

*Género, comunas y contracultura. Una mirada transnacional al universo hippie iberoamericano de los «largos» sesenta (1968-1982)**

Bárbara Ortuño Martínez

Universidad de Alicante
barbara.ortuno@ua.es

David Beorlegui Zarranz

Universidad a Distancia de Madrid
david.beorlegui@udima.es

Resumen: Este artículo analiza la incidencia del paradigma contracultural en el ámbito iberoamericano durante los «largos» sesenta (1968-1982). Desde una perspectiva de género transnacional estudiamos la puesta en marcha de «comunas» o comunidades alternativas en Argentina y en el ámbito vasco-navarro. Priorizando el uso de fuentes orales y hermenéuticas, ahondamos en las experiencias, motivaciones y valoraciones de quienes protagonizaron el *boom* comunal del periodo. Planteamos que los códigos y las prácticas compartidas entre jóvenes activistas por la transformación de la vida cotidiana, patentes también en la creciente politización de las cuestiones relacionadas con el género, la subjetividad y las emociones, constatan la existencia de redes, espacios, prácticas y ámbitos de pertenencia que desbordaron los límites de los Estados-nación.

Palabras clave: comunas, Argentina, País Vasco-Navarro, transnacional, género.

* El presente trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación «Género, compromiso y transgresión en espacios transnacionales e intergeneracionales. Siglo XX» (PID2020-118574GB-I00/AEI/10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Agencia Estatal de Investigación, y radicado en el Instituto Universitario de Investigación en Estudios de Género (IUIEG) de la Universidad de Alicante.

Abstract: This article analyses the incidence of the countercultural paradigm in the Ibero-American sphere during the «long» sixties (1968-1982). From a transnational gender perspective, we study the establishment of «communes» or alternative communities in Argentina and in the region encompassing the Basque Country and Navarre. By making use of oral sources and press accounts, we examine and evaluate the experiences and motivations of the protagonists of this boom in communal life. We outline the codes and practices shared among these young activists who sought to transform everyday life while participating in the growing politicization of issues related to gender, subjectivity, and emotions. By so doing, we confirm the existence of networks, spaces, practices, and spheres of belonging that challenged the limits of the nation-state.

Keywords: communes, Argentina, Basque Country-Navarre, transnational, gender.

«Queridos amigos humanos del hemisferio norte:

[...] somos un grupo de personas que busca una alternativa de vida, ensayamos nuevas formas de convivencia, trabajamos sobre nosotros para lograr que el amor sea nuestra forma, nuestra única regla. Y como pensamos que es muy importante para el hombre vivir y crecer en grupo, planeamos para un futuro no muy lejano ir a vivir a una granja al sur del país, todos juntos.

Habría muchas cosas que contar, todo se resume en una palabra: queremos la VIDA y nos alegra mucho, muchísimo, que en un punto tan distante del mundo (para nosotros) existan personas que también anhelan VIVIR. Mientras [tachado] una inmensa mayoría del mundo se debate locamente entre capitalismo y comunismo entre razón y lógica [*sic*], entre uniformidad y consumo.

Que se mantenga el hilo infinito de la comunicación, nos interesa mucho que nos envíen material (como lo haremos nosotros en la medida que podamos) y así saber en qué andan nuestros hermanos de otras latitudes»¹.

Esta carta, con fecha de 28 de mayo de 1980, enviada por el colectivo BASTA desde Buenos Aires (Argentina) a Gotemburgo (Suecia), donde se encontraba exiliado un joven Omar David Va-

¹ La misiva finalizaba remarcando sus prioridades: «Nos interesa material sobre Comunidades, Agricultura, autoabastecimiento, nomadismo, etc.». Biblioteca Nacional Mariano Moreno (Argentina), *Departamento de Archivos*, Colección Cartas de la dictadura, sección Omar David Varela, serie Correspondencia.

rela, integrante del *underground* porteño, anarquista y cofundador de la agencia contracultural Barbanegra, sintetiza algunas de las cuestiones que fundamentan el presente trabajo, como son el transnacionalismo, las emociones y la transformación de las relaciones de género —o no— en el seno de las comunidades alternativas.

Durante los largos sesenta o *long sixties*, que tienden a situarse en la década comprendida entre 1965 y 1975, se configuraron nuevas subjetividades, no exentas de contradicciones, pues hubo distintas maneras de ser y sentir(se) joven, hombre o mujer². Como a continuación veremos, tal y como señaló Andrea Andújar, «guerrilleras, feministas, sindicalistas, rockeras; microscópicas minifaldas o largas túnicas multicolores, armas en la cartera o micrófono en mano [...] daban cuenta de mujeres con horizontes diversos y experiencias que, no sin contradicciones, iban construyendo otras formas de ser y de relacionarse»³. Estas subjetividades, sumadas a una creciente politización de la vida cotidiana, a partir de la introducción de cuestiones alusivas al género y la sexualidad, sintetizada por el eslogan feminista —y del movimiento comunal de Alemania Occidental— de «lo personal es político»⁴, cimentaron las principales transformaciones políticas, sociales y culturales de los años setenta del pasado siglo.

Entre las respuestas a la insatisfacción con los valores tradicionales, caducas prácticas y la «vieja política», subrayamos la emergencia de una nueva izquierda revolucionaria. La militancia en formaciones políticas de la extrema izquierda, incluso apostando por el recurso a la violencia, se presentó como una opción atractiva

² Hanna MAMZER: «La identidad y sus transgresiones», *La Ventana*, 24 (2006), pp. 118-149; Sara M. EVANS: «Sons, Daughters and Patriarchy. Gender and the 1968 Generation», *American Historical Review*, 114 (2009), pp. 331-347; Andrea ANDÚJAR: «El amor en tiempos de revolución: los vínculos de pareja de la militancia de los 70. Batallas, telenovelas y rock and roll», en Andrea ANDÚJAR *et al.* (comps.): *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina*, Buenos Aires, Luxemburg, 2009, pp. 149-170, y Sebastián CARASSAI: *Los años setenta de la gente común. La naturalización de la violencia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

³ Andrea ANDÚJAR: «El amor en tiempos de revolución...», p. 150.

⁴ Kate MILLET: *Sexual Politics*, Nueva York, Avon Books, 1971; Srecko HORVAT: *La radicalidad del amor*, Pamplona, Katakarak, 2016, y Julian JACKSON, James S. WILLIAMS y Anna Luise MILNEY: *Rethinking France's Last Revolution*, Basingtoke, Palgrave MacMillan, 2011, pp. 23-24.

para parte de esta juventud rebelde, pues se ajustaba a la urgencia por el cambio y la entrega al activismo, y se distanciaba de partidos o sectores políticos ortodoxos y controlados por una generación adulta⁵. Esta nueva izquierda también interactuó y estuvo presente en la configuración del movimiento contracultural, de hecho hubo organizaciones, claramente transnacionales, como la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL), que tuvieron gran impacto a ambos lados del Atlántico⁶.

Pero, además, eclosionaron otras opciones situadas en diferentes extremos, que en ocasiones se tocaban, como el hedonismo y los nuevos movimientos sociales. Así, de forma cuasi espontánea, en diferentes puntos del planeta surgieron nuevas formas de entender las diferencias de género, la sexualidad, las relaciones con la naturaleza, el consumo, el trabajo, los estudios, el arte, la crianza e incluso la familia nuclear, el legado más sagrado de la revolución industrial.

Destacamos la llamada a «descentrar» Mayo del 68 y examinar sus efectos a partir de experiencias que lo sitúen más allá de esa fecha y del contexto norteamericano y europeo⁷. En este sentido, diversos autores, mediante un examen del lenguaje y de la cultura emocional común a los movimientos del periodo, han planteado la existencia de una contracultura de carácter transnacional, cuyos efectos y «vidas posteriores» conformaron un «ethos ético» compartido por la mayor parte de las expresiones contestatarias que se

⁵ Bárbara ORTUÑO y Mónica MORENO: «Militantes entre el ser y el deber ser. Compromiso, familias y género en la juventud revolucionaria de los años 70 en España y Argentina», *Arbor*, 196(796) (2020), a553.

⁶ Alberto GARCÍA: *La imagen tricontinental. La feminidad, el Che Guevara y el imperialismo a través del arte gráfico de la OSPAAAL*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2022.

⁷ Tariq ALI: *El voto fue unánime, estábamos por la utopía. Memorias del 68*, México, Secretaría de Cultura de la CDMX, 2018; Gerd-Rainer HORN: *Spirit of 68. Rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Nueva York, Oxford University Press, 2008; Pablo BONAVERA y Mariano MILLÁN (coords): *Los 68' latinoamericanos. Movimientos estudiantiles, política y cultura en México, Brasil, Uruguay, Chile, Argentina y Colombia*, Buenos Aires, CLACSO, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2018, y Chen JIAN et al. (eds.): *The Routledge Handbook of the Global Sixties. Between Protest and Nation-Building*, Nueva York, Routledge, 2018.

desarrollaron en el último cuarto del siglo xx⁸. En opinión de Häberlen, el sesgo más destacado del momento «post-68» se caracteriza por la primacía adquirida por las políticas de la autenticidad, que pueden definirse como el intento de desarrollar modos de vivir que permiten a las gentes ser «fieles a sí mismas», así como por la búsqueda y la creación de posibilidades para vivir una vida «real», como indican las palabras del comienzo, y no alienada, en consonancia con la «verdadera» naturaleza del ser humano⁹.

En definitiva, el desplazamiento de la lucha política hacia la cuestión de la subjetividad, como explica este autor, implicó la aparición de nuevas formas de activismo, lo que requiere examinar «qué hizo la gente tanto para crear sus auténticos yo es como para crear las condiciones, cuando menos espaciales, que facilitarían la autenticidad»¹⁰. Este aspecto, sostenido en el tiempo a través de tupidas redes informales, fue de gran relevancia a la hora de conformar un movimiento contracultural de carácter transnacional, que, en última instancia, constituye el objeto de estudio de este texto. Si bien nos centramos en la proliferación de comunidades alternativas, urbanas y rurales, en Argentina y el Estado español para mostrar con detenimiento estudios concretos de caso, partimos de la hipótesis de que a través de ciertas manifestaciones contraculturales, que (re)surgieron y circularon por distintos espacios y generaciones, se gestaron un espacio y un movimiento transnacional heterogéneo y transgresor, sin un epicentro claro, con un discurso, unas prácticas y unas redes transnacionales que, en algunos casos, llegan hasta nuestros días.

Un ejemplo muy visual en este sentido podría ser la partida al exilio de la artista argentina Elsa Plaza en 1975. En aquel viaje en barco, recordado como «el paraíso», afirma haber coincidido «con todos los *hippies* de América Latina y de California»¹¹. Ofre-

⁸ Julian JACKSON, James S. WILLIAMS y Anna Luise MILNEY: *Rethinking...*, p. 27, y Gerd-Rainer HORN: *Spirit of 68...*, p. 229.

⁹ Joachim C. HÄBERLEN, Mark KECK-SZAJBEL y Kate MAHONEY: *The Politics of Authenticity: Countercultures and Radical Movements across the Iron Curtain, 1968-1989*, Nueva York, Berghahn Books, 2019, pp. 50-52, y Kristin ROSS: *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*, Madrid, Antonio Machado, 2008.

¹⁰ Joachim C. HÄBERLEN, Mark KECK-SZAJBEL y Kate MAHONEY: *The Politics...*, pp. 10-11.

¹¹ Ella, que había salido con el objetivo de llegar a la dirección de una joven francesa, que conoció en las calles porteñas buscando alojamiento e invitó a que-

ciendo una imagen muy alejada de los ya canónicos relatos de partida de migraciones y exilios, destaca la alegría y el sentimiento de comunidad creado por esos jóvenes melencidos, ataviados con «ropas estrambóticas» —sobre todo ante la mirada de la comunidad española que, tras la muerte de Franco, emprendía su retorno—, que lograron huir a tiempo de las dictaduras que de forma progresiva se fueron implantando en el Cono Sur.

Como señala la tesis central del discurso canónico de la «cultura a la contra», el núcleo de lo que entendemos como contracultura en el contexto de la guerra de Vietnam estuvo constituido por un activismo político-contestatorio de nuevo cuño, protagonizado por el movimiento estudiantil, el universo *hippie* y la emergencia de nuevas culturas políticas en la izquierda y reivindicaciones asociadas a los denominados «nuevos movimientos sociales» (movimiento por los derechos civiles, pacifismo, ecología y feminismo, fundamentalmente)¹². Dentro de este, una de las prácticas más características fue la puesta en marcha de comunas o comunidades intencionales, que fueron concebidas como escenarios que permitían a los seres humanos desarrollarse en colectividad, reconciliándose así con su «verdadera» naturaleza y con su «yo auténtico»¹³, a través del cual podían forjarse nuevos vínculos afectivo-sexuales. Ese deseo de autenticidad, como a continuación veremos, también comportó intentos de transformar las relaciones entre hombres y mujeres y de confrontar o de superar las limitaciones impuestas por los roles tradicionales del género, arrojando resultados desiguales a te-

darse en su casa —la casa comunitaria donde vivía un grupo de estudiantes de Bellas Artes y otras personalidades eclécticas—, tardó varios meses en llegar a su destino (París), debido a las nuevas relaciones forjadas en este cruce del Atlántico, las cuales propiciaron breves estancias improvisadas en España (Barcelona) y en diferentes localidades de Suiza. Entrevista a Elsa Plaza realizada por Bárbara Ortuño, Barcelona, 12 de abril de 2023.

¹² Stuart HALL: *Los hippies, una contracultura*, Madrid, Cuadernos Anagrama, 1970; Theodore ROSZAK: *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Barcelona, Kairós, 1970, y Keith MELVILLE: *Las comunas en la contracultura. Origen, teorías y estilos de vida*, Barcelona, Kairós, 1976.

¹³ Joachim C. HÄBERLEN, Mark KECK-SZAJBEL y Kate MAHONEY: *The Politics...*, y Luis TOLEDO MACHADO: «The Communes as the Alternative to Family within the Spanish Democratic Transition (1968-1986): An Ontological Approach», *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 28 (2022), pp. 75-93.

nor de lo expuesto por las personas que participaron en esas iniciativas de carácter comunitario.

Argentina y «la gente del futuro». Artes, comunas y el mito de El Bolsón

En 1966 un nuevo golpe de Estado, autoproclamado «Revolución Argentina», encabezado por el general Juan Carlos Onganía, ponía fin al Gobierno de Arturo Illia (1963-1966). De manera progresiva, «la sociedad argentina, por diferentes vías y con objetivos ideológicos contrapuestos, escuchó y leyó cada vez más la palabra *revolución* como un indicador de dar vuelta la realidad por la fuerza de la acción»¹⁴. Esto se produjo en un ambiente marcado por las expectativas de cambios y la ilusión generada por la revolución cubana, los procesos de descolonización en el llamado «Tercer Mundo» y el ascenso de la radicalización transnacional juvenil, que al mismo tiempo contrastaba con el comienzo del decrecimiento de la economía, el ascenso del autoritarismo y la represión, en particular hacia mediados de la década, la violencia y la polarización política.

En este contexto, marcado por nuevas maneras de entender la participación en la vida pública y en la política, de conjugarla con lo privado, de ser y sentir diferente, un sector de la juventud, y por primera vez un numeroso grupo de mujeres, apostó por modelos alternativos¹⁵. Este «desencorsetamiento» vino acompañado de corrientes de pensamiento renovadoras y diversas formas de «espiritualización de la vida»¹⁶, que desembocaron en un rechazo a integrarse en el sistema, exteriorizado tanto en la vestimenta como en

¹⁴ Mónica BARTOLUCCI: *La juventud maravillosa. La peronización y los orígenes de la violencia política, 1958-1972*, Sáenz Peña, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2017, p. 49.

¹⁵ Alejandro CATARUZZA: «El mundo por hacer», *Lucha Armada en la Argentina*, 10 (2008), pp. 12-24; Isabella COSSE: *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta. Una revolución discreta en Buenos Aires*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, y Alejandra OBERTI: *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta*, Buenos Aires, Edhasa, 2015.

¹⁶ Marcos NOVARO: *Historia de la Argentina, 1955-2010*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

las críticas al trabajo, en la música, en el teatro, y, en definitiva, en las formas de relacionarse con el arte, el desinterés por los bienes materiales o los modos de concebir y habitar en familia. Todo ello dio lugar a que abundantes jóvenes dieran el paso a lo que Enrique Lefebvre llamó la crítica de la vida cotidiana en acción. No obstante, autoras como Isabella Cosse sostienen que, aunque el pensamiento revolucionario caló en las acciones cotidianas, dentro de los marcos educativo, familiar y amoroso, tuvo importantes limitaciones, ya que ni en los contextos más progresistas y alternativos se lograron superar las diferencias de género y el machismo que impregnaba la sociedad¹⁷.

Pero en el Buenos Aires de los largos sesenta se detectan elementos que conectan con la contracultura que emergía de manera simultánea en ciudades como México, San Francisco, Berlín o París. Esta cultura *underground* se fue nutriendo de viajes, estancias, más o menos prolongadas, y regresos a un origen, con un bagaje de conocimientos, y sobre todo de experiencias, que apuntalaron un espacio transnacional, que, a su vez, se fue irradiando mediante redes informales hacia otras ciudades como La Plata o Córdoba, por su alta congregación de estudiantes, y hacia lugares identificados con el ocio en el imaginario colectivo juvenil¹⁸. Gustavo Santaolalla, nacido en El Palomar (Buenos Aires) en 1951, compositor y cofundador del grupo musical Arco Iris, así como de la comuna urbana homónima, refería en una entrevista publicada en 1978 el impacto que tuvieron los viajes para su generación. En su caso destaca dos estancias en Estados Unidos resultado de un intercambio de estudios con once y quince años. «Fui a San Diego, California, estaba en un lugar hermoso llamado Spring Valley. Cuando bajé del avión estaba la banda del colegio, que eran todos pibes de nuestra edad, tocando *Water Mellow Man* [*Watermelon Man*] de Herbie Hancock. Yo llego y lo primero que veo es eso, por poco

¹⁷ Isabella COSSE: «“Infidelidades”: moral, revolución y sexualidad en las organizaciones de la izquierda armada en la Argentina de los años 70», *Prácticas de Oficio*, 19 (2017), <https://www.ides.org.ar/sites/default/files/attach/1.-COSSE1.pdf>.

¹⁸ Sobresalen localidades de la costa atlántica bonaerense como Valeria del Mar, Villa Gessel o Mar del Plata. Véase, por ejemplo, «En la diáspora», *Primera Plana*, 8 de febrero de 1968. Recuperado de internet (<https://www.magicasruinas.com.ar/reducciones/hippies-argentinos-07.htm>).

me muero. [...] Traje un montón de discos, los Doors, Country Joe and the Fish, toda esa onda»¹⁹.

Por su parte, la escritora Clara Obligado, nacida en Buenos Aires en 1950 y exiliada en Madrid a finales de los setenta, frecuentó y habitó una serie de espacios contraculturales —casas okupadas, pisos compartidos...—, condicionada por la precariedad que acompañó muy en particular a los más jóvenes durante los primeros años de expatriación²⁰. Sin embargo, no duda del impacto vital de sus viajes precedentes, no obligatorios para salvaguardar la vida, y muy en particular su recorrido por Europa durante los años sesenta:

«Estuve en París en el 68, antes de que se construyera el Pompidou, cuando *Le Marais* era una ruina. La imaginación al poder. La belleza está en la calle. Sean realistas, pidan lo imposible. Insurrecciones en Argentina. Un hervidero. Barricadas. [...] Al año siguiente de mi viaje a París poco quedaba de mi antigua identidad, avanzaba por la vida con la velocidad de una locomotora...»²¹.

Pionera de los talleres de escritura creativa en la España posdictatorial, Obligado partió hacia el Chaco con un grupo de jóvenes vinculados a los sectores de base del peronismo, con el objetivo de conocer la realidad, que no era otra, según sus palabras, «que la cara más brutal de la miseria»²². Tras esta experiencia reveladora, emprendió un nuevo viaje, que profundizaba en este espacio juvenil transnacional y contracultural, con amigos y amigas en una furgoneta destartada que, como manifiesta la autora, cumplía con el rito iniciático de «su» generación: conocer América Latina.

El mundo de la cultura en sus diferentes facetas fue una fiel plasmación de los aires de revolución, transgresión, trasvase de fronteras e imaginación que impregnaban el mundo occidental de los años sesenta. En el país austral se desarrolló una concepción amplia de

¹⁹ «Gustavo Santaolalla cuenta sus quince años de rock», *Expreso Imaginario*, 22 (1978). Recuperado de internet (<https://rock.com.ar/notas/gustavo-santaolalla-cuenta-sus-quince-anos-de-rock>).

²⁰ Entrevista a Clara Obligado realizada por Bárbara Ortuño, Madrid, 27 de septiembre de 2019.

²¹ Clara OBLIGADO: *Una casa lejos de casa. La escritura extranjera*, Valencia, Contrabando, 2020, pp. 32-34.

²² *Ibid.*, p. 34.

las artes, influida en buena medida por las teorías de Guy Debord y la internacional situacionista²³. Dentro de esta concepción, el posteriormente conocido como «rock nacional» jugó un papel determinante en la conformación de identidades colectivas juveniles y alternativas²⁴. Se trató de una corriente contracultural dispersa que emergía de los sótanos, clubes de barrio, teatros, plazas y bares, pero que logró aunar e identificar a un nutrido grupo de jóvenes a través de diversas ceremonias colectivas²⁵. Sin embargo, la adscripción a una «identidad hippie» por parte de la juventud que nutría y frecuentaba los circuitos alternativos y contraculturales de la Argentina de finales de los sesenta y principios de los setenta no estuvo exenta de conflictos. Un músico como Lito Nebbia, integrante de Los Gatos y coautor junto con Tanguito de himnos icónicos para esa generación, como *La balsa*, llegó a negar categóricamente la existencia de hippies en Argentina. «A mí me reventó Woodstock porque interpreto que eso fue un comercio, un festival con fines de lucro. Y con respecto a los hippies, en la Argentina nunca vi a ninguno»²⁶.

Por su parte, la multifacética artista Marta Minujín —admirada y odiada por las juventudes coetáneas—, aquella que con diecinueve años llegara a la capital del Sena para «espantar a los burgueses con la transgresión de las normas»²⁷, y se adhiriera a la contracultura norteamericana como becaria de la Fundación Guggenheim en Nueva York, no tenía dudas en este sentido. Para ella existía un

²³ Marina ARRANZ: «Guy Debord y los situacionistas. El auge de la vida cotidiana en los albores de Mayo de 1968», *Historiografías*, 22 (2021), pp. 75-89, <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/historiografias/article/view/6357>.

²⁴ Véanse, entre otros, Ana SÁNCHEZ: «Del sótano al estadio: transformaciones en los lugares de representación de música rock en Buenos Aires, 1965-1970», *Anales del IAA*, 44 (2014), pp. 175-189, <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/97075>, y Marcelo FERNÁNDEZ: *50 años de rock en Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.

²⁵ Véase *Rock hasta que se ponga el sol*, Argentina, Aries Cinematográfica Argentina, 1973, película-documental dirigida por Aníbal Uset sobre el festival al aire libre B. A. Rock, celebrado por primera vez en Buenos Aires a finales de 1970.

²⁶ «Un cierto modo de amar», *Siete Días Ilustrados*, 14 de septiembre de 1970. Recuperado de internet (<https://www.magicasruinas.com.ar/rock/pelicula-woodstock-en-buenos-aires.htm>).

²⁷ En Matilde SÁNCHEZ: «Los secretos de Marta Minujín en sus diarios parisinos de los 60», *Clarín*, 30 de marzo de 2018, https://www.clarin.com/cultura/secretos-marta-minujin-diarios-parisinos-60_0_rJlnV4h9M.html.

movimiento *hippie* en Argentina, liderado precisamente por los músicos, y, además, el movimiento comunal presentaba los trazos necesarios para expandirse con fuerza, como estaba sucediendo en Estados Unidos²⁸. Miguel Cantilo, fundador de Pedro y Pablo e icono visible de esta «comunidad de náufragos», corrobora la idea de que, a pesar de las miradas hostiles de las fuerzas represivas y las juventudes politizadas, durante buena parte de los sesenta y setenta tuvo lugar lo que ha denominado como «banquete de los pordioseros» o «celebración psicodélica»²⁹. En este sentido, los diversos testimonios recabados coinciden en que, además del rock y la comunión en plazas públicas en torno a las artesanías, una de las principales consecuencias de la contracultura en el periodo abordado fue la puesta en marcha de comunidades de trabajo y subsistencia. Muestra de ello es también la visibilidad que la prensa porteña comenzó a otorgar a esos «pisos invadidos por melenudos» o «conventillos artísticos», habitados por jóvenes de entre catorce y veintinueve años a finales de los sesenta³⁰.

Bajo el lema de ser coherentes con sus principios y unir el arte con la vida cotidiana, grupos de jóvenes comenzaron a compartir casas y a cubrir de manera conjunta los gastos. Como planteaba Isa Portugheis, integrante del grupo psicodélico Diplodocum Red & Brown y de la comunidad de La Cofradía de la Flor Solar, desarrollada en La Plata entre finales de los sesenta y principios de los setenta, se trataba de una experiencia que, no exenta de un importante componente generacional, encarnaba un carácter novedoso, transgresor y orientado a vivir una vida más auténtica desde la primacía de la comunidad:

«Mi generación rompe, [...] va adhiriendo, primero con una formación de autogestión que llevábamos por el mismo hecho de no entrar en esas estructuras, entonces era estar con una música, con otro tipo de música, que era un movimiento internacional, [...] adheríamos a eso, a una libertad de

²⁸ Sobre el debate creado en torno al legado de Woodstock, la idiosincrasia *hippie* y la existencia o no del movimiento en Argentina, véase: «Un cierto modo de amar...».

²⁹ Miguel CANTILO: *¡Chau loco! Los hippies en la Argentina de los sesenta*, Buenos Aires, Galerna, 2000, p. 16.

³⁰ *Mágicas ruinas. Crónicas del siglo pasado*, s. d., <https://www.magicasruinas.com.ar/reducciones/hippies-comunidades-cofradia-03.htm>.

vida, de poder expresarnos en nuestras propias tribus, digamos, sin estar atados tanto a lo formal... Y después, hacer múltiples funciones..., porque trabajábamos, estudiábamos, si nos gustaba el arte o hacíamos artesanía... [...] Y era eso, vivir de otra manera, con la libertad que todo joven tiene, ¿no es cierto?, pero nosotros veíamos que teníamos más posibilidades, había más solidaridad, [...], y nos apoyábamos y podíamos este... mantenernos, enfrentar gastos, estudiar... en forma más en comunidad»³¹.

En definitiva, según Portugheis, la síntesis de esa experiencia era «que en esa época nosotros vivíamos una revolución personal, era como estar en familia pero en otro lado»³². En este caso, y en el del resto de los testimonios recabados, entendemos las referencias a la familia por la proximidad de los vínculos creados dentro de unas relaciones de género alternativas. Asimismo, concluye afirmando que:

«Lo que sustentaba a la comunidad: yo creo que lo básico, era una necesidad de vivir en libertad, de expresarse artísticamente y de no sentirse reprimidos, mejor dicho, de no sentir la represión real del exterior, tanto la de la sociedad establecida como la de las autoridades constituidas. Todo esto coincidió con un momento de la historia, donde empezó la historia de los hippies, la revolución cultural en el mundo, un grupo de conjunciones universales que también tuvieron su presencia aquí digamos por generación espontánea, sin necesidad de ser algo importado»³³.

En las antípodas de los planteamientos anteriores, emergió la comuna Arco Iris en el Gran Buenos Aires, concretamente en la localidad de Boulogne. En un principio se trató de cinco jóvenes que afirmaban tener problemas de convivencia en sus hogares, cuatro hombres, entre cuyos nombres sobresale el de Gustavo Santaolalla, y una mujer, Dana, modelo de ascendencia húngara, que se convirtió en la «líder espiritual» de la comunidad y de la banda homónima³⁴. En este caso la comuna adquirió un carácter ascético que se mantenía con una férrea disciplina basada en el ejercicio fí-

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Esto provocó el desprecio dentro de los círculos rockeros, nutridos de hombres en su mayoría, entre los que Arco Iris, en un claro alarde de machismo, fue designada como «las amas de casa del rock». Véase «Un misterio llamado Dana»,

sico, el yoga, la meditación, el naturismo, el vegetarianismo, la lectura, así como la prohibición del consumo de drogas y de sexo, pues, bajo la concepción de que «había que transmutar la energía», «debía tenerse solo para procrear hijos»³⁵. Lejos de una convivencia idílica, la comunidad pronto se vio enturbiada por una serie de conflictos, surgidos de la precariedad material del propio espacio, la escasez de medios de sus habitantes, la frustración por el no cumplimiento de la autodisciplina impuesta o los continuos enfrentamientos, incluso físicos, entre sus integrantes, que propiciaron el fin de esta experiencia comunitaria.

En realidad, según Miguel Cantilo y los diversos testimonios analizados, la mayor parte de quienes integraban estas comunas soñaba con desarrollar sus experiencias en el campo. Para el músico, que, además de convivir con los integrantes de La Cofradía, participó de comunas urbanas, fundamentalmente a través de lo que define como un «primer ensayo», basado en la convivencia de cuatro parejas en una casa durante dos años, la opción rural era una evolución natural de las comunas. Esta venía dada ya no solo por una idiosincrasia naturista, sino también por el aumento de la represión policial, la militancia armada y la violencia política en las grandes ciudades³⁶. Así, a comienzos de los setenta estos espacios transnacionales, juveniles y contraculturales comenzaron a expandirse hacia enclaves situados en la provincia bonaerense, en las sierras cordobesas o en la región surpatagónica, donde sobresalió El Bolsón. A unos cien kilómetros de la ciudad de Bariloche, este enclave fue divisado por un sector de la juventud argentina, y en particular porteña, como un destino que poseía una «energía especial», de tal modo que se convirtió en un lugar idílico —e idealizado— para fundar comunidades en contacto con la naturaleza.

Según los testimonios recopilados en el documental de Paco Capparrós, *Hippies del Bolsón*, los objetivos de quienes allí se instalaron pasaban por un proceso de «vuelta a la tierra» que permitiera el autoabastecimiento y la paz interior, como respuesta al rechazo que les producían la industrialización, el capitalismo o las guerras.

Clarín, 16 de abril de 2006. Recuperado de internet (https://www.clarin.com/espectaculos/misterio-llamado-dana_0_rkvNKIrjCtg.html).

³⁵ «Gustavo Santaolalla cuenta...».

³⁶ Miguel CANTILLO: *¡Chau loco!...*

A ello sumaban la atmósfera represiva y asfixiante, sobre todo de Capital Federal, donde, como relata Verónica Raya, integrante de la comunidad Del Río Azul, la persecución hacia el movimiento *hippie* se había intensificado durante los años finales de la dictadura de Onganía. «Veníamos de una ciudad donde todo era muy duro [...], estábamos presos todo el tiempo por *hippies*. A los chicos les cortaban el pelo y como no tenían dónde ponerlos generalmente terminaban en el Borda o en el Moyano [centros psiquiátricos] [...]; todo porque cuando nos preguntaban qué éramos, nosotros les contestábamos “Somos”»³⁷.

María José Cantilo, nacida en 1953 en Buenos Aires, cantautora y pionera del «rock nacional», señala que en 1972 decidió instalarse en El Bolsón porque estaba «cansada de los dueños de la moral», y porque, tras quedarse embarazada no quería que su bebé naciera entre la contaminación y la fiebre del consumo de la ciudad³⁸. Con su marido y otras dos parejas viajaron al sur y se afincaron en el paraje Las Golondrinas. A pesar de haber vivido diez años en El Bolsón, donde permanecen su hijo y sus hijas, de sus palabras se desprende que para bastantes jóvenes el *hippismo* y la experiencia comunal fue más bien pasajera. «Intentábamos prescindir del sistema y, si bien los cigarrillos no podíamos fabricarlos nosotros, tratábamos de no ser parte de la sociedad de consumo. Si bien hicimos una huerta conjunta y nos reuníamos a comer, no teníamos una disciplina comunitaria. Quizás porque, aunque a todos nos gustaba la vida natural y fumar marihuana, carecíamos de un ideal común...»³⁹.

Como explica María José, buena parte de quienes llegaron a El Bolsón no lograron adaptarse porque la vida en el campo les resultaba demasiado dura. Esto se acentuó en algunos casos por la inexistencia de unas fuertes convicciones que sustentaran la emigración ciudad-campo. De hecho, el grado de improvisación es evidente al comprobar que no pocos decidieron abandonar la ciudad

³⁷ Paco CAPARRÓS: *Hippies del Bolsón*, Argentina, Paco Caparrós, 2008. Recuperado de internet (<https://vimeo.com/277667470>).

³⁸ Entrevista a María José Cantilo realizada por Cristian Vitale, *Página 12*, 23 de junio de 2000. Recuperado de internet (<https://www.pagina12.com.ar/2000/00-06/00-06-23/pag29.htm>).

³⁹ Entrevista a María José Cantilo en *Mágicas ruinas...*

tras el impacto que les produjo el estreno del musical *Hair*. A finales de 1970, aprovechando el verano austral, diversos grupos viajaron hacia el sur en autostop, con una mochila como única pertenencia⁴⁰. Por su parte, Miguel Cantilo, a pesar de la retórica, plasmada en su *Blues del éxodo*, confiesa que la decisión final de instalarse en la Patagonia vino dada porque un amigo suyo tenía una cabaña y «además de trasladar el ensayo comunitario a un medio menos opresivo que el urbano [...], a las jóvenes visitantes les gustaba tomar el sol medio semidesnudas en la terraza»⁴¹.

En definitiva, la improvisación, la inexperiencia en el trabajo agrícola de la gran mayoría, el subdesarrollo de las infraestructuras, los prejuicios de la sociedad autóctona o, como también observaremos en el caso navarro, la difícil adaptación a unas temperaturas extremas propias de la región patagónica se presentaron como obstáculos para la pervivencia de algunas de las experiencias comunales rurales en el sur de Argentina. Lo cual no impidió que varias de ellas se mantuvieran en pie durante la última dictadura cívico-militar, algunas, incluso, perviviendo hasta la actualidad. Como demuestra Ayelén Mereb en sus estudios sobre la represión en El Bolsón y el surgimiento del movimiento de derechos humanos a finales de los setenta, ciertas prácticas y emociones continúan nutriéndose y en diálogo con diversas trayectorias militantes de izquierda y tradiciones seculares de resistencias, en particular del pueblo mapuche⁴².

⁴⁰ *Mágicas ruinas...*

⁴¹ Miguel CANTILO: *¡Chau loco!...*, p. 40. Para comparar con el caso peninsular, en cuanto a la banalidad y el machismo que impregnaron algunas de las experiencias comunitarias de los largos sesenta, véase Alicia MIRA y Elena DÍAZ: «Transgresión banal: discursos, identidades y estereotipos de género entre los años 70 y 80», *Arbor*, 196(796) (2020), a555.

⁴² Algunas de ellas cobraron cierta visibilidad internacional con la desaparición y muerte del joven activista Santiago Maldonado en 2017. Véanse Ayelén MEREB: «El movimiento de derechos humanos y la construcción de las memorias de la represión en clave local. La resistencia “júpuche” en El Bolsón de la posdictadura argentina», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 18 (2018), e id.: *¿Paraíso mágico y natural?: historia y memorias de la represión política en El Bolsón (1974-2012)*, La Plata-Posadas-Los Polvorines, FaHCE-UNLP-UM-UNGS, 2023. Recuperado de internet (<https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/229>).

La utopía en el presente y los nuevos movimientos sociales: la historia de Lakabe

Los últimos años de vida de Franco comprendieron un incremento exponencial de las movilizaciones contrarias al régimen, en las que jóvenes y mujeres desarrollaron un papel protagonista y hasta entonces desconocido⁴³. La efervescencia política del momento, particularmente notoria en las fábricas y los centros universitarios, dotó de centralidad a la lucha contra el franquismo y eclipsó a otros grupos y reivindicaciones, que permanecieron en un estado embrionario hasta la segunda mitad de la década de 1970, coincidiendo con los primeros años de la transición a la democracia. Así, el declive de las opciones rupturistas representadas por la izquierda revolucionaria, en trayectoria claramente descendente, coincidió en el tiempo con la emergencia de una explosión de nuevas demandas por parte de distintos colectivos, que dieron lugar a la aparición de potentes movimientos sociales a finales de los años setenta e inicios de los ochenta. Entre ellos destacan el pacifismo y el antimilitarismo, el movimiento antinuclear, el ecologista y el feminismo, que desempeñaron un rol crucial a la hora de articular un nuevo programa de liberación política, social, colectiva e individual, que pasaba por producir redes, subjetividades y emociones distintas a las que se habían experimentado hasta el momento.

La enorme incidencia de estos movimientos emergentes permitió «reencantar» a una parte de la militancia tradicional, estimulada por los nuevos horizontes y posibilidades de emancipación. Miles de personas que habían participado de la efervescencia del antifranquismo experimentaron un renovado entusiasmo en pos de una liberación que transitaba por caminos distintos a los recorridos hasta ese momento, orientando la labor de los y las activistas hacia el presente y hacia la búsqueda de emociones consideradas más auténticas, reveladoras y en consonancia con la naturaleza «auténtica» de los individuos. La contracultura y la formación de comunidades desde

⁴³ David BEORLEGUI: *Transición y melancolía. La experiencia del desencanto en el País Vasco (1976-1986)*, Madrid, Postmetrópolis, 2016, y Mónica MORENO: «Sexo, Marx y nova cançó: género, política y vida privada en la juventud comunista de los años setenta», *Historia Contemporánea*, 54 (2017), pp. 47-84.

los presupuestos de los nuevos movimientos sociales fueron adquiriendo fuerza a partir de la segunda mitad de los años setenta.

Para *Ajoblanco*, que fue un vehículo de transmisión del paradigma contracultural a finales de la década, la puesta en marcha de las comunas tenía como principal objetivo conformar una nueva subjetividad capaz de hacer frente a «nuestra impotencia comunicativa, nuestras apatías, nuestro miedo a los demás, nuestras envidias, celos, dependencias [...] una carencia casi absoluta de espontaneidad, una incapacidad para ser autónomos y libres»⁴⁴. La crítica al empobrecimiento de la experiencia y la revolución de la vida cotidiana se hicieron sentir con fuerza, en una nueva comprensión de la política, más humanista, que entendía que «el estar con los otros, el sentir con los otros, el comunicarse, el poder establecer una relación cálida y espontánea es una utopía»⁴⁵.

A finales de los años setenta, la práctica comunal ya estaba extendida en distintos puntos de la geografía vasca, formando una tupida red que, como veremos, también conectaba distintos puntos de forma transnacional⁴⁶. Esa proliferación de comunidades quedaba sugerida por la revista vasca *Ere*, que hacía alusión, de modo muy significativo, a «una gente que todavía no tiene nombre», y se caracterizaba por priorizar la activación y la dimensión práctica de sus ideales políticos: «Muchos de nosotros hemos sido militantes políticos, luego ecologistas y antinucleares. Ahora, sin dejar de ser nada de esto, estamos aquí poniendo en práctica lo que predicábamos», comentaba una comunera llamada Mertxe. En el mismo grupo, Juan y Marta, que eran definidos en el texto como «exmilitantes de extrema izquierda», manifestaban su voluntad de vivir «sin angustia, disfrutando cada momento, sin planes castradores, sin disciplinas desmoralizadoras o moralizadoras», afirmando haber descubierto que «solo el presente es real. El pasado sirve también de algo, pero el futuro, cualquiera sabe [...]. Ninguna promesa futura puede justificar la negación del presente»⁴⁷.

Como muestra de la vitalidad del fenómeno, en 1984 el diario *El País* daba cuenta de la existencia, solo en Navarra, de doce co-

⁴⁴ «Las comunas», *Ajoblanco*, 23 de junio de 1977, pp. 40-41.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ «Komunas anónimas and cía», *Euskadi Sioux*, 5 (1979), p. 3.

⁴⁷ «Precarios, una nueva forma de montarse la vida», *Ere*, 22-29 de noviembre de 1979, pp. 27-34.

munidades establecidas en el territorio, que ya contaban con algún tipo de permiso de las autoridades locales para instalarse. Según ese artículo, algunos de esos enclaves tenían más de un centenar de residentes, como sucedía con la comunidad del Arco Iris, homónima a otras que se pusieron en marcha en Europa y en las Américas, y centrada en la exploración del «yo verdadero» y en la práctica del sexo tántrico. Todo ello resulta muy revelador de la preocupación de la que fueron objeto las cuestiones relacionadas con el género, con la sexualidad y con las emociones en el periodo álgido del establecimiento de comunidades alternativas, desde finales de los años setenta hasta mediados de los ochenta⁴⁸.

Es importante tener en cuenta que, desde un punto de vista teórico, el paradigma contracultural estuvo centrado en la politización de las emociones y la sustitución de aquellas consideradas «falsas», dañinas u opresivas por otras consideradas liberadoras y benignas. Se sintetizaba, tal y como podía leerse en la prensa del momento, en un llamamiento a «ír envolviendo nuestra concepción de las relaciones, de la naturaleza, el mundo en general, de combatir todo tipo de jerarquía y autoritarismo a cualquier nivel que se den», dado que todo ello constituía «un sincero intento de avanzar aún más en la lucha global de liberación de nuestro pueblo»⁴⁹. Desde el punto de vista estrictamente militante, destaca la comuna que se instaló a inicios de los años ochenta en Armintza, junto a las obras de la central nuclear de Lemóniz, donde vivía un grupo reducido de activistas para realizar acciones de protesta en las instalaciones de la central. Así, estas personas afirmaban entonces estar persiguiendo, desde la autenticidad antes descrita, «el cambio en la lucha, en negarlo [el proyecto] desde un sentimiento personal, desde un sentimiento colectivo» al entender que «no es lo mismo protestar que vivir permanentemente en coherencia con la protesta»⁵⁰.

Entre las personas integrantes de esa expresión pacifista del movimiento antinuclear se encontraba Mabel Cañada. Nacida en

⁴⁸ Arsenio ESCOLAR: «El campo como alternativa», *El País*, 7 de octubre de 1984, p. 22.

⁴⁹ KOLDO: «Acerca del artículo manuales, recetarios, catecismos», *Egin*, 15 de agosto de 1982, p. 20.

⁵⁰ «De la protesta a la acción directa contra el monstruo nuclear», *Egin*, 18 de abril de 1982, p. 6.

Bilbao en 1952, fue una de las promotoras de la comunidad de Lakabe, un proyecto colectivo ubicado en el Prepirineo navarro que surgió a finales de los años setenta y miembros del Movimiento de Objeción de Conciencia (MOC), y que constituye en la actualidad la comunidad en activo más antigua de la península ibérica⁵¹. Su intensa participación en el antimilitarismo, la ecología y el feminismo hacen de ella una interlocutora privilegiada para conocer mejor una pequeña parte del universo comunal del País Vasco⁵². Además de ser fundadora de la comunidad, Cañada fue una de las primeras mujeres antimilitaristas del territorio español, por lo que recibió el calificativo de la «madre del MOC»⁵³. Destaca su estancia en las comunidades de Larzac (Francia) y Findhorn (Escocia), así como la participación en el I Seminario Internacional de Entrenamiento a la Acción No Violenta, celebrado en México en julio de 1977, en una muestra del importante grado de conexiones informales que existía entonces en torno al floreciente universo de las comunas, entre otros.

Tras pasar por colectivos cristianos de base, Mabel Cañada formó parte en 1972 de un pequeño grupo de carácter pacifista creado para apoyar a los primeros objetores de conciencia contra el servicio militar obligatorio, y para dar a conocer el caso de Pepe Beúnza en Europa⁵⁴. En esa fase, el papel de la entrevistada fue de

⁵¹ Martín Gómez-Ullate se refiere a este lugar como «el proyecto de ecoaldea más pionera de todos [...], el proyecto comunitario más duradero». En Martín GÓMEZ-ULLATE: *La comunidad soñada. Antropología social de la contracultura*, Madrid, Plaza y Janés, 2009, pp. 280 y 338.

⁵² Entre los escasos trabajos dedicados a la historia contracultural y comunal del territorio destaca la película *San Simón 62* (Salvoconducto filmak, España, 2022), realizada por Irati Gorostidi y Mirari Echávarri, que aborda la construcción de la controvertida comunidad del Arco Iris, en Lizaso (Navarra), centrada en el yoga, el tantra y la incorporación de otros elementos propios del universo *New Age*, que presenta importantes paralelismos con su homónima argentina.

⁵³ MOVIMIENTO DE OBJECCIÓN DE CONCIENCIA: *En legítima desobediencia. Tres décadas de objeción, insumisión y antimilitarismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2002, p. 128.

⁵⁴ Pepe Beúnza fue la primera persona que introdujo la objeción al servicio militar por razones no religiosas en 1971. La campaña que se organizó por su encarcelación fue determinante para la formación del movimiento antimilitarista en España. Véase Pedro OLIVER: *La utopía insumisa de Pepe Beúnza. Una objeción subversiva durante el franquismo*, Barcelona, Virus, 2002.

gran relevancia, especialmente si se tiene en cuenta que, en esos primeros momentos, el MOC se constituyó prácticamente en su totalidad por jóvenes varones que estaban destinados a cumplir el servicio militar obligatorio: «Ahí ya conectamos unas personas y empezamos a tener una relación cotidiana más intensa —rememora Cañada—. Y decidimos hacer dos cosas: una, constituírnos como grupo; otra, empezamos a trabajar el tema de la no violencia»⁵⁵.

Al ser preguntada por las referencias del grupo a la hora de decidirse a poner en marcha el proyecto comunitario, Cañada plantea que la influencia procedía «quizás, de algún viaje que habíamos hecho, de alguna cosa así... de hecho, empezamos a viajar mucho a Francia, que había unas comunidades basadas en esos principios de no-violencia [...] y aquí empezamos a nutrirnos mucho pues de libros de Gandhi, y de discípulos europeos como Lanza del Vasto». Hacia 1974, la entrevistada ya había comenzado a vivir en comunidad, viajando por «muchas partes de Europa, buscando referentes, conociendo comunidades diferentes, haciendo muchas marchas... Toda nuestra trayectoria ha sido siempre esta, un compromiso social y político bastante grande, fuera de los parámetros de lo que se entiende por política y de lo que se entiende por todo...»⁵⁶. En esta parte del relato autobiográfico de Cañada, puede apreciarse la primacía adquirida por las cuestiones relacionadas con la subjetividad, la necesidad de establecer redes más allá de las fronteras nacionales, así como otro rasgo compartido con la mayoría de los movimientos contraculturales del periodo, la inversión entre la praxis y la teoría, basada en una concepción *performativa* de la acción política que entiende que es la primera la que conducirá al auténtico despertar de la conciencia⁵⁷.

La creación de Lakabe hunde sus raíces en una serie de convivencias previas que organizó el MOC ante la inminente posibilidad de que varios de sus miembros fueran condenados a largos periodos de cárcel por su negativa a realizar el servicio militar obligatorio y las consecuencias psicológicas que se derivaban de ello: «pues

⁵⁵ Entrevista a Mabel Cañada realizada por David Beorlegui, Lakabe, 22 de junio de 2009. Disponible en el Ahozko Historiaren Artxiboa (Archivo de la Memoria del País Vasco, AHOA).

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Srecko HORVAT: *La radicalidad del amor...*, p. 121.

por lo menos un año antes (del encarcelamiento) se tenían que ir a vivir juntas⁵⁸, de cara a minimizar los problemas que hay en la cárcel —explica la entrevistada—, era un poco fortalecer una estructura de confianza entre ellos, para que el impacto fuera menor y pudieran vivir eso de una manera menos... dañina, porque es bastante dañina»⁵⁹. Tras la amnistía de los últimos objetores con el primer Gobierno de Adolfo Suárez, el colectivo tomó la decisión de conformar una comunidad, «porque nosotros no nos queríamos separar como grupo [...] es el momento en el que nosotros decidimos ir al campo, y es cuando de alguna forma empezamos otra historia que nos trae aquí, al presente»⁶⁰. Las declaraciones de Javier Muela —otro de los integrantes del grupo original, que resultó encarcelado por objetor— recogen de modo todavía más explícito la necesidad de buscar y de «vivir» una sociedad más justa e igualitaria entre hombres y mujeres, en ausencia de violencia y en un mayor equilibrio y respeto con la naturaleza:

«Personalmente, me representa un golpe, después de estar en la prisión, salir a una ciudad absurda donde encontramos problemas como la incomunicación, la polución, etc. Decidimos ir a un pueblo abandonado con la idea de vivir no solamente una vida cotidiana no violenta, sino también contar con un lugar donde pudiera existir un centro antimilitarista [...] no se trata solamente de una evolución radical o una radicalización teórica, sino de vivir las cosas. Entonces, ya no se trata solo de hablar de ecología radical, se trata de comenzar a vivir ecológicamente. Y no hablar de un feminismo más o menos radical, sino de intentar vivir unas relaciones entre hombres y mujeres que no sean sexistas ni con afanes de poder»⁶¹.

Inicialmente, la comunidad de la que Mabel y Javier formaban parte se ubicó en una localidad montañosa cercana a la frontera entre Navarra y Francia, donde los miembros del colectivo alquilaron

⁵⁸ Preservamos el femenino del original.

⁵⁹ Entrevista a Mabel Cañada... El resultado inmediato de estos planteamientos fue la creación de varias pequeñas comunidades, entre las que destacaron dos de mayor tamaño en Bilbao y Barcelona.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ MOVIMIENTO DE OBJECCIÓN DE CONCIENCIA: *En legítima desobediencia...*, pp. 128-129.

una casa en 1978, con el objetivo de llevar a la práctica cotidiana «los principios que nosotros promocionábamos con la no violencia, el vivir sin jefes, el crear tus propias estructuras relacionales y de trabajo, el crearte tu propia organización social...», al entender que «a lo largo de los años habíamos evaluado que podían ser interesantes de cara a nuevas estructuras sociales que potencian más la libertad de la personas, y teníamos como mucha intriga de ver si eso era posible o no era posible». Poco después, prosigue: «Nos dimos cuenta de que realmente necesitábamos un espacio más grande, una casa era muy pequeña, sólo teníamos cuatro habitaciones, éramos ya un grupo de casi quince personas... y se corrió la voz, y venía mucha gente a visitarnos...»⁶².

Sin embargo, como sucedió en la Patagonia argentina, la dureza de la vida rural y las inclemencias del tiempo fueron algunas de las principales dificultades a las que hacer frente. «Me impactó muchísimo el clima de Navarra [...] recuerdo lo impactada que me dejó la naturaleza así, en su estado... como bastante duro». De hecho, el hallazgo del pueblo fue una casualidad fortuita, relata Cañada, porque «en una de nuestras pruebas de jóvenes neorrurales [risas], perdimos las cabras, todo el rebaño que teníamos en esos momentos. Estuvimos varios días buscando las cabras, y lo que encontramos fue este pueblo»⁶³. En consonancia con el aparato narrativo de las utopías clásicas, la comunidad de Lakabe se inicia en un lugar escogido por el grupo y en un día determinado y nada casual, al inicio de la primavera, un momento asociado a la vida, el cambio, el florecimiento y el renacimiento:

«Aquí nos juntamos un grupo como de treinta y cinco personas y estuvimos aquí un fin de semana, arreglamos el depósito del agua, limpiamos algunas cositas, nos dimos cita para el 21 de marzo de 1980. Y no nos volvimos a ver hasta el 21 de marzo de 1980, que aparecimos aquí en este primer día, catorce personas, que algunas ni habíamos conocido durante todo este tiempo de reuniones, pero que venían a través de alguna de estas personas. Y ahí empieza... nuestra loca aventura de estos últimos treinta años»⁶⁴.

⁶² Entrevista a Mabel Cañada...

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

La voluntad de transformar a los individuos mediante la revolución de la vida cotidiana es, por tanto, un elemento que formó parte del proyecto comunitario de Lakabe desde los inicios. Al recordar lo experimentado en el lugar en términos de «vaciado» y «llenado» posterior, el relato de Cañada permite inferir la fuerte incidencia del discurso contracultural, y más específicamente de las políticas de la autenticidad referidas, al contraponer el yo «falso», generado como consecuencia de la vida en la urbe capitalista, con el «yo auténtico», que emerge tras emprender un «viaje» hacia el interior, a modo de una dialéctica de liberación que desemboca, de modo satisfactorio en su caso, en la constitución de un nuevo sujeto.

Los aspectos vinculados a la crítica de la vida cotidiana y la búsqueda de alternativas a la sociedad capitalista y patriarcal también aparecen de manera explícita en la rememoración que Cañada ofrece de los primeros años de vida de la comunidad. De hecho, la interpretación de su relato desde una perspectiva de género resulta muy valiosa para comprender mejor el devenir de la comunidad, pues la construcción de nuevos modelos de género fue un aspecto determinante para garantizar la continuidad y viabilidad de Lakabe. «A la vez que construíamos casas, seguíamos devorándonos [*sic*] los sesos de cómo crear estructuras más igualitarias, y cuando estábamos en el campo, discutíamos cómo se pueden hacer mejor todos los trabajos que tenemos entre manos», plantea la entrevistada. Fue en ese proceso de negociación y discusión constante cuando se introdujeron las primeras críticas feministas en el seno de la comunidad, que van a poner en cuestión los valores patriarcales que habían predominado hasta el momento. Según Cañada: «de lo que se conocía como temas femeninos, no había absolutamente ninguno, y todo era muy masculino. Quiero decir, todo es construcción, bosque a tope, monte a tope, huertos a tope»⁶⁵.

Como puede inferirse del relato autobiográfico, la tarea de introducir cambios y nuevos modelos de género en la comunidad fue difícil y corrió principalmente a cargo de las mujeres. De hecho, ella recuerda que durante un tiempo «llegamos a tener una casa de chicas», en la que «tuvimos que hacer mucho trabajo ahí también

⁶⁵ *Ibid.*

nosotras, sobre todo con nuestras propias limitaciones internas, de decir: “Bueno, si esto es lo que hay, esto es lo que hay, y aquí nosotras, a tope con esto”». Finalmente, tras muchos debates y un trabajo sostenido en el tiempo por parte de las mujeres del grupo, la entrevistada considera que «corregimos muchas áreas del cotidiano que, de alguna forma, sólo tenían hasta ese momento un patrón, que era el patrón más masculino de la sociedad, incluso el patriarcal, puro y duro. Y creamos un cotidiano mucho más colectivizado, pero también en el sentido de cuidarnos, de mimarnos, de escucharnos...». Estas palabras contrastan con las de Liliana Callizo, argentina, exmilitante del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), exiliada durante la última dictadura cívico-militar en Suecia y en Navarra, quien afirma, en relación con una comunidad urbana que habitó en Córdoba, que «no teníamos una conciencia de género, pero sí las mujeres dimos un paso adelante, asumíamos todos los trabajos [...]. Ya después me di cuenta de que faltaba muchísimo [...]. No había conciencia de género, identidad sexual, ecología..., no había conciencia todavía. Mujeres y hombres queríamos otra cosa, pero sin conciencia clara»⁶⁶.

A diferencia de lo analizado en otras comunidades, la colectivización de los cuidados aparece descrita en términos exitosos por parte de Mabel Cañada, y esto permite observar tanto un cuestionamiento de los roles de género tradicionales como un afianzamiento de una concepción esencialista de la feminidad, a partir de una exaltación de los valores asociados a la maternidad y el cuidado, que se hace extensiva al conjunto de la comunidad. Así, la procreación en el seno del grupo, tal y como sucedió en las comunidades de El Bolsón⁶⁷, adquiere el rango de acontecimiento transformador de la emocionalidad del grupo, como una revelación del ser auténtico y humanista que venían persiguiendo desde la creación del proyecto. «Empezaron a nacer niñas y niños, que esto también fue un momento, que, de alguna forma, llegó mucha ternura al pueblo y llegó mucha ternura también a las estructuras que estábamos construyendo, a las estructuras sociales y a las estructuras de relación.

⁶⁶ Memoria Abierta-Archivo Oral, Buenos Aires, 2022, ref. AO0627B.

⁶⁷ Nacimiento de Berlín, hijo de Verónica Raya, en Paco CAPARRÓS: *Hippies del Bolsón...*

Y... yo creo que fue un momento mágico, ¿no? En el que... parte del grupo se empezó a transformar»⁶⁸.

Más recientemente, a partir de los años noventa, la perspectiva feminista y de género pasó a convertirse en un elemento indisociable de la propuesta utópica de Lakabe, con la realización de distintos encuentros feministas, jornadas y talleres en colaboración con organizaciones feministas, lo que posteriormente se ha traducido en una intensa preparación en el ámbito formativo y de facilitación de conflictos⁶⁹.

La importancia del elemento pedagógico también queda sugerida por la narradora al referir las enseñanzas extraídas de las situaciones críticas, que, en una paradoja aparente, son precisamente las que dotan de cohesión y de materialidad al impulso utópico que ha orientado su vida y la de otras personas en la comunidad de Lakabe:

«He vivido tantas cosas en este pueblo, con tantos grupos diferentes, con crisis de todo tipo. Crisis de dinero, crisis de alimentos, crisis de frío, crisis de todo ¿no? Crisis con mis hijos, con mis hijas, con mi pareja, con mi otra pareja, con la de más allá..., o sea, y te vas haciendo una persona cada vez más rica en ese sentido [...], que esto es la vida, que es que no hay otra cosa, que dices: “joder, esto es una putada”, sí, sí... es una putada, pero es que no hay otra cosa...»⁷⁰.

No obstante, la actitud de los y las habitantes de Lakabe dista mucho de la aparente resignación que se desprende de las palabras de Cañada. Desde un renovado optimismo, el desarrollo satisfactorio del ideal comunitario materializado en este lugar es interpretado por la entrevistada como la antesala a un cambio de paradigma, que devuelve la utopía hacia su estado original, es decir, abriendo las puertas al porvenir, experimentado como inminente:

«Creemos que va a haber un gran cambio, y que de alguna forma parte de lo que hemos estado trabajando y viviendo lo tenemos que como

⁶⁸ Entrevista a Mabel Cañada...

⁶⁹ De hecho, en la página web de la comunidad, varias de sus integrantes afirman que «nuestra área de excelencia es la transformación de conflictos desde una perspectiva feminista, el cuidado de las relaciones, de los procesos y los objetivos», <https://www.lakabe.org/facilitacion-de-grupos/>.

⁷⁰ *Ibid.*

poder sintetizar para poder ofrecerlo a otros grupos sociales que lo van a necesitar [...] aquí tenemos mucha práctica porque somos autosuficientes en lo energético, entre otras cosas [...] que también la parte femenina tuviese también su espacio y también la influencia que lógicamente tiene, Lakabe tiene una ventaja grande [...]. Entonces, bueno, ver un poco cómo podemos sintetizar la información y llevarla fuera [...]. La sociedad va a volver a nutrirse del campo. Y también creo que vamos a vivir, a percibir, enseguida, dentro de poco, como una descentralización también de los servicios, y de la cultura, y de la salud, por tanto, las sociedades van a ser menos monolíticas, van a ser más variadas, y tendremos que aprender a vivir también dentro de esta gran variedad y de esta gran diversidad»⁷¹.

El caso de Lakabe no puede ser más ilustrativo de esta progresiva conectividad adquirida por iniciativas aparentemente aisladas generadas en el ciclo de los largos años sesenta, al caracterizarse, entre otras cosas, por el establecimiento de sólidas y duraderas redes de tipo local y transnacional⁷². Ello fue posible, según explica Cañada, «porque según vas creciendo vas necesitando de otras personas, porque de alguna manera tu ser profundo necesita comprender a más personas, y más grupos, y más red. Necesitas personas para lo inmediato, necesitas una colectividad para el plano social [...] y necesitas una red para el plano mundial». Más concretamente, detalla la entrevistada: «Es imposible comprender lo que están viviendo en la India, en África, en un poblado de Asia, desde el sofá de mi casa, por mucho que lo quiera imaginar. Vivir en red te permite coger el teléfono y llamar a alguien y preguntar». A su juicio, «una red es imprescindible a la hora de construir sociedad, porque todos esos referentes necesitan ser escuchados. O sea, vas y escuchas a las ecoaldeas de Alemania y te cuentan [...]. Da igual que sea en irlandés, finlandés, euskera o sueco, estamos diseñando

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Como muestra de la gran conectividad de esta comunidad, cabe mencionar la pertenencia de Lakabe a la Red Ibérica de Ecoaldeas (RIE), de la que es miembro fundador, a la Red Global de Ecoaldeas/Global Ecovillage Network (GEN), al Instituto Internacional de Facilitación y Cambio, a la Red de Semillas de Navarra (Haziaren Sarea), o a la Asociación Zabaldi-Casa de la Solidaridad, así como a otras redes y organizaciones como Yestosustainability, Ecole de Sabre, o a iniciativas contrarias a la construcción de macropresas o en apoyo al movimiento zapatista, además de formar grupos para el estudio de técnicas holísticas o biodinámicas, <https://www.lakabe.org>.

lo mismo desde la intuición, a través de lo vivido, estamos llegando a la misma conclusión»⁷³.

A modo de conclusiones

En 1982 la banda Punch, formada en Pollensa (Mallorca) por exiliados argentinos, exintegrantes de la comunidad La Cofradía de la Flor Solar, entre ellos Miguel Cantilo o Isa Portugheis, publicaba su único éxito, *La gente del futuro*. De su letra se desprende un claro desencanto con el pensamiento utópico y la revolución cultural de la que formaron parte: «Y dónde están ahora los *hippies* pacifistas / Peleando para mantener a sus familias / Y dónde estás tú, famoso gurú / Ahora que se fueron y apagaron la luz / Esta es la gente del futuro, y este presente tan, tan duro». Sin embargo, no se observa una pérdida absoluta de la esperanza, y hay un convencimiento de que sus experiencias servirán para sustentar un futuro acorde a sus ideales: «Es el material con que edificaremos un mañana total / No sirve de nada clavarse el puñal...». De hecho, cuando observamos la expatriación argentina de los setenta desde otras perspectivas, comprobamos que la esperanza y el sostenimiento en situaciones de destierro vinieron dados precisamente por el tejido de unas redes informales transnacionales.

El cantautor Piero de Benedictis logró sobrevivir «a la tristeza del exilio en Madrid» gracias a su viaje interior y al contacto con la tierra. Afincado en un viejo molino de aceitunas, situado en un pueblo de Guadalajara, vivió durante cuatro años sin comodidades materiales y trabajó el terreno siguiendo los consejos de los agricultores locales y plantando las semillas que le enviaban sus amistades desde California o la Toscana; «las mejores semillas del planeta las recibía yo por carta», recuerda con una sonrisa el entrevistado⁷⁴. Por este espacio alejado del ruido y la contaminación, pero también de las noticias que hablaban de muertes, violencias, desapariciones y desencantos políticos, pasarían un sinfín de amigos y amigas,

⁷³ Entrevista a Toni Marín y Mabel Cañada realizada por Palmar Álvarez Blanco, 29 de agosto de 2020, https://constelaciondeloscomunes.org/wp-content/uploads/2021/05/Ecoaldeas_CC_ES.pdf.

⁷⁴ Memoria Abierta-Archivo Oral, Buenos Aires, 2022, ref. AO0772A.

como Miguel Cantilo, Norma Aleandro, Pappo, Marilina, Politi, Cecilia..., para quienes, según Piero, el fin de semana en su molino servía de recomposición física y espiritual. Otras trayectorias, como las de Elsa Plaza, nos permiten comprobar que, entre finales de los sesenta y comienzos de los ochenta, amparada por la experiencia y las redes tejidas tanto en Argentina como en Francia, en este caso, fundamentalmente con exiliadas brasileñas, pero también por la casualidad y el compromiso con una visión alternativa de la vida y la autenticidad, ya estaba inmersa en nuevas prácticas comunitarias. En esta ocasión vinculadas al movimiento feminista, y a las iniciativas aglutinadas por la Coordinadora Feminista de Barcelona. Concretamente sus nuevas redes se materializaron en espacios contraculturales, como el bar feminista LaSal, y en asociaciones transnacionales, como el Grupo de Mujeres Latinoamericanas, que a su vez tejió sus propias redes con el Grupo Latino-Americano de Mujeres de Francia o con la Asociación Latinoamericana de Mujeres de Suecia.

En definitiva, el análisis sobre distintas experiencias relacionadas con la puesta en marcha de comunidades alternativas en Argentina y en el ámbito vasco-navarro nos ha permitido comprobar que esta práctica fue una de las más características del ámbito contracultural de la década de 1970 y que se prolongó, como mínimo, hasta la década siguiente. Este movimiento tuvo lugar en un momento histórico muy determinado por la desilusión política o el desencanto en relación con la idea de la revolución y los modelos clásicos de la militancia, por un lado, y por la incidencia de la contracultura, muy en particular del rock, y de los nuevos movimientos sociales, por el otro. Más allá de las especificidades cronológicas, marcadas por los distintos contextos sociopolíticos y culturales analizados, comprobamos que la búsqueda de nuevos estilos de vida y de emociones «auténticas» desembocó en la conformación de nuevas prácticas y subjetividades, orientadas hacia el presente, que nutrieron y apuntalaron un espacio transnacional engendrado durante «los mayos del 68».

Queda demostrada la existencia de ideas, proyectos, tensiones y preocupaciones compartidas por jóvenes activistas del sur de Europa y de América, en países o enclaves considerados periféricos, tanto en contextos dictatoriales como posdictatoriales. Porque, en definitiva, el movimiento comunal fue transnacional y sin epicentros claros, admitiendo distintos programas y propuestas en el in-

tento de ofrecer alternativas a la familia nuclear, al aislamiento de las personas, a concepciones monolíticas sobre la sociabilidad, el ocio, la música y en general las artes; también a la contaminación, al ritmo frenético de las ciudades y a la violencia ejercida hacia grupos de jóvenes que, como en el caso de Argentina, fueron señalados como *hippies*, y en el caso de las mujeres siempre con el añadido de *hippie-puta*, tal y como han recalcado nuestras entrevistadas. En este sentido, destacamos la dimensión de género que tuvo el fenómeno, pues se aprecian tanto elementos de tensión y de transgresión de los arquetipos tradicionales de hombres y mujeres como otros que apuntan a reforzar la división de roles en el interior de los grupos, particularmente en lo referente a las funciones maternas, de cuidados y nutricias. No cabe duda de que el desarrollo de esta línea concreta de investigación promete valiosos hallazgos y resultados en el futuro.