



## EL TRIP A LAS COMUNAS. LA BÚSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA A LA FAMILIA EN LA ESPAÑA DESARROLLISTA (1965-1975)\*

*The Trip to the Communes. The Quest for an Alternative to the Family in the Spain of «Desarrollismo» (1965-1975)*

Luis Toledo Machado

Universidad Autónoma de Madrid. España

[luiustoledomachado@gmail.com](mailto:luiustoledomachado@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-5072-4478>

Fecha de recepción: 13/12/2022

Fecha de aceptación: 13/02/2023

**Resumen:** El artículo intenta explicar por qué, a finales de la década de 1960, una parte de la juventud española trató de poner en marcha comunas contraculturales similares a las que ya habían sido fundadas en otros países del entorno occidental, como los Estados Unidos, el Reino Unido, Alemania o los Países Bajos. Se examinan diversas fuentes (fanzines, prensa, literatura científica de la época, entrevistas y bibliografía secundaria) para entender las vías a través de las cuales penetraron estas prácticas en la España desarrollista, así como las razones que llevaron a sus protagonistas a diagnosticar que existía un desorden en el mundo que podía ser resuelto mediante la vida en comunidad. Así, se llega a la conclusión de que las comunas se presentaron como una alternativa a la familia en un contexto en que esta era considerada como la institución social que desempeñaba la función más decisiva a la hora de determinar la conducta de los individuos. Por ello, los comuneros se mostraban convencidos de que, encontrando una alternativa a la familia, serían capaces de iniciar la construcción de unas nuevas relaciones sociales más armoniosas y acordes a la naturaleza humana.

---

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto HISTOPIA (*Espacios emocionales: los lugares de la utopía en la historia contemporánea*) del Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación (AEI), 2019-2022 (PGC2018-093778-B-I00) y las Ayudas para la Formación del Profesorado Universitario (FPU2016/02771).

Cómo referenciar este artículo / How to reference this article:

Toledo Machado, L. (2023). El *trip* a las comunas. La búsqueda de una alternativa a la familia en la España desarrollista (1965-1975). *El Futuro del Pasado*, 14, pp. 65-96. <https://doi.org/10.14201/fdp.31123>

**Palabras clave:** comunidades intencionales; contracultura; franquismo; familia; España; estudios utópicos.

**Abstract:** The article seeks to explain why, at the end of the 1960s, a sector of the Spanish youth tried to establish countercultural communes similar to those that had already been founded in other Western countries, such as the United States, the United Kingdom, Germany, and the Netherlands. Various sources (fanzines, press, scientific literature of the time, interviews, and secondary bibliography) are examined in order to understand the ways in which these practices entered the Spain of «Desarrollismo», as well as the reasons that led their protagonists to diagnose that there was a disorder in the world that could be solved through community life. It is concluded that the communes were presented as an alternative to the family in a context in which this was considered to be the social institution that played the most decisive role in determining the behavior of individuals. The communards were convinced that, by finding an alternative to the family, they would be able to initiate the construction of new social relations that would be in harmony with human nature.

**Keywords:** intentional communities; counterculture; Francoism; family; Spain; utopian studies.

**Sumario:** 1. Las comunas, un fenómeno transnacional; 2. La llegada de las comunas a España; 3. Las comunas como la búsqueda de una alternativa a la familia; 4. Conclusiones; 5. Bibliografía.

El 15 de mayo de 2011, una marcha recorrió las calles de Madrid para denunciar el secuestro de la democracia por parte de políticos y banqueros. Esa misma noche, un grupo de manifestantes inició una acampada que se replicó por la mayoría de las ciudades españolas e inauguró un ciclo de protestas que revolucionó el panorama político del país. El movimiento 15M, al negar la representatividad del sistema político español, estaba cuestionando también su mito fundacional: la «transición», un proceso por el cual la dictadura franquista, tras la muerte del caudillo, abrió paso a un régimen democrático homologable al del resto de países occidentales.

A partir de ese momento, una parte de la población —especialmente aquella que no había vivido el proceso de cambio político iniciado en 1975—, dejó de identificarse con el relato hegemónico del proceso de cambio político (Kornetis, 2014; Labrador, 2014). Este ponía el acento bien en el papel de las élites (Tusell, 1990; Linz y Stepan, 1996) o bien en el de la sociedad civil (Soto Carmona, 1998; Juliá y Mainer, 2000), pero sin cuestionar el carácter ejemplar de una transición que llegó incluso a ser exportada a otros países como modelo<sup>1</sup>. El 15M implicó un descrédito hacia el mito fundacional de la democracia española y ello favoreció la aparición de investigaciones que lo contrarrestaban empíricamente. Algunas desmontaban su carácter

<sup>1</sup> Como explica Pasamar (2015, pp. 238-239), la transición española despertó un significativo interés en países latinoamericanos —como Brasil, Chile y Argentina— que, en la década de 1980, estaban atravesando procesos democratizadores para superar los regímenes dictatoriales anteriores. Asimismo, en el decenio siguiente también se convirtió en un modelo para los países de la Europa del Este postsoviética.

pacífico (Baby, 2018) y otras visibilizaban actores omitidos, como la izquierda radical (Wilhelmi, 2016) que, durante el proceso de cambio político, no había visto satisfechas sus aspiraciones (Beorlegui, 2017). Este nuevo reconocimiento integró a movimientos feministas (Gómez Fernández, 2014), homosexuales (Chamouleau, 2017) y otros marginados del sistema social, como los presos (Lorenzo Rubio, 2013). Y también la llamada *contracultura* o *underground*, una compleja amalgama de iniciativas protagonizadas por jóvenes que enmendaron al sistema en su totalidad e imaginaron un nuevo modelo de sociedad.

La contracultura, una vez se fue evaporando en los ochenta, comenzó a perder el interés que había suscitado durante las décadas anteriores. Sin embargo, en los 2000, se comenzó a recuperar su memoria. En 2007, Pepe Ribas publicó *Los 70 a destajo*, una crónica de sus vivencias como integrante de la contracultura. A la hora de escribirla, contó con una gran parte del archivo de *Ajoblanco*, la revista *underground* más importante del país, en cuya fundación él mismo había participado en 1974 (Granell Toledo, 2021). La obra de Ribas coincidió con la publicación de nuevos relatos autobiográficos escritos por parte de otros célebres miembros de la escena alternativa<sup>2</sup>. Pero la academia, hasta el 15M, no le prestó apenas atención al fenómeno. Entre las excepciones se situó la obra de Germán Labrador, quien en 2008 finalizó una tesis doctoral sobre los poetas malditos de la transición. Fue la base sobre la cual se forjaron una serie de trabajos que alcanzaron su culmen en *Culpables por la literatura* (2017), una obra colosal que venía a condensar un ímprobo trabajo de documentación. Su publicación, que coincidió con un contexto en el cual la contracultura empezaba a llamar la atención de una amplia diversidad de investigadores, multiplicó el interés por el tema<sup>3</sup>. La popularidad del fenómeno se vio también reflejada a nivel institucional, pues importantes museos, como el Reina Sofía, El Palau Robert, el Institut Valencià d'Art Modern o, más recientemente, CentroCentro, han realizado —o están realizando en el momento de escribir estas líneas— exposiciones que vienen a reconocer la existencia y poner en valor el papel desempeñado por estos *otros y otras protagonistas de la transición*<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Entre ellas, destacan las de Marcén, más comocido como «Onliyú» (2005), y Nazario (2016 y 2018). Asimismo, cabe señalar que Canti Casanovas puso en marcha en 2007 *La Web Sense Nom*, un repositorio *online* y colaborativo de la contracultura catalana.

<sup>3</sup> Aunque antes se habían realizado algunos trabajos, como el de Pablo Carmona (2012), el año 2017 coincidió con la publicación de varias obras que eran el resultado de tesis doctorales sobre la contracultura y/o la izquierda radical. Entre ellas, se encontraron las de Beorlegui (2017), Chamouleau (2017) o, un año más tarde, Valencia-García (2018). Otro hito de aquel año fue la celebración del primer congreso sobre *Las otras protagonistas de la transición*, cuyas actas fueron publicadas al año siguiente por la Fundación Salvador Seguí (2018).

<sup>4</sup> En diciembre de 2018, el Museo Reina Sofía inauguró la exposición *Poéticas de la democracia. Imágenes y contraimágenes de la Transición*, comisariada por Rosario Peiró, Lola Hinojosa, Cristina Cámara y el propio Germán Labrador. En 2020, el Institut Valencià d'Art Modern

A pesar del amplio volumen de investigaciones existentes en este ámbito, todavía quedan algunas preguntas por responder. Dado que ya se dispone de un amplio corpus documental, quizá se reúnan las condiciones necesarias para trasladar la discusión al ámbito explicativo y, así, contextualizar de forma más satisfactoria el fenómeno. Por ejemplo, la contracultura española no ha sido todavía puesta en relación con la que se desarrolló en otros países. ¿Fue una simple imitación, o, en cambio, su génesis estuvo influida por una «tradición popular» anarquista previa, como sugería Pepe Ribas en una reciente entrevista (Matute, 2022a)? Así, se pretende dar respuesta a algunos interrogantes poco explorados por el momento, como por qué una parte de la juventud española comenzó a idealizar, durante la segunda mitad de la década de 1960, lo que estaban haciendo sus homólogos en otros países occidentales y qué relación guardó este fenómeno con la concepción del mundo que existía en la época. ¿Dependía del gusto, el deseo o la formación cultural de algunos individuos? ¿O estuvo provocada por causas de índole estructural, favorecidas por el proceso de modernización económica emprendido por la dictadura desde los cincuenta? ¿Quizá una combinación de múltiples factores?

Partiendo de estos interrogantes, la presente investigación busca ofrecer una posible explicación de por qué las ideas y prácticas *underground* penetraron en España. Dada la enorme amplitud y diversidad de las manifestaciones contraculturales, se centra en el fenómeno de las primeras *comunas* que se fundaron antes de la muerte de Franco. Este modelo de convivencia alternativo a la familia resultó muy importante para esta parte de la juventud porque cristalizaba, en gran medida, sus expectativas. Las veían capaces de anticipar un futuro utópico donde los individuos vivirían una vida plena y armónica (Toledo Machado, 2022a). Las primeras comunas de este tipo aparecieron en España a finales de los sesenta y tenían como referente los experimentos que ya se habían dado en otros lugares del planeta. Aunque su duración fue, generalmente, efímera debido a las condiciones impuestas por la dictadura y al rechazo de una parte de la población, durante los años de la transición se multiplicaron exponencialmente hasta los ochenta, cuando el optimismo de los lustros anteriores fue menguando. Algunas desaparecieron y otras se convertirían en un precedente histórico inmediato de formas de vida en comunidad de la actualidad, como las ecoaldeas, las okupaciones rurales o los grupos de crianza colectiva.

El ambiente de semiclandestinidad en que se desarrollaron estas primeras comunas dificultó que sus protagonistas recogieran por escrito las experiencias que estaban viviendo. Así, para esta investigación se ha tenido que recurrir a un archivo

---

hizo lo propio con su muestra *Contracultura. Resistència, utopia i provocació a València* (Cortés y Mira, 2022). Un año más tarde, se inauguró en el Palau Robert la exposición, comisariada por Pepe Ribas y Canti Casanovas, *L'underground i la contracultura a la Catalunya dels 70* (Ribas y Casanovas, 2021), que en 2022 se trasladó al CentroCentro, en Madrid.

ecléctico: publicaciones de la época —fanzines *underground*, prensa y literatura científica—, entrevistas realizadas a comuneros y bibliografía secundaria de este fenómeno en otros países, donde sí ha sido objeto, con anterioridad, de numerosas investigaciones. En estas fuentes se intentarán rastrear las razones que propiciaron que las comunas se expandieran a España. Para ello, el artículo se compone de tres secciones. Primero, se describirán los principales hitos de experiencias comunitarias pioneras que se dieron en los Estados Unidos, Alemania, los Países Bajos y el Reino Unido a partir del año 1965. Esto nos permitirá, en el segundo apartado, situar en una perspectiva atlántica la adopción del modelo comunal, desde 1969, por un sector de la juventud española. Se examinarán las vías a través de las cuales la práctica penetró en suelo español, así como la recepción que tuvo en diversos sectores de la sociedad. Una vez delineadas las principales características del movimiento, por último, se ofrecerá una posible respuesta al interrogante de naturaleza teórica que motiva este estudio. Se argumentará que las comunas fructificaron en España porque ofrecían una alternativa a la familia, que en la época era considerada la pieza angular de la sociedad y también la causante de importantes anomalías. Por tanto, las motivaciones de estos jóvenes estuvieron mediadas por un imaginario de carácter histórico con el que dotaron de sentido a sus prácticas y expectativas.

## 1. LAS COMUNAS, UN FENÓMENO TRANSNACIONAL

Eric Hobsbawm (1998 [1994], pp. 331-334) afirma que la revuelta de una parte de la juventud occidental durante la mitad del siglo xx supuso una auténtica «revolución cultural en el sentido más amplio de una revolución en el comportamiento y las costumbres» pues alteró irreversiblemente los valores de la sociedad de consumo y, muy especialmente, la familia. La alternativa que encontró la contracultura a dicha institución social fue la *comuna*. Este modelo de convivencia se extendió, desde la década de 1960, por buena parte del mundo occidental. Los Estados Unidos fueron el país en el que se popularizó en primer lugar esta forma de vida. No era la primera vez que algo así sucedía en el continente norteamericano. Desde los tiempos de la colonización, había sido el escenario de un amplio crisol de iniciativas utópicas. Si bien su época de esplendor había tenido lugar durante la centuria anterior, a comienzos de la década de 1960 todavía existían algunos de estos experimentos. Además, comenzaban a aparecer comunas protocontraculturales que anticipaban la eclosión que viviría el movimiento a partir de 1965. Se trataba de comunidades psicodélicas reunidas en torno a personajes que, procedentes del mundo académico, se habían convertido en gurús de las sustancias enteógenas —como el caso de los *Mary Pranksters* de Ken Kessey o la comunidad de *Millbrook* de Timothy Leary—; también se fundaron comunidades espirituales abiertas a la influencia oriental,

como la *Himalayan Academy* del maestro Subramuniya; artísticas, como *Trans-Love Energies*, cuyo máximo exponente fue el célebre activista John Sinclair; y otras basadas en la acción no violenta, como la *Tolstoy Farm*, fundada por Huw «Piper» Williams (Miller, 2015, pp. 17-31).

En 1965, un grupo de estudiantes de arquitectura la Universidad de Kansas adquirió un terreno en Colorado donde pretendía vivir en comunidad. Allí, construyeron un poblado que denominaron *Drop City* (Matthews, 2010; Sadler, 2006). En él, hibridaron los domos geodésicos —unas estructuras semiesféricas compuestas por paneles triangulares— de Richard Buckminster Fuller con técnicas constructivas de los pueblos originarios y también de los campesinos que se habían asentado en Norteamérica tras la colonización. Rápidamente, el lugar despertó la atención de miles de jóvenes estadounidenses que, descontentos con la institución familiar, venían abandonando el hogar desde finales de la década de 1950 para experimentar una vida al margen de toda autoridad. Aunque *Drop City* estaba habitada por menos de una veintena de individuos, plenamente dedicados a la construcción, las numerosas visitas que comenzó a recibir colapsarían el proyecto. En 1967, el «verano del amor» (*Summer of Love*), se congregaron alrededor de 3000 hippies, lo que provocó la marcha de los promotores y, tres años más tarde, el abandono del lugar. A pesar de su meteórica trayectoria, de apenas cinco años, *Drop City* se consagró como la primera gran comuna del *underground* norteamericano, inaugurando un movimiento que se expandiría por diversos países y que, tan solo en Estados Unidos, tendría, según Timothy Miller (2015, pp. xviii-xx), el mayor especialista sobre el tema, «varios miles, probablemente decenas de miles» de manifestaciones que se mostraban como una alternativa a la familia.

La Costa Oeste —sobre todo California— se convirtió en el epicentro del *underground* y, por tanto, fue el territorio que concentró un mayor número de esta clase de iniciativas comunitarias. En *Morning Star*, una de las más conocidas, desempeñó un importante papel un joven español. Ramón Sender Barayón era hijo de la feminista fusilada durante la guerra de 1936 Amparo Barayón y del escritor republicano Ramón J. Sender. El joven, criado en los Estados Unidos, había participado en el nacimiento de la música electrónica en el *San Francisco Tape Music Center* (Bernstein, 2008) y también visitado *Drop City*. Después de aquella experiencia, participó, en 1966, en la creación de *Morning Star* en una finca de doce hectáreas que había adquirido su amigo Lou Gottlieb, bajista del grupo *The Limelites*. Esta fue una de las primeras *Free Lands*, «tierras liberadas» en las que cualquier persona podía establecerse y construir su propia vivienda. Ya que estaban convencidos de que el planeta era propiedad de toda la humanidad, el lugar se acabó convirtiendo en un asentamiento donde unos trescientos individuos, que huían del hogar familiar, convivían y celebraban ritos psicodélicos, sexuales y festivos. La oposición de los vecinos, el acoso jurídico de las autoridades y los problemas generados por algunos sujetos conflictivos condujeron a la demolición

las estructuras en 1969 y su posterior abandono en 1973 (Miller, 2015, pp. 46-56; Boal *et al.*, 2012, pp. 62-64).

Cuando la situación legal de *Morning Star* se tambaleaba, algunos jóvenes se unieron a otros proyectos similares como *Morning Star East*, cerca de Taos (Nuevo México) (Miller, 2015, pp. 79-81), o *Wheeler's Ranch*, una finca cercana propiedad del artista Bill Wheeler. Más grande y aislada que la de Lou Gottlieb, había sido consagrada en 1967 a la causa *Free Land*, por lo que se nutrió de algunos inquilinos procedentes de *Morning Star* como el propio Ramón Sender Barayón. A pesar del letrero que rezaba *Permit not required to settle here* («no hace falta pedir permiso para instalarse aquí»), el propietario impuso algunas normas de convivencia con la esperanza de sortear los problemas que acechaban a la comunidad vecina. Sin embargo, estos volvieron a aparecer y, en 1973, se puso punto final a la comuna (Miller, 2015, pp. 53-56). En 1977, Sender Barayón (2017 [1977]) recopiló en la obra *Home Free Home* los testimonios de diversos protagonistas de ambas comunidades, que desde entonces se reúnen cada año para conmemorarlas.

Las comunas contraculturales no tardaron en llegar al Viejo Continente. Al igual que en los Estados Unidos, las democracias capitalistas europeas también estaban siendo testigos de movimientos juveniles que se habían declarado en rebeldía contra la sociedad de consumo. Una parte de la juventud se mostraba disconforme con la familia —por las razones que se expondrán más adelante— y, como sus pares norteamericanos, se encontraban en la búsqueda de un modo de vida alternativo. En 1965, cuando en Colorado se estaba poniendo en marcha la pionera *Drop City*, en los Países Bajos estaba germinando un movimiento juvenil que guardaba ciertas semejanzas con la contracultura norteamericana. Se denominaban los *provos* y, entre 1965 y 1967, trataron de construir un nuevo sujeto político, el *provotariado*, con el cual pretendían llevar a cabo una «revolución divertida» que instaurara una nueva forma de vida basada en la cooperación y el apoyo mutuo (Toledo Machado, 2022b). Estos jóvenes llevaron a cabo los «Planes Blancos de Vivienda», que consistieron en la ocupación de casas en las que instalar comunas. Tres años después de su disolución, en 1970, el movimiento se reconstruyó bajo el nombre de *kabouters* (gnomos). Fundaron un estado imaginario —el *Oranjevrijstaat*, o Estado Libre de Orange— y erigieron una institucionalidad paralela en la que, por ejemplo, el ministerio de Agricultura tenía como objetivo principal el desarrollo de comunas rurales.

En 1966, un grupo de estudiantes de la *Freie Universität de Berlin* (Universidad Libre de Berlín) comenzó a reunirse para discutir cuál sería la manera propicia de llevar a cabo un proceso revolucionario, ya que se mostraban convencidos de que las tesis del SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*, «Partido Socialdemócrata Alemán») habían demostrado ser erróneas. En estos encuentros llegaron a la conclusión de que el problema histórico al que se enfrentaban era de naturaleza subjetiva. A pesar de que consideraban que estaban dadas las condiciones objetivas para un estallido revolucionario, creían que los sujetos reproducían una serie de

costumbres y valores funcionales al sistema social que habían sido inoculados por la familia y que, por tanto, debían ser depurados. Fundaron una comuna, que llamaron *Kommune 1* por ser la pionera en la República Federal Alemana (RFA) (Carandell, 1972; Toledo Machado, 2022c). Suprimieron la monogamia y toda clase de privacidad por considerarlas burguesas y propias de la institución familiar. Todo ello terminó generando un ambiente inquisitorial que hizo que, en los entornos militantes berlineses, se empezara a denominar *Horror Kommune*. Además, a los pocos días de constituirse, una escisión provocó la creación de la *Kommune 2*, algo menos pretenciosa que la primera. El colectivo consiguió acaparar gran cantidad de titulares gracias las irreverentes acciones que llevaron a cabo, como el falso intento de asesinato, mediante una bomba de pudín, al vicepresidente de los EE. UU. Hubert Humphrey. A pesar de los escasos dos años que duró, la *K1* fue el germen del movimiento comunero alemán, donde destacaron, además, aquellas conformadas por músicos (Adelt, 2016, pp. 48-53).

El fenómeno comunitario contracultural también encontró adeptos en el Reino Unido (Rigby, 1974; Coates, 2013). En 1968, el *Vegan Communes Movement* («Movimiento de Comunas Veganas»), liderado por la comuna *AHIMSA*, fundada en 1964, abandonó sus principios veganos para abrazar las tesis *underground* que estaban empleando otros grupos del mundo occidental. Su periódico, antes denominado *AHIMSA Press*, pasó a llamarse *Communes: Journal of the Communes Movement* («Comunas: Revista del Movimiento de Comunas») y, a su vez, *AHIMSA* adoptó el nombre de *Selène*. Se estaba fundando un nuevo movimiento que aspiraba a crear una federación de comunas capaz de ofrecer una alternativa pacífica a la sociedad de consumo y, de manera más inmediata, a la institución familiar. Hasta 1971, año en que alcanzó su cénit, lograron aumentar las suscripciones de su revista, establecer lazos con diversos colectivos *underground* e incluso impulsar la formación de nuevos proyectos de vida en comunidad con los fondos de los que disponían. Sin embargo, las dificultades económicas y los problemas personales hicieron que el movimiento comenzara a decaer hasta que, en 1975, rebajó sus pretensiones y se reconvirtió en la *Communes Network* («Red de Comunas»). Los casos citados no constituyeron los únicos movimientos de comunas del mundo occidental. En Francia, unos 45 000 jóvenes (Droit y Gallien, 1972, p. 14, *apud* Stuppia, 2016, p. 51), desilusionados por los resultados obtenidos tras la revuelta de mayo del 68, fundaron un gran número de comunas rurales donde trataron de poner en práctica un estilo de vida alternativo a la familia y más armónico con la naturaleza. En Dinamarca, en los sesenta (véase Shey, 1978; Skardhamar, 2008) comenzaron a aparecer estos movimientos, que alcanzaron su culmen con la creación de *Christiania* en 1971 (Ramírez Blanco, 2022), e incluso Australia también presenció un amplio desarrollo del modelo comunitario (Munro-Clark, 1986).

## 2. LA LLEGADA DE LAS COMUNAS A ESPAÑA

España, por aquel entonces, se encontraba atravesando profundos cambios. La dictadura franquista, al mismo tiempo que lograba un creciente reconocimiento internacional, impulsaba políticas *desarrollistas* que perseguían equipararla económicamente al resto de países occidentales. Creando una sociedad de consumo, afinada sobre la estabilidad que ofrecen las clases medias, sus dirigentes esperaban ser capaces de contener el antagonismo social y, así, seguir el curso inexorable de la modernización del país (Sánchez León, 2014, pp. 79-81). España quería mostrarse al mundo como un destino turístico. Ello, además de reportarle pingües beneficios (López Zapico, 2019), pretendía ponerla a la altura de las demás naciones atlánticas.

La reformulación de la imagen de España incluyó también la promoción de una idea de juventud moderna, al tanto de las últimas modas musicales y con capacidad de consumo, pero evitando que su autonomía terminase causando desórdenes. «Ahora, cuando vengan Los Brincos, os pido que no os mováis de vuestros sitios. Pensar que si armáis mucho alboroto no tendréis más festivales», les decían en 1966 a los jóvenes madrileños que asistieron al *I Festival de los Ídolos*, organizado por El Corte Inglés (Ordovás, 1977, p. 21). Mientras tanto, la Televisión Española (TVE) organizaba el concurso *Tele-club Campo Pop* para encontrar la mejor banda juvenil del país, es decir, la más parecida a las del extranjero (véase Fernández de Alba, 2021, pp. 16-17). Hallar «el lugar de España donde hoy se vive de un modo más parecido a Los Ángeles o a Miami» constituía un problema de época (RTVE, 1968).

En España existía una importante idealización de las modernas sociedades de consumo extranjeras, pero también algunos jóvenes extranjeros ensalzaban el país ibérico por la razón opuesta. Motivados por la búsqueda de un lugar donde sentirse más libres, conectados consigo mismos y con la naturaleza, en ocasiones recalaron en España, aunque no era siempre su destino definitivo. En su travesía hacia Tánger —donde existía un contubernio *underground* en torno a la figura del escritor William Burroughs— o la India, pululaban por la geografía española y compartían inquietudes con una parte de su juventud en lugares como Barcelona, Sevilla (Matute, 2022b) y, sobre todo, en Ibiza y Formentera (Ordovás, 1977, p. 16; Malvido, 1977, p. 8).

A esta última isla llegó en 1968 el científico social Carlos Gil Muñoz, quien con 38 años se desplazó, acompañado de su familia, para realizar un estudio epidemiológico para la Organización Mundial de la Salud (OMS). Sin embargo, la gran cantidad de hippies que encontró —unos 2000 a lo largo del año que duró su estancia, sobre una población local de 3000 habitantes— llamó rápidamente su atención y le permitió entrevistar hasta 190 individuos. Los resultados de esta investigación fueron publicados en el libro *Juventud marginada. Estudio de los hippies a su paso por Formentera* (Gil Muñoz, 1970). Le sorprendió la presencia de jóvenes españoles

en aquellas «comunidades dispersas» (Gil Muñoz, 1970, p. 112) ya que creía que España se encontraba, todavía, en una fase inferior de «desarrollo» en comparación con otros países más avanzados: «a mí me extrañó mucho al principio, que una sociedad como la nuestra, con difícil desarrollo, una modesta renta per cápita y una incipiente sociedad de consumo pudiera dar jóvenes que se marginaran voluntariamente y pretendieran, o vivieran ya, su libertad» (Gil Muñoz, 1970, p. 31). Por aquel entonces, el fenómeno de las comunas era prácticamente desconocido en España. La prensa de la época ofrecía una imagen caricaturizada de ellas y también de la contracultura. En noticias que, por lo general, tenían un carácter sensacionalista, se vinculaban a las drogas, la violencia y se las situaba como una amenaza al orden público, ya que estas nuevas formas de vida contrastaban profundamente con los ideales franquistas (López-Ibor, 1967; Anónimo, 1969; Barra, 1969). Por tanto, no resulta de extrañar que Gil Muñoz, tras detectar una contradicción entre lo que estaba viendo y la imagen preconcebida que tenía del fenómeno, se sintiese impelido a analizarlo para encontrar una explicación.

Uno de los jóvenes españoles que pasó por Formentera en aquellos años fue el músico Pau Riba, quien procedía de una ilustre familia católica vinculada al catalanismo. Considerado como «el primer hippie catalán» (Ribas, 2007, p. 224), llegó en 1969 con su esposa, Mercé Pastor, a la isla para probar el LSD, una droga mitificada por la literatura *underground*, pero que, en Barcelona, todavía resultaba difícil de conseguir. Las autoridades decidieron expulsar a los hippies de Formentera, así que la pareja se vio obligada a retornar a la ciudad condal. Allí, Pau Riba terminó de componer el álbum *Dioptria*, que catapultó su carrera artística. Incapaces, tras el *trip* lisérgico, de volver a vivir en pareja, se instalaron en una comuna —quizá, la primera comuna contracultural compuesta por jóvenes españoles— en el Tibidabo de Barcelona. Por ella pasaron diversas personalidades de la escena *underground* barcelonesa, como Tita Soler, Núria Ponsa, Ricard Pié o Rafael Molly, y también de otras ciudades, como la banda de rock sevillana *Smash* (Ribas y Casanovas, 2021, p. 39). En esta comuna, usada como local de ensayo, convivieron los jóvenes durante algunos meses hasta que el propietario decidió desalojarlos con ayuda de la policía. A pesar de que las autoridades no encontraron nada comprometedor en el inmueble, fueron detenidos y sufrieron diversas vejaciones en comisaría (Matute, 2019).

En 1953, la firma de los Pactos de Madrid, suscritos por la dictadura franquista y los Estados Unidos, implicó la cesión de cuatro bases españolas a la potencia hegemónica del mundo capitalista. Una de ellas se encontraba en la localidad sevillana de Morón de la Frontera, donde recaló como contable Donn E. Pohren, un guitarrista de Minneapolis (EE. UU.) quien se sintió fascinado por el flamenco. Fundó una peña en Madrid, «Los Gabrieles», y escribió dos libros, *The Art of Flamenco* (1962) y *Lives and Legends of Flamenco: A Biographical History* (1964), que dieron a conocer este arte a nivel internacional. Su musa fue Diego del Gaster, un guitarrista de Morón que, para el americano, representaba como nadie el estilo propio

de esta localidad. Pohren adquirió unos terrenos, la *Finca de los Esparteros*, que se convertiría en el lugar de reunión de multitud de hippies extranjeros, en su mayoría norteamericanos, interesados en aprender de Diego del Gastor (Costa, 2018, p. 46). Una multitud contracultural estaba llegando a este pueblo para descubrirse a sí misma y con la intención de escapar de la sociedad de consumo, lo que no pasó desapercibido para la prensa estadounidense (Zern, 1972). Pero por allí también recalaban algunos individuos españoles, como el dibujante Nazario Luque (2018, p. 39-85), quien en 1972 se trasladó a Barcelona, donde creó *El Rollo Enmascarado* junto con otros artistas como Mariscal, Sefer, Pepichek o Miguel Farriol (alias «el Jefe»). Esta comuna, emplazada en la calle Comercio, fusionaba la creación artística, la convivencia y el sexo. En 1973, comenzaron a distribuir, sin depósito legal, el fanzine homónimo, que es considerado como el primer cómic *underground* de España (Nazario, 2016, p. 99). Finalmente, en 1975 la comuna fue desmantelada y sus integrantes huyeron a Ibiza ante el temor a sufrir represalias por la publicación de *La piraña divina*. Durante el Canet Rock, «el festival de rock al aire libres más concurrido y transgresor de la época» (Ribas y Casanovas, 2021, p. 103), la policía había requisado algunos ejemplares que estaban circulando sin licencia y ello hizo cundir el pánico entre los dibujantes (Ribas, 2007, pp. 395-396)<sup>5</sup>.

Además del contacto con jóvenes extranjeros, los viajes de algunos españoles («unos cuantos privilegiados que sabían inglés») constituyeron otra importante vía de entrada de las ideas comuneras en el país, pues estos desplazamientos sirvieron para «saborear un poco las «delicias» de las generaciones freaks» (Ribas, 1980, p. 16; Malvido, 1977, p. 7). El nacimiento del hippismo en San Francisco, en torno a 1965, sorprendió a la crítica cultural española María José Ragué estudiando en el campus de Berkeley. Tuvo la oportunidad de entrevistar a diversos intelectuales y su crónica de la contracultura estadounidense (Ragué, 1971) terminaría convirtiéndose, unos años más tarde, en «un faro [que] corría de mano en mano entre la juventud» alternativa española (Ribas, 2007, p. 30). Su entonces pareja, el filósofo Luis Racionero, también había conocido de primera mano los ambientes *underground* norteamericanos. A su regreso a España, colaboró en la redacción del manifiesto de *Instant City*, una especie de comuna efímera construida en 1971 con motivo del VII Congreso de Diseño Industrial celebrado en Ibiza (Molina Agudo, 2019). Un año más tarde, Josep M.<sup>º</sup> Carandell publicaba *Las comunas, alternativa a la familia* (1972), el primer libro sobre el fenómeno aparecido en España basado en su contacto con el movimiento comunero berlinés y japonés durante la década anterior. Hasta el músico y humorista José Miguel Monzón, más conocido como «El Gran Wyoming», se sentía atraído por

<sup>5</sup> Otro importante nodo comunitario vinculado al cómic español fue La Floresta. Allí llegó en 1957 el editor Josep Toutain, quien mantenía contacto con importantes dibujantes del extranjero. Una década después, se instaló una comunidad de jóvenes *underground* y, en 1979, se fundaría *El Víbora*, que se convirtió en la revista de cómic más importante de la década de 1980 (Marcén «Onliú», 2004).

aquel entonces por la contracultura extranjera y pasó una temporada en una comuna de Ámsterdam (La Sexta, 2021). Estos hitos de los *provos* y *kabouters* pudieron conocerse con mayor profundidad en España a partir de 1975 gracias a que un joven historiador, Manuel Pérez Ledesma, editó *Mensaje de un provo*, escrito por el referente intelectual neerlandés Roel van Duyn (van Duyn y Pérez Ledesma, 1975).

En julio de 1975, llegó al Canet Rock una pareja de Sevilla que tenía la intención de realizar, tras el festival, un viaje hasta los países nórdicos en el «furgón que [les] habían prestado unos amigos» (Ribas, 1978a, p. 9). Ya que «lo de las comunas [les] flipaba cantidad desde hacía tiempo», su idea era llegar hasta Christiania, la gran comunidad que aún ocupa todo un barrio de Copenhague (Dinamarca). En Canet, conocieron a un grupo de madrileños que quería viajar a Ámsterdam (Países Bajos). Finalmente, decidieron hacerlo juntos y eso propició el inicio de una intensa amistad. A su regreso, mantuvieron el contacto, celebraron diversas reuniones y convivieron en «un piso comunal en Madrid con unos gallegos». Uno de ellos tenía experiencia previa, pues había vivido en 1964 en una comuna islandesa (Ribas, 1978a, p. 10). Compartían la motivación de irse a vivir al campo y, cuando una de las integrantes consiguió una plaza como maestra en Asturias, pudieron hacer realidad su deseo. En 1978, en el momento que recibieron la visita de Pepe Ribas, cultivaban sus tierras, criaban conejos, gallinas y vacas en una comuna rural compuesta por 15 personas, 4 de ellas menores, donde decidían todo en asambleas semanales (Ribas, 1978a, p. 11).

Además de los viajes, tanto de extranjeros a España como de españoles al exterior, con el dictador todavía vivo se publicaron algunos libros sobre las comunas que, a excepción de Carandell (1972), habían sido escritos por autores foráneos. Ese mismo año apareció en España *Comunas*, escrito por Liselotte y Oswald Mathias Ungers (1972) durante su estancia en universidades norteamericanas. Este matrimonio de teóricos de la arquitectura había tenido que abandonar Alemania después de haber participado en las protestas universitarias de 1968 y, en los Estados Unidos, se interesaron por las utopías (Menéndez de Luarca, 1976, p. 173). En el libro, cuyo prólogo había sido realizado por el mismo Carandell, trazaban un arco histórico desde las comunidades religiosas de europeos formadas en los actuales Estados Unidos durante el siglo XVIII hasta las comunas contraculturales de finales del siglo XX. Así, querían demostrar que «la generación actual, que busca alternativas a la familia convencional, se enfrenta a los mismos problemas que los utópicos americanos del siglo XIX: la organización de la vida común de una sociedad» (Ungers y Ungers, 1972, p. 16). El elemento fundamental de esta nueva sociedad sería, en última instancia, la «fraternidad», aquella que haría posible «vivir de la forma en que —como siempre nos han enseñado— deben vivir los seres humanos: en amor y comprensión» (Ungers y Ungers, 1972, p. 105-106)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Durante aquella estancia, Oswald Mathias Ungers dirigió la tesis de José Ramón Menéndez de Luarca. La investigación del joven arquitecto español se concretó en una propuesta, en el

En 1975 se publicaron en España al menos otros tres libros sobre las comunas. El primero de ellos fue *Un experimento Walden Dos*, donde Kathleen Kinkade (1975) narraba la historia de *Twin Oaks*. La comuna, inspirada en la ficción *Walden Dos* (Skinner, 1978 [1948]), había sido fundada en Virginia en 1967. Otra novedad editorial fue *Las comunas en la contracultura* (Melville, 1975), donde su autor defendía que las nuevas comunas, al igual que los movimientos utópicos decimonónicos, tenían ante sí «la tarea indispensable de proponer un modelo de alternativa a la sociedad y demostrar «qué parte de la naturaleza humana hemos perdido» (Melville, 1975, p. 33). El tercer libro relativo a las comunas *underground* publicado este año fue *La comuna, una alternativa a la familia*, de Patricia Baum (1975), quien argumentaba que estas experiencias estaban anticipando un nuevo estilo de vida en el que la «pertenencia privada y la competencia» serían sustituidas por la «copropiedad y la cooperación» (Baum, 1975, pp. 7-8). Pero esta búsqueda de un estado armónico originario no era, para ella, exclusiva de la contracultura, sino que se trataba de algo a lo que el ser humano tendía de forma natural: «en efecto, hasta nuestros días, estos sentimientos de un mundo perfeccionado, en el que imperen la copropiedad y la cooperación, han sido impresiones permanentes en la historia de la humanidad. Sobre todo, en tiempos de desigualdad y descontento, los humanos han vuelto a esta visión de una sociedad uniforme y hermanada» (Baum, 1975, p. 23).

### 3. LAS COMUNAS COMO LA BÚSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA A LA FAMILIA

Las secciones anteriores muestran, de manera descriptiva, que la ebullición de las comunas fue un fenómeno de carácter transnacional. Se manifestó tanto en países que contaban con democracias liberales como en España, que se encontraba en medio de una dictadura. Como se ha comentado, las experiencias comunitarias de otros lugares se dieron a conocer a España a través de, al menos, tres vías: el contacto con hippies extranjeros, los viajes realizados por jóvenes españoles a países del entorno occidental y la publicación de obras sobre el tema, casi todas ellas escritas por autores foráneos. En este apartado, se tratarán de explicar las razones que motivaron a una parte de la juventud española a practicar lo mismo que ya venían haciendo algunos de sus homólogos en otros países.

---

marco del Plan ACTUR (Actuaciones Urbanísticas Urgentes), para la expansión de Madrid hacia el este. Finalmente, las autoridades hicieron caso omiso del proyecto, que planteaba una alternativa al urbanismo hegemónico (Menéndez de Lurca, 1976). Tras aquel desencuentro, en 1977 inició la recuperación comunitaria de un pueblo abandonado de Guadalajara llamado La Vereda. El inicio de su reconstrucción, que continúa en la actualidad, contó con una intervención artística de Prada Poole, el diseñador de los módulos de *Instant City* (Ramón-Laca, 2021).

Resumidamente, las comunas, a pesar de su gran diversidad, compartían la necesidad de hallar una alternativa a la familia. Por ello, para explicar las motivaciones que se encontraban en la base de dichos proyectos se historizará el significado que le confirieron a esta institución. ¿Por qué les resultaba problemática? ¿Qué desórdenes de la realidad esperaban resolver hallando una forma alternativa de vida en común? Como se verá, la familia constituía una de las principales preocupaciones de la época, en la medida que era entendida como la *institución social* que desempeñaba el rol más determinante en la configuración de la conducta humana, en la regulación de las relaciones interpersonales y, en definitiva, en el funcionamiento de la sociedad.

¿Qué significaba que la familia fuera concebida como una institución *social*? Partiendo de lo más básico y fundamental: la modernidad lleva implícita la creencia compartida de que existe la *sociedad*, una entidad a la que se le han atribuido diversos significados durante los últimos siglos. Aunque hoy dispongamos de algunos indicios de que se trata de un fenómeno históricamente contingente (véase Taylor, 2006; Cabrera, 2018), tras la Segunda Guerra Mundial, se tenía la convicción de que la sociedad era el resultado de la inclinación natural de los seres humanos a asociarse, valga la redundancia, entre sí. Se pensaba que, con el paso del tiempo, el cuerpo social había ido creciendo y perfeccionando los mecanismos por los cuales aseguraba su propia reproducción. De acuerdo con esas premisas, se habían desarrollado un conjunto de *instituciones* —la familia, la escuela, el estado, etc.— que ejercían un papel determinante en la experiencia de las personas. La sociedad, en definitiva, no era concebida como un ente monolítico externo a los individuos, sino como un conglomerado de dispositivos que se encargaban de asegurar su cohesión interna. Talcott Parsons (1999 [1950]), cuya obra condensa este imaginario, fue uno de los sociólogos más famosos de aquel momento y padre de la escuela *funcionalista*. Definió a la sociedad como un *sistema* que, para poder garantizar una coexistencia pacífica, necesitaba que cada una de las instituciones que lo componen desempeñara correctamente su cometido, es decir, asegurase que cada individuo ejerciera el rol y el estatus que se esperaba de él.

Sin embargo, la noción de *sistema social* no era exclusiva de los sectores que aspiraban a conservar el orden vigente, sino que también era compartida por aquellos grupos que se mostraban críticos con este. Ello se aprecia en las tesis barajadas por sociólogos radicales (véase Petryszak, 1980, pp. 139-144), psiquiatras (Cooper, 1976; Laing 1974 [1964]), arquitectos (Nieuwenhuys y Pro, 2022 [1964]), filósofos críticos (véase Actual, 1973) así como los comuneros, que convenían en que el sistema social estaba alterando la esencia humana y, con ello, inoculando en los sujetos una conducta que resultaba impropia para la especie. Esta idea articula la portada de *La piraña divina*, el fanzine por el cual los integrantes de *El Rollo Enmascarado* decidieron dismantelar su comuna de la calle Comercio en 1975 ante el temor de sufrir represalias (Ilustración 1). En ella, encontramos a unos individuos desnudos

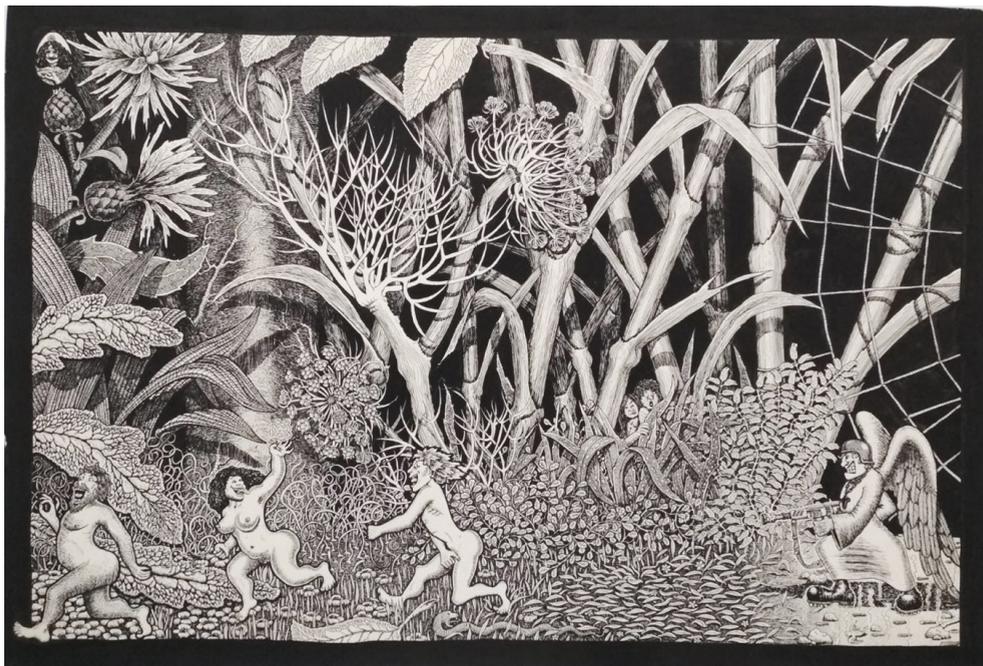


Ilustración 1. *La piraña divina* (1975). Archivo Lafuente.

que huyen de un sujeto armado con alas de ángel que los expulsa del Paraíso en el que se encontraban. Sobre este ecosistema se ciñe, en paralelo al avance del militar, una red que, a su paso, va dejando yermo el terreno. Los dibujantes *underground* estaban representando el problema de la *alienación*: la esencia humana pura, en su estado natural, había sido desterrada del paraíso por un entramado institucional que estaba enajenando su instinto.

Al igual que los funcionalistas, los comuneros estaban convencidos de que existía un *sistema social*, aunque su aspiración no era tanto la de perpetuarlo, sino destruirlo para crear un orden nuevo. Todos coincidían en que las instituciones sociales determinaban ineludiblemente la conducta de los sujetos, pero diferían en la valoración de los efectos que estos tenían sobre la vida humana. Así, la diferencia entre unos y otros no estribaba tanto en *concepciones* del mundo divergentes, sino más bien en una pluralidad de *interpretaciones* sobre un mismo fenómeno —el *sistema social*— que constituía la base ontológica de la discusión.

Dentro de este imaginario, la familia era concebida como el dispositivo más importante del sistema social. Dado que se le atribuía la responsabilidad de *socializar* a las nuevas generaciones, es decir, de integrarlas en la sociedad, se pensaba que determinaría su conducta para toda la vida. En la época, se creía que los hijos no heredaban de sus padres únicamente los genes, sino, sobre todo, el conjunto de valores, actitudes y prácticas que regían las relaciones humanas: «la familia es [...]

la ventana por donde todo hombre existente se asoma definitivamente a su propia vida personal y a la sociedad» con lo cual «el hombre nace, crece, se hace en y con la familia; entra en la sociedad a través del subgrupo cultural, económico e ideológico de la familia» (Arana, 1976, p. 1). El problema estribaba en que la familia estaba atravesando una profunda transformación que era percibida con cierta preocupación por los observadores del momento.

La familia tradicional *extensiva* —donde convivían en una misma vivienda padres e hijos con parientes de segundo grado como abuelos, primos, etc.— estaba dando paso, en la sociedad de consumo, a lo que se conocía como la familia *nuclear*, que quedaba restringida únicamente a los parientes de primer grado (Collado, 1975, p. 38-45). En España, el proceso se vio favorecido por las políticas desarrollistas de la dictadura, que provocaron el éxodo de numerosas familias rurales hacia la ciudad y la promoción de un nuevo modelo familiar. Era considerado más moderno y, por tanto, más flexible y susceptible de verse amenazado por aquellos movimientos ya existentes en otros países (como el feminismo y la contracultura) que reclamaban una mayor autonomía frente al *pater familias*. Manuel Fraga Iribarne, entonces catedrático de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid (actual Universidad Complutense), fue uno de los dirigentes de la dictadura que se mostró más preocupado por los desajustes que podría acarrear para la familia española su ingreso en la modernidad<sup>7</sup>. Era consciente de que estaba recibiendo «ataques» que podrían amenazar su permanencia, pero confiaba en que unas políticas adecuadas lograsen garantizar el orden familiar, es decir, el orden social, sin abandonar el proyecto modernizador y la construcción de una *sociedad de familias* (Fraga Iribarne, 1960, pp. 9-10). Y es que la familia no podría ser nunca sustituida, porque, para él, constituía la «unidad más natural, más primaria y más extensiva» de la especie:

Después de más de siglo y medio de revolución individualista y de cien años de subversión colectivista, está claro que los problemas de la organización social y política no tienen solución, ni desde una concepción del Estado como un agregado de individuos, que lleva al anarquismo o a la lucha de clases, con predominio de los más fuertes circunstancialmente, ni desde una visión totalitaria, que supedita al hombre a un Estado monolítico, basado en la ideología de turno. Es necesario reconstruir una idea orgánica de la sociedad, ni suma de individuos, ni agregado de masas, sino compuesta de unidades naturales de convivencia, sobre las cuales se edifique un orden

<sup>7</sup> En 1959, coincidiendo con los Planes de Estabilización Económica, impulsó la creación de dos instituciones, el Congreso de la Familia Española y el Instituto Internacional de Clases Medias, que buscaban abordar sociológicamente la familia para comprender los cambios que estaba viviendo y ser así capaces de estimular su modernización previniendo su descomposición. (Ortega, 1976: 15-25). Por aquel entonces, publicó también dos libros abordando esta problemática: *La familia española ante la segunda mitad del siglo xx, problemas y soluciones* (1959) y *La familia y la educación en una sociedad de masas y máquinas* (1960).

representativo. En este orden, la familia se nos presenta como la unidad más natural, más primaria y más extensiva (Fraga Iribarne, 1960, pp. 21-22).

Lo que para los dirigentes franquistas eran meras turbulencias derivadas del proceso modernizador, amplios sectores de la sociedad lo percibían como una «crisis» en toda regla (Toledo Machado, 2022a, pp. 77-83). Se trató de un contexto de creciente cuestionamiento de las formas instituidas de matrimonio y de cambio en los modelos ideales de género. Como explica Mónica García Fernández (2022), el amor conyugal adquirió en el tardofranquismo un nuevo significado, al mismo tiempo que la imagen de mujer casta y abnegada —promovida durante las primeras décadas de la dictadura— estaba siendo sustituida por otra, percibida como más moderna, que toleraba la compatibilización del trabajo doméstico con el empleo remunerado. En el seno de la Iglesia, algunos grupos sensibles a los debates suscitados por el Concilio Vaticano II aspiraban a reformular el carácter jerárquico de la familia y, así, lograr que su permanencia fuese asegurada por el amor profesado entre personas con lazos de consanguineidad en vez de por la imposición. Una muestra de ello la encontramos en el Institut Catòlic d'Estudis Socials, que fue fundado en Barcelona en 1951. En 1972, el consejo de redacción de su revista (*Quaderns d'Orientació familiar*) elaboró una encuesta donde 1600 lectores consideraban, en su mayoría, necesario reformar el modelo de familia vigente (Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona, 1974). A partir de la década de 1960 comenzaron a surgir movimientos de mujeres que, progresivamente, se fueron identificando con el feminismo (Grau Biosca, 1993, p. 739)<sup>8</sup>. Reaccionaron contra el modelo de femineidad impuesto por la dictadura y ello las llevó a cuestionarse la prohibición de emplear métodos anticonceptivos o el lugar que debían desempeñar dentro del núcleo familiar (Ortiz-Gómez e Ignaciuk, 2018). También, en aquella época empezaron a penetrar en España, a veces de forma clandestina, las tesis de psiquiatras y psicólogos que achacaban a la familia la responsabilidad de reprimir los instintos de los niños y que, por ende, encontraban en ella los males de la sociedad (Caparrós, 1981 [1973]).

Los jóvenes afines al *underground* que estaban participando en la creación de comunas coincidían con las voces críticas contra la institución familiar. Consideraban que la sociedad estaba desvirtuando la condición sociable que, en su estado de naturaleza, tenían los seres humanos. Era, por tanto, el origen de sus actitudes egoístas, posesivas, competitivas y violentas, una idea central de *Dioptria*, que compuso Pau Riba en su comuna del Tibidabo en 1969. La «dioptria» del título no solo tenía que ver con las dificultades visuales padecidas por el artista, sino con la alienación que este creía encontrar en el conjunto de la sociedad: «pensaba que

<sup>8</sup> Esto no era inédito, sino que ya había sido planteado en proyectos utópicos anteriores, como los falansterios fourieristas (Pro, 2015) o el anarcofeminismo (Fernández Cordero, 2019).



Ilustración 2. Portada de *Dioptria* (1970). Pau Riba.

todo el mundo estaba ciego, y no se daba cuenta de la realidad» (Moner, 2019). En canciones como *L'home estàtic*; *Helena, desenganya't*; *Mareta bufona* o *Ars eròtica*, el joven músico cuestionaba la enajenación de cada uno de los miembros que formaban parte de una familia nuclear y clamaba por su liberación sexual. La portada del disco (Ilustración 2), compuesto por uno de los doce fragmentos de la *Aurora* del pintor alemán Otto Runge, recoge estas ideas. En ella, aparece un recién nacido sobre el que se superpone un *collage* realizado a partir de ilustraciones de deformidades y otros dibujos de Nazario, Ricard Pié y el propio Riba, que representaban el influjo del sistema social a través de la familia: «el niño cuando nace todavía no está contaminado ni por el lenguaje ni por las ideas, y pensé: ahora le meteré todo esto que le caerá encima, que acabará con su pureza» (Moner, 2019).

Aunque la crítica de la familia encontrase cada vez más adeptos, no existía ninguna alternativa hasta que se empezó a conocer lo que eran las *comunas*. Esta puede ser una posible explicación de la cristalización del fenómeno en España: los proyectos llevados a cabo en el extranjero eran capaces de proveer a la juventud española de una solución al descontento que ya sentían —en términos muy similares— hacia la institución social de la familia. Se trataba de un referente plausible cuyo método, aunque susceptible de ser perfeccionado, podría ayudar a superar el descontento que producía la vida familiar en un sector de la población que le atribuía una buena parte de sus problemas. La comuna permitiría a los individuos liberarse de la alienación que padecían y, así, abandonar el hogar se convertía en un prerrequisito para construir un mundo a escala humana. Es decir, un mundo donde las personas fuesen iguales, libres y cooperasen entre sí. Un mundo más parecido a la Arcadia perdida de la cual habían sido expulsados por la civilización y, en

definitiva, similar al que habían soñado, en momentos anteriores de la modernidad occidental, otros autores y movimientos utópicos<sup>9</sup>.

Pero estos jóvenes no replicaron estas experiencias como fruto de un concienzudo cálculo racional, sino que sus testimonios nos informan de que eran más sabedores de lo que huían que de lo que buscaban. Esta es una de las constantes en las entrevistas que se han realizado. Ana Briongos es una de las personas que, desde finales de los sesenta, hizo posible que un edificio del Guinardó, conocido como Casa Fullà, se convirtiera en «un conjunto de comunas pareadas» (Ribas, 2007, p. 149). Allí, vivieron diversas personalidades de la *gauche divine* y la incipiente contracultura barcelonesa. Pero, antes, Ana Briongos se había tenido que casar para poder escapar de su familia:

A este matrimonio le salió una hija revolucionaria que lideraba movimientos en la universidad y harta de la familia, harta de las universidades, harta de toda la situación y para huir de la familia yo me casé con un estudiante de física (yo era estudiante de física también) que acababa de salir de la cárcel después del juicio del año 62 a [...] unos estudiantes que eran Manolo Vázquez Montalbán, Salvador Clotas, Martí Capdevila y [quien] se casó conmigo que se llamaba Ferrán Fullà (Ana Briongos, entrevista personal, 2 de junio de 2021).

Algo similar ocurrió con Dolors Porcel y Ramón Juanós, los fundadores de Itaca en 1976, una de las comunas más estables y organizadas que se han encontrado en la presente investigación. Se diferenciaba de otras ya que no estaba compuesta exclusivamente de jóvenes *underground*, sino de militantes procedentes del comunismo y el socialismo cristiano quienes entendían que la familia tampoco resultaba satisfactoria. Dolors y Ramón nunca tuvieron en mente la formación de una familia estándar similar a las que, en los últimos años de la dictadura, plagaban los anuncios publicitarios. Uno de ellos pertenecía a una marca de electrodomésticos, Corberó, que promocionaba sus productos como indispensables en la vida de una familia moderna, es decir, nuclear. En palabras de Juanós: «Conocí a Dolors y no quisimos hacer aquello de “tú, yo y Corberó” que sale en la publicidad, ¿entiendes? Ya queríamos ser cada uno más libre» (Dolors Porcel y Ramón Juanós, entrevista personal, 3 de junio de 2021). Porcel, que había nacido en el seno de una familia muy conservadora, recuerda que, de pequeña, cuando le preguntaban qué quería ser de mayor respondía que «madre de familia». Sin embargo, su forma de ver la vida cambió al entrar en contacto con un grupo *boy scout* religioso, con las primeras

<sup>9</sup> La tradición utópica de la modernidad ha tendido a concebir al ser humano como un animal social por naturaleza. Esto está presente, entre otros, en los trabajos de Rousseau (1990 [1755]) y Fourier (1971) o en diferentes movimientos modernos como el cooperativista (de Felipe Redondo y González Rodríguez, 2020, p. 71) o el libertario (Bernat Mateu, 2022).

Comisiones Obreras y con el Institut Catòlic d'Estudis Socials, del cual se ha hablado más arriba. Finalmente, terminó abandonando a su familia y, más tarde, desempeñó un importante papel en la comuna de Itaca<sup>10</sup>. Así lo contaba en la entrevista realizada:

Allí [en el grupo de *boy scouts escolapios* con el que empecé a colaborar] se me empezó a abrir un mundo distinto. [...]. Luego también nos encontramos [...] en el Instituto Católico de Estudios Sociales, que era de [...] ciencias sociales en general, que también era de la Iglesia [...]. Yo estaba trabajando en una escuela y fue cuando se empezó a mover lo de los sindicatos [...]. Y esto, en fin, este mundo era otra cosa a lo que yo había estado viviendo. Y entonces nos conocimos [mi compañero Ramón y yo] en una boda [...].

Empezamos a salir juntos, queríamos estar juntos, pero no ser pareja [...]. Entonces me emancipé, le dije a mi madre [que] yo ya tenía otra forma de vivir, otra forma de pensar y ya no podía estar cuidando a mi madre todo el santo día [...]. Ya está, y me fui (Dolors Porcel y Ramón Juanós, entrevista personal, 3 de junio de 2021).

Con base en estas premisas, durante los últimos años de la dictadura aparecieron algunos prototipos de vida en comunidad que anticiparon la eclosión experimentada por parte del movimiento tras la muerte de Franco. En 1970 se fundó en la periferia de Barcelona la comuna abierta de Horta, en la que podían convivir hasta 40 personas. Como explicaban algunos de sus integrantes, llegaron allí huyendo de la disciplina familiar —«la familia no nos interesa en absoluto»— y buscando una alternativa que les permitiera «vivir de otra manera, sacarnos toda la mierda que llevábamos, abrírnos a otra vía, desbloquearnos, desreprimirnos, vivir en común, comunicarnos, huir de la competencia» (Ribas, 1980, pp. 21). Es decir, que su motivación también estaba fuertemente marcada por el supuesto de que la familia era el causante de una importante enajenación y, por consiguiente, creían necesario iniciar un viaje trascendental —un *trip*— que les permitiera encontrar el método más satisfactorio para pasar de lo que llamaban el «ego-individualismo» a la «conciencia de grupo» (Ribas, 1980, pp. 22). La transformación vital de la juventud contracultural, perseguida no solo a través de las comunas, sino también de la liberación sexual, la experimentación psicodélica o ciertas filosofías orientales, pretendía hacer aflorar espontáneamente el carácter sociable que le atribuían al ser humano.

En la Barcelona de los últimos años de la dictadura franquista se fraguó la que podría considerarse como la primera red de comunas en España, que demostraría una crisis del modelo de familia nuclear y la consiguiente búsqueda de una alternativa por parte de ciertos sectores. Entre la diversidad de comunas, las más

<sup>10</sup> Isabel Alonso Dávila, otra integrante de la comuna de Itaca, también tuvo que casarse para huir del hogar familiar, como cuenta en su novela autobiográfica *Como un pulso* (Alonso Dávila, 2020).

conocidas fueron las de artistas que pretendieron fusionar la vida cotidiana con la creación artística. Además de las ya mencionadas de la calle Comercio, Casa Fullà o el Tibidabo, aparecerían otras nuevas durante los últimos años de la dictadura. Entre ellas, destaca la que fundó en el barrio Gótico la compañía de teatro independiente *Els Comediants* en 1971. Posteriormente, fusionaron su comuna con la de la *Companyia Eléctrica Dharma*, una banda de rock cuyos músicos convivían desde 1972 (Ribas, 1975). El *Taller de Marionetas*, dirigido por Pepe Otal, fue otra comuna-taller que, después de haberse asentado en diversos apartamentos, ocupó en 1976 un local municipal abandonado en la Barceloneta que sirvió como centro social para una parte del tejido asociativo del barrio (Mir, 1977). Junto con las anteriores, Pau Malvido —uno de los activistas contraculturales más conocidos de Barcelona— fundó *La Miranda* en una torre cercana al Parc Güell (Ribas, 2007, p. 522). Algunas de estas comunas eran consideradas «pisos abiertos» pues recibían a todos aquellos jóvenes que habían huido de la familia. Especialmente célebre fue la que se creó en la calle Bruc en 1973, en la que participó, entre otros, el dibujante *underground* Onliyú. Estaba situada en un piso preparado para alojar cómodamente a unas seis personas, pero en la práctica solía albergar a más del doble. La comuna era famosa por sus fiestas, que a veces terminaban en orgías (Marcén «Onliyú», 2004, esp. pp. 61 y 96-102).

Aunque la mayor parte de estas iniciativas se concentraron en Barcelona, no fue la única ciudad en la que aparecieron estos primeros prototipos de convivencia alternativa a la familia. En Sevilla se ocuparon hasta medio centenar de casas abandonadas para ofrecer cobijo a los jóvenes, tanto españoles como extranjeros, que llegaban para escapar del hogar y conocer el ambiente alternativo que se estaba forjando (Iglesias, 2003). En Madrid, existen algunos ejemplos, como *La Casona*, cuyo nombre hacía referencia al gran tamaño del inmueble, que incluso llegó a servir como local de ensayo para grupos teatrales como *El Grifo*, *Zizaya* o *La Tabla*. Este piso compartido nació gracias «a la idea inicial de hacer algo en común» por parte de algunos miembros del local de *La Vaquería*, un espacio de cultura alternativa emplazado en la calle Libertad (Sola, 2006, p. 22). Uno de sus miembros, Emilio Sola, había sido uno de aquellos jóvenes españoles que había entrado en contacto con el fenómeno hippie en la isla de Formentera. Basándose en esta experiencia compuso su obra *La Isla (elogio de la pobreza)*, que recibió el accésit del premio Adonais de poesía de 1974 (Sola, 1975). En 1976, después de diversas fricciones entre los integrantes y de que explotara una bomba colocada por un grupo de extrema derecha en La Vaquería (Anónimo, 1976), el piso fue cedido a la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) (Sola, 2006, p. 52).

Además de estos ejemplos urbanos, se fundaron también las primeras comunas rurales. Su planteamiento, además de como una alternativa a la familia, estuvo motivado por un intento de poner al ser humano en consonancia con la naturaleza. En este sentido, en 1973, un grupo de jóvenes que se habían conocido en la

Sociedad Vegetariana de Barcelona creó en una pequeña localidad cercana a Barcelona, Moià, el *Taller 7*. Querían construir una forma de vida comunitaria basada en la «armonía entre el Ser Humano y la Naturaleza», por lo que, además de compartir su cotidianidad, impartían diversos cursos sobre alimentación natural, meditación o agricultura orgánica. En 1976, crearon en Barcelona el *Taller 7 vivencial*, un centro educativo vinculado a la comuna rural que estuvo en funcionamiento hasta que sus miembros se desplazaron a Genicera (León) en 1982 (Mir, 1976, p. 13; Anónimo, 1983). Otras comunas rurales, en cambio, no pudieron arraigar debido al acoso policial. Por ejemplo, en 1970, «un grupo de jóvenes pacifistas» había montado un «centro comunal urbano» en Madrid. El buen funcionamiento y las ganas de vivir cerca de la naturaleza motivó su traslado a un pueblo deshabitado de Guadalajara llamado Huertapelayo, pero el inmediato hostigamiento de la Guardia Civil, primero, y la detención de sus miembros, después, hizo fracasar el proyecto. Su miembro más destacado, Antonio Saiz, explicó las torturas y humillaciones recibidas por parte de las autoridades franquistas durante los dos años que pasó en la cárcel por «atentar contra el patrimonio sociocultural heredado de nuestros mayores» (Ribas, 1978b, p. 7). Al salir de prisión, tras la muerte de Franco, Antonio Saiz crearía otra comuna rural denominada *El Manantial*, en Burguillos del Cerro (Badajoz). En 1978, afirmaba a *El País* que su esfuerzo colectivo era la «demostración de que la comuna es posible» y también «exportable» (Galán, 1978). En aquel momento, el movimiento de comunas era ya una realidad presente en el conjunto de la geografía española. La comuna estaba siendo «contemplada como alternativa posible [a la familia] por un número cada vez más elevado de gente» (Anónimo, 1977, p. 26). Los años de las experiencias clandestinas o semiclandestinas habían quedado atrás y, tras el fallecimiento del dictador, la idea de sustituir a la familia se presentaba alcanzable (Toledo Machado, 2022, p. 83).

#### 4. CONCLUSIONES

Hasta aquí, se ha expuesto cómo, a partir de la segunda mitad de los sesenta, comenzaron a aparecer comunas en diversos puntos del mundo occidental. España, a pesar de encontrarse en una dictadura, comenzó a recibir noticias de la existencia de este fenómeno a través de, al menos, tres vías: los viajes al exterior realizados por algunos jóvenes españoles, el contacto con hippies que deambulaban por determinados puntos de la geografía española y, por último, publicaciones, casi todas de autores foráneos, sobre el tema. Aunque esta forma de vida escandalizó a los sectores más conservadores, sedujo a algunas personas que estaban tratando de hallar una alternativa a la familia, al menos tal y como esta era concebida en aquella época. En aquel entonces, se pensaba que la sociedad era una entidad que predeterminaba el comportamiento de las personas a través de un conjunto de

instituciones sociales entre las cuales la más importante era la familia. Por ello, los comuneros creían necesario sustituirla para cambiar la sociedad. Las comunas, en definitiva, constituían uno de los requisitos previos para materializar un mundo donde las personas, al liberarse del condicionamiento social, recobrasen la capacidad de amarse las unas a las otras y de cooperar entre sí. No eran tanto un fin o un modelo cerrado de sociedad futura, sino más bien un *trip*, un viaje catártico hacia un estado que, intuitivamente, se percibía como más armónico. De aquí se pueden extraer, como mínimo, dos conclusiones.

La creación de comunas estuvo mediada por una *concepción* del mundo que era compartida por todos los habitantes de los países del entorno occidental en aquel momento. Más allá de los gustos particulares, la clase social o las ideologías, la gran mayoría de personas creía que existía un *sistema social* en el cual la *familia* desempeñaba un rol preeminente. Mientras que los sectores conservadores aspiraban a perpetuar el funcionamiento de este sistema, porque creían que así se aseguraría la paz, una amplia diversidad de grupos interpretó que esta situación alienaba la propia esencia humana. Sobre unos mismos presupuestos compartidos acerca del funcionamiento de la sociedad, las divergencias entre contraculturales y conservadores se derivaban de una pluralidad de interpretaciones que partían sobre los mismos fundamentos ontológicos. La comuna vino a resolver un problema que, sin la mediación de una serie de discursos exclusivamente modernos sobre la *naturaleza humana* o la *sociedad*, carecería de sentido. Por ello, se concluye que esta concepción del mundo no puede ser un elemento accesorio a la hora de explicar las motivaciones, diagnósticos, expectativas o deseos de la juventud contracultural, sino su condición de posibilidad y, en definitiva, aquello que nos podría permitir historizarla de un modo más riguroso.

En caso de no tener en cuenta que las comunas cobraron sentido en un imaginario que es específico de su época, y estuvo por tanto mediada por una serie de supuestos de carácter histórico, podríamos estar naturalizándolas o incorporándolas anacrónicamente a los relatos acerca del pasado. Si las comunas españolas fueron una reacción a la familia, tal y como esta era concebida en el imaginario social de la época, entonces no fueron ni una simple imitación de fenómenos extranjeros ni tampoco una expresión exclusivamente local. Podrían ser consideradas un síntoma de que, en la década de 1960, los discursos funcionalistas comenzaban a mostrar indicios de agotamiento pues, por sí solos, resultaban incapaces para dar cuenta de una serie de anomalías históricas como, por ejemplo, la insatisfacción de una parte considerable de la población hacia las formas de vida propias de la sociedad de consumo. Esta crisis propició que diversos grupos comenzaran a buscar explicaciones alternativas que derivaron en una nueva oleada utópica, esta vez contracultural, que tuvo, entre otras manifestaciones, la creación de comunas en diversos países occidentales. Pero estas no partían de nuevos términos, sino de los materiales discursivos disponibles, esto es, de conceptos específicamente modernos como los de

*naturaleza humana o sistema social*. Por tanto, las comunas no implicaron el descubrimiento de una faceta ignota de la realidad, sino que su formación respondió a un proceso genealógico, es decir, que se fundamentó en supuestos sobre la realidad que ya formaban parte de la modernidad y, más concretamente, de su tradición utópica, que le había conferido a la condición humana significados análogos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

Actual. (1973). *Conversaciones con los radicales*. Barcelona: Kairós.

Adelt, U. (2016). *Krautrock. German Music in the Seventies*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.9206841>

Alonso Dávila, I. (2020). *Como un pulso*. Barcelona: Caligrama.

Anónimo. (1969, 9 de diciembre). Charlie Manson, nómada criminal. *ABC* (Madrid), p. 39.

Anónimo. (1976, 6 de septiembre). El club «La Vaquería», destruido por una bomba. *El País*. Recuperado el 8 de febrero de 2023, de [https://elpais.com/diario/1976/06/09/madrid/203167458\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1976/06/09/madrid/203167458_850215.html)

Anónimo. (1977). Prólogo. Movimiento y crítica comunal. *Ajoblanco*, 28, pp. 26-27.

Anónimo. (1983). Taller 7. *Integral*, extra 8, pp. 118-119.

Arana, J. (1976). Presentación. En J. R. Carballo et al., *La familia, diálogo recuperable* (pp. 1-2). Madrid: Karpos.

Baby, S. (2018). *El mito de la transición pacífica: violencia y política en España (1975-1982)*. Madrid: Akal.

Barra, A. (1969, 24 de septiembre). Scotland Yard ocupa los edificios que los «hippies» piensan invadir. *ABC* (Madrid), p. 37.

Baum, P. (1975). *La comuna, una alternativa a la familia*. Madrid: Guadarrama.

Beorlegui, D. (2017). *Transición y melancolía. La experiencia del desencanto en el País Vasco (1976-1986)*. Madrid: Postmetrópolis.

- Bernat Mateu, C. (2022). Anarchism and modernity in nineteenth-century Spain. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 28(1), pp. 17-36. <https://doi.org/10.1080/14701847.2022.2052689>
- Bernstein, D. W. (ed.). (2008). *The San Francisco Tape Music Center. 1960s counterculture and the avant-garde*. Berkeley: University of California Press.
- Boal, I. A., Stone, J., Watts, M., Winslow, C. (eds.). (2012). *West of Eden: Communes and Utopia in Northern California*. Oakland: PM Press.
- Cabrera, M. A. (2018). *A genealogical history of society*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-70437-1>
- Caparrós, N. (1981 [1973]). *Crisis de la familia: Revolución del vivir*. Madrid: Fundamentos.
- Carandell, J. M. (1972). *Las comunas, alternativa a la familia*. Barcelona: Tusquets.
- Carmona, P. (2012). *Libertarias y contraculturales: el asalto a la sociedad disciplinaria. Entre Barcelona y Madrid (1965-1979)*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad Complutense de Madrid.
- Chamouleau, B. (2017). *Tiran al maricón. Los fantasmas «queer» de la democracia (1970-1988)*. Madrid: Akal.
- Coates, C. (2013). Was there ever such a thing as The Communes Movement? *Social Sciences Directory*, 2(4), pp. 19-25. [https://doi.org/10.7563/SSD\\_02\\_04\\_03](https://doi.org/10.7563/SSD_02_04_03)
- Collado, S. (1975). Demografía y familia. En Instituto de Sociología Aplicada de Madrid (ed.), *Estudio sociológico de la familia española* (pp. 25-71). Madrid: Asociación Española de Cajas de Ahorros.
- Cooper, D. (1976 [1971]). *La muerte de la familia*. Barcelona: Ariel.
- Cortés, J. M. G., Mira, A. (2020). *Contracultura. Resistència, utopia i provocació a València*. Valencia: Institut Valencià d'Art Modern.
- Costa, J. (2018). *Cómo acabar con la contracultura. Una historia subterránea de España*. Barcelona: Taurus.
- Duyn, R. van, Pérez Ledesma, M. (1975). *Mensaje de un provo*. Madrid: Fundamentos.

- Felipe, J. de, González Rodríguez, J. (2020). Los proyectos utópicos del movimiento obrero español, 1840-1870. *Ayer*, 117 (1), pp. 159-187. <https://doi.org/10.55509/ayer/117-2020-07>
- Fernández Cordero, L. (2019). *Amor y anarquismo: experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fernández de Alba, F. (2021). *Antes de ser modernos. Sexo, drogas y moda en el Madrid de los setenta*. Barcelona: Altamarea.
- Fourier, C. (1971). *Harmonian Man. Selected Writings of Charles Fourier*. Nueva York: Anchor Books.
- Fraga Iribarne, M. (1959). *La familia española ante la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Cuadernos de Investigación.
- Fraga Iribarne, M. (1960). *La familia y la educación en una sociedad de masas y máquinas*. Madrid: Ediciones del Congreso de la Familia Española.
- Fundación Salvador Seguí. (2018). *Las otras protagonistas de la transición. Izquierda radical y movilizaciones sociales*. Madrid: Brumaria.
- Galán, L. (1978). Antonio Saiz: «Las comunas son posibles». *El País*, 14 de noviembre de 1978. Recuperado el 8 de febrero de 2023, de [https://elpais.com/diario/1978/11/14/sociedad/279846009\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1978/11/14/sociedad/279846009_850215.html)
- García Fernández, M. (2021). *Dos en una sola carne. Matrimonio, amor y sexualidad en la España franquista*. Granada: Comares.
- Gil Muñoz, C. (1970). *Juventud marginada. Estudio sobre los hippies a su paso por Formentera*. Barcelona: Dopesa.
- Gómez Fernández, A. B. (2014). Del antifranquismo al feminismo: la búsqueda de una nueva ciudadanía del movimiento democrático de mujeres en la Transición democrática. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 13, pp. 251-270. <https://doi.org/10.14198/PASADO2014.13.11>
- Granell Toledo, M. (2021). *La contracultura en España: la revista Ajoblanco (1974-1980)*. (Tesis inédita de doctorado). Universitat de València. <https://roderic.uv.es/handle/10550/80251>

- Grau Biosca, E. (1993). De la emancipación a la liberación y la valoración de la diferencia. El movimiento de mujeres en el Estado español, 1965-1990. En G. Duby, M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente 5. El siglo XX* (pp. 736-748). Madrid: Taurus.
- Hobsbawm, E. (1998 [1994]). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Iglesias, G. (dir.). (2003). *Underground. La ciudad del Arco Iris*. La Zanfoña Producciones S.L. - Motion Pictures S.A.
- Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona. (1974). *La familia, avui i aquí. Comentaris a una enquesta*. Barcelona: Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona.
- Juliá, S., Mainer, J. C. (2000). *El aprendizaje de la libertad, 1973-1986*. Madrid: Alianza.
- Kinkade, K. (1975). *Un experimento «Walden Dos». Los cinco primeros años de la comunidad de Twin Oaks*. Barcelona: Kairós.
- Kornetis, K. (2014). «Is there a future in this past?» Analyzing 15M's intricate relation to the Transición. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 15(1-2), pp. 83-98. <https://doi.org/10.1080/14636204.2014.938432>
- Labrador, G. (2014). ¿Lo llamaban democracia? La crítica estética de la política en la transición española y el imaginario de la historia en el 15-M. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 4, pp. 11-61, <https://doi.org/10.7203/KAM.4.4296>
- Labrador, G. (2017). *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*. Madrid: Akal.
- Laing, R. D. (1974 [1974]). *El cuestionamiento de la familia*. Buenos Aires: Paidós.
- Linz, J. J., Stepan, A. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation*. Baltimore: John Hopkins University Press. <https://doi.org/10.56021/9780801851575>
- López Zapico, M. A. (2019). American Tourism to Spain during the Late Francoism: A Socio-economic Analysis. *REDEN: revista española de estudios norteamericanos*, 0, pp. 96-113. <https://hdl.handle.net/10017/49250>

- López-Ibor, J. J. (1967, 25 de agosto). Los nuevos alucinógenos. *ABC* (Madrid), p. 3.
- Lorenzo Rubio, C. (2013). *Cárceles en llamas: el movimiento de presos sociales en la Transición*. Barcelona: Virus Editorial.
- Malvido, P. (1977). Nosotros los malditos (I). Rock y futbolines en el 64. *Star*, 23, pp. 7-9.
- Marcén, J. M. G. «Onliyú». (2004). La Floresta, el TBO i el anys setanta. *GAUSAC. Publicació del Grup d'Estudis Locals de Sant Cugat del Vallès*, 24, pp. 61-65.
- Marcén, J. M. G. «Onliyú». (2005). *Memorias del underground barcelonés*. Barcelona: Glénat.
- Matthews, M. (2010). *Droppers: America's First Hippie Commune, Drop City*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Matute, F. G. (2019, 26 de julio). Pau Riba: «Los hippies no lo hemos tenido fácil para subsistir». *Jotdown*. Recuperado el 4 de diciembre de 2022, de <https://www.jotdown.es/2019/07/pau-riba-los-hippies-no-lo-hemos-tenido-facil-para-subsistir/>
- Matute, F. G. (2022a, 6 de abril). Pepe Ribas: «la cultura es cómo vives, no cómo piensas». *Jotdown*. Recuperado el 3 de diciembre de 2022, de <https://www.jotdown.es/2022/04/pepe-ribas/>
- Matute, F. G. (2022b). *Esta vez vinimos a golpear. Vanguardismos, psicodelias y subversiones varias en la Sevilla contracultural (1965-1968)*. Madrid: Sílex.
- Melville, K. (1975). *Las comunas en la contracultura. Origen, teorías y estilos de vida*. Barcelona: Kairós.
- Menéndez de Luarda, J. R. (1976). El Corredor Madrid-Guadalajara. Una experiencia de planificación subregional. *Ciudad y territorio: Revista de ciencia urbana*, 2-3, pp. 173-184.
- Mir, F. (1976). Taller 7: escuela de vida. *Ajoblanco*, 17, pp. 13-16.
- Mir, F. (1977). La ocupación de casas. *Ajoblanco*, 24, pp. 16-17.

- Miller, T. (2015). *The 60s Communes: Hippies and Beyond*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Molina Agudo, I. (2019). Entre Babel y Etemenanki: La imagen arquitectónica de la ciudad comunitaria, 1960-1970. *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo*, 6(1), pp. 235-268. <https://doi.org/10.1344/regac2019.1.11>
- Moner, L. (2019, 20 de febrero). Entrevistamos a Pau Riba por los 50 años de «Dioptria». *Muzikalia*. Recuperado el 4 diciembre de 2022, de <https://muzikalia.com/entrevistamos-a-pau-riba-los-50-anos-dioptria/>
- Munro-Clark, M. (1986). *Communes in Rural Australia: The Movement since 1970*. Sydney: Hale & Iremonger in association with the Ian Buchan Fell Research Centre.
- Nazario. (2016). *La vida cotidiana del dibujante underground*. Barcelona: Anagrama.
- Nazario. (2018). *Sevilla y la casita de las pirañas*. Barcelona: Anagrama.
- Nieuwenhuys, C., Pro, J. (2021 [1964]). *Nueva Babilonia: La no-utopía de Constant para un tiempo de utopías*. Madrid: Cátedra.
- Ordovás, J. (1977). *De qué va el rollo*. Madrid: La Piqueta.
- Ortega, F. (1976). La sociología de la familia en España. En Instituto de Sociología Aplicada de Madrid (ed.), *Estudio sociológico de la familia española* (pp. 15-25). Madrid: Asociación Española de Cajas de Ahorros.
- Ortiz-Gómez, T., Ignaciuk, A. (2018). The Fight for Family Planning in Spain during Late Francoism and the Transition to Democracy, 1965-1979. *Journal of Women's History*, 30(2), pp. 38-62. <https://doi.org/10.1353/jowh.2018.0013>
- Parsons, T. (1999 [1950]). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Pasamar, G. (2015). ¿Cómo nos han contado la Transición? Política, memoria e historiografía (1978-1996). *Ayer*, 99, pp. 225-249. <https://www.jstor.org/stable/24759446>
- Petryszak, G. (1980). Sociological Theory and Human Nature. *Pacific Sociological Review*, 23(2), pp. 131-150. <https://doi.org/10.2307/1388814>

- Pohren, D. E. (1962). *The Art of Flamenco*. Jérez de la Frontera: Jérez Industrial.
- Pohren, D. E. (1964). *Lives and Legends of Flamenco: A Biographical History*. Madrid: Society of Spanish Studies.
- Pro, J. (2015). Mujeres en un estado ideal: la utopía romántica del fourierismo y la historia de las emociones. *Rubrica contemporánea*, 4(7), pp. 27-46. <https://doi.org/10.5565/rev/rubrica.87>
- Ragué, M. J. (1971). *California trip*. Barcelona: Kairós.
- Ramírez Blanco, J. (2022). Christiania. En J. Pro (dir.), *Diccionario de lugares utópicos* (pp. 133-136). Madrid: Sílex.
- Ramón-Laca, L. (2021). La telaraña de José Miguel de Prada Poole. En J. Zapparain, J., Ramos, R. Bocchi (eds.), *Instalaciones artísticas: análisis espacial y escenográfico* (pp. 100-107). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Ribas, P. (1975). Dharma: por una alternativa popular mediterránea. *Ajoblanco*, 7, p. 13.
- Ribas, P. (1978a). Los nuevos campesinos. Una comuna en plena forma. *Ajoblanco*, 30, pp. 9-11.
- Ribas, P. (1978b). Antonio: ni la cárcel, ni la mentira, ni la injusticia pudieron contra un comunero. *Ajoblanco*, 33, pp. 6-9.
- Ribas, P. (1980). *De qué van las comunas*. Madrid: La Piqueta.
- Ribas, P. (2007). *Los '70 a destajo. Ajoblanco y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Ribas, P. y Casanovas, C. (2021). *Underground y contracultura en la Cataluña de los 70*. Barcelona: Terranova.
- Rigby, A. (1974). *Alternative realities: a study of communes and their members*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Rousseau, J. J. (1990 [1755]). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.

- RTVE. (1968, 4 de abril). *Tele Club – Campo Pop*. Recuperado el 4 de diciembre, de <https://www.rtve.es/play/videos/programas-y-concursos-en-el-archivo-de-rtve/tele-club-campo-pop-moya/2479734/>
- Sadler, S. (2006). Drop City Revisited. *Journal of Architectural Education*, 59(3), pp. 5-14. <https://doi.org/10.1111/j.1531-314X.2006.00029.x>
- Sánchez León, P. (2014). Desclasamiento y desencanto. La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 4, pp. 63-99. <https://doi.org/10.7203/KAM.4.4145>
- Sender, R. (ed.). (2017 [1977]). *Home Free Home: a history of two open-door California communes, Morning Star and Wheeler's Ahimsa*. San Francisco: Calm Unity Press.
- Sexta, La. (2021, 9 de febrero). *Palo y Astilla*. Recuperado el 4 de diciembre de 2022, de [https://www.lasexta.com/programas/palo-astilla/Asi-fue-la-primera-experiencia-de-Wyoming-con-las-drogas\\_2021020860230b4511b1180001d5e5c9.html](https://www.lasexta.com/programas/palo-astilla/Asi-fue-la-primera-experiencia-de-Wyoming-con-las-drogas_2021020860230b4511b1180001d5e5c9.html)
- Shey, T. H. (1978). *Danish Communes: An Analysis of Collective Families in Contemporary Danish and American Society*. Washington: University Press of America.
- Skardhamar, L. P. (2008) «Real revolution» in Kana commune. *Scandinavian Journal of History*, 33(4), <https://doi.org/10.1080/03468750802423110>
- Skinner, B. F. (1978 [1948]). *Walden Dos*. Barcelona, Fontanella.
- Sola, E. (1975). *La Isla (elogio de la pobreza)*. Madrid: Rialp.
- Sola, E. (2006). *La Vaquería de la calle Libertad. Crónica callejera (y, al parecer, sin políticos) de la transición hispana a la movida y a la democracia, que se suele decir. 1975-1976*. Alcalá de Henares: Archivo de la Frontera. Recuperado el 8 de febrero de 2023, de [https://sola.archivodelafrontera.com/pdf/vakeria\\_1976.pdf](https://sola.archivodelafrontera.com/pdf/vakeria_1976.pdf)
- Soto Carmona, Á. (1998). *La transición a la democracia: España, 1975-1982*. Madrid: Alianza.

- Stuppia, P. (2016). La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68. *Education et sociétés*, 37(1), pp. 49-64. <https://doi.org/10.3917/es.037.0049>
- Taylor, C. (2006). *Imaginario social moderno*. Barcelona: Paidós.
- Toledo Machado, L. (2022a). The communes as the counter-cultural alternative to the family within the Spanish democratic transition (1968-1986): An ontological approach. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 28(1), pp. 75-93. <https://doi.org/10.1080/14701847.2022.2052692>
- Toledo Machado, L. (2022b). Oranjevrijstaat, o Estado Libre de Orange. En J. Pro (dir.). *Diccionario de lugares utópicos* (pp. 525-526). Madrid: Sílex.
- Toledo Machado, L. (2022c). Kommune 1. En J. Pro (dir.), *Diccionario de lugares utópicos* (pp. 371-373). Madrid: Sílex.
- Tusell, J. (1990). *La Transición española a la democracia*. Madrid: Historia 16.
- Ungers, L. y Ungers, O. M. (1972). *Comunas*. Barcelona: Redondo.
- Valencia-García, L. D. (2018). *Antiauthoritarian youth culture in Francoist Spain: clashing with fascism*. Londres: Bloomsbury.
- Wilhelmi, G. (2016). *Romper el consenso. La izquierda radical en la Transición española*. Madrid: Siglo XXI.
- Zern, B. (1972, 19 de noviembre). Flamenco: for the purist it's a ritual, not a spectacle. *The New York Times*, pp. 7 y 22. Recuperado el 4 de diciembre de 2022, de <https://www.nytimes.com/1972/11/19/archives/flamenco-for-the-purist-its-a-ritual-not-a-spectacle-flamenco-for.html>