Amor roig

MICHAEL HARDT

El veritable revolucionari –va declarar el Che Guevara– està guiat per grans sentiments d'amor[1]. Aleksandra Kol·lontai, revolucionària bolxevic i ministra del primer govern soviètic, hi acabaria estant d'acord, però la seva primera tasca va ser criticar i destruir les formes d'amor que predominaven. En línia amb feministes com Mary Wollstonecraft, un segle abans, o Shulamith Firestone dècades després, Kol·lontai reconeix que l'amor –en particular l'amor romàntic heteronormatiu i l'amor familiar– és un parany per a les dones i és l'estructura que en garanteix la subordinació[2]. Les formes d'amor dominants a la societat contemporània, a més, són socialment limitants i políticament perjudicials, tant per a homes com per a dones. L'arrel del problema, afirma Kol·lontai, és el que anomenaríem amor propietari, és a dir, el fet que considerem els nostres vincles amb els altres en termes de propietat, o de relacions de propietat[3]. El tret distintiu de la posició de Kol·lontai, per tant, és que

1 L'article «El socialismo y el hombre en Cuba» va ser escrit en forma de carta a Carlos Quijano, editor de *Marxa*, un setmanari publicat a Montevideo, Uruguai, el 12 de març del 1965; Guevara, E. (1999), «Man and Socialism in Cuba», *Guevara Internet Archive* (marxists.org).

2 Per a una excel·lent presentació dels arguments feministes contra l'amor romàntic, reutilitzats en la crítica dels discursos de gestió «estima el teu treball», vegeu Weeks, K. Studies Quarterly. de propera publicació.

3 El diagnòstic de Shulamith Firestone és paral·lel al de Kol·lontai, encara que ella se centra en la desigualtat de poder i no en les relacions de propietat. «Així doncs, no és el procés de l'amor en si mateix el que en té la culpa, sinó el context polític, és a dir, de poder desigual: el qui, el per què, el quan i l'on del mateix són el que el

la crítica de l'amor és inherentment una qüestió de propietat i, per tant, que la superació de l'amor propietari requereix no només la igualtat –la igualtat sobre la propietat– sinó una transformació social radical, un projecte explícitament anticapitalista. Només una vegada abolit l'amor propietari, podem començar a inventar un nou amor, un amor revolucionari, un amor roig[4].

Durant la primera dècada després de la Revolució d'Octubre, un període d'intensa experimentació cultural, artística, social i política, diversos intel·lectuals van explorar el profund que les relacions de propietat s'arriben a manifestar en tots els aspectes de la vida social, molt més enllà de l'esfera econòmica. I van intentar desenterrar i erradicar les relacions de propietat de tots els racons de la societat, imaginant com se'n podria construir una de nova. En efecte, van experimentar i ampliar l'afirmació de Marx i Engels que «els comunistes [poden] resumir la seva teoria en aquesta fórmula: abolició de la propietat privada»[5]. En aquest sentit, l'anàlisi de Kol·lontai sobre l'amor a la propietat a la parella i la família és paral·lela, per exemple, a la crítica d'Ievgueni Paixukanis sobre el dret i l'Estat, desenvolupada en els mateixos anys[6]. Paixukanis va argumentar que els conceptes jurídics i constitucionals moderns es basen, en darrera instància, en la propietat i les relacions mercantils. Per tant, l'abolició de la propietat, va raonar, soscavaria necessàriament la sobirania de l'Estat i requeriria una reformulació completa de la base de la normativitat i el dret. Igual que per a Paixukanis , l'abolició de la propietat privada a la societat comunista implica directament la desaparició de l'Estat, per a Kol·lontai suposa la desaparició de la parella i la família burgesa.

Podria ser temptador llegir Kol·lontai i Paixukanis des d'un marc tradicional d'estructura-superestructura, assumint, en altres paraules, que

---

converteix ara en un holocaust». Firestone, S. (1970), *The Dialectic of Sex,* William Morrow, Nova York, pàg. 119.

4 Per a una lectura de Kol·lontai sobre l'amor que apunta en una direcció diferent de la meva, vegeu Ebert, T. (1999), Aleksandra Kol·lontai and Red Love, Against the Current, 81, juliol-agost de 1999.

5 Marx, K., i Engels, F. (2008). *The Communist Manifest,* Oxford University Press, Nova York.

6 No he trobat proves que Kol·lontai i Pashukanis es coneguessin o fins i tot que estiguessin familiaritzats amb l'obra de l'altre, encara que els cercles intel·lectuals soviètics dels anys vint eren reduïts. Les correspondències entre les seves crítiques a les relacions de propietat són testimoni, en canvi, de l'ampli qüestionament de la propietat a la societat soviètica. Pashukanis, E. (1924), *The General Theory of Law and Marxism*, marxists.org.

els elements o les característiques de la base econòmica de la societat són primaris i es reflecteixen, secundàriament, en les esferes ideològica i cultural. Però la propietat, en la seva argumentació, no és una mera categoria econòmica: és des del principi una lògica i una manera de relació que abasta tots els àmbits de la vida. Per tant, no es pot aspirar simplement a l'abolició de la propietat en les relacions econòmiques i suposar, amb això, que els altres àmbits socials en seguiran l'exemple. Per contra, les lluites contra les relacions de propietat s'han de desenvolupar en paral·lel a tots els àmbits socials. I a cada àmbit social cal inventar una alternativa. Què és un subjecte que no es defineix pels seus béns? Què és una relació jurídica que no es basa en la propietat? I què és l'amor lliure de la lògica de la possessió i la propietat?[7]

L'amor propietari

La lògica que uneix la parella moderna, afirma Kol·lontai, descansa en última instància en les relacions de propietat. En fer aquesta afirmació crítica, està certament preocupada, com moltes altres feministes, pel dret de gènere a la propietat i a l'herència de la riquesa material, però el seu argument subratlla amb més força una idea diferent: que considerem els nostres vincles entre nosaltres en termes de propietat i possessió. A la

7 Tot i que l'originalitat i la coherència intel·lectual dels seus escrits van fer que Kol·lontai es guanyés el respecte dels intel·lectuals soviètics, les posicions polítiques suggerides per la seva obra van trobar l'oposició dels governants. Kol·lontai va ser apartada dels cercles del govern central i enviada a Noruega com a ambaixadora (una mena d'exili suau) després del seu suport a l'Oposició Obrera el 1922. Els punts de vista de Kol·lontai sobre la família i la parella tampoc van guanyar gaire favor, com indica l'oposició de Lenin a la seva esmena que afirmava la desaparició de la família. «Les meves tesis», escriu, «els meus punts de vista sexuals i morals, van ser amargament combatuts per molts camarades del Partit dels dos sexes», Kol·lontai, Aleksandra (1971), *The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman,* ed. Iring Fetscher, Herder and Herder, Nova York. Aquesta opinió va perdurar durant dècades als cercles oficials soviètics. La col·lecció dels seus escrits publicada a la Unió Soviètica a la dècada del 1970 no conté cap dels seus assajos sobre l'amor, la parella i la família. En canvi, l'editor assenyala en la introducció que, com a persona de ment inquisitiva, Kol·lontai era «susceptible de cometre errors»: el seu error, en concret, va ser criticar la família i fer afirmacions que podrien ser malinterpretades com, continua l'editor, «immoralitat, promiscuïtat o vida relaxada». Dazhina, I. (1984), «An Impassioned Opponent de War and Champion of Peace and Female Emancipation», a Aleksandra Kol·lontai, *Selected Articles and Speeches,* I. Dazhina, ed., Progress Publishers, Moscou, p. 13.

societat capitalista, fins i tot l'amor romàntic és una relació de propietat. El «tu ets meu» i el «jo soc teu» són emblemes de la qüestió de l'amor com a propietat. Considerem, explica Kol·lontai, l'experiència de dues persones que poc després d'enamorar-se i formar una parella exerceixen drets sobre les relacions de l'altre, fins i tot sobre les relacions iniciades abans de conèixer-se. Es consideraria una manca de confiança o, en realitat, una violació dels drets de propietat negar-se a compartir qualsevol experiència passada o present, qualsevol amistat, amant passat o relació familiar. L'error de moltes dones en particular, explica, és creure haver trobat la persona amb qui «podríem fondre la nostra ànima»[8]. Tothom guarda alguns secrets i insisteix en algunes amistats independents, però en són l'excepció, ja que la norma social, l'ideal regulador de l'amor romàntic, exigeix que quan s'entra en una parella un s'entregui i esperi que l'altre faci el mateix a canvi.

L'amor patrimonial no sempre va ser la norma, almenys no de la mateixa manera. A la societat europea premoderna, afirma Kol·lontai, els homes prenien possessió del cos de les dones i estaven obligades a ser-los fidels físicament (econòmicament i sexual), però la ment i l'ànima de les dones eren sobre manera seves. A la societat burgesa, però, continua, la relació amor-propietat canvia i s'aprofundeix: «És la burgesia la que ha cuidat i fomentat l'ideal de possessió absoluta del «jo» emocional i físic de la «parella contractada», ampliant així el concepte de dret de propietat per incloure el dret a tothom espiritual i emocional de l'altra persona»[9]. A més de la desigualtat i la subordinació de la dona creades pels drets de propietat burgesos a la parella i la família, aleshores, la possessió de l'altre –el fet que l'amor requereixi que un doni tot de si mateix com a propietat– afegeix una altra capa de manca de llibertat.

Pot semblar incongruent afirmar que l'amor modern és una relació de propietat, ja que el relat històric estàndard sosté que la modernitat va alliberar l'amor de la propietat, eliminant els matrimonis concertats, les lleis d'herència de la primogenitura i, finalment, les estructures legals que designen les dones com a propietat de pares i marits. Tot i que la majoria de les decisions de la vida s'han de prendre tenint en compte els interessos de la propietat, segons aquesta visió, hi ha almenys un àmbit

8 Kollontai, A. (1971). *The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman,* Iring Fetscher (ed.), Salvador Attansio (trad.), Herder and Herder, pàg. 8.

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

de la vida, l'esfera íntima de la parella i la família, en què les decisions es prenen en funció de l'amor. Les novel·les modernes són plenes de narracions, per exemple, en què l'elecció d'una parella contra les pressions dels interessos patrimonials –Rochester va triar Jane Eyre[10], després de tot– demostra el triomf i l'autonomia de l'amor a l'esfera íntima. El regne de l'amor, es diu, és l'únic lloc lliure de la propietat, un espai comú on compartim diners i béns. L'argument de Kol·lontai, per contra, és que fins i tot avui dia, quan les designacions legals de la propietat no hi estan involucrades, encara concebem els nostres vincles íntims segons la lògica de les relacions de propietat, com una forma de propietat i possessió. Kol·lontai, en aquest sentit, dona un nou significat a l'afirmació de Marx que la propietat privada ens ha tornat tan estúpids que només podem pensar en alguna cosa com la nostra quan la posseïm[11].

Una de les conseqüències que l'amor es configuri com una relació de propietat és fer de la parella una unitat completa i, per tant, aïllada. Per la lògica de l'amor propietari, raona Kol·lontai, atès que només tens dret a allò que és teu, els vincles amb tots els que estan fora de la parella han d'estar subordinats a aquesta. «Jo soc teu» va així unit a «tu ho ets tot per a mi». De fet, la complementarietat i la totalitat són tòpics estàndards de l'amor romàntic: tots dos amants són peces del trencaclosques que es completen mútuament i junts formen un tot. Sigmund Freud recull aquesta visió estàndard de la parella com una mena de fet científic: «Com més enamorats estan, més n'hi ha prou l'un amb l'altre»[12]. Per a Kol·lontai, però, la complementarietat, i el consegüent aïllament de la parella, no és natural ni desitjable. Aquesta complementarietat nega la llibertat dins de la parella. En la mesura que un existeix per a l'altre, orientat a l'altra meitat, es converteix en una persona limitada i parcial. «La moral de la propietat individualista d'avui dia comença a semblar evidentment paralitzant i opressiva»[13]. Tots els aspectes existents i potencials d'un mateix que no funcionen com a complement de l'altre –totes

10 *Jane Eyre: An Autobiography* és una novel·la escrita per Charlotte Brontë, publicada el 1847 sota el pseudònim de Currer Bell. Ha estat adaptada al cinema diverses vegades. [N. de l'E.]

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

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

13 Kollontai, A., «Sexual relations and the Class Struggle», op. cit., p. 240. En espanyol en aquest volum.

les peces que no encaixen al trencaclosques de la parella– han de ser apartats o subordinats.

Tot i això, a Kol·lontai li preocupen més les restriccions externes de la parella «completa». «L'ideal de la burgesia era la parella casada, en què els membres es complementaven tan completament que no necessitaven el contacte amb la societat»[14]. Com que tots dos són suficients mútuament, la parella trenca o no estableix llaços socials (quantes vegades ha desaparegut un amic després d'enamorar-se, instal·lat en una parella «completa», per després reaparèixer per renovar la seva amistat una vegada que la parella es trenca?). La parella, en efecte, compleix l'ideal burgès de l'individu sobirà, internament unificat i autosuficient, que actua segons un egoisme estès, un egoisme que es disfressa d'altruisme, prenent decisions segons allò que és millor per a tots dos. Com escriu Nietzsche, un improbable aliat de Kol·lontai, «l'amor a un és una barbàrie: ja que es practica a costa de tots els altres»[15]. L'amor de parella, com l'amor propietari en general, desaconsella i fins i tot prohibeix cuidar i formar vincles amb allò que no és seu.

La teoria del got d'aigua

El desafiament de Kol·lontai a la parella vinculada per les relacions de propietat suscita inevitablement una sèrie de fal·làcies de l'home de palla i reaccions de pànic respecte del sexe. Si tots dos no estan vinculats per la propietat mútua a l'amor propietari, segons aquests temors, llavors tot s'hi val, aixecant l'espectre de l'«amor lliure» i el poliamor. Tot i així, hem de reduir l'enfocament sobre el sexe per apreciar l'argument de Kol·lontai sobre l'amor.

A principis de la dècada del 1920, els revolucionaris soviètics van debatre la teoria del got d'aigua sobre el sexe, una teoria àmpliament atribuïda a Kol·lontai[16]. Tenir sexe, segons la teoria, no hauria de ser més

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

15 Nietzsche, F. (1973), *Beyond Good and Evil,* RJ Hollingdale (trad.), Penguin, Londres, pàg. 72.

16 La teoria del got d'aigua deriva probablement de l'obra d'August Bebel del 1879 *Die Frau und der Sozialismus* [La dona en el socialisme], un llibre que Kol·lontai, Lenin i moltes altres figures soviètiques havien llegit amb atenció. La formulació exacta «got d'aigua» no apareix al llibre, però Bebel sí que explica que el sexe és una

complicat o problemàtic que no pas beure un got d'aigua. Tot i això, la teoria del got d'aigua, per senzilla que sigui, va resultar difícil d'entendre per a molts. Mentre que, com era d'esperar, la metàfora va generar una atenció més gran al sexe –juntament amb l'excitació i el pànic respecte a les relacions sexuals ocasionals i les parelles sexuals múltiples, així com la desaprovació per violar la moral tradicional–, la seva intenció era, per contra, deixar de banda aquestes discussions morboses. Com que tenir relacions sexuals, com beure aigua, és una funció corporal normal, no hauria de ser objecte de mandats morals i control social ni de celebracions polítiques.

És probable que la teoria del got d'aigua sigui encara malinterpretada avui dia, ja que no s'ajusta còmodament a les posicions polítiques establertes pel que fa al sexe, especialment les que hem heretat de les «guerres del sexe» dels anys vuitanta[17]. La teoria certament no encaixa, per exemple, amb el que va arribar a anomenar-se posicions negatives en matèria de sexe (que van sorgir en part per posar de manifest els danys acumulats per les dones en i per la pornografia i les indústries del sexe), però tampoc amb les positives (que defensen, per contra, la llibertat sexual i el caràcter alliberador de les pràctiques sexuals no normatives). Mentre que tant les postures negatives com les positives

necessitat humana natural i saludable comparable a menjar, beure i dormir, Bebel, August (1904), *Woman under Socialism*, trad. a l'anglès Daniel De Leon, Labor News Press, Nova York, pàg. 79–81, 343. No hi ha constància que Kol·lontai hagi utilitzat la formulació del got d'aigua, encara que la idea general en recorre els escrits. «Segons la llegenda més famosa», escriu Iring Fetscher, «se suposa que Aleksandra Kol·lontai va declarar que els contactes sexuals eren assumptes tan simples i tan poc problemàtics com beure un got d'aigua» (p. 111). Sobre la lectura de Kol·lontai per Bebel, vegeu Holt i Matthieu R., no publicat, «Alexandra Kollontaï et le dépérissement de la famille... ou les deux verres d'eau de Lénine», Boggio Éwanjé-Épée, Félix i Magliani- Belkacem, Stella (coord.) (2017), *Pour un feminisme de la totalité,* Amsterdam éditions, París; Fetscher, I. (1971), epíleg a *Aleksandra Kol·lontai, The Autobiography of a Sexually Emancipated Woman,* op. cit., pàg. 105–135.

17 Les «guerres del sexe», també conegudes com a guerres del porno, són un terme utilitzat per referir-se als debats col·lectius dins del moviment feminista respecte a una sèrie de qüestions relacionades, en general, amb la sexualitat. Les diferències d'opinió en matèria de sexualitat van tensionar profundament el moviment feminista, especialment als Estats Units a finals de la dècada del 1970 i principis de la del 1980, i continuen influint en el debat entre les feministes avui dia. Els bàndols es caracteritzaven per ser dos: les feministes antiporno i les feministes prosex, amb desacords respecte a la sexualitat, la pornografia, l'erotisme, la prostitució, les pràctiques sexuals de les lesbianes, el paper de les dones transsexuals a la comunitat lesbiana, el sadomasoquisme i altres qüestions. (N. de l'E.)

del sexe coincideixen que és important políticament i social, la teoria del got d'aigua sosté que no ho és.

La teoria del got d'aigua resulta tan difícil d'entendre, en part, a causa de la seva paradoxal estratègia retòrica: treu a la llum alguna cosa per disminuir-ne la importància. La seva funció prevista és, doncs, substractiva. En la seva estratègia retòrica, la teoria del got d'aigua ressona amb les intervencions socials dels antics cínics, com ara la seva suposada pràctica de masturbar-se en públic. Ningú no s'hauria d'escandalitzar, argumentaven, perquè satisfem una necessitat corporal que és del mateix ordre que saciar la set o la gana. Si fos tan fàcil, com suposadament va declarar Diògenes de Sinope, es foragitaria la gana simplement fregant-se la panxa. Evidentment, l'objectiu de Diògenes no és concentrar l'atenció política o filosòfica a la masturbació, celebrar-la o crear un culte onanista. Per contra, el punt és substractiu: alliberar-nos de les preocupacions sobre el sexe perquè puguem dirigir la nostra atenció a una altra banda[18]. Aquesta és la funció de la teoria del got d'aigua: deixar de distreure'ns amb el sexe per centrar-nos en les qüestions socials i polítiques importants.

Això planteja, però, un altre obstacle per entendre la teoria del got d'aigua actualment: que podria semblar que afirma que el sexe és personal i, per tant, no polític, cosa que va en contra del crucial lema feminista de la Segona Onada. A més, podria emmascarar els perills sexuals a què s'enfronten les dones, inclosos els embarassos no desitjats, les violacions i altres formes de violència sexual. Tot i això, entenem la teoria del got d'aigua com un posicionament polític sobre el sexe, però imaginant-lo en una societat alliberada, en què la violència sexual, l'embaràs no desitjat i les limitacions de la normativitat i els moralismes fossin cosa del passat. En efecte, la teoria és una demanda d'aquest futur utòpic, en el qual tenir sexe no pot ser més complicat que beure un got d'aigua.

Encara que probablement no fou responsable de la idea, Kol·lontai és una bona representant de la teoria del got d'aigua. Els altres la consideraven i, de fet, ella mateixa es presentava, com l'encarnació de la nova dona alliberada. Els personatges de les seves novel·les experimenten lliurement amb diverses trobades amoroses. També a la seva vida explica

18 A Michel Foucault l'intriga la masturbació en públic de Diògenes i la seva funció substractiva, que descriu com «una manera de vida que té una funció reductora pel que fa a les convencions i les creences». Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité*, Gallimard-Seuil, París, pàg. 158.

que tracta el sexe obertament i sense moralismes: «No amago les meves experiències amoroses», explica a la seva autobiografia, «un cop arribat l'amor, tinc relacions amb l'home»[19]. En desmitificar el sexe, va tractar de contrarestar el moralisme, les prohibicions i la vergonya associats a l'activitat sexual a la societat russa tradicional, que servien com a armes per a la dominació de les dones. I va lamentar que l'ascetisme en matèria de sexe, sovint barrejat amb el moralisme tradicional, seguís estant molt estès fins i tot entre els revolucionaris soviètics: «Les meves tesis, els meus punts de vista sexuals i morals, van ser amargament combatuts per molts camarades del Partit de tots dos sexes»[20].

Lenin és un dels que estava desconcertat i una mica pertorbat per totes les discussions sobre la teoria del got d'aigua. «És clar», admet Lenin –en conversa amb Clara Zetkin– «la set ha de ser satisfeta. Però, ¿l'home normal, en circumstàncies normals, es ficarà a la margera i beurà d'un bassal, o d'un got amb la vora greixosa de molts llavis?»[21]. La primera frase mostra que Lenin, encara que cregui estar en desacord, entén correctament el punt principal de la teoria del got d'aigua: el sexe, com la set, és una funció corporal normal i, per tant, ha de ser despossseït dels significats i valors tradicionals que se li atribueixen. Però després sembla prendre's la metàfora massa literalment i expressa els temors masculins tradicionals a les dones «contaminades». La idea que les dones tinguin múltiples parelles i sexe casual provoca una mena de pànic a Lenin. Però si un pot filtrar la por de Lenin a la sexualitat femenina, aleshores potser la seva pregunta es pot entendre com una simple extensió del punt inicial. Despossseir el sexe de moralisme no implica tenir sexe indiscriminadament, indiferentment, sembla suggerir Lenin. Per contra, l'activitat sexual, igual que l'aigua potable, hauria de ser tractada en termes de cura del jo: tenir cura del teu cos i satisfer les necessitats. Potser el menjar, aleshores, seria una millor metàfora que l'aigua per a Lenin. Els nutricionistes poden oferir pautes generals per a una dieta saludable, però cadascú ha de descobrir les necessitats del seu propi cos en equilibri amb el plaer: descobreix quin sexe, com, amb quina freqüència i amb qui, què et senta bé i persegueix això, evitant allò que et perjudica. En altres paraules, no es pot prescriure un model

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

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

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

de sexe saludable per a tothom, però tampoc no és una qüestió d'indiferència. El comunisme no és ascetisme, afegia Lenin per assegurar-se que Zetkin no el malinterpretés: el sexe sa, juntament amb els esports i altres activitats, forma part d'una vida alegre.[22]

Tot i això, Lenin té clar –i això també, diria jo, està en consonància amb l'esperit de la teoria del got d'aigua– que aquestes qüestions sobre el sexe no són les qüestions socials i polítiques més significatives. «Però l'aspecte social és el més important de tots», continua. «Beure aigua és, és clar, un assumpte individual» [23]. Potser Lenin està prenent la metàfora massa literalment: l'activitat sexual, al cap i a la fi, no és com beure aigua en tots els aspectes. Però la substància del punt de Lenin –que l'aspecte social és el més important– és, de fet, molt a prop de les preocupacions principals de Kol·lontai.[24] «És hora de reconèixer obertament», escriu, «que l'amor no és només un factor natural poderós, una força biològica, sinó també un factor social. Essencialment, l'amor és una emoció profundament social» [25]. Les relacions sexuals per si soles, inevitablement, independentment de quantes parelles sexuals es tinguin, continuen sent associades en termes de Kol·lontai, perquè el sexe en si mateix és una base massa estreta per suportar la multiplicitat d'enllaços que l'amor

22 Al meu parer, Srecko Horvat malinterpreta la referència de Lenin a l'esport en la seva resposta a Zetkin com una posició antisexe, exhortant-nos a fer esport en lloc de sexe, per sublimar el desig, vegeu Horvat, S. (2015), *The Radicality of Love*, Polity Press, pàg. 87-88. Crec que és clar, en canvi, que la comparació de Lenin entre el sexe i l'esport simplement posa el sexe al mateix nivell que altres activitats corporals saludables. És cert que Lenin, insistint que «la revolució exigeix concentració», es pronuncia contra les «condicions orgiàstiques» (p. 50), però llegeixo això com una reacció de pànic a un imaginat «amor lliure». Judith Stora-Sandor va més enllà que Horvat i, atès que entén l'obra de Kol·lontai (incorrectament al meu entendre) principalment en termes de revolució sexual, interpreta la resposta de Lenin com una prova de la seva posició reaccionària. «No es tracta aquí de presentar una acusació contra Lenin. Simplement, volem assenyalar aquí que respecte a la sexualitat els marxistes més eminents de l'època es mostren completament reaccionaris» Stora-Sandor, J. (1971), «Introduction», a *Aleksandra Kol·lontai,* pp. 9–47. Traducció a l'anglès per Michael Hardt, adaptació al català del traductor.

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

24 Srecko Horvat planteja amb raó la proximitat de Lenin i Kol·lontai en aquest sentit: «De fet, Lenin i els reformistes més radicals de les relacions amoroses (Kol·lontai, Clara Zetkin, etc.) durant els inicis de la Revolució d'Octubre tenien molt més en comú del que eren conscients». Horvat, S., 2015, *The Radicality of Love*, op. cit., p. 101–102.

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

ha de generar i sostenir. La qüestió important per a Kol·lontai és com crear una varietat de vincles socials duradors (que impliquin o no relacions sexuals) que no estiguin constituïts per relacions de propietat. Només així podrem començar a explorar el significat social i les possibilitats polítiques d'un amor nou.

La família antisocial

La naturalesa de l'amor propietari a la parella es repeteix a la família, creant el que Michèle Barrett i Mary McIntosh van anomenar la família antisocial. Com la parella, segons Kol·lontai, la família es converteix en la societat capitalista en una unitat aïllada i completament tancada sobre si mateixa. L'ideal regulatiu exigeix que es dediqui l'amor més gran als parents, i després als altres en ones concèntriques que s'estenen cap a fora de la família. La suposició resultant que els membres de la família són els que més es volen i, per tant, els que han de tenir més drets i responsabilitats, està inscrita en una sèrie d'estructures legals i pràctiques consuetudinàries. (Les infermeres dels hospitals estan capacitades per aturar-te a la porta de l'habitació del malalt: «¿Vostè és de la família?»). Kol·lontai cita el fet que Aspàsia, l'amant de Pèricles, «era respectada pels seus contemporanis molt més que les incolores esposes de l'aparell reproductor» com a prova dels vincles fora de la família en altres societats, que avui s'han perdut o debilitat [26].

El caràcter antisocial i possessiu de la família i el seu egoisme ampliat encara són més pronunciats en les decisions relatives als fills. Kol·lontai es lamenta i es burla de la típica actitud possessiva dels pares: «Aquests són els meus fills, els dec tota la meva sol·licitud i afecte maternal; aquests són els teus fills, no són de la meva incumbència i no m'importa que passin gana i fred, no tinc temps per a altres nens»[27]. La propietat, com diran els ideòlegs de la propietat privada, comporta una responsabilitat: estàs obligat a cuidar allò que és teu. I, en conseqüència, atendre la propietat dels altres –en aquest cas cuidar els seus fills– no només no és obligatori, sinó que seria una violació dels drets de propietat, igual que

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

27 Kollontai, A. (1977), Communism and the Family, a Alix Holt, ed., *Selected Writings,* Allison & Busby, Londres, p. 259. Inclòs en aquest volum.

si decidíssim pintar sobre l'horrible color de la casa del veí. En la mesura que l'amor a la propietat t'exigeix cuidar allò que és teu, et dissuadeix o fins i tot et prohibeix cuidar allò que no ho és.

L'amor propietari a la parella i la família és paral·lel (i sovint s'encomana) a l'amor identitari en el terreny polític. Limitar l'amor al que és teu és una altra cara de l'amor al mateix. L'amor a la parella pot semblar a la superfície que es dirigeix a algú diferent, però una vegada que tots dos es conceben com a complementaris i la parella és un tot «complet», llavors els dos s'esfondren de nou en un. També la família, amb la concepció propietària dels meus fills i el meu cònjuge, és una unitat d'aferrament identitari. La propietat genera l'amor al mateix.

Aquí un cop més sorgeixen els arguments de l'home de palla. Destruir la família antisocial –i, a més, destruir l'amor basat en la propietat en què es recolza– no significa separar els fills dels seus pares per criar-los col·lectivament. Tampoc separar l'amor de la propietat, deixar d'estimar únicament allò que és teu significa estimar tothom indiferentment. Certament, es podria interpretar com a indiferència el mandat de Kol·lontai, després de criticar els pares que actuen només en interès dels seus fills, que «la mare treballadora ha d'aprendre a no diferenciar entre el que és teu i el meu» [28]. Aquestes afirmacions, però, s'han de llegir juntament amb el seu ànim per desenvolupar molts i variats vincles d'amor i amistat. La qüestió és que la parella i la família no han de ser els límits de l'amor. Estimar altres nens, cuidar-los i prendre decisions socials pensant en el seu benestar no ha d'impedir-te estimar els teus. «Cuidar, compartir i estimar estarien més estesos», afirmen Barrett i McIntosh, «si la família no els reclamés per a si mateix»[29]. Es poden construir llaços duradors de diversa índole amb els propers i els llunyans. Desafiar l'amor basat en la propietat, per tant, requereix trencar els límits de la parella i la família, alimentar i desenvolupar modes d'amor social basats no en la igualtat sinó en la diferència, i inventar institucions socials que ens permetin i animin a estimar i cuidar els altres en el marc més ampli possible, desenvolupant una gran varietat d'enllaços socials.

Kol·lontai afirma –amb una barreja de descripció, prescripció i esperança– que la família, com a institució antisocial de subordinació de gènere i vincles de propietat, va començar a ser soscavada a la societat

28 Kol·lontai, A., *Communism and the Family*, op. cit., p. 259.

29 Barrett, M., i McIntosh, M. (1982), *The Anti-Social Family,* Verso, Londres, pàg. 80.

capitalista i es marciria encara més a la societat comunista [30]. El pansiment i l'eventual abolició de la família són passos cap a la igualtat i la llibertat de les dones, alliberant-les de l'aïllament i la càrrega del treball domèstic i la subordinació a les jerarquies de gènere familiars. A la societat capitalista, explica, la família va ser inicialment una necessitat econòmica com a unitat de producció i reproducció. El component de producció ja ha estat pràcticament destruït pel desenvolupament capitalista: les indústries domèstiques, com el filat i la confecció de roba a casa, van quedar obsoletes pels processos de mercantilització i la creació de nous mercats per als béns capitalistes. «La família ja no produeix; només consumeix» [31]. A la societat comunista, prediu, les bases econòmiques de la divisió sexual del treball a la família es debilitaran, les dones deixaran de ser responsables del treball domèstic no remunerat i el treball reproductiu a la llar se socialitzarà: imagina restaurants i menjadors que proporcionin menjar per a tots; la criança dels fills se socialitzarà i la fatiga de les tasques domèstiques, com el rentat i la neteja, es reduirà amb aparells industrials [32].

Kol·lontai, sobretot en el seu paper de ministra de Benestar Social, va prendre algunes mesures pràctiques per accelerar l'afebliment de la família a la Unió Soviètica. Va participar, per exemple, en la redacció de la llei sobre el matrimoni del 1917, que atorgava a les dones el dret a sol·licitar el divorci i a rebre una pensió alimentària. Per al VIII Congrés del Partit el 1919, Kol·lontai va preparar una esmena per afirmar en termes explícits el marciment de la família, però Lenin, tot i que simpatitzava amb els seus objectius, va afirmar que encara no era el moment adequat: «Hem de salvar la família», es diu que va respondre.[33] Com a comissària (ministra), va proposar una sèrie d'iniciatives institucionals per a la salut de la dona, com que l'Estat es fes càrrec de les maternitats i de l'atenció prenatal. Tot i això, aquestes propostes es van trobar amb

30 Kol·lontai, A., *Communism and the Family*, op. cit., p. 258.

31 Kol·lontai, A., *Communism and the Family*, op. cit., p. 254.

32 Kol·lontai, A., *Communism and the Family*, op. cit., p. 255.

33 El comentari de Lenin, recollit per Itkina, se cita a Porter, C. (1980), *Aleksandra Kol·lontai* : 337. Aquesta resposta –hi està d'acord en principi, però no és el moment adequat– és també la posició bàsica de Lenin respecte a l'Oposició Obrera, una proposta política del 1922 per descentralitzar el poder lluny de l'Estat. Kol·lontai va ser una de les figures clau de l'Oposició Obrera i el seu posterior nomenament com a ambaixadora a Noruega va ser probablement un mitjà, en resposta a això, per retirar-se de l'escena política soviètica.

una gran resistència, fins i tot entre els soviètics més progressistes. «Els meus esforços per nacionalitzar la maternitat i l'atenció infantil van desencadenar una nova onada d'atacs insensats contra mi» i els seus detractors van afirmar que intentava «nacionalitzar les dones» [34].

Els esforços de Kol·lontai per destruir la família antisocial es van veure frustrats. «El fracàs de la Revolució Russa per aconseguir la societat sense classes», va reflexionar Shulamith Firestone mig segle després, «és atribuïble als intents tebis d'eliminar la família i la repressió sexual»[35]. Tot i això, el seu projecte de desarrelar les relacions de propietat de l'amor continua sent igual de rellevant avui dia.

La tragèdia dels béns comuns

El temor (o l'emoció) que la crítica a la parella i a la família condueixi necessàriament a l'amor lliure i al poliamor delata una pobresa d'imaginació i, concretament, una incapacitat per concebre els vincles fora del model d'amor propietari. És la tragèdia dels comuns en l'àmbit de l'amor. L'argument clàssic contra els béns comuns, articulat per Garrett Hardin[36], afirma que la riquesa i els recursos, com la terra, només es poden gestionar adequadament quan es posseeixen (com a propietat privada o pública). Ningú és responsable del que és comú, diu l'argument, i per això els recursos compartits, com ara les terres de pasturatge o les aigües de pesca, se sobreutilitzen i arruïnen inevitablement perquè no es gestionen. La propietat, en altres paraules, ja sigui privada o pública, comporta el poder i l'obligació de gestionar els recursos de manera eficient, i és l'única estructura social que ho fa.

De la mateixa manera, si l'amor se separés de les relacions de propietat, si jo no fos teu i tu no fossis meu, diu un argument paral·lel, no hi hauria cap mecanisme per gestionar els nostres vincles mutus i assegurar-ne la longevitat. En altres paraules, la fidelitat és el problema de l'amor burgès. I la propietat és la solució: l'única manera que l'altre em sigui fidel és sense la possessió de l'altre, els nostres desitjos no controlats es desboquen i correm constantment el perill de desviar-nos amb els altres. Si no hi ha propietat, com diria Ivan Karamàzov, tot està permès.

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

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

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

Per això l'amor lliure, és a dir, les relacions sexuals indiscriminades i l'absència d'enllaços duradors.

Kol·lontai insisteix que cal deixar de pensar en els que estimem en termes de propietat. «Una actitud gelosa i propietària cap a la persona estimada», argumenta, «ha de ser substituïda per una comprensió camaraderil de l'altre i una acceptació de la seva llibertat»[37]. Però aquí també apareix l'amenaça de l'«amor lliure» i la promiscuïtat desenfrenada. ¿Significa la llibertat en l'amor que tot val i que no es mantenen vincles? Si no estàs lligat a la teva parella per la cadena de relacions de propietat, tindràs sexe amb qualsevol en qualsevol moment (i després demanaràs a la teva parella «comprensió de camarada»)? Certament, pot semblar així per a una mentalitat propietària, és a dir, si es creu que la propietat és l'única garantia dels vincles íntims i socials. Quan Kol·lontai ens exhorta a reconèixer la llibertat dels éssers estimats, això no vol dir deixar-los anar i trencar els vincles amb ells. Significa escapar-se de la presó de la propietat i crear una concepció més generosa de l'amor, amb vincles més socials i expansius.

La posició de Kol·lontai és paral·lela a les refutacions més intel·ligents dels arguments de la «tragèdia dels comuns». No cau a la trampa preparada per l'argument de la tragèdia. Alguns crítics de la propietat accepten que la propietat és l'únic mitjà per gestionar allò que compartim i, per tant, rebutgen tota gestió, assumint que el bé per a la societat pot assolir-se espontàniament, sense cap gestió. La millor resposta és que la propietat privada i l'Estat no són les úniques opcions: hi ha mitjans alternatius de gestió no relacionats amb la propietat. El que és comú ha de ser gestionat, i així també els vincles amorosos han de ser objecte de raonament social i polític. [38]«L'amor no és pas un assumpte "privat", escriu Kol·lontai, «que només concerneix les dues persones que s'estimen» [39]. La parella i la família sempre estan regulades socialment, a través de les lleis que defineixen la parella legal, per exemple, i les divisions sexuals del treball fundades en les relacions de propietat. En altres paraules, avui patim el que Pierre Dardot i Christian Laval anomenen «la tragèdia

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

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

39 Kol·lontai, A., «Prostitution and Ways of Fighting it», op. cit., pàg. 279.

del que és no-comú»[40]. Tot i això, Kol·lontai sosté que hem de superar la creença burgesa que la propietat és l'única força que pot formar vincles duradors tant en l'àmbit íntim com social. En canvi, se centra a descobrir una lògica per la qual els vincles socials i íntims són o poden ser alimentats i gestionats fora dels límits de les relacions de propietat.

L'Eros alat

Segons Kol·lontai, el sexe no ha d'anar sempre acompanyat de l'amor. Durant la lluita revolucionària, per exemple, explica en un discurs a la joventut soviètica, els revolucionaris tenien poca energia intel·lectual i emocional per a qualsevol cosa que no fos el combat: el sexe sense vincles íntims, que ella anomena «Eros sense ales», es va convertir en la norma, ja que no hi havia temps per a les relacions i compromisos de l'amor. No obstant això, a principis dels anys vint, un cop superat el període d'emergència, va exhortar la joventut soviètica a inventar un nou amor, un Eros alat. No es tracta d'advertir moralment els joves que el sexe sense amor és una experiència buida, sinó d'atacar les relacions de propietat. «L'Eros alat» de Kol·lontai, com explica Barbara Clements, és «l'erotisme amb la possessivitat eliminada, era l'atracció dels iguals que potenciava l'harmonia del grup en comptes d'aïllar la parella a l'entotsolament»[41]. L'Eros alat configura un amor més enllà de la propietat, independentment que hi hagi o no sexe pel mig.

Com Barrett i McIntosh, que escriuen més de mig segle després, Kol·lontai no advoca per la reforma de la família, ni tan sols per la invenció de formes familiars alternatives, llars, xarxes de parentiu o similars. No obstant, igual que Kol·lontai, Barrett i McIntosh no consideren que aquest argument condueixi a una societat caracteritzada per la indiferència que no té vincles forts i duradors, sinó tot al contrari. «El que cal», escriuen, «no és construir una alternativa a la família –noves formes de llar que satisfacin totes les necessitats que se suposa que les famílies satisfan avui dia– sinó fer que la família sigui menys necessària, tot construint altres formes de satisfer les necessitats de les persones»[42]. La conseqüència més important de l'abolició de la família és l'augment

40 Dardot, P., i Laval, C. (2014), *Common*, Bloomsbury, Londres, p. 14.

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

42 Barrett, M., i McIntosh, M. (1982), *The Anti-Social Family,* pàg. 159.

del nostre poder per relacionar-nos i estar connectats amb els altres. Concretament, l'efecte serà obrir l'experimentació amb una àmplia varietat d'enllaços socials.

Així, Kol·lontai preveu un amor social definit per la multiplicitat durant dos eixos: un amor de molts sentits. Al primer eix, més enllà dels límits dels seus –la parella, la família, la identitat, el poble– ens insta a crear vincles amb una àmplia gamma de persones, desenvolupant formes d'amor-camaraderia i amor-solidari. «Els "llaços de simpatia" entre tots els membres de la nova societat» hauran de créixer i enfortir-se[43]. La qualitat i la intensitat d'aquests diversos vincles, òbviament, no seran iguals. Al segon eix, doncs, cal desenvolupar «molts i variats vincles d'amor i amistat»[44]. Amb cap vincle, per molt enamorat que estigui, n'hi ha prou del tot i no es complementa amb la persona estimada, de manera que formi un tot complet. L'Eros alat, diu, té «moltes formes i facetes»[45]. Cal suposar que la durada d'aquests enllaços també variarà: algunes persones es mantindran unides tota la vida i altres serà millor que trenquin per complet després d'un curt període. Kol·lontai no va gaire lluny a l'hora de detallar el caràcter d'aquest nou amor, però sí que dona una base sòlida: alliberat l'amor de propietat i de l'amor propi que fomenta, un amor nou, social, haurà d'explorar i proliferar multiplicitats.

Per ampliar les reflexions inicials de Kol·lontai sobre un nou amor i apropar aquestes qüestions a les preocupacions del nostre temps, podem recórrer a l'afirmació semblant de Michel Foucault sobre els múltiples vincles socials. Igual que Kol·lontai, adverteix que carregar les esperances polítiques al sexe i la revolució sexual és un error. El punt de vista de Foucault també desbarata l'oposició convencional entre les posicions de sexe positiu i sexe negatiu. Creu que és un error atribuir molta importància política al sexe en si mateix i, sens dubte, esperar una revolució sexual. Una imatge de l'homosexualitat centrada en els actes sexuals, argumenta, fins i tot quan es considera que aquests actes transgredeixen les normes de la societat o de la naturalesa, ni tan sols inquieta realment la societat dominant.

43 Kollontai, A. (1977), *Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth*, op. cit., p. 290.

44 Kollontai, A. (1977). cit., p. 231.

45 Kollontai, A. (1977), *Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth*, op. cit., p. 288.

En canvi, allò que realment té el poder d'amenaçar l'estructura social –i, allò que és més important, de fonamentar i animar noves relacions socials– és una forma de vida alternativa, i concretament una manera d'amor caracteritzat pels vincles múltiples. Centrar-se en el sexe homosexual, de fet, explica, distreu o eclipsa el potencial social realment transformador: «Anul·la tot allò que pot ser pertorbador en l'afecte, la tendresa, l'amistat, la fidelitat, la camaraderia i la companyonia, coses a què una societat prou esparracada [*une société un peu ratissée*] no pot donar cabuda sense témer que es formin noves aliances i es forgin línies de força imprevistes. Crec que això fa que l'homosexualitat sigui «inquietant»: el mode de vida homosexual, molt més que l'acte sexual en si. Imaginar un acte sexual que no s'ajusta a la llei o a la naturalesa no és allò que pertorba la gent. Però que els individus comencin a estimar-se, aquest és el problema»[46].[47] En mirar més enllà del sexe –tant les prohibicions com les afirmacions del sexe homosexual–, Foucault pot revelar tres nivells de potencial transformador. A la base hi ha els diferents vincles que intenta captar amb el catàleg: l'afecte, la tendresa, l'amistat, etc. Pel que fa a Kol·lontai, la clau per a ell és la multiplicitat al llarg de dos eixos: que formem múltiples tipus d'enllaços amb moltes persones diferents. Aquests afectes i vincles tenen el poder de pertorbar la societat dominant perquè s'obren a un segon nivell, en què es componen nous conjunts socials i modes de vida. Mentre que els actes sexuals no normatius es poden acomodar o tolerar dins de la societat dominant –continguts com un subconjunt, una minoria–, la composició d'una manera de vida nova es filtra en l'ordre dominant, l'impregna i, per tant, amenaça de transformar-ho des de dins. El repertori d'afectes i aferraments múltiples del nou estil de vida crea un pol d'atracció per a les comunitats homosexuals i heterosexuals per igual. Finalment, el tercer nivell és la invenció d'un nou amor, una forma social d'amor prou àmplia per incloure els múltiples tipus d'enllaços amb diferents persones. Aquest nou amor té el potencial no sols de pertorbar les estructures dominants, sinó també de transformar-les. En el mode de vida homosexual, Foucault albira el potencial d'un Eros alat.[48]

46 Foucault, M. (1994). «De l'amitié comme mode de vie» a Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, París, p. 164.

47 Estic en deute amb Lauren Berlant per les converses sobre aquest text.

48 Per a un argument similar, sobre els poders disruptius de la felicitat, vegeu Foucault, M. (2011), *The Gay Science*, Nicolae Morar i Daniel Smith (trad.), *Critical Inquiry*,

L'aspecte social, per a Foucault com per a Lenin i Kol·lontai, és el que és realment important. Només quan desmitifiquem i dessacralitzem el sexe –escombrant les prohibicions i els moralismes– podem començar a transformar l'amor i realitzar el seu potencial social com una nova forma de vida composta per múltiples vincles, relacions i maneres d'aferrament. Aquest és l'horitzó d'un nou amor que podria complir la sentència del Che Guevara de servir de guia als revolucionaris.

37, *p.* 392–393.