

CUADERNOS DE HISTORIA 34

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

UNIVERSIDAD DE CHILE JUNIO 2011: 127 - 154



LUCHA TEMPERANTE Y ‘AMOR LIBRE’. ENTRE LO *PROMETEICO* Y LO *DIONISIACO*: EL DISCURSO MORAL DE LOS ANARQUISTAS CHILENOS AL DESPUNTAR EL SIGLO XX¹

*Eduardo A. Godoy Sepúlveda**

RESUMEN: En el siguiente artículo se aborda el discurso moral de los anarquistas chilenos de comienzos del siglo XX en torno al consumo de alcohol y las prácticas amorosas, a partir de las categorías analíticas del sociólogo francés Michael Maffesoli. Se postula que el discurso anarquista transitó indistintamente entre lo “prometeico” y lo “dionisiaco”, ya que mientras, por una parte, la prensa ácrata repudió acérrimamente el consumo de alcohol, en tanto permitía la reproducción de la dominación política (y la subyugación económica) de las clases dominantes, por otra, pregonó fórmulas amatorias antagónicas a las tradicionales, el “amor libre”, sin ataduras jurídicas, ni religiosas.

PALABRAS CLAVE: moral, anarquismo, amor libre, alcoholismo.

¹ La versión preliminar de esta investigación fue elaborada en el seminario “El roto más enamorado que Cupido: Amor, mestizaje y sociabilidad popular en Chile, Siglos XIX y XX”, dictado por el profesor Maximiliano Salinas Campos en el Programa de Magister en Historia de la Universidad de Santiago de Chile, USACH, en el segundo semestre del 2009. Se agradecen especialmente los comentarios críticos del historiador Sergio Grez Toso.

* Programa de Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile, USACH. Correo electrónico: e_godoy_sepulveda@hotmail.com.

*THE STRUGGLE FOR TEMPERANCE AND 'FREE LOVE'.
BETWEEN THE PROMETHEAN AND THE DIONYSIAN: THE
MORAL DISCOURSE OF THE CHILEAN ANARCHIST AT THE
BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY*

ABSTRACT: In the following article there is approached the moral speech of the Chilean anarchists of beginning of the 20th century concerning the consumption of alcohol and the loving practices from the analytical categories of the French sociologist Michael Maffesoli. It is postulated that the anarchistic speech passed indistinctly among the "promethean theory" and the "Dionysian thing", since that on one hand, the non-conformist press repudiated the consumption of alcohol, while, it was allowing the reproduction of the political domination and economic subjugation, on the other hand, it bet for antagonistic formulae of love on the traditional ones, the "free love", without juridical ties, not religious.

KEY WORDS: Morality, anarchism, free love, alcoholism.

Recibido: noviembre 2010

Aceptado: mayo 2011

Introducción

La experiencia *orgiástico-dionisiaca* es sin duda una *experiencia transgresora* para el orden occidental fuertemente prometeico: racionalista, puritano, apolíneo, productivista y finalista². En la *orgia* se funden los cuerpos y los sentimientos más allá de las divisiones clasistas, estamentales, raciales e incluso generacionales. En ella se rompe con el *continuum* de la historia lineal para dar rienda suelta a las pasiones, a la pluralidad de los afectos, al florecimiento del amor, al desborde sensual y a las desinhibiciones sexuales de forma caótica, abigarrada; y en donde el consumo de bebidas embriagantes (y la comida) juega un importante rol, en cuanto permite la "confusión" y "fusión" del todo social. Como señala el sociólogo francés Michel Maffesoli en "sus diversas formas el alcohol es un vehículo para la alternativa, y su importancia no se puede olvidar. No sin motivo es indispensable en una serie de ceremonias que marcan la existencia de las sociedades"³. En el descontrol de la embriagadora y erótica experiencia orgiástica se transgrede la moral (la *lógica del deber ser*) afín al

² Michel Maffesoli, *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona, Editorial Ariel S.A. [1985] 1996. (Primera edición en español).

³ *Ibid.*, p. 154.

orden dominante, rompiendo con sus tabúes y las restricciones impuestas al comportamiento de los “sometidos” individuos⁴. En consecuencia, y producto de esta confusión, el individualismo da paso a la *sociabilidad* profunda (o “socialidad”), es decir, a la “solidaridad orgánica”. La experiencia orgiástico-dionisiaca, por tanto, *funda* sociedad, ya que genera y estructura relaciones sociales. En otras palabras, “fecunda el cuerpo colectivo”, porque en sus *excesos* –a decir del mismo Maffesoli– domina la *exteriorización* contra el moralismo triunfante, individualista y tiránico que asume el *vivir común* como un “simple contrato de asociación racional”⁵, o mejor aún, como un acto de privación más que de desenvolvimiento social y, por ende, de *alteridad*; mientras que, al mismo tiempo, hace más llevadera la “opresión del poder”⁶.

Al constituirse como una experiencia transgresora, la *experiencia orgiástica* –como voluntad de exceder los límites, como “frenesí dionisiaco”– ha sido combatida y reprimida históricamente por las castas y clases dominantes fuertemente moralistas y productivistas, desde tiempos pretéritos, desarrollándose a la postre “subterráneamente” y clandestinamente en espacios y circunstancias determinadas de sociabilidad popular, que a veces, se constituyen como “situaciones extremas” donde el “problema de los límites”, es sin duda, el principal⁷.

En el caso chileno, desde la construcción y configuración del Estado-nación durante el siglo XIX, los espacios de sociabilidad que permitieron la confusión y fusión social fueron reprimidos por el poder republicano, conservador y puritano, ya que en ellos “las pasiones desencadenadas son difícilmente controlables porque reúnen todos los elementos que, la mayor parte del tiempo, están ocultos en la estructuración social; y, en este sentido, son subversivas”⁸. Dicha persecución no cambió en lo absoluto al despuntar el siglo XX, ya que la oligarquía, en el poder, utilizó todo el aparataje institucional estatal que le brindó su privilegiada posición social, a la hora de crear una legalidad fuertemente restrictiva que le permitiera *criminalizar* y sancionar desde el punto de vista jurídico aquellas

⁴ Maffesoli señala: “La orgía no se reduce a la actividad sexual, sólo es la expresión privilegiada del deseo colectivo. El eros cimenta y estructura la socialidad, y empuja al individuo a trascenderse y perderse en un conjunto más amplio”, *ibid.*, p. 90.

⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁷ Georges Bataille señala al respecto: “En la orgía, los impulsos festivos adquieren esa fuerza desbordante que lleva en general a la negación de cualquier límite. La fiesta es por sí misma una negación de los límites de una vida ordenada por el trabajo; pero, a la vez la orgía es signo de una perfecta inversión del orden”. En Georges Bataille, *El Erotismo*, Tusquets Editores S.A., Barcelona, 1997, p. 118.

⁸ Michel Maffesoli, *De la orgía...* op. cit., p. 123.

manifestaciones populares de *sociabilidad orgiástica* que no solo atentaban, según su visión, contra la moral dominante, sino también contra el bienestar económico de la novel nación, es decir, contra los procesos de acumulación capitalista⁹.

En este contexto fuertemente restrictivo e impositivo –durante todo el siglo XIX y comienzos del siglo XX– *chinganas, garitos, tabernas*¹⁰, *casas de remolienda y burdeles* fueron acosados constantemente por el poder y condenados por las autoridades republicanas y eclesiásticas (católicas), en tanto fueron vistos como lugares no solo de desenfundada diversión, sino también –paranoicamente– como espacios de *conspiración* política en tanto lugares de asociación, de reunión socio-popular, ya que, como señala Michel Maffesoli, en dichos espacios no solo se promueve una gran libertad sexual (incestos, orgías, libertinaje, travestismo, etc.), transgrediendo la moral impuesta, lo que causa una gran fascinación en el conjunto de la sociedad, sino también, y lo más notable, es que se constituyen en espacios y “momentos” de efervescencia que “favorecen lo disruptivo”, ya que el orden, “sea cual sea funciona siempre según el espíritu de lo Uno, según una monovalencia; la irrupción del desorden remite al fundamento, a lo polidimensional, a la pluralidad de los valores”¹¹.

Pero estos espacios de “re-encuentro social”, de embriaguez y disrupción, no solo fueron condenados por las clases dominantes legitimadoras del statu quo, sino también, desde mediados del siglo XIX, por las *elites obreras ilustradas*¹², en configuración, las cuales demostraron ser profundamente *prometeicas* y *finalistas*, haciendo eco, en ciertos aspectos, del moralizador y oligarca discurso dominante. Durante el período de transición socio-económica que se inició en Chile hacia mediados del siglo XIX, en que las desgarradoras condiciones de vida y laborales de los sectores populares se agudizaron como consecuencia

⁹ Véase, Gabriel Salazar, *Historia de la acumulación capitalista en Chile*, Santiago, LOM Ediciones, 2003; Lucía Valencia, “Diversión popular y moral oligárquica: Entre la barbarie y la civilización, Valparaíso, 1850-1880”, *Contribuciones Científicas y Tecnológicas* 122, Santiago, octubre 1999, pp. 157-167; y Milton Godoy, *Fiesta, carnaval y disciplinamiento cultural en el Norte Chico, 1840-1900*, Santiago, Tesis doctoral para optar al grado en Historia, Universidad de Chile, 2009.

¹⁰ Véase, Marcos Fernández, “Los usos de la taberna: renta fiscal, combate al alcoholismo y cacicazgo político en Chile. 1870-1930”, *Historia* 39, vol. II, 2006, pp. 369-429.

¹¹ Michel Maffesoli, *De la orgía...* op. cit., p.122.

¹² Respecto a la cultura obrera ilustrada y sus principales características, véase, Eduardo Devés, “La cultura obrera ilustrada chilena y algunas ideas en torno al sentido de nuestro quehacer historiográfico”, *Mapocho*, N° 32, Santiago, 1992.

de las profundas transformaciones en el *modo de producción* capitalista, las “vanguardias obreras”¹³ que aspiraban a un orden social antagónico al dominante, también arremetieron ácidamente contra el consumo de alcohol y las particulares festividades de los sectores populares fuertemente *orgiásticas* y *dionisiacas*, con un discurso profundamente ético y conservador. Al interior del heterogéneo mundo ilustrado obrero-popular de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, los más obtusos y, por ende, acérrimos críticos del consumo de alcohol de los grupos subalternos fueron los núcleos socialistas y anarquistas (en configuración), fuertemente clasistas e intelectualizados.

Los anarquistas, que a través de la fundación de periódicos y de la creación de diversas instancias organizativas (centros de estudios sociales, bibliotecas, sociedades en resistencia, conjuntos filodramáticos, etc.) apostaron por un ordenamiento social antagónico al dominante, propugnaron un estilo de vida *prometeico* alejado de los vicios populares. Críticos especialmente en la capital, Santiago, y la ciudad de Valparaíso, lugares en donde el anarquismo penetró fuertemente como movimiento ideológico en los círculos obreros-populares, fueron tajantes en su prensa: para destruir al Estado y alcanzar la sociedad sin clases, ajena a la explotación del hombre por el hombre, los trabajadores debían ser conscientes de sus miserias, debían ser sujetos lúcidos. No obstante lo anterior, contradictoriamente fueron enfáticos en pregonar –y en esto fueron pioneros– el *amor libre* y la *unión libre* entre hombres y mujeres. Unión que según sus argumentos respondía al instinto (natural en todos los seres), al placer sexual y a lo carnal, ya que solo el amor pasional, múltiple, sexual, polígamo¹⁴, como señalaba el anarquista peruano, avecinado en Chile, Mario Centore, “no podía ser egoísta”¹⁵. Es decir, a través de sus discursos y prácticas amorosas,

¹³ Respecto a los proyectos políticos populares –de fines del siglo XIX y comienzos del XX– y sus objetivos, véase, Sergio Grez, “1890-1907: De una huelga general a otra. Continuidades y rupturas del movimiento popular en Chile”. En Pablo Artaza (et al.), *A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique*, Santiago de Chile, LOM, 1998, pp. 131-137.

¹⁴ Es necesario precisar que no hubo discursos unívocos respecto de la poligamia al interior del mundo ácrata, ya que algunos teóricos como Jean Grave, discípulo de P. Kropotkin, señalaban que “La tendencia humana (...) es llevada, según pensamos nosotros, a la monogamia, hacia la unión durable de dos seres que habiéndose encontrado, habiendo aprendido a conocerse y estimarse, terminan por ser solo uno”. Asimismo, en su texto “La sociedad futura”, donde consagra un capítulo a la mujer y al matrimonio, señala tajantemente: “Si la monogamia es el objeto de la evolución humana, sólo la libertad más completa puede guiarla”. Citado en Gastón Leval, “El amor libre; la familia”, *Reconstruir* 95, Buenos Aires, marzo-abril, 1975, p. 12.

¹⁵ Mario Centore, *De la vida i del amor. Cuentos i novelas breves*, Valparaíso, Imprenta Guillet, 1900, pp. 15-16.

los anarquistas capitalinos desacralizaron al *matrimonio burgués*, la familia¹⁶ y la dupla varón-mujer “unidos de por vida”, apostando por el desarrollo de una sexualidad plena, libre, sin ataduras religiosas ni jurídicas, ni regida por la corroída moral predominante. En suma, propugnaron un discurso y sensibilidad amorosa *orgiástica y dionisiaca*.

De esta forma, postulamos que los anarquistas de la región chilena apostaron a la constitución de una *moral prometeica* (aunque antagónica a la dominante) en lo que se refería al consumo de bebidas embriagantes y, por ende, crítica de los desbordes *dionisiacos y orgiásticos* derivados de dicho consumo –entroncándose con la moral burguesa en ciertos planteamientos y con el discurso regenerador mutualista decimonónico– aunque propugnaron al unísono un discurso y prácticas amorosas, igualmente *dionisiacas y orgiásticas* a la hora de asumir su sexualidad: libre, pasional y carnal. Por tanto, su discurso moral, transitó desde lo *prometeico a lo dionisiaco* indistintamente y contradictoriamente, en algunos casos. Tomaremos como ejes temporales los años 1893 y 1925¹⁷, acotando el análisis del discurso (y prácticas) anarquista a diversas ciudades del territorio nacional (principalmente del Norte Grande y del Valle Central), especialmente a la capital, Santiago. Lo anterior responde a que en esta urbe

¹⁶ J. Proudhon, quien es considerado por M. Bakunin como el primer anarquista doctrinario, tiene una visión conservadora de la familia, crítica de los que pregonaban el *amor libre* –no así sus sucesores– la cual es resultado de sus planteamientos dialécticos. Véase al respecto, Aníbal D’Auria, “Amor, mujer y matrimonio en el pensamiento anarquista”. En Grupo de Estudio sobre el Derecho (comp.), *El anarquismo frente al derecho*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Anarres, pp. 111-127.

¹⁷ Acotamos el estudio al año 1925, ya que a partir de él, la prédica anarquista, producto del establecimiento de legislación socio-laboral, entre otros elementos, empieza a perder fuerza en el seno del movimiento obrero y popular, aunque es preciso señalar que no desaparece sino hasta la década del 50 aproximadamente, para resurgir en los años noventa. Véase, Sergio Grez Toso, “¿Autonomía o escudo protector? El movimiento obrero y popular y los mecanismos de conciliación y arbitraje (Chile, 1900-1924)”, *Historia*, N° 35, Santiago, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, P.U.C., Santiago, 2002, pp. 91-150. Asimismo, es preciso señalar, que la prensa ácrata de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX fue fragmentaria y discontinua, algunos periódicos solo editaron unos tantos ejemplares y en algunos casos (por falta de recursos principalmente), sus planteamientos, pese a los esfuerzos de sus editores, no se diferenciaban de otros medios de difusión de carácter socialista. El punto de inflexión y la separación de aguas (doctrinariamente hablando) –como señala el historiador Alberto Harambour, al interior del universo u “horizonte” ácrata lo constituye la Revolución bolchevique de 1917 y su impacto a nivel mundial. Véase, Alberto Harambour, “La Sociedad en Resistencia de Oficios Varios y el Horizonte Anarquista, 1911-1912”. En Lucía Stetcher y Natalia Cisternas (editoras), *América Latina y el Mundo. Exploraciones en torno a identidades, discursos y genealogías*, Santiago, Centro de Estudios Culturales de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2005.

los anarquistas de la región chilena alcanzaron un desarrollo organizativo y discursivo ingente (fundación de periódicos y centros de estudios sociales, etc.), abogando y pregonando una moral antagónica a la burguesa¹⁸.

La desenfrenada jarana: sociabilidad y festividad popular (1890-1925)

Al despuntar el siglo XX, las condiciones laborales y de vida de los sectores populares se agudizaron producto de las transformaciones económicas que se verificaron en Chile desde mediados del siglo XIX. La 'cuestión social'¹⁹ como fue denominado, por la historiografía marxista clásica y social, este proceso de profundas alteraciones socio-políticas fruto de los trastornos económicos tuvo una doble dimensión. El historiador Mario Garcés señala que la 'cuestión social' se manifestó por una parte como a) *empobrecimiento y precarización* en las condiciones de vida de los sectores populares; pero al mismo tiempo, y por otra, como b) *protesta popular*²⁰ (o como *cuestión política*²¹). Y es que durante este período emergieron en Chile un sinnúmero de organizaciones obreras que tenían como objetivo desde una perspectiva fuertemente clasista la *regeneración social y emancipación* de los trabajadores, así como la lucha abierta contra el Estado oligarca-capitalista para hacer frente a las precarias y oprobiosas condiciones de vida y laborales que los aquejaban. Cuestionamientos y acciones mancomunadas, que en más de una oportunidad terminaron en grandes masacres por parte de los aparatos represores del Estado chileno (Valparaíso 1903, Santiago 1905, Antofagasta 1906, Iquique 1907)²². No obstante lo anterior, los sectores

¹⁸ Véase, para más detalles, Grez, *Los anarquistas y el movimiento obrero...* op. cit.

¹⁹ Respecto la *cuestión social*, véase, Luis Ortega y Pamela Araya, "Economía política y políticas económicas durante la "República Salitrera" 1880-1914", *Contribuciones Científicas y Tecnológicas* 116, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 1997, p. 157. Véase, asimismo, James O. Morris, *Las élites, los intelectuales y el consenso. Estudio de la cuestión social y el sistema de relaciones industriales en Chile*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1967; Sergio Grez Toso, *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, Santiago, DIBAM, 1995; y Julio Pinto Vallejos, "¿Cuestión social o cuestión política?, La lenta politización de la sociedad popular tarapaqueña hacia el fin de siglo (1889-1900)", *Trabajos y Rebeldías en la Pampa Salitrera*, Santiago, 1998, Editorial Universidad de Santiago, pp. 227-312.

²⁰ Mario Garcés Durán, *Crisis social y motines populares en el 1900*, Santiago, LOM Ediciones, 2003.

²¹ Julio Pinto Vallejos, "¿Cuestión social o cuestión política?, La lenta politización de la sociedad popular tarapaqueña hacia el fin de siglo (1889-1900)", *Trabajos y Rebeldías en la Pampa Salitrera*, Santiago, Editorial Universidad de Santiago, 1998, pp. 227-312.

²² Sergio Grez Toso, "La guerra preventiva: Santa María de Iquique. Las razones del poder", *Mapocho*, N°50, Santiago, segundo semestre de 2001, pp. 271-280. Interesante, a su vez, son los artículos respecto a la masacre de Iquique en el marco de la conmemoración de los 90 y 100

populares, en su mayoría, parecían seguir otros derrotados, a veces a la par con la protesta y reivindicación social, pero también, en otras oportunidades (en el mayor de los casos), completamente distanciados.

Los sectores populares, ajenos a los conflictos políticos liderados por minoritarios círculos obrero-populares imbuidos de las ideologías de redención social provenientes de Europa (anarquismo, socialismo, social-cristianismo, etc.) para hacer frente a la dominación capitalista, y re-huyendo, al mismo tiempo, de las fatigantes jornadas laborales y del *discurso civilizatorio* de la oligarquía dominante se entregaron –durante el siglo XIX y a comienzos del siglo XX– abiertamente a los *placeres* de una vida centrada en la comida, la bebida y la risa²³. La precariedad socio-laboral y las oprobiosas condiciones de vida, se tradujeron en el *vivir el aquí y el ahora*, no en un futuro utópico, mientras los deseos dionisiacos de (sobre) vivir *humanizaron* a los sectores populares y les permitieron, al mismo tiempo, resistir –inconsciente y conscientemente– al sistema de dominación desde sus propias manifestaciones culturales y de sociabilidad, eminentemente festivas y dionisiacas, donde la pulsión *vital* fue, a pesar de la persecución del poder, irreprimible.

Dicha sensibilidad popular profundamente *dionisiaca* quedó plasmada en la poesía (liras) y música popular (cuecas) de fines del siglo XIX y comienzos del XX, así como en los registros de los *serios y compuestos* observadores oligárquicos que miraron con horror, pero también con admiración el desenfreno popular. Así lo manifestaba con un dejo de nostalgia el oligarca Domingo Amunátegui Solar a sus padres, desde la “civilizada” ciudad de París (Francia), a través de una carta donde les comentaba lo *parcas* que eran las fiestas de Navidad y Año Nuevo en el viejo continente. Señalaba al respecto: “Hay animación y entusiasmo. No se puede esto negar. Pero muy lejos de la alegría chilena. Esto es opaco y triste en comparación de aquello. Más *civilización*, sin duda, y menos vida. La chicha entre nosotros, hace prodigios, y en este país no se conoce”²⁴.

años de tal acontecimiento. Véase, Pablo Artaza et. al., op. cit., 1998, y Pablo Artaza, Susana Jiles y Sergio González (editores), *A cien años de la masacre de Santa María de Iquique*, Editorial LOM, Santiago, 2009.

²³ Maximiliano Salinas, “Comida, música y humor: La desbordada vida popular”. En Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (coordinadores), *Historia de la vida privada en Chile* (Tomo II), Santiago, Taurus, 2006.

²⁴ Domingo Amunátegui Solar, carta a sus padres comentando las fiestas de Navidad y Año Nuevo en París, 1886: *Cartas inéditas sobre Europa de Domingo Amunátegui Solar*, Santiago, 1961, p. 306. Citado en: *ibíd.*, p. 91.

A pesar de la temerosa admiración de algunos sectores oligárquicos, la vitalidad popular expresada en un modo de vida carnavalesco, antítesis del *deber ser* prometeico y productivista, afín al modo de producción capitalista, fue combatida por la clase dominante durante todo el siglo XIX y XX, es decir, durante el período coincidente con el proceso de creación y consolidación del Estado republicano. Sin embargo, y a pesar de los censuradores, autoritarios y represores bandos, edictos y decretos gubernamentales emitidos, la sociabilidad popular se desarrolló en un tiempo paralelo y clandestino al del “orden” oligárquico, conviviendo “subterráneamente” y *transgresoramente* con él. Tomando la conceptualización de Michael Maffesoli, podemos señalar que se desarrolló en un *tiempo poético* y profundamente *orgiástico*, circunscrito a espacios de sociabilidad determinados: la *chingana*, las ferias, las fondas, la taberna, el burdel, el carnaval y el garito. En dichos espacios de encuentro y fusión social, los sujetos populares se dejaron llevar por sus pasiones, y sus invitados –infaltables– fueron siempre la comida, el alcohol, la música y el baile.

Como señala el historiador Maximiliano Salinas, la relación entre “comida, música y humorismo se encuentra a cada paso en el mundo de la vida mestiza en Chile. En cualquier ocasión donde ésta se exprese habremos de advertir esa relación fecunda y vitalizadora que proviene tanto de las tradiciones milenarias de los Andes como del antiguo Mediterráneo español”²⁵.

Los anarquistas y su discurso “prometeico”: el ‘deber ser’ revolucionario

El anarquismo era una forma de vida. Para los individuos implicaba un ideal y un comportamiento cotidiano.

Para la colectividad ofrecía la noción de un nuevo mundo fundado en principios morales.

Se señala la inextricable unión de elementos éticos y praxis revolucionaria²⁶.

Los anarquistas de la región chilena de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX arremetieron contra la sociedad oligárquica-capitalista con un discurso completamente disruptivo y moralista, entroncado con el discurso “regenerador” de las sociedades mutualistas decimonónicas y su proyecto de

²⁵ Maximiliano Salinas, “Comida, música y humor...”, op. cit., p. 91.

²⁶ Lily Litvak, *Musa libertaria, arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Barcelona, Antoni Bosch Editor, 1981, p. 174.

modernidad ilustrada popular²⁷. Cuestionaron las bases del sistema de dominación con una radicalidad²⁸ desconocida hasta ese entonces, emparentada solo en algunos aspectos con los planteamientos socialistas también en boga durante este período²⁹. Fueron críticos especialmente de los valores que pregona la sociedad capitalista, así como de los vicios (el consumo del alcohol, la prostitución³⁰, etc.) que permitían la perpetuidad de la explotación socio-económica y de la dominación política de los sectores populares. Y es que para los ácratas solo a través de la generación de una cultura y moral antagónica a la oligárquica-burguesa, los seres humanos (entiéndase los productores) podrían liberarse de sus opresores. En consonancia con dichos planteamientos fueron acérrimos críticos de la cultura (dominante) oligárquica, *prometeica* y *productivista*, aunque al mismo tiempo, de la sensibilidad popular fuertemente *dionisiaca* y *festiva*. Desde las páginas de sus periódicos y sus diversos medios de difusión propagandística fuertemente ilustrados e intelectualizados condenaron enérgicamente los espacios de sociabilidad popular y las prácticas culturales festivas representativas de los sectores más desposeídos. Para los anarquistas, muchas de estas manifestaciones —especialmente las que tenían connotaciones religiosas— (auto) allanaban el camino a la opresión, por tanto, los sujetos debían ser conscientes de tal situación, luchar contra el sistema de dominación y transformarlo para liberarse. Establecían, de este modo, una estrecha relación entre regeneración, autoeducación y liberación, pues solo renunciando a la taberna y a sus prácticas “perniciosas”, los individuos serían conscientes de sus

²⁷ Sergio Grez, *De la regeneración del pueblo a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, Santiago, RIL Editores, 2ª edición, 2007.

²⁸ Christian Ferrer señala que las “prácticas anarquistas ambicionaban trastocar el antiguo régimen psicológico, político y cultural del dominio, no solo porque ese modo de gobernar a los hombres resultaba ser coercitivo y desigualitario, sino también porque los forzaba a volverse muñones de sí mismos, personas incapaces de autodignificarse”. Véase, C. Ferrer, *Cabezas de tormenta*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Anarres, p. 19.

²⁹ La cultura del movimiento obrero organizado aparece impregnada de este afán moralizador innegable y de una firme voluntad de virtud. Los socialistas —y sus principales cuadros militantes— no estuvieron alejados de él. Véase, solo a modo de ejemplo, los escritos periodísticos de Luis Emilio Recabarren, en Eduardo Devés y Ximena Valdés, *Recabarren. Escritos de prensa* (IV tomos), Nuestra América-Terra Nova, Santiago, 1986.

³⁰ Respecto a la prostitución, es necesario señalar que al interior del mundo ácrata no hubo discursos unívocos. Si bien fue considerada mayoritariamente como un “problema social” y “lacría social” que aquejaba a las mujeres proletarias como consecuencia del ordenamiento socio-económico capitalista, hubo otros que la reivindicaron como expresión máxima de prácticas amatorias libres y desprejuiciadas. Véase, a modo de ejemplo, el artículo de Fernando Lozada, “Horas de insomnio”, *Luz y Vida*, Antofagasta, N° 68, julio de 1914.

miserias y podrían hacerle frente a sus opresores. En efecto, la transformación de la vida cotidiana (la praxis diaria) y la consecuencia eran imprescindibles para transformar la sociedad.

Propugnaron a contrapelo de la moral burguesa predominante una nueva moralidad desde una racionalidad moderna y occidental (“a ultranza”³¹), cuestionando ilustrada, pero también *prometeicamente*, las manifestaciones culturales y religiosas de los sectores populares. Herederos del discurso racionalista-ilustrado de la Revolución Francesa (1789) que pregona la “plena libertad del hombre”, los anarquistas chilenos de fines del siglo XIX y comienzos del XX despotricaron contra todas aquellas compulsiones físicas, económicas, intelectuales alienantes que aquejaban a los seres humanos, en particular, y a la sociedad (burguesa), en su conjunto. Su discurso se centró en los individuos sin connotaciones de clase o género y, consecuentemente, al menos en teoría, debía integrarlos a todos en la senda de la revolución y la transformación de la sociedad. Para tal efecto, antes de la *revolución social*, la lucha moralizadora y regeneradora previa era de suma importancia, ya que por una parte, les permitía alejar a los sectores populares de los “vicios capitalistas”, captando *virtuosos* militantes para la lucha revolucionaria, mientras que por otra, inculcar una “consciencia liberadora”, contrarrestando la influencia de aquellas instituciones, que según sus concepciones anti-autoritarias, permitían la reproducción del statu quo, como la Iglesia Católica y el Estado.

Los anarquistas, al igual que los socialistas, apostaron por la creación de una moral *contra-hegemónica* a la burguesa, ya que era precisamente el “hombre nuevo”, regenerado, el que llevaría a cabo la destrucción de la sociedad capitalista. En consonancia con este planteamiento, como lo señala Cristina Moyano, el centro del discurso ácrata era el individuo, motor de los cambios dentro de la sociedad, por tanto, éste debía ser “un activista del ideario anarquista y mostrarse como ejemplo de integridad moral y ética, ejemplo de las bondades de la doctrina y sus resultados en los individuos, convertidos en seres más humanos”³². Y es que solo a través del ejemplo revolucionario se

³¹ Juan Suriano señala para el caso argentino que “las reiteradas apelaciones irracionales en el discurso y las prácticas anarquistas (de la izquierda en general) a pesar de la profesión de fe racional es un hecho indudable, obviamente en grados diversos”. En Juan Suriano, *Banderas, héroes y fiestas proletarias. Ritualidad y simbología anarquista a comienzos de siglo*, Boletín Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Tercera Serie, N° 15, 1^{er} semestre de 1997, p. 87 (cita 55).

³² Cristina Moyano, “Cultura política y universos discursivos del movimiento obrero ilustrado. Chile en los albores del siglo XX”. En: <http://www.palimpsestousach.cl/numero3/int2.htm>

acentuaba “lo concreto y creíble del ideario”, ya que la experiencia individual era, en efecto, “siempre más viva y real que la abstracción ideológica”³³.

Entre los principales blancos del discurso moralizador anarquista podemos mencionar el consumo de alcohol de los sectores populares y la festividad, y “sociabilidad dionisiaca” asociada, pero al mismo tiempo, criticaron –avanzadamente– las formas tradicionales de asumir y consumir el amor y la sexualidad: el matrimonio burgués. El primero fue combatido con un discurso moralista y *prometeico*, “donde la propaganda por la conducta”³⁴ fue una de sus principales inquietudes; mientras que el segundo, con un discurso moral *dionisiaco* y *orgiástico*, apostando por la construcción de una *eticidad amorosa* libre, sin ataduras jurídicas, ni religiosas. De esta forma, el discurso moral anarquista transitó pendularmente entre lo *prometeico*-racional y lo *dionisiaco*-orgiástico, a veces contradictoriamente, y otras, coherentemente.

*La lucha contra el consumo de alcohol: revolución social y lucidez*³⁵

“Abstente joven de tomar alcohol, es un veneno que provoca la borrachera, el embrutecimiento, la estupidez, la miseria, la degradación y la locura (...)
Abstente del alcohol para dar el buen ejemplo a tus semejantes,
y no inducir al débil a que caiga”³⁶.

Uno de los principales males sociales populares de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX fue sin duda el consumo inmoderado de alcohol. Las estadísticas sitúan a Chile durante este período como el país donde la ingesta de bebidas embriagantes a nivel continental era el más elevado³⁷. Para los observadores contemporáneos, la mentada “cuestión social” no solo tenía consecuencias en lo económico y lo político, sino también en lo socio-cultural. El empobrecimiento popular se vio reflejado, a ojos de las clases dominantes

³³ Lily Litvak, *Musa libertaria...* op. cit., p. 174.

³⁴ Félix Basterra, “Propaganda por la conducta”, *El Ácrata*, Santiago, segunda quincena de mayo de 1901, p. 2.

³⁵ Para mayores antecedentes, véase nuestro trabajo, más detallado, “El discurso moral de los anarquistas chilenos en torno al alcohol a comienzos del siglo XX”, pp. 121-144. En Juan Carlos Yáñez (editor), *Alcohol y Trabajo. El alcohol y la formación de las identidades laborales en Chile, Siglos XIX y XX*, Osorno, Editorial Universidad de Los Lagos, PEDCH, 2008.

³⁶ Anónimo, “Abstente del alcohol”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, 2ª quincena de julio de 1905.

³⁷ Mario Garcés Durán, *Crisis social y motines populares en el 1900*, Santiago, LOM Ediciones, 2003, p. 90.

y de las elites obreras ilustradas en la precariedad material, así como en la “degradación moral”, consecuencia de los vicios, en especial, del consumo de alcohol y el juego (garitos), prácticas que por lo demás permitían a los sectores populares afrontar una vida privada de comodidades, soportando trabajos embrutecedores y mal remunerados; ya que, siguiendo a Marcos Fernández, consideramos que el consumo inmoderado de bebidas embriagantes –y las actitudes vinculadas a él– no debe ser visto solamente como una expresión de “rebeldía primitiva” ni como una “válvula de escape”, consistente en un mayor grado de alienación, sino más bien como “parte de una rutina de vida vinculada mucho más a espacios de sociabilidad y ocio, que a la mera alienación”³⁸. Siguiendo este planteamiento, el consumo inmoderado de bebidas embriagantes no puede ser considerado como una estrategia inorgánica e instintiva de resistencia a los procesos de proletarización, sino que, como una práctica (asociada a espacios determinados) que permitía a los individuos hacer más llevaderas las exigencias de su trabajo cotidiano³⁹.

El consumo inmoderado de alcohol fue percibido de distintas formas tanto por las clases dominantes como por las elites obreras ilustradas. Mientras para las primeras tenía nefastas consecuencias en lo económico, especialmente cuando la embriaguez y *jarana* se traducían en ausentismo laboral y en baja productividad, y desde el punto de vista político, en insubordinación e insolencia rebelde. Para las elites obreras ilustradas, en cambio, que apostaban a la regeneración social –en concordancia con su proyecto de “emancipación política, económica y social”– la ingesta de bebidas embriagantes perpetuaba la dominación y opresión de las clases privilegiadas, en cuanto se tradujo –según sus análisis– en ausencia de compromiso político clasista y sobre todo en *alienación* (“cívica”) por parte de los sectores populares. En consecuencia, tanto socialistas como anarquistas (y también demócratas) fueron férreos críticos del consumo de alcohol, así como de los espacios de sociabilidad donde se vendían y consumían dichos brebajes. Contrapusieron discursivamente de forma *antitética*, la ebriedad a la sobriedad y la *alienación* a la toma de conciencia⁴⁰.

Para los anarquistas⁴¹, en particular, los “vicios capitalistas” degeneraban a los individuos, transformándolos en seres abyectos y sumisos. El alcohol fue percibido por éstos como la principal anestesia utilizada por las clases dominantes

³⁸ Marcos Fernández, “Las puntas de un mismo lazo...”. op. cit., p. 101.

³⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁰ Marco Fernández, “Las puntas de un mismo lazo...”. op. cit., p. 92.

⁴¹ Véase nuestro trabajo, “El discurso moral de los anarquistas chilenos en torno al alcohol a comienzos del siglo XX”, pp. 121-144. En Juan Carlos Yáñez (editor), *Alcohol y Trabajo. El*

para mantener a los sectores populares dormidos anulando –y atrofiando– sus sentimientos emancipatorios. Así lo manifestó el anarquista Efraín Plaza Olmedo⁴² a través de las páginas del periódico libertario *La Batalla*, en 1913, estableciendo que el alcohol “era el arma ruin de los canallas para tener siempre al pueblo dormido por el excesivo trabajo y borracheras; que lo hacen servil [y] cobarde”⁴³. En la misma sintonía, un articulista de seudónimo *Amor* señalaba en las páginas del periódico *La Ajiación*, que el “hombre embrutecido jamás podrá conocer sus derechos ni sus deberes. La burguesía así lo ha entendido y es por eso que emplea éste [el alcohol] y otros medios para mantener a los trabajadores en la IGNORANCIA, entre tanto ella ejerce sobre nosotros la inicua y despiadada explotación”⁴⁴.

Muchos anarquistas vieron en el consumo de alcohol una herramienta más de las clases dominantes para subyugar a los trabajadores, ya que éstos perdían su condición de humanos y se trasformaban en “animales” fáciles de domesticar, pero al mismo tiempo en seres violentos y *autoritarios* que reproducían el sistema de valores de la burguesía egoísta e insensible⁴⁵.

Los anarquistas planteaban que el responsable de la *degradación moral* de los sectores populares era, sin duda, el sistema económico vigente, el capitalismo, y que finalizaría solo cuando los trabajadores organizados abolieran revolucionariamente el “régimen social actual” poniendo fin, por consiguiente, al alcoholismo y a su “hermana” bastarda, la prostitución. Por eso, el consumo de alcohol era definido por un articulista de seudónimo *Rebelde*, del periódico *La Ajiación*, como “la plaga más desastrosa que puede azotar la humanidad”, y establecía que “mientras exista propiedad privada, es decir, lucha salvaje por acaparar dinero, mientras exista la explotación [sic] del uno al otro i mientras existan esas leyes económicas que obligan al obrero a ser esclavo del taller desde su infancia, habrá alcohólicos y alcoholismo”⁴⁶.

alcohol y la formación de las identidades laborales en Chile, Siglos XIX y XX, Osorno, Editorial Universidad de Los Lagos, PEDCH, 2008.

⁴² Véase, Alberto Harambour, “‘Jesto y Palabra, Idea y Acción’. La Historia de Efraín Plaza Olmedo”, *Arriba Quemando el Sol, Estudios de Historia Social Chilena: Experiencias populares de trabajo, revuelta y autonomía (1839-1940)*, Santiago, Editorial LOM, 2004.

⁴³ Efraín Plaza Olmedo, “Pueblo, despertad”, *La Batalla*, Santiago, primera quincena de noviembre de 1913, p. 4.

⁴⁴ Amor, “El juego”, *La Ajiación*, Santiago, 9 de septiembre de 1901, p. 4. El énfasis es del original.

⁴⁵ M. J. Montenegro, “Enfermedades sociales”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, 19 de junio de 1904, p. 1.

⁴⁶ Rebelde, “Sobre alcoholismo”, *La Ajiación*, Santiago, 9 de septiembre de 1901, p. 3.

Pero, a pesar de la mecánica relación que establecieron entre explotación-alienación y consumo de alcohol, hubo algunos ácratas que fueron enfáticos en señalar, en correlato con su discurso moral *prometeico*, que muchas prácticas dionisiacas y embriagantes de los sectores populares eran complejas, y que tenían sus causas en las precarias condiciones laborales y de vida; y que en muchos casos constituían un *escape* a la rutina, oprobiosa y denigrante de las fatigantes jornadas de trabajo. Así lo manifestaron en su prensa en más de una oportunidad. El periódico ácrata *El Siglo XX* señalaba al respecto: “El obrero halla en el alcohol un anestésico para sus dolores físicos y morales”⁴⁷. Y proseguía: “En su impotencia de fracasado [el obrero] va a la cantina, como podría ir, si tuviera conciencia de la esclavitud que representa el salario, a la reivindicación de su derecho a la vida, a espropiar [sic] lo que es producto del trabajo pasado y presente”⁴⁸.

Inclusive hubo algunos que señalaron que lo más lógico después de una “labor de diez o más horas diarias” de trabajo era que los trabajadores explotados vieran en el consumo de bebidas embriagantes una medida desesperada de des-enajenación, ya que el teatro, la lectura, el arte y las bellas letras (poesía) les eran ajenas, producto de que el taller les había consumido su vida desde pequeños⁴⁹.

De esta forma, para los ácratas de comienzos de siglo, el consumo de bebidas embriagantes respondía a las desigualdades sociales –fruto del orden capitalista– y las avistaban como herramientas utilizadas por las clases dominantes para mantener al pueblo sumido en la opresión. Lo anterior reforzaba y le daba más coherencia a su discurso moral regenerador y de emancipación cultural, así como a sus prácticas de sociabilidad antagónicas, no solo en relación con las promovidas desde el poder, sino también aquellas enquistadas en las tradiciones y costumbres populares, que configuraban la moralidad socio-popular de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Al respecto, señalaba el articulista de seudónimo *Rebelde* en el periódico *La Ajitación*, de Santiago, que no bastaba con criticar a los individuos que consumían alcohol, sino que, al mismo tiempo, era imprescindible “inquirir las causas que han contribuido a la formación del ambiente social que ha determinado su modo de ser moral e intelectual”⁵⁰. El análisis según algunos anarquistas debía ser, por tanto, mucho más amplio.

⁴⁷ Anónimo, “Capital i trabajo”, *El Siglo XX*, Santiago, 1º de agosto de 1901, p. 6.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Rebelde, “Sobre alcoholismo”, *La Ajitación*, Santiago, 9 de septiembre de 1901, p. 3.

⁵⁰ Rebelde, “Sobre alcoholismo”, *La Ajitación*, Santiago, 9 de septiembre de 1901, p. 3.

No obstante, hubo otros ácratas que redujeron su análisis solo en función de las categorías de alienación y explotación, y no lograron –o no quisieron– percibir que la ingesta de dichos brebajes respondía a prácticas culturales y tradiciones que estaban en relación con espacios de sociabilidad determinados que permitían a los sectores populares resistir a la dominación oligárquica y exteriorizar una sensibilidad distanciada de los valores hegemónicos occidentalizados. En este sentido, su discurso fue profundamente *prometeico* y estuvo imbuido de la racionalidad “civilizada” (de occidente) de la cual pretendían distanciarse, negando sus instituciones sociales estructuradas y autoritarias, pero tratando al unísono de construir una nueva moral acorde con las ideas libertarias y el orden al cual aspiraban a construir. Para llevar a cabo dicho objetivo, según los anarcos, los productores debían educarse (auto-instruyéndose). Así lo señalaban, al reproducir un escrito de Luzbel Gasolo en el periódico *El Productor*, en mayo de 1913: “El pueblo que beba la luz del saber en sus páginas se rejenerará porque habrá visto, por sus propios ojos las asquerosas lacras que corroen la sociedad actual”⁵¹. La lucidez e iluminación (ilustrada) permitirían a los explotados abrir los ojos y luchar contra el oscurantismo bárbaro capitalista. Y cuando despotricaban contra las lacras que “corroían a la sociedad”, no solo lo hacían contra el consumo de bebidas alcohólicas, sino también contra la prostitución, el juego (los garitos)⁵², el consumo de tabaco y de carne⁵³, y –tempranamente– contra el fútbol⁵⁴. Generalmente en su discurso moral aparecían imbricadas todas las problemáticas sociales, pues representaban en su conjunto, según sus planteamientos, lo corroída que estaba la sociedad capitalista y la inevitabilidad de transformarla.

No obstante lo anterior, hubo círculos ácratas que tuvieron un discurso más radical desde el punto de vista moral, lindando, en algunos casos, con el puritanismo y el ascetismo, lo cual no fue exclusividad solamente de los anarquistas chilenos de comienzos del siglo XX, ya que, como ha señalado G.

⁵¹ Luzbel Gasolo, “¿Moralizadores?”, *El Productor*, Santiago, mayo de 1913, pp. 3-4.

⁵² Amor, “El juego”, *La Ajitación*, Santiago, 9 de septiembre de 1901, p. 4.

⁵³ Véase a modo de ejemplo: “Afuera la carne”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, primera quincena de marzo de 1905; “12 razones contra la alimentación de carne”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, primera quincena de abril de 1905, entre otros. Asimismo es preciso señalar que los anarquistas, criticaron tempranamente también la forma de vestir de los individuos y la forma de utilizar los recursos de la naturaleza; véase a modo de ejemplo en este sentido: “La nueva redención”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, segunda quincena de febrero de 1905.

⁵⁴ Véase, *El Surco*, Iquique, 1° de mayo de 1918. Véase, asimismo, el artículo de Eduardo Cortés y Jorge Rivas, “Más allá de lo ‘sacrificial’: Distracciones, evasiones y espiritualidad en la cultura popular urbana. Santiago, 1905-1908”, *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, 127, Santiago, 2001, pp. 107-121.

Brenan –para el caso español– “en algunas colectividades anarquistas lograron suprimir el vino, el tabaco y hasta el café”⁵⁵. Desde las páginas del periódico *Tierra y Libertad*, de Casablanca, en la región chilena, libertarios locales abogaron por el “estilo de vida natural”⁵⁶, pregonando el vegetarianismo y el “cultivo del cuerpo”, criticando el consumo de bebidas embriagantes, de carne y de tabaco⁵⁷. De hecho, señalaron tajantemente que una de las soluciones al alcoholismo era la “vuelta” al estado de vida natural, ya que eran los vicios los que, según el escritor Benito Rebolledo, “extraviaban al hombre de la “buena senda” tornándolo menguado y malo”⁵⁸. En un tono similar se pronunció un anarquista anónimo en las páginas del mismo periódico, haciendo un llamado, especialmente a los jóvenes, a abstenerse de ingerir bebidas embriagantes ya que representaban “el veneno que provoca la borrachera, el embrutecimiento, la estupidez, la miseria, la degradación y la locura”, además de ser las causantes del “deterioro económico, moral y físico de los seres humanos”⁵⁹. Y es que para los ácratas vegetarianos y naturistas la revolución debía partir en los individuos –en los estómagos⁶⁰– los cuales debían cambiar primero sus hábitos alimenticios tradicionales, sus costumbres y su moral, ya que solo rechazando la comida animal (la carne), los hombres armonizarían con la naturaleza en cuanto “enemigos de toda matanza y derramamiento de sangre, armonizarían felices el comunismo libre del porvenir”⁶¹. Para los ácratas de comienzos del siglo XX, en un estado de salud, de pureza y de bondad, los hombres obedecerían a los dictados de la moral y al impulso de sus sentimientos, rechazando inclusive la moral amorosa burguesa tiránica y castrante.

⁵⁵ G. Brenan, *El Laberinto Español*, Ruedo Ibérico, Paris, 1968, p. 150.

⁵⁶ “Remedio preventivo y curativo contra el alcoholismo”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, segunda quincena de abril de 1905.

⁵⁷ Christian Ferrer señala a propósito que en “el anarquismo, el discurso de la eugenesia abarcó distintas preocupaciones: la difusión del vegetarianismo, del nudismo, del antitabaquismo, de la procreación responsable o “consciente” (de raíz neomalthusiana) que predicaba la necesidad de restringir la natalidad a fin de eludir la miseria obrera”. En C. Ferrer, *Cabezas de tormenta*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Anarres, p. 33.

⁵⁸ Benito Rebolledo, “Resurrección”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, segunda quincena de mayo de 1905.

⁵⁹ Anónimo, “Abstente del alcohol”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, segunda quincena de julio de 1905.

⁶⁰ “Jente pobre”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, segunda quincena de abril de 1905.

⁶¹ “La nueva redención”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, segunda quincena de febrero de 1905.

La lucha contra el “matrimonio burgués”. Ni ataduras jurídicas, ni religiosas: amor libre y moralidad “dionisiaca”⁶²

Durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, la exteriorización de los sentimientos, de las emociones y de las conductas amorosas solo pudieron existir en Chile (y América Latina) avaladas y supervisadas por la Iglesia Católica, institución *gendarme* de la moral dominante desde los tiempos de la Conquista y la Colonia. A través de una lógica (o “pedagogía”, siguiendo a Foucault⁶³) *totalitaria*, la moral⁶⁴ judeo-cristiana se implantó socialmente por la vía de la opresión a través de diversas instituciones “censuradoras” y “represoras”, constituyéndose en uno de los pilares más efectivos y profundos del sistema de dominación, ya que no solo operó (y opera) a nivel de la conciencia, sino también disciplinando, controlando y reprimiendo los cuerpos, neurotizando a la postre a los individuos⁶⁵. Como lo ha señalado María Angélica Illanes, la Iglesia Católica desde la Colonia ejerció “una pedagogía cotidiana sobre el cuerpo de sus feligreses, ahuyentando el deseo libidinoso a través del golpe de pecho y la oración vigilante a toda hora; pedagogía sustentada sobre el imaginario de la “culpa”, pedestal poderoso y central”⁶⁶.

Dicha “pedagogía”—señalada por Illanes—siguió operando, por lo demás, en el Chile republicano (siglos XIX y XX), teniendo como objetivos principales

⁶² Una versión preliminar de este apartado fue presentado en las XI Jornadas de Estudiantes de Posgrado en Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y Educación: “El poder de la cultura: Espacios y discursos en América Latina”, organizadas por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, Chile, enero 2011.

⁶³ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones Tusquets, Buenos Aires, 1985.

⁶⁴ Michel Maffesoli distingue entre moral y ética. La primera dicta una serie de comportamientos, aquello hacia lo que el individuo y una sociedad deben tender—en pocas palabras, lo que funciona con la lógica del deber ser— y la ética que remite al equilibrio y la relativización recíproca de los diferentes valores que constituyen un conjunto (grupo, comunidad, nación, pueblo, etc.). Señala, además, que a menudo “la moral inspira y sustenta el orden establecido y en cambio la ética se manifiesta o bien en las convulsiones de periodos de excitación, o bien de forma más común, mediante la duplicidad cotidiana que, aceptando aparentemente las imposiciones morales (que reglamentan sobre todo el mundo laboral y el sexual), encuentra innumerables cauces para expresar la obstinada voluntad de vivir en sociabilidad”. Véase, Michel Maffesoli, *De la orgía...* op. cit., pp. 20-21.

⁶⁵ Norman Brown, *Eros y tanatos, el sentido psicoanalítico de la historia*, Editorial Joaquín Mortiz S.A., México, 1967 [1959].

⁶⁶ María Angélica Illanes, “Censura, desacato y simulacro. Expansión e implosión cultural en Chile Republicano, 1800-1900”, *Chile Des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista*, LOM, Santiago, 2003, p. 92.

limpiar y reprimir las *manifestaciones corporales* y afectivas de la “barbarie hispanoamericana” (sociedad popular), que tenía su propio *eros* (dionisiaco y orgiástico), introduciendo la compostura “civilizacional”, castrante, reguladora, seria, normativa y *prometeica*. En este “orden republicano”, el amor de pareja “únicamente podía realizarse dentro de la institución matrimonial, lo que transformaba al amor en el origen de la familia, célula primordial de la sociedad. Así se habrían ritualizado e institucionalizado las relaciones de pareja. Además, las relaciones afectivas, al interior del matrimonio eran validadas en función de un objetivo último: la perpetuación de la especie”⁶⁷.

Para los anarquistas, el matrimonio (formal-burgués-legal y religioso) así entendido se constituyó en uno de los pilares fundamentales del sistema autoritario de dominación, ya que en su seno no solo se “privatizaba” el amor y el sexo, sino que también éste permitía –en su particular modo de ver– la reproducción de las formas de subyugación, especialmente sobre la mujer⁶⁸ y los hijos, vigentes en la sociedad burguesa a través de una estructura *monogámica* fundada en la autoridad del padre (*pater*) y funcional al resguardo y perpetuación de la propiedad privada sobre la cual se cimentaba el sistema capitalista⁶⁹. Para los libertarios, el matrimonio burgués sublimaba al *amor*, y lo des-erotizaba, sometiéndolo a la lógica productivista y finalista del capitalismo –al privilegiar solamente la procreación– siguiendo, además, sus lógicas mercantiles y egoístas⁷⁰. De hecho, en el periódico *La Ajiación*, de Santiago, se señalaba que el *verdadero amor* (entiéndase el amor cortés) no existía, sino que era una “cuestión de ficción del mercantilismo”⁷¹.

⁶⁷ René Salinas, “La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones”. En Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (coordinadores), *Historia de la vida privada en Chile* (Tomo II), Santiago, Taurus, 2006, p. 61. Véase, asimismo, René Salinas y Nicolás Corvalán, “Transgresores sumisos, pecadores felices. Vida afectiva y vigencia del modelo matrimonial en Chile tradicional, siglos XVIII y XIX”, *Cuadernos de Historia* 16, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, diciembre 1996, pp. 9-39.

⁶⁸ Como ha señalado Manuel Lagos, según los ácratas, el “matrimonio burgués”, por una parte, anulaba la personalidad de la mujer, en tanto ésta se constituía en “propiedad de un hombre”; mientras que por otra, avalaba la “prostitución legal”, es decir, la mercantilización del amor, basada en el interés, la ambición y la posesión, especialmente en los sectores sociales acomodados. Véase, Manuel Lagos, “‘Viva la Anarquía’: Sociabilidad, vida y prácticas culturales anarquistas. Santiago, Valparaíso, 1890-1927”, Tesis (inérita) para optar al grado académico de Magister en Historia, Universidad de Santiago de Chile, 2009, p. 464.

⁶⁹ Véase, Alfred Naquet, *Hacia la unión libre*, Barcelona, Publicaciones de la Escuela Moderna, s/a.

⁷⁰ Pedro Sabau, “¡Oh, el amor burgués!” (poema), *La Campaña*, Santiago de Chile, 1ª quincena de septiembre de 1899.

⁷¹ P. Cabezón, “Amor”, *La Ajiación*, Santiago, 21 de abril de 1903, p. 1.

Intuitivamente, los anarquistas vieron en el *matrimonio* y la *familia burguesa* a las instituciones sociales en las cuales los individuos internalizaban el *principio de individuación* (y represión) fundante y estructurante del modo de producción capitalista, pero, al mismo tiempo, de la civilización occidental⁷². Reivindicaron alternativamente y transgresoramente, por lo tanto, un amor fuertemente sexual y erótico, natural, libre y *dionisiaco*, ya que, según sus planteamientos, los sentimientos del hombre escapaban a toda reglamentación, precisándose –como señalaba un articulista en un periódico ácrata argentino– “la libertad más completa para que [el amor] pueda expandirse normal y completamente”⁷³.

Lo anterior no significó que el matrimonio burgués fuera, durante este período, inquebrantable, ya que –en la mayoría de los casos– “las formalidades que reglamentaban las relaciones afectivas fueron más un conjunto de expectativas oficiales que una realidad, ya que aunque fuese soterradamente, hombres y mujeres intentaron desarrollar el libre juego de los afectos, favorecidos por un conjunto de condiciones materiales y de factores subjetivos que dieron origen a un variado tipo de ‘relaciones alternativas’”⁷⁴, que para los anarquistas fueron expresión del “cinismo” e hipocresía de la corroída, prejuiciosa y trancada moral burguesa. Dichas relaciones (“alternativas”) consumadas externamente de la institución matrimonial fueron condenadas por los anarquistas chilenos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX con un discurso disruptivo y avanzado para la época, en tanto vieron en el “adulterio” –y en muchos casos también en la poligamia– un argumento válido para denunciar la “anacrónica” institución matrimonial y proponer nuevas formas amorosas acordes a sus principios, valores y *eticidad* antiautoritaria y anticapitalista: prácticas englobadas bajo los epítetos de “amor libre” y/o “unión libre”, ya que como señala Gastón Leval, no se trataba “solamente de amor libre, es decir, de libres relaciones sexuales, sino también de unión libre (de “matrimonio libre”, decía Bakunin). Tales cuestiones se relacionaban con los derechos del individuo, hombre o mujer, colocados aquí en un plano de igualdad. Los negadores de la ley, los contenedores de la religión y de las Iglesias consideraban que la sociedad y las instituciones no

⁷² Véase, Norman Brown, *Eros y tanatos, el sentido psicoanalítico de la historia*, Editorial Joaquín Mortíz, S.A., México, 1967 [1959].

⁷³ Anónimo, “La unión libre”, publicado en *La Questione Sociale*, Buenos Aires, entre 1895-1898. Extraído de Osvaldo Baigorria (compilador), *El Amor Libre. Eros y Anarquía*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Libros de Anarres, 2006, p. 16.

⁷⁴ René Salinas, “La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones...”, op. cit. p. 61.

tenían el derecho de inmiscuirse en lo que pertenecía al dominio más sagrado de la intimidad de cada uno⁷⁵.

El adulterio⁷⁶ fue criticado acérrimamente por los ácratas en tanto fue considerado como el “resultado lógico e inevitable” del matrimonio (y en algunos casos del consumo de alcohol⁷⁷), definido este último como una “unión convencional *contra natura* que los códigos burgueses han instituido como lei social”⁷⁸. Y es que para los anarquistas en general, el matrimonio burgués, rebajaba y envilecía al amor, en tanto se constituía como un violento “medio de esclavización” de los individuos, sostén por lo demás del statu quo. Por tanto, los individuos no solo debían acabar con la propiedad privada de los medios de producción, sino también apostar por la libertad de hombres y mujeres. Planteamiento reiterado en la prensa y discursividad ácrata, especialmente en su poesía. De hecho, esa era la invitación de Manrrotoso a través de la páginas del libelo *El Productor*, de Santiago: “Rebélense los obreros/ ¡ acaben con los mandones/que son del pueblo baldones/¡ humillan la humanidad/¡ Abajo la propiedad!/libre el campo y el taller/libre el hombre y la mujer/¡ Sea todo libertad! (...)”⁷⁹.

A partir de estos elementos rechazaban la organización del matrimonio, ya que “aseveran que dos seres que se aman no necesitan permiso de un tercero para acostarse juntos; desde el momento en que su voluntad los conduce al lecho, la sociedad no tiene nada que ver en ello, careciendo del derecho de intervenir. Los anarquistas dicen aun más. Por el acto de que se han consagrado el uno al otro, la unión del hombre y la mujer no es indisoluble: ellos no están condenados a finalizar sus días viviendo unidos, si se vuelven antipáticos el uno al otro. Lo que la libre voluntad ha formado, la libre voluntad puede deshacerlo”⁸⁰.

⁷⁵ Gastón Leval, “El amor libre, la familia”, *Reconstruir* 95, Buenos Aires, marzo-abril, 1975, p. 11.

⁷⁶ En el periódico *La Ajiación* de Santiago se definía al adulterio como “una de las mayores lepras de nuestra sociedad”, producto directo del matrimonio legal. Véase, P. Cabezón, “Amor”, *La Ajiación*, Santiago, 21 de abril de 1903, p. 1.

⁷⁷ Catulle Méndez, “Su majestad el alcohol”, *El Productor*, Santiago, marzo de 1913, p. 2.

⁷⁸ Mario Centore, *De la vida i del amor. Cuentos i novelas breves*, Valparaíso, Imprenta Guillet, 1900, pp. 15-16.

⁷⁹ Manrrotoso, “Milongas del roto chileno”, *El Productor*, Santiago, 17 de mayo de 1913.

⁸⁰ Anónimo, “La unión libre”, publicado en *La Question Sociale*, Buenos Aires, entre 1895-1898. Extraído de Osvaldo Baigorria (compilador), *El Amor Libre. Eros y Anarquía*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Libros de Anarres, 2006, p. 15. En el artículo “Amor”, del periódico *La Ajiación*, de Santiago, se hace alusión a la misma idea de la “fragilidad” del amor antes citada. El articulista señalaba: “La esperiencia nos ha manifestado hasta la saciedad que el amor está sujeto a innumerables variaciones; nos ha enseñado que esa pasión puede durar un día, como

En relación con la desunión y disolución de las relaciones entre hombres y mujeres, el *divorcio* permitió a los anarquistas, al igual que el *adulterio*, criticar discursivamente a través de las páginas de sus periódicos, libros y folletos, al matrimonio burgués, ya que se constituía en otra prueba irrefutable de la disolubilidad de las relaciones amorosas. El anarquista Mario Centore señalaba respecto al divorcio –en una carta a su amigo Karlos Newman– que: “La burguesía misma, en los países más adelantados en cuanto a civilización i cultura, hoy, lo ha comprendido también así; i ella que instituyó el matrimonio como lazo indisoluble de los cuerpos, ha instituido luego, apenas reconoció la imposibilidad de esa indisolubilidad, el divorcio, que importa la confirmación más elocuente de la necesidad de la unión libre”⁸¹.

Los anarquistas chilenos reprodujeron de forma fragmentaria en su prensa y escritos la conceptualización en torno al *amor libre* y a la *unión libre*, en oposición al matrimonio burgués, desarrollada por los intelectuales ácratas europeos, instalando en ciertos medios sociales un “discurso transgresor” sobre la mujer, el amor, el matrimonio, la familia y la sexualidad. No obstante lo anterior, es preciso señalar que no hubo discursos monolíticos y rígidos, sino más bien diversas interpretaciones y lecturas que en algunos casos fueron coherentes, pero en otros, ambiguas, contradictorias y eclécticas, especialmente las referidas al *amor como sentimiento*, en tanto se asumió y reconoció abiertamente su complejidad. Así lo manifestaba el anarquista (y teórico) italiano Errico Malatesta –leído por los ácratas locales por influencia de sus correligionarios transandinos⁸²– en su texto “Mal de amores”, donde señalaba sincera y tajantemente: “Digámoslo de inmediato: nosotros no tenemos ninguna solución para remediar los males que provienen del amor, porque estos no se pueden destruir con reformas sociales ni con un cambio de costumbres. Están determinados con sentimientos profundos, podríamos decir fisiológicos del hombre y no son modificables, cuando lo son, sino por una lenta evolución y de un modo que no podemos prever”⁸³. Partiendo de este diagnóstico Malatesta señalaba a renglón seguido que a pesar de la complejidad de los sentimientos amorosos, ésta no constituía un impedimento para que los anarquistas aspiraran

puede existir por toda la vida de un ser”, véase, P. Cabezón, “Amor”, *La Ajiación*, Santiago, 21 de abril de 1903, p. 1.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Respecto a las relaciones entre los ácratas chilenos y argentinos, véase el artículo de Víctor Muñoz, “1° de mayo de 1899: Los anarquistas y el “Día del trabajador” en Chile”, Santiago, Folleto N° 1, Ediciones Autogestionadas El Surco, mayo 2009.

⁸³ Errico Malatesta, “Mal de amores”. En Osvaldo Baigorria (compilador), *El Amor Libre. Eros y Anarquía*, Buenos Aires, Utopía Libertaria-Libros de Anarres, 2006, p. 33.

a la plena libertad, que en el terreno afectivo significaba “que los hombres y las mujeres puedan amarse y unirse libremente, sin otro motivo que el amor, sin ninguna violencia legal, económica o física”⁸⁴. En el mismo tono que Malatesta, el teórico anarquista italiano Luigi Fabbri se refería al amor, la familia y las relaciones sexuales, señalando que eran “cuestiones complejas” y muy debatidas por los libertarios con gran “ardor”⁸⁵. Definía al amor, en particular, como “un sentimiento complejo y una necesidad muy individual, muy diversa en sus mil manifestaciones para que los anarquistas puedan adoptar al respecto una sola y exclusiva teoría o regla de conducta”; por tanto, era categórico en establecer que la anarquía “no puede decir acerca del amor, al hombre y a la mujer más que una cosa: ¡haced lo que queráis! Cuando estéis contentos vosotros y no haya coerción de una parte o de otra, los demás no tienen nada que ver en vuestros asuntos”⁸⁶.

De este modo, para los libertarios de la región chilena el amor debía seguir los *instintos naturales* del placer sexual, el cual “variaría en intensidad” según “sea la naturaleza de las impresiones sensuales, de voluptuosidad o de belleza, recibidas ante la contemplación de la persona amada”⁸⁷. Repudiaban, asimismo, a todas aquellas leyes (jurídicas, eclesiásticas, etc.) que no fuesen naturales y que reprimían a los individuos poniendo trabas a su libertad amorosa. Así lo explicitaba Tomaso Pepi, en su poema *Cantares Libres*, publicado en el periódico *El Faro*, en Santiago en 1903, en uno de sus versos: “No hai otra lei en el mundo/Que las naturales/cualesquiera institución/son todas inmorales”⁸⁸.

En consecuencia, al primar la “belleza carnal”, sobre todo en las sensaciones amorosas, el verdadero amor sexual debía ser al mismo tiempo plural, múltiple. En este sentido, para el ácrata Mario Centore el amor sexual entre hombres y mujeres era el único posible y no podía ser sino “polígamo”, ya que “no hai ejemplo de hombre que haya amado durante toda su vida a una sola mujer, como no lo hai de mujer que haya amado a un solo hombre. I ello es natural y lójico, absolutamente. O por volubilidad o por hastío; o porque el ser amado se hace indigno ante el que le amó; o porque creyó amarle, i no se le ama; por venganza o por despecho; por una o por otra causa, en fin –por nada a veces– llega un

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Luigi Fabbri, “Lo único y la pluralidad”. Extracto del artículo titulado “El amor libre en la sociedad actual”, publicado en *La Protesta* del 22 de diciembre de 1924 en Buenos Aires. En: Osvaldo Baigorria (compilador), *El Amor Libre...* op. cit., p. 28-29.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁷ Mario Centore, *De la vida i del amor. Cuentos i novelas breves*, Valparaíso, Imprenta Guillet, 1900, pp. 15-16.

⁸⁸ Tomaso Pepi, “Cantares libres” (Poema), *El Faro*, Santiago, mayo de 1903.

momento en que el amor cambia de objeto, i reacciona, i se hace múltiple”⁸⁹. En un tono similar, el anarquista Luis Ponce señalaba en 1905, “quiero la absoluta libertad entre hombres y mujeres para el desarrollo físico, moral e intelectual, siendo el amor libre, el vínculo natural que los una”⁹⁰, planteamientos muy similares a los del ácrata Alejandro Escobar y Carvallo, reproducidos en su poema “I dijo ella”, de 1898, en donde señalaba en uno de sus versos: “Yo quiero la igualdad de condiciones/del hombre y la mujer sobre la tierra”⁹¹.

Transgrediendo la moral vigente dictada por la Iglesia Católica, los anarquistas chilenos de fines del siglo XIX y comienzos del XX criticaron la institución matrimonial y sus formas amoratorias tradicionales –definido como “amor burgués”– caracterizadas por su inmoralidad y basadas en el lucro y el interés calculador. Y es que para los libertarios locales la moral predominante estaba corroída y prostituida, principalmente “por el sistema económico presente”⁹², el capitalismo, que todo lo embargaba, inclusive las relaciones amorosas entre hombres y mujeres. Lo anterior no significaba que para asumir una sexualidad libre y plena se debía acabar previamente con el capitalismo –aunque algunos ácratas lo creían firmemente– sino que a contrapelo, su sistema de valores se podía subvertir antes de su abolición mediante formas amoratorias entre hombres y mujeres libres, desprejuiciadas e instintivas. Alba Rosa, en su poema “Amor Libre”, señalaba al respecto en sus primeros versos: “Cuando veo el amor tan esclavo/de la lei de los padres y del cura/del dinero, cadenas tan duras/con que lo ata esta ruin sociedad/Yo levanto la fuerte protesta/de mujer que sintiéndose esclava/al amar libremente proclama/libertad, libertad, libertad”⁹³.

En muchos casos, la crítica anarquista al matrimonio burgués estuvo entroncada con el *feminismo* obrero y su lucha por la emancipación de la mujer⁹⁴. Y es

⁸⁹ Mario Centore, *De la vida i del amor. Cuentos i novelas breves*, Valparaíso, Imprenta Guillet, 1900, pp. 15-16.

⁹⁰ Luis Ponce, “Soi Rebelde”, *Tierra y Libertad*, Casablanca, 1ª quincena de febrero de 1905.

⁹¹ Alejandro Escobar y Carvallo, “I dijo ella”, 1898. Extraído de Alfonso Alvial Sánchez, “Poesías ácratas. Compilación hecha por el zapatero anarquista Policarpo Solís Rojas. Rescatando la lírica libertaria en Chile a comienzos del siglo XX”, Informe final para optar al grado de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica con mención en literatura (inédito), Universidad de Chile, Santiago, 2008, pp. 93-94.

⁹² Agustín Saavedra, “La moral de hoy”, *La Ajiación*, Santiago de Chile, 24 de octubre de 1902, p. 3.

⁹³ Alba Rosa, “Amor libre”, *La Ajiación*, Estación Dolores, Tarapacá, marzo de 1905.

⁹⁴ Respecto a la “emancipación de la mujer” y los discursos y prácticas socialistas y anarquistas asociados, véase, Elizabeth Q. Hutchison, *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano, 1900-1930*, Santiago, LOM Ediciones-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006 (1ª edición en castellano), en especial los capítulos III y IV.

que aparte de considerar al matrimonio como una institución social burguesa basada en el lucro, y funcional, al mismo tiempo, al régimen de propiedad capitalista, los ácratas la consideraron como una institución reproductora de las *relaciones de dominación*, especialmente oprobiosas para el género femenino, en tanto se cimentaba sobre una rígida estructura patriarcal y autoritaria. En este sentido, el matrimonio fue visto no solo por los libertarios, sino también por las libertarias –con mayor ahínco– como una forma de esclavitud, siendo repudiado a través de las páginas de sus periódicos anárquicos. Para ellos y ellas, la mujer casada era una mujer infeliz, ya que “desde la mañana hasta la noche pasa triste en su eterna esclavitud, ella no puede hacer nada sin permiso del marido, debe obedecer humildemente y sin replicar todas las órdenes de éste, y si el hombre es malo, tendrá que soportar sus insultos y hasta sus golpes, y esto durante toda la vida, sin esperanza alguna de salvación”⁹⁵.

Valentina Franco invitaba a las mujeres que deseaban casarse, a contemplar a “aquellas pobres que recorren el triste calvario llevando la cruz del matrimonio a costas. ¿No has visto a esas mártires que a los treinta años de edad ya están marchitas y arrugadas como una anciana? Siempre ocupadas en el eterno trajín de la casa, no tienen un instante de alegría. El marido y los hijos son sus más terribles martirios”⁹⁶. Reivindicada, al unísono, la soltería y la libertad de las mujeres de no estar unidas jurídicamente a un hombre: “¿Casarse! ¿Para qué? Para vivir en completa zozobra y en una prisión eterna; agitándose como un estropajo viviente, siempre manchada de grasa y jabón, y soportando todo el mal humor del marido grosero y borrachín”⁹⁷.

Para los anarquistas, la instrucción de la mujer era imprescindible y todos sus esfuerzos educativos que tuvieron como destinatarias a las obreras (y también obreros) estuvieron entroncados con su mayor objetivo de *generar una nueva ética social*, que les permitiera al mismo tiempo educar a *los hijos del pueblo* en preceptos morales antagónicos a los de la sociedad burguesa. Se le atribuía en este sentido, conservadoramente, un rol importante a la figura femenina, en tanto pilar fundamental de la familia obrera y, por ende, en el cuidado de los hijos. La mujer, al igual que el hombre, debían aspirar a la libertad plena, ayudando a sus compañeros en la lucha por la emancipación política, económica, cultural (moral) y social, instruyendo a sus hijos y educándolos en la libertad de pensamiento y de acción, libre de prejuicios. Elena Kárdenas,

⁹⁵ Valentina Franco, “Sobre el Matrimonio (Carta de una amiga a otra)”, *La Ajitación*, Estación Dolores, Tarapacá, 15 de julio de 1905.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ *Ibíd.*

en el periódico *El Productor*, increpaba a las mujeres a ser más enérgicas en la formación de los hijos, apoyando a los hombres en la lucha revolucionaria. Señalaba, al respecto: “Comprended compañeras que no debemos dejar luchar solo al hombre para conquistar la felicidad futura. Dirigid a nuestros hijos por senderos libres, arrancadles ese amor a la patria que nos engaña, nos oprime y asesina. Haced de vuestras hijas, mujeres dignas sin pretensiones, sin ese amor al espejo, a los adornos superfluos y principalmente al baile que las corrompe y degenera”⁹⁸. De este modo, la crítica anarquista no solo estuvo relacionada con lo sexual, sino que con el conjunto de prácticas tradicionales que le asignaban a mujeres y hombres roles determinados⁹⁹.

Los ácratas reivindicaron el “amor sexual”, sin ataduras que contuviesen los deseos naturales de los individuos, y en algunos casos, en sus escritos y poemas atentaron discursivamente, sin tapujos morales, contra las formas tradicionales amoratorias, desbordando eroticidad y libertad, que enrojecía a frailes y conservadores. Un claro ejemplo de lo anterior lo constituyó el poema de Tomaso Pepi, titulado *Cantares Libres*. En esta composición, el ácrata reivindicó abiertamente la *penetración sexual* y las leyes naturales que rigen a los hombres en términos amoratorios. Señalaba: “No hay cosa más divina/ ni de grata diversión/ como la dulce entrada/ ¡De la colocación! /En este gran teatro/ que encierra al pensamiento/ De donde hemos *salido*.../ Queremos entrar adentro/ El tema de la vida/ De toda inspiración/ El hombre se vuelve loco/ Si no hace esta función (...)”¹⁰⁰. Asimismo, hacía explícito en su poema lo difícil que le resultaba contener sus deseos y compulsiones sexuales y autorreprimirse. Señalaba al respecto: “He dado vuelta al mundo/ I a toda cosa humana/ De colocarlo aún/ tengo siempre la gana (...)”¹⁰¹. Pero al mismo tiempo criticaba a todas las instituciones reguladoras del sexo y del placer: “Para ponerse juntos/ no necesito un *tercero*.../ Sea Iglesia o el código/ ¡Son todos embusteros!/ No hay otra lei en el mundo/ que las naturales/ Cualesquiera institución/ son todas inmorales (...)”¹⁰².

En síntesis, los anarquistas chilenos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX propugnaron discursiva y prácticamente¹⁰³ una moral –siguiendo la

⁹⁸ Elena Kárdenas, “Para mis compañeras”, *El Productor*, Santiago, octubre de 1912, p. 3.

⁹⁹ Sergio Grez, *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de “la Idea” en Chile, 1893-1915*, Santiago, LOM Ediciones, 2007.

¹⁰⁰ Tomaso Pepi, “Cantares libres” (Poema), *El Faro*, Santiago, mayo de 1903.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Según ha señalado Sergio Grez, la discursividad amorosa ácrata fue puesta en práctica (al menos se intentó) en ciertos espacios de socialización antagónicos a la sociedad burguesa, en

definición de Maffesoli— amorosa antagónica a la burguesa, desbordante en eroticidad y que apuntaba al libre desenvolvimiento de los sentidos y de los sentimientos (amor libre), más allá de las trabas impuestas por la sociedad burguesa y su sistema normativo.

A modo de conclusión

Como hemos podido sostener en las páginas precedentes, los anarquistas de la región chilena de fines del siglo XIX y comienzos del XX arremetieron ácidamente contra la sociedad burguesa y el sistema de dominación en su conjunto. Criticaron todas aquellas compulsiones que aquejaban a los seres humanos y apostaron por el establecimiento de una moral antagónica a la burguesa, acorde con sus principios antiautoritarios. No obstante, su crítica se entroncó en algunos casos con los patrones discursivos de la misma clase dominante, *prometeica* y *finalista*, que repudiaban, y terminaron a la postre reproduciéndolos, pero para otros fines, la *emancipación* de los individuos. Tal es el caso de la crítica moral ácrata fuertemente prometeica respecto al consumo de alcohol.

Fueron tajantes en caracterizar el consumo de bebidas embriagantes, y otros vicios asociados a él, como la “plaga” del mundo contemporáneo “más desastrosa”, en tanto anulaba los sentidos emancipatorios de los seres humanos, trasformándolos en “animales” pasivos y sumisos. Pregonaron de esta forma a través de su prensa y medios de difusión y propaganda la instalación de un discurso puritano-abstemio-ilustrado, en pos de la constitución de un “nuevo hombre” que fuera consciente de sus miserias y que lúcidamente encauzara sus esfuerzos (y vida) a las filas de la *revolución social*. Propugnaron, de este modo, un estilo de vida *prometeico* y alejado de los vicios populares, eminentemente moral.

Pero, a pesar de la mecánica relación que establecieron entre explotación-alienación y consumo de alcohol, los libertarios de comienzos del siglo XX fueron enfáticos en señalar, en correlato con su discurso moral *prometeico*, que muchas prácticas dionisiacas y embriagantes de los sectores populares eran complejas, y que tenían sus causas en las precarias condiciones laborales y de vida; y que en muchos casos —aunque no en todos— constituían un *escape* a la rutina oprobiosa y denigrante de las fatigantes jornadas de trabajo. Pero más allá de asumir la complejidad del consumo de alcohol, muchos de los ácratas chilenos

las colonias (comunistas) tolstoyanas de comienzos de siglo XX. Véase, Grez, *Los anarquistas y el movimiento obrero...* op. cit., p. 150.

redujeron su análisis (discursivo) en función de las categorías de *alienación* y *explotación*, y no lograron –o no quisieron– percibir que la ingesta de dichos brebajes respondía a prácticas culturales y tradiciones mucho más profundas, que estaban en relación con espacios de sociabilidad determinados (de fuerte raigambre) y que permitían a los sectores populares resistir a la dominación oligárquica (y su moral tiránica y totalitaria) y exteriorizar una sensibilidad distanciada de los valores hegemónicos occidentalizados. En este sentido, su discurso fue profundamente prometeico y estuvo imbuido de la racionalidad “civilizada” (de Occidente) de la cual pretendían distanciarse, negando sus instituciones sociales estructuradas y autoritarias (en pos de la anarquía), pero tratando al unísono de construir una nueva moral acorde con las ideas libertarias y el orden que aspiraban a construir: el comunismo anárquico.

Por otra parte, y contradictoriamente, fueron enfáticos en pregonar el *amor libre*, entendiendo por éste la “unión libre” entre hombres y mujeres. Unión que según sus argumentos respondía al instinto (natural en todos los seres), al placer sexual y a lo carnal, contrariando y criticando el matrimonio burgués y todas las instituciones reguladoras de los sentimientos, especialmente del amor. Asimismo, los anarquistas chilenos, siguiendo a los teóricos europeos, instalaron en ciertos medios sociales un “discurso transgresor” sobre la mujer, el amor, el matrimonio¹⁰⁴, la familia, complementándolo con el sexual¹⁰⁵. No obstante lo anterior, es preciso señalar que no hubo discursos monolíticos y rígidos, sino más bien diversas interpretaciones y lecturas que en algunos casos fueron coherentes, pero en otros, ambiguas, contradictorias y eclécticas, especialmente las referidas al amor como sentimiento, en tanto se asumió y reconoció abiertamente su complejidad.

De esta forma, los anarquistas chilenos de comienzos del siglo XX apostaron por la constitución de una *moral prometeica* (aunque antagónica a la dominante) en lo que se refería al consumo de bebidas embriagantes y, por ende, crítica de los desbordes *dionisiacos* y *orgiásticos* derivados de dicho consumo –entroncándose con la moral burguesa en ciertos planteamientos y con el discurso regenerador mutualista decimonónico– aunque propugnaron al unísono un discurso y prácticas amorosas igualmente *dionisiacas* y *orgiásticas* a la hora de asumir su sexualidad: libre, pasional y carnal. Por tanto, su discurso moral transitó desde lo *prometeico* a lo *dionisiaco* indistintamente y contradictoriamente.

¹⁰⁴ Véase, a modo de ejemplo, el artículo de Juan B. Dichiará: “Sexo y matrimonio. Dos capítulos para una antología del amor”, *Reconstruir* 25, Buenos Aires, julio-agosto 1963, pp. 18-22.

¹⁰⁵ Véase, Carlos E. Haller: “El sexo en función libertaria”, *Reconstruir* 39, Buenos Aires, noviembre-diciembre 1965, pp. 10-13.