.

A principios de la década de 1920, los revolucionarios soviéticos debatieron la teoría del vaso de agua, una teoría ampliamente atribuida a Kollontai.¹⁶ Tener sexo, señala la teoría, no debería ser más complicado o problemático que beber de un vaso de agua. Sin embargo, la teoría del vaso de agua, por sencilla que sea, resultó difícil de entender para muchos. Como era de esperar, la metáfora generó una mayor atención al sexo, junto con la excitación y el pánico respecto a las relaciones sexuales ocasionales y las parejas sexuales múltiples, así como la desaprobación por violar la moral tradicional. No obstante, su intención era la contraria: dejar de lado esas discusiones morbosas. Puesto que tener relaciones sexuales, como beber agua, es una función corporal normal, no debería ser objeto de mandatos morales y control social ni de celebraciones políticas.

Es probable que la teoría del vaso de agua todavía sea malinterpretada a día de hoy, ya que no se ajusta fácilmente a las posiciones políticas establecidas con respecto al sexo, especialmente las que hemos heredado

16 La teoría del vaso de agua deriva con toda probabilidad de la obra de August Bebel de 1879 *La mujer en el socialismo*, un libro que Kollontai, Lenin y muchas otras figuras soviéticas habían leído con atención. La formulación exacta «vaso de agua» no aparece en el libro, pero Bebel sí explica que el sexo es una necesidad humana natural y saludable, comparable a comer, beber y dormir, Bebel, A. (1904), *Woman under Socialism*, trad., Daniel De Leon, Labor News Press, Nueva York, pp. 79–81, 343. No hay constancia de que Kollontai haya utilizado la formulación del vaso de agua, aunque la idea general recorre sus escritos. «Según la leyenda más famosa», escribe Iring Fetscher, «se supone que Alexandra Kollontai declaró que los contactos sexuales eran asuntos tan simples y tan poco problemáticos como beber un vaso de agua» (p. 111). Sobre la lectura de Kollontai por Bebel, véase Matthieu R. (2017), «Alexandra Kollontai et le dépérissement de la famille... ou les deux verres d'eau de Lénine», en Boggio Éwanjé-Épée, Félix y Magliani-Belkacem, Stella, coord., *Pour un féminisme de la totalité*, Amsterdam éditions, París; Fetscher, I. (1971), «Afterword», en *Alexandra Kollontai, The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman*, op. cit., pp. 105–135.

de las «guerras del sexo» de los años ochenta.¹⁷ Ciertamente, esta teoría no encaja, por ejemplo, con lo que llegó a denominarse posiciones negativas en materia sexual (que surgieron, en parte, para poner de manifiesto los daños causados a las mujeres en y por la pornografía y las industrias del sexo). Pero tampoco con las positivas (que defienden, por el contrario, la libertad sexual y el carácter liberador de las prácticas sexuales no normativas). Mientras que tanto las posturas negativas como las positivas del sexo coinciden en que es importante política y socialmente, la teoría del vaso de agua sostiene que no lo es.

La teoría del vaso de agua resulta tan difícil de entender, en parte, debido a su paradójica estrategia retórica: saca a la luz algo para disminuir su importancia. Su función prevista es, pues, sustractiva. En su estrategia retórica, la teoría del vaso de agua resuena con las intervenciones sociales de los cínicos de otro tiempo, como, por ejemplo, su supuesta práctica de masturbarse en público. Nadie debería escandalizarse, argumentaban, porque satisfacemos una necesidad corporal del mismo modo en que saciamos la sed o el hambre. Si fuera tan fácil, como supuestamente declaró Diógenes de Sinope, sería fácil ahuyentar el hambre con solo frotarse la barriga. Evidentemente, el objetivo de Diógenes no era desplazar la atención política o filosófica hacia la masturbación, ni mucho menos celebrarla o crear un culto onanista. Por el contrario, el punto es sustractivo: liberarnos de las preocupaciones sobre el sexo para que podamos dirigir nuestra atención a otra parte.¹⁸ Esa es la función de la teoría del vaso de agua: dejar de distraernos con el sexo para centrarnos en las cuestiones sociales y políticas importantes.

17 Las «guerras del sexo», también conocidas como guerras del porno, fue un término utilizado para referirse a los debates colectivos dentro del movimiento feminista respecto a una serie de cuestiones relacionadas, en general, con la sexualidad. Las diferencias de opinión en materia de sexualidad tensionaron profundamente al movimiento feminista, especialmente en los Estados Unidos a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, y siguen influyendo en el debate entre las feministas contemporáneas. Los bandos se caracterizaban por ser dos: las feministas antiporno y las feministas prosex, con desacuerdos respecto a la sexualidad, la pornografía, el erotismo, la prostitución, las prácticas sexuales de las lesbianas, el papel de las mujeres transexuales en la comunidad lesbiana, el sadomasoquismo y otras cuestiones. (N. del E.)

18 A Michel Foucault le intriga la masturbación en público de Diógenes y su función sustractiva, que describe como «un modo de vida que tiene una función reductora con respecto a las convenciones y las creencias» Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité*, Gallimard-Seuil, París, p. 158.

Sin embargo, esto plantea otro obstáculo para entender la teoría del vaso de agua en la actualidad, pues podría parecer que afirma que el sexo es personal y, por tanto, no político, lo que va en contra del lema feminista central de la Segunda Ola. Además, podría enmascarar los peligros sexuales a los que se enfrentan las mujeres, incluidos los embarazos no deseados, las violaciones y otras formas de violencia sexual. Aquí entendemos la teoría del vaso de agua como un posicionamiento político sobre el sexo, pero intentando imaginarlo en una sociedad liberada, donde la violencia sexual, el embarazo no deseado y las limitaciones de la normatividad y los moralismos serían cosa del pasado. En efecto, la teoría es una demanda de ese futuro utópico, uno donde tener sexo no puede ser más complicado que beber un vaso de agua.

Aunque probablemente no sea la responsable de esta idea, Kollontai representa bien la teoría del vaso de agua. Los demás la consideraban, y de hecho ella misma se presentaba así, como la encarnación de la nueva mujer liberada. Los personajes de sus novelas experimentan libremente con diversos encuentros amorosos. También en su vida la propia Kollontai cuenta que trata el sexo abiertamente y sin moralismos: «No oculto mis experiencias amorosas», explica en su autobiografía, «una vez encontrado el amor, tengo relaciones con ese hombre».¹⁹ Al desmitificar el sexo, trató de contrarrestar el moralismo, las prohibiciones y la vergüenza asociados a la actividad sexual en la sociedad rusa tradicional, que servían como armas para la dominación de las mujeres. Y lamentó que el ascetismo en materia de sexo, a menudo mezclado con el moralismo tradicional, siguiera estando muy extendido incluso entre los revolucionarios soviéticos: «Mis tesis, mis puntos de vista sexuales y morales, fueron amargamente combatidos por muchos camaradas del Partido de ambos sexos».²⁰

Incluso Lenin estaba un poco desconcertado y perturbado por todas las discusiones sobre la teoría del vaso de agua. «Por supuesto», admite Lenin, en conversación con Clara Zetkin, «la sed debe ser satisfecha. Pero, ¿un hombre normal, en circunstancias normales, se tumbará en la cuneta y beberá de un charco, o de un vaso con el borde grasiento con restos de muchos labios?».²¹ La primera afirmación muestra que Lenin, aunque crea estar en desacuerdo, entiende perfectamente el aspecto

19 Kollontai, A., *The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman*, op. cit., p. 5.

20 Kollontai, A., *The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman*, op. cit., p. 48.

21 Zetkin, C. (1934). *Reminiscences of Lenin*, International Publishers, Nueva York, p. 49.

más importante de la teoría del vaso de agua: el sexo, como la sed, es una función corporal normal y, por lo tanto, debe ser despojado de los significados y valores tradicionales que se le atribuyen. Pero luego parece tomarse la metáfora demasiado literalmente y expresa los temores masculinos tradicionales hacia las mujeres «contaminadas». La idea de que las mujeres tengan múltiples parejas y sexo casual provocaba una especie de pánico en Lenin. Pero si uno puede filtrar el miedo de Lenin a la sexualidad femenina, entonces quizás su pregunta pueda entenderse como una simple extensión del punto inicial. Despojar al sexo de moralismo no implica tener sexo indiscriminadamente, indiferentemente, parece sugerir Lenin. Por el contrario, la actividad sexual, al igual que el agua potable, debería ser tratada en términos de cuidado del yo: cuidar tu cuerpo y satisfacer sus necesidades. Tal vez la comida, entonces, sería una mejor metáfora que el agua para Lenin. Los nutricionistas pueden ofrecer pautas generales para una dieta saludable, pero cada uno tiene que descubrir las necesidades de su propio cuerpo en equilibrio con el placer: descubre qué sexo, cómo, con qué frecuencia y con quién, qué te sienta bien y persigue eso, evitando lo que te perjudica. En otras palabras, no se puede prescribir un modelo de sexo saludable para todos, pero tampoco es una cuestión de indiferencia. El comunismo no es ascetismo, añadía Lenin para asegurarse de que Zetkin no le malinterpretara: el sexo sano, junto con los deportes y otras actividades, forma parte de una vida alegre.²²

Sin embargo, Lenin tenía claro –y, añadiría yo, ello también se encuentra en consonancia con el espíritu de la teoría del vaso de agua– que

22 En mi opinión, Srečko Horvat malinterpreta la referencia de Lenin al deporte en su respuesta a Zetkin, pues la entiende como una posición antisexo, exhortándonos a hacer deporte en lugar de sexo, para sublimar el deseo, véase Horvat, S. (2016), *La radicalidad del amor*, Katakarak, Iruña, pp. 87-88. Creo que está claro, en cambio, que la comparación de Lenin entre el sexo y el deporte simplemente pone al sexo al mismo nivel que otras actividades corporales saludables. Es cierto que Lenin, insistiendo en que «la revolución exige concentración», se pronuncia contra las «condiciones orgiásticas», pero leo esto como una reacción de pánico a un imaginado «amor libre». Judith Stora-Sandor va más allá que Horvat y, dado que entiende la obra de Kollontai (incorrectamente en mi opinión) principalmente en términos de revolución sexual, interpreta la respuesta de Lenin como una prueba de su posición reaccionaria. «No se trata aquí de presentar una acusación contra Lenin. Simplemente, queremos señalar aquí que, con respecto a la sexualidad, los marxistas más eminentes de la época se muestran completamente reaccionarios». Stora-Sandor, J. (1971), «Introduction», en *Alexandra Kollontai: Marxisme et révolution sexuelle*, Maspero, París, pp. 9-47. Traducción al inglés del propio de Michael Hardt, adaptación al español del traductor.

estas cuestiones sobre el sexo no son las cuestiones sociales y políticas significativas. «Pero el aspecto social es el más importante de todos», continúa. «Beber agua es, por supuesto, un asunto individual».²³ Puede que Lenin esté tomando la metáfora demasiado al pie de la letra: la actividad sexual, después de todo, no es como beber agua en todos sus aspectos. Pero la sustancia del punto de Lenin —que el aspecto social es lo más importante— está, de hecho, muy cerca de las principales preocupaciones de Kollontai.²⁴ «Es hora de reconocer abiertamente», escribe, «que el amor no es solo un poderoso factor natural, una fuerza biológica, sino también un factor social. Esencialmente, el amor es una emoción profundamente social».²⁵ Las relaciones sexuales por sí solas, inevitablemente, independientemente de cuántas parejas sexuales se tengan, siguen siendo asociales en términos de Kollontai, porque el sexo en sí mismo tiene una base lo suficientemente estrecha como para soportar la multiplicidad de vínculos que el amor debe generar y sostener. La cuestión importante para Kollontai es cómo crear una variedad de vínculos sociales duraderos (que impliquen o no relaciones sexuales) que no estén constituidos por relaciones de propiedad. Únicamente así podremos empezar a explorar el significado social y las posibilidades políticas de un nuevo amor.

La familia antisocial

La naturaleza del amor propietario en la pareja se repite en la familia, creando lo que Michèle Barrett y Mary McIntosh llamaron «la familia antisocial». Al igual que la pareja, según Kollontai, la familia se convierte dentro de la sociedad capitalista en una unidad aislada y completamente cerrada sobre sí misma. El ideal regulatorio exige que se dedique el mayor amor a los parientes, y luego a los demás en ondas concéntricas que se extienden hacia fuera de la familia. La suposición resultante de que los miembros de la familia sean los que más se quieren

23 Zetkin, C., *Reminiscences of Lenin*, op. cit., p. 49.

24 Srecko Horvat plantea con razón la proximidad de Lenin y Kollontai en este sentido: «De hecho, Lenin y los reformistas más radicales de las relaciones amorosas (Kollontai, Clara Zetkin, etc.) durante los inicios de la Revolución de Octubre tenían mucho más en común de lo que de lo que eran conscientes». Horvat, S., *La radicalidad del amor*, op. cit., p. 101–102.

25 Kollontai, A. (1977) «Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth», en Alix Holt, ed., *Selected Writings*, Allison & Busby, Londres, p. 278.

y, por tanto, los que más derechos y responsabilidades deben tener, está inscrita en una serie de estructuras legales y prácticas que se rigen por la costumbre. Por ejemplo, las enfermeras de los hospitales tienen el derecho de detenerle a uno en la puerta de la habitación del enfermo: «¿Es usted de la familia?». Kollontai cita el hecho de que Aspasia, la amante de Pericles, «era respetada por sus contemporáneos mucho más que las incoloras esposas del aparato reproductor» como prueba de que los vínculos fuera de la familia en otras sociedades se han perdido o debilitado actualmente.²⁶

El carácter antisocial y posesivo de la familia y su consecuente egoísmo son aún más pronunciados en las decisiones relativas a los hijos. Kollontai se lamenta y se burla de la típica actitud posesiva de los padres: «Estos son mis hijos, les debo toda mi entrega y afecto maternal; esos son tus hijos, no son de mi incumbencia y no me importa que pasen hambre y frío, no tengo tiempo para otros niños».²⁷ La propiedad, como dirán los ideólogos de la propiedad privada, conlleva una responsabilidad: estás obligado a cuidar de lo que es tuyo. Y, en consecuencia, atender la propiedad de otros –en este caso cuidar de sus hijos– no solo no es obligatorio, sino que sería una violación de los derechos de propiedad, igual que si decidieras pintar sobre el horrible color de la casa de tu vecino. En la medida en que el amor a la propiedad te exige cuidar lo que es tuyo, te disuade o incluso te prohíbe cuidar lo que no lo es.

El amor propietario en la pareja y la familia es paralelo (y a menudo se contagia) al amor identitario en el terreno político. Limitar el amor a lo que es «tuyo» es otra cara del amor a lo mismo. El amor en la pareja puede parecer en un plano superficial que se dirige a alguien diferente, pero una vez que los dos se conciben como complementarios y la pareja es un todo «completo», entonces dos se convierte de nuevo en uno. También la familia, con la concepción propietaria de mis hijos y mi cónyuge, es una unidad de apego identitario. La propiedad engendra el amor a lo mismo.

Aquí, una vez más, surgen los argumentos del hombre de paja. Destruir la familia antisocial –y, además, destruir el amor basado en la propiedad en el que se apoya– no significa separar a los hijos de sus padres para criarlos colectivamente. Tampoco separar el amor de la

26 Kollontai, A. (1977), «Prostitution and Ways of Fighting it», en Alix Holt, ed., *Selected Writings*, Allison & Busby, Londres, pp. 262.

27 Kollontai, A. (1977), «Communism and the Family», en Alix Holt, ed., *Selected Writings*, Allison & Busby, Londres, p. 259. Incluido en este volumen.

propiedad: dejar de amar únicamente lo que es tuyo, significa amar a todos indiferentemente. Ciertamente, se podría interpretar como indiferencia el mandato de Kollontai, después de criticar a los padres que actúan solo en interés de sus propios hijos, de que «la madre trabajadora debe aprender a no diferenciar entre lo tuyo y lo mío».²⁸ Estas afirmaciones, sin embargo, deben leerse junto con sus intentos por desarrollar muchos y variados vínculos de amor y amistad. La cuestión es que la pareja y la familia no deben ser los límites en el amor. Querer a otros niños, cuidarlos y tomar decisiones sociales pensando en su bienestar no tiene por qué impedirte amar a los tuyos. «Cuidar, compartir y amar estaría más extendido», sostiene Barrett y McIntosh, «si la familia no los reclamara para sí».²⁹ Se pueden construir lazos duraderos de diversa índole con las personas cercanas y con las lejanas. Desafiar el amor basado en la propiedad, por lo tanto, requiere romper los límites de la pareja y la familia. También alimentar y desarrollar modos de amor social basados no en la igualdad sino en la diferencia, e inventar instituciones sociales que nos permitan y animen a amar y cuidar de los demás en el marco más amplio posible, desarrollando una gran variedad de vínculos sociales.

Kollontai afirma —con una mezcla de descripción, prescripción y esperanza— que la familia, como institución antisocial de subordinación de género y vínculos de propiedad, comenzó a ser socavada en la sociedad capitalista y se marchitaría aún más en la sociedad comunista.³⁰ El marchitamiento y la eventual abolición de la familia son pasos hacia la igualdad y la libertad de las mujeres, liberándolas del aislamiento y la carga del trabajo doméstico y la subordinación a las jerarquías de género familiares. En la sociedad capitalista, explica, la familia fue desde sus inicios una necesidad económica que se entendía como unidad de producción y reproducción. El componente de producción ya ha sido prácticamente destruido por el desarrollo capitalista: las industrias domésticas, como hilar y confeccionar ropa en casa, quedaron obsoletas por los procesos de mercantilización y la creación de nuevos mercados para los bienes capitalistas. «La familia ya no produce; solamente consume».³¹ En la sociedad comunista, predecía,

28 Kollontai, A., «Communism and the Family», op. cit., p. 259.

29 Barrett, M., y McIntosh, M. (1982), *The Anti-Social Family*, Verso, Londres, p. 80. De próxima aparición en español en Verso.

30 Kollontai, A., «Communism and the Family», op. cit., p. 258.

31 Kollontai, A., «Communism and the Family», op. cit., p. 254.

las bases económicas que dan lugar a la división sexual del trabajo en la familia se debilitarán, las mujeres dejarán de ser responsables del trabajo doméstico no remunerado y el trabajo reproductivo en el hogar se socializará: imagina restaurantes y comedores que proporcionen comida para todos; la crianza de los hijos se socializará y la fatiga de las tareas domésticas, como el lavado y la limpieza, se reducirá gracias a nuevos aparatos industriales.³²

Kollontai, sobre todo en su papel de ministra de Bienestar Social, tomó algunas medidas prácticas para acelerar el debilitamiento de la familia en la Unión Soviética. Participó, por ejemplo, en la redacción de la ley sobre el matrimonio de 1917, que otorgaba a las mujeres el derecho a solicitar el divorcio y a recibir una pensión alimenticia. Para el VIII Congreso del Partido en 1919, Kollontai preparó una enmienda para afirmar en términos explícitos el marchitamiento de la familia, pero Lenin, aunque simpatizaba con sus objetivos, afirmó que aún no era el momento adecuado: «Tenemos que salvar a la familia», se cuenta que respondió.³³ Como ministra, propuso una serie de iniciativas institucionales para la salud de la mujer, como que el Estado se hiciera cargo de las maternidades y de la atención prenatal. Sin embargo, estas propuestas se encontraron con una gran resistencia, incluso entre los soviéticos más progresistas. «Mis esfuerzos por nacionalizar la maternidad y la atención infantil desencadenaron una nueva oleada de ataques insensatos contra mí» y sus detractores afirmaron que intentaba «nacionalizar a las mujeres».³⁴

Los esfuerzos de Kollontai por destruir la familia antisocial se vieron frustrados. «El fracaso de la Revolución rusa para lograr una sociedad sin clases», reflexionó Shulamith Firestone medio siglo después, «es atribuible a sus tibios intentos de eliminar la familia y la represión sexual».³⁵ Sin embargo, su proyecto de desarraigar las relaciones de propiedad del amor sigue siendo igual de relevante hoy en día.

32 Kollontai, A., «Communism and the Family», op. cit., p. 255.

33 El comentario de Lenin, recogido por Itkina, se cita en Porter, C. (1980), *Alexandra Kollontai: The Lonely Struggle of the Woman Who Defied Lenin*, The Dial Press, Nueva York, p. 337. La respuesta de Lenin (estar de acuerdo en principio, pero señalar que no es el momento adecuado) es también la posición de Lenin respecto a la Oposición Obrera, una propuesta política de 1922 para descentralizar el poder lejos del Estado. Kollontai fue una de las figuras clave de la Oposición Obrera y su posterior nombramiento como embajadora en Noruega fue probablemente un medio, en respuesta a esto, de retirarse de la escena política soviética.

34 Kollontai, A., *The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman*, op. cit., p. 38.

35 Firestone, S. (1970), *The Dialectic of Sex*, op. cit, p. 190.

La tragedia de los bienes comunes

El temor (o la emoción) a que la crítica de la pareja y la familia conduzca necesariamente al «amor libre» y al poliamor delata una pobreza de imaginación y, concretamente, una incapacidad para concebir los vínculos fuera del modelo de amor propietario dentro del capitalismo. Es la «tragedia de los comunes» en el ámbito amoroso. El argumento clásico contra los bienes comunes, articulado por Garrett Hardin,³⁶ afirma que la riqueza y los recursos, como la tierra, solo pueden gestionarse adecuadamente cuando se poseen (como propiedad privada o pública). Nadie es responsable de lo que es común, dice el argumento, y por ello los recursos compartidos, como las tierras de pastoreo o las aguas de pesca, se sobreutilizan e inevitablemente terminan arruinándose porque no se gestionan. La propiedad, en otras palabras, ya sea privada o pública, conlleva el poder y la obligación de gestionar los recursos de forma eficiente, y es la única estructura social que lo hace.

Del mismo modo, si el amor se separara de las relaciones de propiedad, si yo no fuera tuyo y tú no fueras mío, dice un argumento paralelo, no habría ningún mecanismo para gestionar nuestros vínculos mutuos y asegurar su longevidad. La fidelidad, en otras palabras, es el problema del amor burgués. Y la propiedad es la solución: la única manera de que el otro me sea fiel es siendo mío. Sin la posesión del otro, nuestros deseos no controlados se desbocan y corremos constantemente el peligro de desviarnos con otros. Si no hay propiedad, como diría Iván Karamazov, todo está permitido. De ahí que derive en el amor libre, es decir, en las relaciones sexuales indiscriminadas y en la ausencia de vínculos duraderos.

Kollontai insiste en que hay que dejar de pensar en los que amamos en términos de propiedad. «Una actitud celosa y propietaria hacia la persona amada», argumenta, «debe ser sustituida por una comprensión camaraderil del otro y una aceptación de su libertad»³⁷. Sin embargo, aquí también asoma la amenaza del «amor libre» y la promiscuidad desenfrenada. ¿Significa la libertad en el amor que «todo vale» y que no se mantienen vínculos? Si no estás atado a tu pareja por la cadena de relaciones de propiedad, ¿tendrás sexo con cualquiera en cualquier momento (y luego

36 Hardin, G. (1968), «The Tragedy of the Commons», *Science*, 162(3859), pp. 1243–1248.

37 Kollontai, A. (1977), «Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations», en Alix Holt, ed., *Selected Writings*, Allison & Busby, Londres, pp. 231.

pedirás a tu pareja «comprensión de camarada»)? Ciertamente, puede parecer así para una mentalidad propietaria, es decir, si se cree que la propiedad es la única garantía de los vínculos íntimos y sociales. Cuando Kollontai nos exhorta a reconocer la libertad de los seres queridos, eso no significa dejarlos ir y romper los vínculos con ellos. Significa escapar de la prisión de la propiedad y crear una concepción más generosa del amor, con vínculos sociales y expansivos.

La posición de Kollontai es paralela a las refutaciones más inteligentes de los argumentos de la «tragedia de los comunes». No cae en la trampa preparada por el argumento de la «tragedia». Algunos críticos de la propiedad aceptan que la propiedad es el único medio para gestionar lo que compartimos y, por tanto, rechazan toda gestión, asumiendo que el bien para la sociedad puede alcanzarse espontáneamente, sin ninguna intervención. La mejor respuesta es que la propiedad privada y el Estado no son las únicas opciones: existen medios alternativos de gestión no relacionados con la propiedad. Lo común debe ser gestionado, y así también los vínculos amorosos deben ser objeto de razonamiento social y político.³⁸ «El amor no es en absoluto un asunto “privado”, escribe Kollontai, «que concierne solo a las dos personas que se aman».³⁹ La pareja y la familia están siempre reguladas socialmente, a través de las leyes que definen la pareja legal, por ejemplo, y las divisiones sexuales del trabajo fundadas en las relaciones de propiedad. En otras palabras, hoy sufrimos lo que Pierre Dardot y Christian Laval llaman «la tragedia de lo no común».⁴⁰ Sin embargo, Kollontai sostiene que debemos superar la creencia burguesa de que la propiedad es la única fuerza que puede formar vínculos duraderos tanto a nivel íntimo como social. En cambio, se centra en descubrir una lógica por la que los vínculos sociales e íntimos son o pueden ser alimentados y gestionados fuera de los límites de las relaciones de propiedad.

38 Véase la crítica de Eleanor Ostrom a Hardin, Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons*, Cambridge University Press, Cambridge.

39 Kollontai, A., «Prostitution and Ways of Fighting it», op. cit., pp. 279.

40 Dardot, P., y Laval, C. (2014), *Común*, Gedisa, Barcelona, p. 14.

El Eros alado

En opinión de Kollontai, el sexo no tiene por qué ir siempre acompañado del amor. Durante la lucha revolucionaria, por ejemplo, explica en un discurso a la juventud soviética, los revolucionarios tenían poca energía intelectual y emocional para cualquier cosa que no fuera el combate: el sexo sin vínculos íntimos, que ella llama «Eros sin alas», se convirtió en la norma, ya que no había tiempo para las relaciones y los compromisos del amor. Sin embargo, a principios de los años veinte, una vez superado el periodo de emergencia, exhortó a la juventud soviética a inventar un nuevo amor, un Eros alado. No se trata de advertir de forma moralista a los jóvenes de que el sexo sin amor es una experiencia vacía, sino de atacar a las relaciones de propiedad. «El Eros alado» de Kollontai, como explica Barbara Clements, es «el erotismo una vez la posesividad ha sido eliminada, es la atracción de los iguales que potencia la armonía del grupo en lugar de aislar a la pareja en el ensimismamiento».⁴¹ El Eros alado configura un amor más allá de la propiedad, independientemente de que haya o no sexo de por medio.

Al igual que Barrett y McIntosh más de medio siglo después, Kollontai no aboga por la reforma de la familia, ni siquiera por la invención de formas familiares alternativas, hogares, redes de parentesco o similares. Sin embargo, al igual que Kollontai, Barrett y McIntosh no consideran que este argumento conduzca a una sociedad caracterizada por una indiferencia que carece de vínculos fuertes y duraderos, sino todo lo contrario. «Lo que se necesita», escriben, «no es construir una alternativa a la familia —nuevas formas de hogar que satisfagan todas las necesidades que se supone que las familias satisfacen hoy en día— sino hacer que la familia sea menos necesaria, construyendo todo tipo de otras formas de satisfacer las necesidades de las personas».⁴² La consecuencia más importante de la abolición de la familia es el aumento de nuestro poder para relacionarnos y estar conectados con los demás. El efecto, concretamente, será abrir la experimentación con una amplia variedad de vínculos sociales.

Así, Kollontai prevé un amor social definido por la multiplicidad a lo largo de dos ejes: un amor en muchos sentidos. En el primer eje, más allá de los límites de los suyos —la pareja, la familia, la identidad, el pueblo— nos

41 Clements, B. (1979), *Bolshevik Feminist*, Indiana UP, Bloomington, p. 227.

42 Barrett, M., y McIntosh, M., *The Anti-Social Family*, op. cit., p. 159.

insta a desarrollar vínculos con una amplia gama de personas, desarrollando formas de amor-compañerismo y amor-solidario. «Los “lazos de simpatía” entre todos los miembros de la nueva sociedad» tendrán que crecer y fortalecerse.⁴³ Obviamente, la calidad e intensidad de estos diversos vínculos no serán iguales. En el segundo eje, pues, hay que desarrollar «muchos y variados vínculos de amor y amistad».⁴⁴ Ningún vínculo, por muy centrado en el enamoramiento que esté, basta por sí mismo y no se complementa con la persona amada de manera tal que forme un todo completo. El Eros alado, dice, tiene «muchas formas y facetas».⁴⁵ Hay que suponer que la duración de estos vínculos también varía: algunas personas se mantendrán unidas toda la vida y otras será mejor que rompan por completo después de un corto período. Kollontai no va muy lejos a la hora de detallar el carácter de este nuevo amor, pero sí da una base sólida: liberado el amor de propiedad y del amor a lo mismo que fomenta, un amor nuevo, social, tendrá que explorar y proliferar multiplicidades.

Para ampliar las reflexiones iniciales de Kollontai sobre un nuevo amor y acercar estas cuestiones a las preocupaciones de nuestro tiempo, podemos recurrir a la afirmación de Michel Foucault sobre los múltiples vínculos sociales. Al igual que Kollontai, advierte que colocar las esperanzas políticas en el sexo y la revolución sexual es un error. El punto de vista de Foucault también desbarata la oposición convencional entre las posiciones de sexo positivo y sexo negativo. Cree que es un error atribuir mucha importancia política al sexo en sí mismo y, desde luego, esperar una revolución sexual. Una imagen de la homosexualidad centrada en los actos sexuales, argumenta, incluso cuando se considera que estos actos transgreden las normas de la sociedad o de la naturaleza, ni siquiera inquieta un ápice a la sociedad dominante.

En cambio, lo que realmente tiene el poder de amenazar la estructura social —y, lo que es más importante, fundamentar y animar nuevas relaciones sociales— es una forma de vida alternativa, concretamente, un modo de amor caracterizado por los vínculos múltiples. Centrarse en el sexo homosexual, de hecho, explica, distrae o eclipsa el potencial social realmente transformador:

43 Kollontai, A., «Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth», op. cit., p. 290.

44 Kollontai, A., «Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations», op. cit., p. 231.

45 Kollontai, A., «Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth», op. cit., p. 288.

Anula todo lo que puede ser perturbador en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería y el compañerismo, cosas a las que una sociedad hartó andrajosa [*une société un peu ratissée*] no puede dar cabida sin temer que se formen nuevas alianzas y se forjen improvisadas líneas de resistencia. Creo que eso es lo que hace que la homosexualidad sea «inquietante»: el modo de vida homosexual, mucho más que el acto sexual en sí. Imaginar un acto sexual que no se ajusta a la ley o a la naturaleza no es lo que perturba a la gente. Pero que los individuos empiecen a amarse, ése es el problema.⁴⁶

Al mirar más allá del sexo, tanto a las prohibiciones como a las afirmaciones del sexo homosexual, Foucault puede revelar tres niveles de potencial transformador. En la base están los diferentes vínculos que intenta captar con su catálogo: el afecto, la ternura, la amistad, etc. En cuanto a Kollontai, la clave para él es la multiplicidad a lo largo de dos ejes: que formamos múltiples tipos de vínculos con muchas personas diferentes. Estos afectos y vínculos tienen el poder de perturbar a la sociedad dominante porque se abren a un segundo nivel, en el que se componen nuevos conjuntos sociales y modos de vida. Mientras que los actos sexuales no normativos pueden acomodarse o tolerarse dentro de la sociedad dominante —contenidos como un subconjunto, una minoría—, la composición de un modo de vida nuevo se filtra en el orden dominante, lo impregna y, por tanto, amenaza con transformarlo desde dentro. El repertorio de afectos y apegos múltiples del nuevo modo de vida crea un polo de atracción para las comunidades homosexuales y heterosexuales por igual. El tercer nivel, por último, es la invención de un nuevo amor, una forma social de amor lo suficientemente amplia como para incluir los múltiples tipos de vínculos con diferentes personas. Este nuevo amor tiene el potencial no solo de perturbar las estructuras dominantes, sino también de transformarlas. En el modo de vida homosexual, Foucault vislumbra el potencial de un Eros alado.⁴⁷

El aspecto social, tanta para Foucault como para Lenin y Kollontai, es lo realmente importante. Únicamente cuando desmitifiquemos y

46 Foucault, M. (1994). «De l'amitié comme mode de vie» en Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, París, p. 164. Estoy en deuda con Lauren Berlant por las conversaciones sobre este texto.

47 Para un argumento similar, sobre los poderes disruptivos de la felicidad, véase Foucault, M. (2011), «The Gay Science», Nicolae Morar y Daniel Smith (trad.), *Critical Inquiry*, 37, p. 392–393.

AMOR ROJO

desacralicemos el sexo –barriendo las prohibiciones y los moralismos– podremos empezar a transformar el amor y realizar todo su potencial social como una nueva forma de vida compuesta por múltiples vínculos, relaciones y modos de apego. Ese es el horizonte de un nuevo amor que podría, cumpliendo la sentencia del Che Guevara, servir de guía a los revolucionarios.